ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
026000200693



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

159

ΛΙΑ ΜΕΛΑ

JOHN RAWLS
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗΣ ΤΩΝ ΑΡΧΩΝ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ ΚΑΙ ΔΕΣΜΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αρ. εισ.: 1863 2007





JOHN RAWLS
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗΣ ΤΩΝ ΑΡΧΩΝ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ ΚΑΙ ΔΕΣΜΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

© *Λία Μελά*, Ιωάννινα 2003.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΛΙΑ ΜΕΛΑ

JOHN RAWLS
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗΣ ΤΩΝ ΑΡΧΩΝ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ ΚΑΙ ΔΕΣΜΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Διονύσης Δρόσος (επιβλέπων)
2. Κώστας Σταμάτης
3. Σταυρούλα Τσινόρεμα

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

(Ν. 5343/32, άρθρο 202§2)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

O life as futile, then, as frail!
O for thy voice to soothe and bless!
What hope of answer, or redress?
Behind the veil, behind the veil.

Alfred, Lord Tennyson, In Memoriam A.H.H.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος 25
Συντομογραφίες 27

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ιστορική τοποθέτηση 31
Υπόθεση εργασίας 42

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ
Η κατασκευή της θεωρίας ως συνδυασμός ηθικών και διαδικαστικών στοιχείων 53
1. Το υπόβαθρο της θεωρίας των παιγνίων 59
2. Ο έλλογος συμβαλλόμενος 72
3. Η έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης 83

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ
Η σύνδεση με την καντιανή φιλοσοφία 87
1. Η «καντιανή ερμηνεία» 89
2. Η επιρροή του Kant στη συμβολαιακή αντίληψη του Rawls 97
2.1. Η έννοια της αυτονομίας στην αρχική θέση 104
2.2. Η αρχική θέση και το βασίλειο των σκοπών 113

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ
Η εσωτερική ένταση της θεωρίας 122
1. Κοινωνικό συμβόλαιο και κοινωνία ως κοινωνική ένωση των κοινωνικών ενώσεων 122
2. Η διαίρεση της θεωρίας σε δύο μέρη 126
3. Η σύνδεση του ορθού με το αγαθό 131

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ
Η ΔΙΑΡΘΡΩΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
Πρώτη επιχειρηματολογική κίνηση: το συμβόλαιο 139
1. Ο ιδεατός χαρακτήρας της θεωρίας 144
2. Το αντικείμενο της δικαιοσύνης 148
3. Η κατασκευή του αρχιμήδειου σημείου 151
3.1. Η λειτουργία της αρχικής θέσης 157
4. Οι προβαλλόμενες ως «ασθενείς» υποθέσεις της θεωρίας 164
4.1. Η έννοια της ορθολογικότητας 167
4.2. Η αντικειμενική θεωρία του αγαθού 172
4.2.1. Η έννοια των βασικών αγαθών 177

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ
Ο χαρακτήρας της θεωρίας 185
1. Η προτεραιότητα του ορθού 185
2. Η δικαιοσύνη υπό το πρίσμα της αιωνιότητας 195
3. Η μέθοδος δικαιολόγησης 201
3.1. Το πρόβλημα της δεσμευτικότητας 209

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ
Δεύτερη επιχειρηματολογική κίνηση: το επιχείρημα της συνεκτικότητας 221
1. Ζητήματα μεθοδολογίας 221
1.1. Οι περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχαστική ισορροπία 227
1.2. Η σχέση πρώτου και δεύτερου επιχειρήματος 233
2. Η έννοια της ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας 241
2.1. Το πρόβλημα του σχετικισμού 246

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ
Συναίνεση υπό συνθήκες πλουραλισμού 259
1. Η σύγκρουση των περιεκτικών δογμάτων 259
1.2. Οι συνθήκες της σύγχρονης πλουραλιστικής δημοκρατίας 265
2. Πολιτική αντίληψη έναντι περιεκτικών θεωριών 269

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΟΟ
Η αναθεώρηση της αντίληψης του προσώπου 277
1. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου 277
2. Τα «καντιανά ενδιαφέροντα» (kantian interests) 280
3. Η αναθεώρηση της έννοιας των βασικών αγαθών 287

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ
Το πρόβλημα της αντικειμενικότητας 293
1. Το κονστρουκτιβιστικό πρότυπο 298
2. Το δίπολο έλλογο/ορθολογικό 300
3. Ορθολογική και πλήρης αυτονομία 308
3.1. Οι συνέπειες για την αρχική θέση 312
3.2. Το πρόβλημα της αυτονομίας 316

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ
ΤΟ ΚΑΘΗΚΟΝ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ
Το πρόβλημα της δικαιολόγησης 327
1. Η ιδέα του ελεύθερου δημόσιου λόγου 327
1.1. Τα όρια του δημόσιου λόγου 331
2. Η ανάγκη μιας δημόσιας βάσης δικαιολόγησης 335

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΔΕΚΑΤΟ
Η έννοια της επάλληλης συναίνεσης 342
1. Ιστορική αναδρομή στις απαρχές της ηθικής φιλοσοφίας 342
2. Η ιδέα της επάλληλης συναίνεσης των έλλογων περιεκτικών δογμάτων ... 354
2.1. Η διπλή ταυτότητα του προσώπου 364
3. Επάλληλη συναίνεση και modus vivendi 369

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΩΔΕΚΑΤΟ
Τα όρια του εγχειρήματος του πολιτικού φιλελευθερισμού 383
1. Η έννοια της ουδετερότητας 383
1. 1. Προβλήματα συναφή με την έννοια της ουδετερότητας 388
2. Έλλογο vs. αληθούς 401
3. Η σχετικοποίηση της θεωρίας 409

Επίλογος 419
Βιβλιογραφία 426

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η φιλοσοφία του John Rawls θέτει το πρόβλημα της δίκαιης ρύθμισης της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Rawls αναζητά τους όρους συναίνεσης σε κοινωνίες που έχουν απωλέσει την ουσιαστική τους ενότητα. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* επιχειρείται η οικοδόμηση ενός αρχιμήδειου σημείου, το οποίο μπορεί να αποτελέσει μια ηθική άποψη του κόσμου sub specie aeternitatis, χωρίς να προϋποθέτει ισχυρές αμφισβητούμενες υποθέσεις που αποτελούν αντικείμενο φιλοσοφικής, ηθικής ή επιστημολογικής έριδας. Η κεντρική ιδέα του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* αφορά τη δυνατότητα άρθρωσης μιας πολιτικής αντίληψης ικανής να λειτουργήσει ως πόλος επάλληλης συναίνεσης, εφ' όσον η αποδοχή της δεν προϋποθέτει υιοθέτηση συγκεκριμένης ευρύτερης περιεκτικής κοσμοαντίληψης.

Η διατριβή έχει ως αντικείμενο την προβληματική της δικαιολόγησης των αρχών δικαιοσύνης, αποβλέποντας στον έλεγχο των αξιώσεων εγκυρότητας του επιχειρήματος του Rawls. Το ερώτημα που υποκαθορίζει την παρούσα προσέγγιση αφορά τη δυνατότητα θεμελίωσης μιας θεωρίας επί μη αμφισβητούμενων «ασθενών» (*Θεωρία της Δικαιοσύνης*) ή «πολιτικών» (*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*) όρων.

Θα ήθελα κατ' αρχάς να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή Διονύση Δρόσο και τα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής Κώστα Σταμάτη και Βούλα Τσινόρεμα προς τους οποίους η οφειλή μου είναι αυτονόητη.

Ευχαριστώ επίσης τον Διευθυντή του Μεταπτυχιακού Προγράμματος του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Παναγιώτη Νούτσο, όπως και τα μέλη ΔΕΠ του Τομέα Φιλοσοφίας για τις κατά καιρούς χρήσιμες συζητήσεις. Ιδιαιτέρως τον καθηγητή Νίκο Ψημμένο για τη δυνατότητα ενημέρωσης από τη βιβλιοθήκη του ΚΕΝΕΦ.

Ευχαριστίες οφείλονται στην Επιτροπή Χορήγησης Υποτροφιών για την οικονομική υποστήριξη κατά την εκπόνηση της διατριβής. Επίσης, στο προσωπικό της βιβλιοθήκης του τμήματος Φιλοσοφίας – Παιδαγωγικής - Ψυχολογίας και στο διοικητικό προσωπικό του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Τέλος, ευχαριστώ την οικογένειά μου για την ηθική και υλική συμπαράσταση. Ευχαριστώ επίσης τους φίλους και τις φίλες, καθώς και τους συμφοιτητές του Μεταπτυχιακού Προγράμματος του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων για τη στήριξη που μου πρόσφεραν.

Λία Β. Μελά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

TJ ~ *A Theory of Justice*

PL ~ *Political Liberalism*

GT ~ *Justice as Fairness. A Guided Tour*

IPRR ~ "The Idea of Pulic Reason Revised"

JAF ~ "Justice as Fairness"

SRMC ~ "Some Reasons for the Maximin Criterion"

RAM ~ "Reply to Alexander and Musgrave"

TJ(RE) ~ *A Theory of Justice* (Revised Edition)

KCMT ~ "Kantian Constructivism in Moral Theory"

TKMP ~ "Themes in Kant's Moral Philosophy"

LHMP ~ *Lectures on the History of Moral Philosophy*

JAFR ~ *Justice as Fairness. A Restatement*

IMT ~ "The Independence of Moral Theory"

FG ~ "Fairness to Goodness"

KCE ~ "A Kantian Conception of Equality"

ODPE ~ "Outline of a Decision Procedure for Ethics"

PFE ~ "Preface for the French Edition of *A Theory of Justice*"

CIJR ~ "Commonweal Interview with John Rawls"

JFPNM ~ "Justice as Fairness: Political not Metaphysical"

SUPG ~ "Social Unity and Primary Goods"

LP ~ *The Law of Peoples*

DPOC ~ "The Domain of the Political and Overlapping Consensus"

IOC ~ "The Idea of an Overlapping Consensus"

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ
ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ

Ο χρόνος δημοσίευσης της θεωρίας της δικαιοσύνης, το 1971, συμπίπτει με μια εποχή οριακή για την ιστορία του αιώνα, καθώς, από τα μέσα της δεκαετίας του '70, αρχίζει μια περίοδος καθολικής παγκόσμιας κρίσης, η οποία σηματοδοτεί τη σταδιακή κατάρρευση της Μεταπολεμικής τάξης πραγμάτων, 1947-1973. Ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος σφράγισε τη διάλυση του δυτικού πολιτισμού του 19ου αιώνα, ενώ σύντομα η μεγάλη ύφεση τα χρόνια του Μεσοπολέμου εξανέμισε τις τελευταίες ελπίδες επανάκαμψης στην κοινωνική και οικονομική κατάσταση προ του 1914.

Μετά το κράχ του 1929, ο κλασικός οικονομικός φιλελευθερισμός αρχίζει να φαίνεται καταδικασμένος. Η κατάρρευση του παγκόσμιου οικονομικού συστήματος οδηγεί σε ένα κλίμα γενικευμένης απαισιοδοξίας και κρίσης ηθικής και πολιτικής. Στον οικονομικό τομέα αμφισβητείται η πίστη στην ελεύθερη οικονομία της αγοράς, η οποία τώρα φαίνεται αδιέξοδη και παραχωρεί τη θέση της σε αντιλήψεις προς την κατεύθυνση ενός μεταρρυθμισμένου δημοκρατικού καπιταλισμού, όπως αυτές αναπτύσσονται στη θεωρία του John Maynard Keynes (1883-1946).

Στη μεταστροφή αυτή συντελεί η επίδραση της Οκτωβριανής Επανάστασης, η οποία αυτοκατανοήθηκε αλλά και επέδρασε, εκείνα τα πρώτα χρόνια, ως η αρχή μιας παγκόσμιας προλεταριακής επανάστασης. Στον αρχικό φόβο ενδυνάμωσης του κομμουνισμού προστίθεται ο φόβος από τις εξελίξεις στο συντηρητικό χώρο, όπως διαγράφονται στο γερμανικό παράδειγμα. Στον ευρωπαϊκό χώρο η ύφεση, παρά τις προβλέψεις, δεν οδηγεί σε κομμουνιστική επανάσταση. Αντιθέτως ανερχόμενη δύναμη είναι ο φασισμός και τούτο πιστοποιεί βεβαίως τη χρεωκοπία των συνθηκών ειρήνης του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, αλλά υπό μια ευρύτερη έννοια υποδηλώνει επίσης την κρίση των οικονομικών και πολιτικών θεσμών, καθώς και των πνευματικών αξιών της φιλελεύθερης αστικής κοινωνίας.

Οι Ηνωμένες Πολιτείες, στις οποίες από την ανεξαρτησία και μετά ακολουθείται ως επί το πλείστον πολιτική απομόνωσης, φαίνεται να είναι απρόσβλητες στην κρίση και τις επαναστατικές κινητοποιήσεις που συγκλονίζουν την Ευρώπη από τα τέλη του 19ου αιώνα. Στις ιδιοτυπίες του αμερικανικού χώρου[1] συγκαταλέγονται η έλλειψη οργανωμένου εργατικού κινήματος και η μικρή διάδοση των σοσιαλιστικών θεωριών. Ο έντονα ατομοκεντρικός χαρακτήρας της αμερικανικής κοινωνίας σε σχέση με την Ευρώπη είχε, μεταξύ άλλων, ως συνέπεια ο ταξικός προσδιορισμός να μην

[1] Βλ. επίσης σκιαγράφηση τη κατάστασης των πραγμάτων στην Αμερική από τον Ιωάννη Κουτσάκο, «Η θεωρία της δικαιοσύνης του John Rawls και η κοινωνική της σημασία», 76-78. Ειδικότερα για τις δεκαετίες 1950-1970, *ibid*, 94-97.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αποτελέσει ποτέ τον κύριο τρόπο αυτοπροσδιορισμού των πολιτών της. Από την άλλη πλευρά, η συνεχιζόμενη επέκταση της χώρας προς δυσμάς επέτρεψε να λειτουργεί χωρίς φθορές το όνειρο της κοινωνικής κινητικότητας. Οι εργατικές κινητοποιήσεις, με κορύφωση τα γεγονότα της Πρωτομαγιάς του 1886 στο Σικάγο, οι προηγούμενες του 1929 κρίσεις, με σημαντικότερη αυτή της δεκαετίας του 1890, τα χρόνια δράσης του ισχυρότερου εργατικού κινήματος που γνώρισε η Αμερική, δεν στάθηκαν ικανά να πλήξουν την εμπιστοσύνη της επίσημης αμερικανικής πολιτικής στην οικονομία της ελεύθερης αγοράς, την πίστη ότι ο ελεύθερος ανταγωνισμός, ως αυτορυθμιζόμενη από τη φύση της τάξη, εγγυάται για όλους πληρέστερη σύνθεση σκοπών, ελευθερία, ισότητα και ευημερία.

Οι Ηνωμένες Πολιτείες, οι οποίες εξήλθαν χωρίς φθορές από τον καταστροφικό για την Ευρώπη Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, συνιστούν κατά τα πρώτα χρόνια του Μεσοπολέμου, τη μεγάλη δύναμη με την πλέον συντηρητική μορφή εξουσίας[2]. Η ανοδική πορεία της οικονομίας τους κάμπτεται προσωρινά από την παγκόσμια κρίση του 1929 - στις 29 Οκτωβρίου 1929 καταρρέει το χρηματιστήριο της Νέας Υόρκης - της οποίας οι συνέπειες λαμβάνουν δραματικές διαστάσεις και οδηγούν στον τερματισμό της διακυβέρνησης της χώρας από τις συντηρητικές κυβερνήσεις της δεκαετίας του '20 και την άνοδο στην προεδρία της χώρας του Franklin Roosevelt, στις εκλογές του 1932.

Συνεπεία της ύφεσης, για πρώτη φορά στον αμερικανικό χώρο, η αντίληψη της «μεγαλύτερης δυνατής ευτυχίας για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ατόμων», βασισμένη στην αρχή του laissez faire, εμφανίζεται προβληματική. Λίγο πριν από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο ο Roosevelt διαμορφώνει και θέτει σε εφαρμογή το New Deal[3], ένα νέο οικονομικό πρόγραμμα, κεϋνσιανών επιρροών, στοχεύοντας στη λύση των προβλημάτων της ύφεσης μέσα από την τόνωση της ζήτησης, τον περιορισμό της ανεργίας, την εισαγωγή νομισματικού ελέγχου και την αύξηση των προστατευτικών δασμών. Το 1933 οι Ηνωμένες Πολιτείες εγκαταλείπουν το χρυσό κανόνα και το 1935 ψηφίζουν το Νόμο περί Κοινωνικής Ασφάλισης (Social Security Act), ενώ παράλληλα ακολουθείται πολιτική που θέτει φραγμούς στην οριζόντια επέκταση των επιχειρήσεων. Αν και η αποτελεσματικότητα της πολιτικής του Roosevelt αμφισβητείται, το σκέλος της το οποίο αφορούσε ζητήματα κοινωνικής πολιτικής, το New Deal, έμεινε στη μνήμη των αμερικανών[4] ως μια από τις σημαντικές στιγμές της

---

[2] E. Burns. *Ευρωπαϊκή Ιστορία*, τόμος Β', 341.

[3] Αναλυτικότερα για το New Deal βλ. François Châtelet, Evelyne Pisier-Kouchner, *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα*, 175-176, E. Burns, *op.cit.*, 343, Eric Hobsbawm, *Η εποχή των άκρων. Ο σύντομος εικοστός αιώνας*, 136.

[4] Του Rawls. PL (L. VI), 234, (L. IX), 406.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ιστορίας τους, που καθόρισε το πρόσωπο της πολιτικής δημοκρατίας στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Η νίκη κατά του Άξονα αποτελεί ταυτόχρονα την απαρχή μιας νέας εποχής παγκόσμιων κοινωνικών μετασχηματισμών, αφού η επαναφορά στην προ του πολέμου κατάσταση θεωρείται ούτε εφικτή, αλλά ούτε και επιθυμητή. Ο ίδιος ο πόλεμος, περισσότερο και από μια παγκόσμια στρατιωτική σύρραξη, υπήρξε, σε μεγάλο βαθμό, διαμάχη ιδεολογική και αγώνας για κοινωνικές μεταρρυθμίσεις[5]. Ήδη κατά τη διάρκεια του πολέμου ορισμένα βασικά αιτήματα του σοσιαλδημοκρατικού κινήματος της δεκαετίας του '30 για κοινωνική ασφάλιση και προστασία έχουν γίνει δεκτά. Μετά τον πόλεμο σημειώνεται απώλεια της ιδεολογικής αξιοπιστίας του οικονομικού φιλελευθερισμού, ενώ ταυτόχρονα, αναπτύσσεται μια φιλελεύθερη αυτοκριτική του συστήματος.

Οι κρίσεις έπληξαν ανεπανόρθωτα την ιδέα της διαρκούς και χωρίς τέλος προόδου, ενώ η συγκέντρωση πλούτου στα χέρια μιας τάξης υπέσκαψε τους μύθους περί γενικού συμφέροντος, προόδου και ευτυχίας. Ο ελεύθερος ανταγωνισμός εμφανίζεται πλέον ως τάξη αυτοϋπονομευόμενη παρά αυτορυθμιζόμενη. Η ίδια η λειτουργία του μπορεί να αναιρεί την ουσία του, όπως αποδεικνύει η ανάπτυξη των μονοπωλίων - μια εξέλιξη, η οποία ήταν ενδεχομένως αδύνατο να προβλεφθεί την εποχή της κλασικής θεωρίας, τώρα όμως καθίσταται φανερή. Αναγνωρίζεται ότι ο ανταγωνισμός δεν μπορεί να εκληφθεί ως φυσική κατάσταση, αλλά ότι αποτελεί μάλλον αρχή τάξης για την αγορά, την οποία τα οικονομικά συστήματα οφείλουν να διασφαλίζουν. Στις συνθήκες που επικράτησαν μετά τον πόλεμο, οικοδομείται η πίστη ότι η αγορά απαιτείται να λειτουργήσει στο πλαίσιο δημόσιου προγραμματισμού και οικονομικού σχεδιασμού, καθώς και η δέσμευση στο Κράτος Κοινωνικής Πρόνοιας, έννοια που αρχίζει να χρησιμοποιείται κατά τη δεκαετία του '40.

Οι όροι δημιουργίας του Κοινωνικού Κράτους πρέπει να αναζητηθούν, πρώτον, στην εμπειρία της ύφεσης του Μεσοπολέμου και, δεύτερον, στις συνθήκες Ψυχρού Πολέμου, που επικράτησαν με τη διάλυση της αντιφασιστικής συμμαχίας μετά το πέρας του Πολέμου και το φόβο κομμουνιστικής διείσδυσης στη Δύση. Η Ύφεση του Μεσοπολέμου, η μαζική ανεργία και οι κοινωνικά εκρηκτικές καταστάσεις που συνδέονται με αυτή, καταλογίζονται τώρα στην άνευ φραγμών ελευθερία της αγοράς. Αναγνωρίζεται ότι η αγορά δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς δικαιοπολιτικό έλεγχο και διορθωτικές κρατικές παρεμβάσεις, με σκοπό να αποτραπεί η επιστροφή στις συνθήκες της ύφεσης. Τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια λανθάνει ο φόβος για μια

[5] Σχετικά με τον ιδεολογικό χαρακτήρα των συγκρούσεων του 20ου αιώνα βλ. αναλυτικότερα E. Hobsbawm, *ibid*, 19, ειδικά για τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, *ibid*, 210-230.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νέα κρίση ανάλογη αυτής του Μεσοπολέμου, ενώ είναι διάχυτο το αίσθημα ότι ο παγκόσμιος καπιταλισμός κινδυνεύει. Το αίσθημα αυτό τροφοδοτείται από τον κίνδυνο που φαίνεται να ελλοχεύει στον εξαθλιωμένο ευρωπαϊκό πληθυσμό και στην πιθανότητα χώρες με έντονα προβλήματα στο εσωτερικό τους να επέχουν επισφαλή θέση επίσης σε διεθνές επίπεδο και συνεπώς να είναι ευάλωτες στον σοβιετικό προσηλυτισμό[6]. Αποτελεί ιστορική ειρωνεία ότι το καθεστώς που προέκυψε από την Οκτωβριανή Επανάσταση και αυτοπροσδιορίστηκε ως ο θανάσιμος εχθρός του καπιταλισμού, εξ αιτίας του φόβου που προκάλεσε, οδήγησε, μέσω αυτοεπιβαλλόμενων περιορισμών και μεταρρυθμίσεων, στην καλύτερη θωράκιση και ενδυνάμωση του εχθρού που ήθελε να κατατροπώσει.

Μετά το 1945[7], στα δυτικά κράτη, οι φιλελεύθερες απόψεις συγκλίνουν όσον αφορά την αναγκαιότητα παρέμβασης στην οικονομία, απορρίπτοντας την ορθοδοξία της ελεύθερης οικονομίας της αγοράς. Οι δυτικές οικονομίες προσλαμβάνουν έναν ιδιότυπο «σοσιαλίζοντα» προσανατολισμό. Τη βασική αρχή τάξης εξακολουθεί να αποτελεί ο ανταγωνισμός αλλά, όπου και όταν αυτό κρίνεται αναγκαίο, εμφανίζεται πολιτική παρέμβασης (μικτές οικονομίες), η οποία περιλαμβάνει επέκταση των κρατικών αρμοδιοτήτων στον οικονομικό τομέα, σχεδιασμό και προγραμματισμό από την κεντρική εξουσία.

Το κράτος παρεμβαίνει θετικά, με στόχο να δημιουργήσει τους πρόσφορους όρους για την καλύτερη λειτουργία της οικονομίας και της κοινωνίας - όχι απλώς αρνητικά, αστυνομικά, σε περιπτώσεις συγκεκριμένων παρεκβάσεων και δυσλειτουργικών φαινομένων. Αναβαθμίζει το ρόλο του και από απλός εγγυητής της κοινωνίας των ιδιωτικά δρώντων ατόμων γίνεται ρυθμιστής του γενικού συμφέροντος. Η υποκατάσταση του αυστηρά περιορισμένων αρμοδιοτήτων κράτους (κράτος νυχτοφύλακας) από την ενεργό κρατική διαχείριση του σύγχρονου κράτους με τις αυξημένες δικαιοδοσίες φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, να αντιφάσκει προς τα φιλελεύθερα δόγματα, τα οποία θεωρούν την αύξηση της κρατικής εξουσίας ασύμβατη προς την ατομική ελευθερία, ισχυριζόμενα ότι η μία αυξάνει αναγκαστικά εις βάρος της άλλης. Εντός της φιλελεύθερης θεωρίας εγείρεται το ερώτημα, αν αυτή η κίνηση ση-

---

[6] Βλ. αναλυτικότερα E. Hobsbawm, *ibid*, 727-729.

[7] Για την εποχή αυτή βλ. E. Hobsbawm, *ibid*, 329-367 (Τα χρυσά χρόνια). Η έννοια του κοινωνικού κράτους αναλύεται εκτενώς από τον Κωνσταντίνο Τσουκαλά, *Είδωλα πολιτισμού. Ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα στη σύγχρονη κοινωνία*, β΄ μέρος. Τα αρχικά αμερικανικά σχέδια (βλ. E. Hobsbawm, *op.cit.*, σελ. 308, 352, E. Burns, *op. cit.*, 390 επ.), που ήθελαν την παγκόσμια οικονομία να λειτουργεί μεταπολεμικά με όρους ελευθερίας άνευ φραγμών - κατάσταση στην οποία φυσικά θα επικρατούσαν - εγκαταλείφθηκαν σχεδόν αμέσως μετά τον πόλεμο, επειδή η κατάσταση τόσο της Ιαπωνίας όσο και της Ευρώπης καθιστούσε αδύνατη την εφαρμογή τους. Αντ' αυτών εκπονούνται σχέδια για τις πληγείσες από τον πόλεμο περιοχές. Η Ευρώπη ανοικοδομείται με αμερικανικά χρήματα (σχέδιο Marshall), με στόχο να λειτουργήσει ως κυματοθραύστης του σοβιετικού επεκτατισμού μέσα στις συνθήκες του Ψυχρού Πολέμου.

ματοδοτεί ένα θεληματικό τέλος του φιλελευθερισμού ή ένα μετασχηματισμό, που θα του επέτρεπε να επιβιώσει μέσα στις νέες συνθήκες[8].

Σταδιακά γίνεται δεκτό ότι οι κοινωνικές επιστήμες μπορούν να καταστούν ελεύθερες αξιών, δημιουργώντας ένα υπόδειγμα κατ' απομίμηση των φυσικών επιστημών, ικανό να προσφέρει στην πολιτική ένα αποτελεσματικό όργανο, το οποίο θα αντικαταστήσει τις αβέβαιες θεωρίες της και θα επιτρέψει μια επιστημονική διαχείριση του κοινωνικοπολιτικού πεδίου. Σε αυτό το πλαίσιο οι έννοιες και οι αξίες της κανονιστικής πολιτικής φιλοσοφίας αρχίζουν να φαίνονται ύποπτες. Η πολιτική αποϊδεολογικοποιείται και ανασκευάζεται ως ένα είδος διαχειριστικής διαδικασίας μεταξύ συγκρουόμενων διανεμητικών και άλλων αιτημάτων, τα οποία υποβάλλονται από ασύνδετα μεταξύ τους άτομα. Το πολιτικό πεδίο παύει να θεωρείται πεδίο προς πραγμάτωση αξιών και αποδυναμώνεται το στοιχείο της συμμετοχής, διότι, εφ' όσον η ρύθμιση των πολιτικών ζητημάτων αποτελεί θέμα ειδικών, διαφεύγει της πολιτικής συζήτησης[9]. Το ερώτημα των σκοπών εγκαταλείπεται, ενώ κρίσιμη σημασία αποκτά η ικανότητα υπολογισμού και συντονισμού των μέσων προς δεδομένους σκοπούς, οι οποίοι τίθενται έξωθεν - όχι από την ίδια την πολιτική επιστήμη - και έχουν θολή βάση[10].

Σε εποχή τεχνολογικής επανάστασης και μέσα στις συνθήκες οικονομικής ανάκαμψης και ευημερίας που επικράτησαν μετά μακρό διάστημα οικονομικών αδιεξόδων και πολέμου προωθείται, στη βάση του κεϋνσιανού επιχειρήματος, αναδιάρθρωση του συστήματος, η οποία επιδιώκει να συνδυάσει το ζητούμενο της οικονομικής ανάπτυξης με την τόνωση της ζήτησης μέσα σε συνθήκες, κατά το δυνατόν, πλήρους απασχόλησης. Πρόκειται για μια πολιτική κατασκευή, η οποία κατατείνει σε κοινωνίες μαζικής κατανάλωσης[11], οι οποίες ασκούν τον δικό τους ιδιότυπο κατανα-

---

[8] Ας σημειωθεί ότι ο νεοφιλελευθερισμός αυτοκατανοείται ως «καθαρή» συνέχεια του κλασικού φιλελεύθερου δόγματος, μακριά από τις «στρεβλώσεις», τις οποίες θεωρείται ότι επέφερε σε αυτό η πολιτική του κοινωνικού κράτους. Οι αξιώσεις εγκυρότητας αυτού του ισχυρισμού ελέγχονται από τους Μανώλη Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα* και Διονύση Δρόσο, *Αγορά και κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεο-φιλελευθερισμού*.

[9] Αρμόζει να επισημανθεί, αν και μόνο παρενθετικά, ότι ο Rawls, οικοδομώντας την κανονιστική θεωρία του περί δικαιοσύνης, εκφέρει μια διανοητική πρόταση εναλλακτική προς τις κρατούσες σύγχρονες τεχνοκρατικές τάσεις, βλ. σχετικά Stephen Esquith, Richard Peterson, «The Original Position as Social Practice», 304.

[10] Βλ. ανάλυση των σχετικών με την τεχνοκρατία προβλημάτων εις F. Châtelet, E. Pisier-Kouchner, *op.cit.*, 491-497 και επ., 584 επ., 605-608. Σχετικά με τον τρόπο που επέδρασαν οι ανωτέρω εξελίξεις και ευρύτερα η λειτουργία του Κοινωνικού Κράτους στη μορφή της εργατικής τάξης βλ. E. Hobsbawm, *op.cit.*, 387-398.

[11] Το πρότυπο ευτυχίας του κοινωνικού κράτους μάλλον ανταποκρίνεται στην εικόνα μιας χωρίς όρια αύξησης της βιομηχανικής παραγωγής, της κατανάλωσης και του κέρδους. Πρόκειται κατά βάση για την πίστη ότι η ανάπτυξη και η πρόοδος μακροπρόθεσμα θα είναι ευνοϊκές για όλους και θα διορθώσουν τα (και ηθικά) ελλείμματα της κοινωνίας. Η έννοια της ευημερίας αποκτά σε αυτό το πλαίσιο χαρακτήρα αυταξίας. Ενώ η έννοια της κατανάλωσης δεν σημαίνει απλώς ότι τα άτομα καταναλί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

γκασμό. Αυτές απορρέουν από την πολιτική δέσμευση στο Κοινωνικό Κράτος και την κοινωνική ασφάλιση, την προσπάθεια μετριασμού των ανισοτήτων μέσα από την προσφορά καλύτερων αμοιβών, οι οποίες δημιουργούν αυξημένη ζήτηση.

Βάση αυτής της κατασκευής ήταν η ύπαρξη *συναίνεσης*, τόσο μεταξύ των πολιτικών σχηματισμών - μετριοπαθούς Δεξιάς και Αριστεράς - όσο και μεταξύ των συμμετεχόντων στον οικονομικό χώρο: κυβέρνησης - εργοδοτών - εργαζομένων. Ο απαραίτητος όρος για την ύπαρξη του Κοινωνικού Κράτους ήταν - για τους υποστηρικτές του - η σύγκλιση σε ένα minimum, μια ευρύτερη πολιτική συναίνεση - για τους πολέμιους - ένας πολιτικός και οικονομικός συμβιβασμός, που φέρει το τέλος των μεγάλων ιδεολογικών συγκρούσεων του 19ου αιώνα, ώστε η έλλειψη διαφωνίας να αντανακλά παραίτηση και συνεπώς πολιτική απάθεια παρά συναίνεση.

Στην πραγματικότητα, υπό τον όρο Κράτος Πρόνοιας περιλαμβάνονται διαφορετικές αποχρώσεις του φιλελευθερισμού: η σκανδιναυϊκή σοσιαλδημοκρατία, οι άγγλοι εργατικοί, που προωθούν το Welfare State, οι γερμανοί σοσιαλδημοκράτες, οι αμερικανοί του δημοκρατικού κόμματος που ακολουθούν τη γραμμή του Roosevelt, γενικότερα όσοι υποστηρίζουν αρχές πολιτικής δημοκρατίας, τις οποίες όμως διαπλέκουν με αιτήματα κοινωνικής δημοκρατίας. Η ανάπτυξη σε αυτή την περίοδο έλαβε διαφορετικές διαστάσεις και έκταση σε διαφορετικά κράτη, εξ αιτίας αφ' ενός των διαφορετικών τους συνθηκών και αφ' ετέρου διότι δεν επρόκειτο για ένα πλήρες, συνεκτικό και επεξεργασμένο πρόγραμμα, αλλά μάλλον για πειραματισμούς και εμπειρικά προσδιορισμένες λύσεις σε συγκεκριμένα προβλήματα.

Στην Ευρώπη αναπτύσσεται ένα σύστημα συγκερασμού στοιχείων φιλελευθερισμού, που έχει εγκαταλείψει την απόλυτη ελευθερία της αγοράς, με στοιχεία σοσιαλισμού, που έχει εγκαταλείψει την ιδέα της επανάστασης. Τελικά είναι μια νίκη της σοσιαλδημοκρατίας, όρου που καλύπτει ποικίλες δυνάμεις και ιδεολογίες. Πρόκειται για μια διορθωτική μεταρρύθμιση του καπιταλισμού, στο πλαίσιο της οποίας το κράτος παρεμβαίνει στην οικονομία προγραμματίζοντας και σχεδιάζοντας. Συνίσταται σε μια προσαρμογή της ιδέας του οικονομικού σχεδιασμού, ο οποίος ακολουθείτο από τη Σοβιετική Ένωση[12], στα δυτικά πρότυπα, γεγονός το οποίο εξωθεί τους οπαδούς του ακραίου φιλελευθερισμού να δουν σε αυτό «το δρόμο προς την υποτέλεια», που προανήγγειλε ο Hayek ήδη το 1945, τα χρόνια της ιδεολογικής διαμάχης που ακολούθησε τη δεκαετία του '70.

σκουν, αλλά ότι η (αναγκαία) κατανάλωση φορτίζεται συμβολικά με πρωτόγνωρους τρόπους (η άρνησή της ισοδυναμεί με ένα είδος άρνησης κοινωνικοποίησης), βλ. ανάλυση της έννοιας της καταναλωτικής κοινωνίας εις Κ. Τσουκαλάς, *op. cit.*, 526-533 και επ., βλ. επίσης Κώστα Σταμάτη. *Δίκαιο και Δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, 52-53.

[12] Σχετικά με την επιρροή αυτής της ιδέας, ιδίως λόγω της ανοσίας της Ρωσίας στη Μεγάλη Ύφεση, βλ. Ε. Hobsbawm, *op.cit.*, 129-130, 346.

Για τις Ηνωμένες Πολιτείες επρόκειτο για συνέχιση της πολιτικής του New Deal[13]. Ο μεγάλος νικητής του Δεύτερου Παγκόσμιου Πολέμου, ο οποίος διαθέτει την πλέον ανεπτυγμένη οικονομία της εποχής, τις επόμενες δεκαετίες συνεχίζει με ταχείς ρυθμούς ανάπτυξης, τους οποίους τα υπόλοιπα κράτη προσπαθούν να προσεγγίσουν. Η ίδια η «χρυσή εποχή του καπιταλισμού» αποδίδεται στον εγγενή δυναμισμό της αμερικανικής οικονομίας, ο οποίος συμπαρασύρει εμπρός τη διεθνή οικονομία, κατά τον ίδιο τρόπο που η διεθνής ύφεση, που ακολουθεί το 1973, αποδίδεται σε κάμψη της.

Το Κοινωνικό Κράτος προσδιορίζεται σε σχέση με τη διανεμητική δικαιοσύνη σε μια προσπάθεια να διατηρηθεί το ευρύτερο πλαίσιο των οικονομικών και άλλων συνθηκών επί των οποίων εδράζονται οι σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες. Πρόκειται για παρεμβάσεις οι οποίες προβλέπουν μερική αναδιανομή σε συνθήκες καταστατικής ανισότητας. Το Κοινωνικό Κράτος έχει χαρακτήρα επικουρικό και επανορθωτικό σε σχέση με τη θεμελιώδη δομή της κοινωνίας, η οποία παραμένει ατομοκεντρική και φιλελεύθερη. Επεμβαίνει, με σκοπό να διορθώσει τις ακραίες και δυσβάστακτες συνέπειες, που προκύπτουν από τη λειτουργία ενός συστήματος τον πυρήνα του οποίου δεν θέλει να πλήξει, αλλά απλώς να μειώσει τις τριβές, που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε κοινωνική ανάφλεξη. Ισορροπώντας, όχι πάντα με επιτυχία, μεταξύ ελεύθερης αγοράς και κρατικής παρέμβασης, συγκεντρώνει τα πυρά όλων. Για κάποιους το πρόγραμμά του Κοινωνικού Κράτους είναι πολύ περιορισμένο (αριστερά), ενώ από κάποιους άλλους κρίνεται εξαιρετικά εκτεταμένο (νεοφιλελευθερισμός).

Τα χρόνια ανάπτυξης του Κοινωνικού Κράτους, τα οποία συμπίπτουν χρονικά με την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου, αποτιμήθηκαν θετικά μόνο εκ των υστέρων, κάτι που ίσως καταδεικνύει απλώς την έκταση των αδιεξόδων και την εμβέλεια της κρίσης που ακολούθησε. Η έκρηξη του φοιτητικού ριζοσπαστισμού του 1968 - η οποία στην Αμερική επικεντρώνεται αρχικώς γύρω από το αντιπολεμικό κίνημα κατά του πολέμου του Βιετνάμ - σύντομα επεκτείνεται σε κίνημα γενικής αμφισβήτησης παρά τα προηγηθέντα χρόνια εφησυχασμού, υποδεικνύοντας τα όρια αυτής της εποχής.

Το σύστημα του Κοινωνικού Κράτους, του οποίου σημάδια φθοράς είχαν αρχίσει να διαφαίνονται ήδη από την δεκαετία του '60, διολισθαίνει μετά το 1970 σε

[13] Το τέλος αυτής της περιόδου βρίσκει στην προεδρία των Ηνωμένων Πολιτειών, μετά τη δολοφονία του Kennedy, τον Lyndon Johnson (1908-1973), το όνομα του οποίου συνδέεται με τον πόλεμο του Βιετνάμ (1965-1975), αλλά στο εσωτερικό ακολούθησε προοδευτική πολιτική - που δεν συνεχίζουν οι διάδοχες κυβερνήσεις - στον κοινωνικό και οικονομικό τομέα, προωθώντας το πρόγραμμα «Μεγάλη Κοινωνία». Αναλυτικότερα για την προεδρία Johnson βλ. E. Burns, *op.cit.*, 432 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

μια κατάσταση αστάθειας και κρίσεων[14]. Η κρίση θα ακολουθήσει παράλληλη διαδρομή, πλήττοντας επίσης τις χώρες του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού, θέτοντας τέρμα στο σοβιετικό πείραμα. Τα καθεστώτα αυτά, υπό το βάρος της κρίσης σε συνδυασμό με τα δικά τους εγγενή πολιτικά αδιέξοδα, δεν θα κατορθώσουν να επιβιώσουν και μετά το 1989 θα αποτελέσουν πεδίο πειραματισμού ακραιφνών οπαδών του νεοφιλελευθερισμού, οι οποίοι θα επιχειρήσουν να μεταφέρουν εκεί εν μια νυκτί τις λειτουργίες της ελεύθερης αγοράς με καταστρεπτικά αποτελέσματα (θεραπείες σοκ)[15].

Τα υπαρκτά προβλήματα και η πραγματική αποτυχία του Κοινωνικού Κράτους σε διάφορους τομείς μεταφράζονται από τους υποστηρικτές του σε αποτυχία του να πραγματώσει τις αξίες που εξαγγέλλει ή σε παραβιάσεις αυτών των αξιών, ενώ από τους επικριτές του σε προβλήματα των ίδιων των αξιών του. Εν τούτοις δεν εξηγείται γιατί η αποτυχία του κεϋνσιανού μοντέλου θα πρέπει να θεωρηθεί, όπως έγινε από τη νεοφιλελεύθερη κριτική, που αποκτά την πρωτοκαθεδρία από τα χρόνια της κρίσης και μετά, ως καταλυτική για το διακύβευμα κάθε άλλης πολιτικής, που θα παρενέβαινε στην οικονομία, πολύ λιγότερο ως γενική παραίτηση υπέρ των αυτοματισμών της αγοράς.

Κατά την επόμενη περίοδο κυριαρχούν οι θεωρίες του νεοφιλελευθερισμού, της ορθοδοξίας της ελεύθερης αγοράς, της ιδιωτικής επιχείρησης και του ελεύθερου εμπορίου. Οι οικονομικές κρίσεις του αιώνα αποδίδονται στις πρακτικές του Κοινωνικού Κράτους και όχι στη δομή και την εγγενή λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας. Η ίδια η αγορά ιεροποιείται και κάθε παρέμβαση στην οικονομία μεταφράζεται σε πλήγμα κατά της ελευθερίας, χωρίς να εξηγείται η μεταξύ τους συνάφεια, η οποία αξιωματικά εμφανίζεται ως αυτονόητη. Οι νεοφιλελεύθερες κυβερνήσεις, διάδοχοι των σοσιαλδημοκρατικών της δεκαετίας του '70, οι οποίες κυβερνούν διεθνώς από τη δεκαετία του '80 και μετά, δεν καταργούν δια μιας το Κοινωνικό Κράτος ούτε παύουν βεβαίως να παρεμβαίνουν οι ίδιες στην οικονομία, αρχίζουν όμως να το περικόπτουν.

Ενώ διαρρηγνύονται βαθμηδόν οι δεσμοί στους οποίους προηγουμένως βασιζόταν η συναίνεση, οι πρακτικές του Κοινωνικού Κράτους απορρίπτονται ως αναποτελεσματικές και καταστροφικές, χωρίς ωστόσο να αντιπροτείνεται κάποιο άλλο αξιόπιστο πρότυπο δόμησης της κοινωνίας ή ένα συνεκτικό σχέδιο διαμόρφωσης της οικονομίας. Αντιθέτως, ο ακραίος φιλελευθερισμός της ελεύθερης αγοράς, επικα-

[14] Η από τον 18° αιώνα συνεχής διεύρυνση αρμοδιοτήτων του Κράτους - Έθνους παύει και ακολουθείται αντίστροφη πορεία απογύμνωσής του από σειρά εξουσιών και αρμοδιοτήτων, ένα μέρος των οποίων μεταβιβάζεται σε υπερεθνικούς οργανισμούς και ένα άλλο σε ιδιωτικού χαρακτήρα εταιρίες, οι οποίες ασκούν τώρα αρμοδιότητες, που κατά παράδοση αποτελούσαν κρατικό προνόμιο.

[15] Σχετικά με την πτώση των ανατολικών καθεστώτων βλ. E. Hobsbawm, *op.cit.*, 587-633.

λούμενος δομές απροσδιοριστίας του πολιτικού και οικονομικού πεδίου, επαφίεται σε εκείνη την έννοια του ελεύθερου ανταγωνισμού η οποία παλαιότερα είχε θεωρηθεί υπεύθυνη για την ύφεση και τα αδιέξοδα του Μεσοπολέμου και είχε για το λόγο αυτό εγκαταλειφθεί.

Κατ' αναλογίαν προς τα προτεινόμενα για τον οικονομικό τομέα, όπου τα καλύτερα δυνατά αποτελέσματα θα προέκυπταν μέσα από τον ελεύθερο και απεριόριστο ανταγωνισμό, στον κοινωνικό χώρο υποτίθεται επίσης ότι το καλύτερο αποτέλεσμα, όποιο και αν ήταν αυτό, θα προέκυπτε, αν τα άτομα αφήνονταν ελεύθερα στην επιδίωξη των ατομικών τους σκοποθεσιών, χωρίς να δεσμεύονται από κοινωνικούς ή πολιτικούς δεσμούς.

Το τελευταίο τέταρτο του 20ου αιώνα λαμβάνει χώρα μια προϊούσα αποσύνθεση των παλαιότερων προτύπων κοινωνικών σχέσεων[16], η οποία υποδηλώνει, πέρα από την κρίση και τα αδιέξοδα της οικονομίας, την εξασθένηση και υποχώρηση των πολιτικών θεσμών και των πνευματικών αξιών των δυτικών φιλελεύθερων κοινωνιών. Οι βάσεις της συναίνεσης έχουν πλέον διαβρωθεί, η έννοια αυτή είναι που κυρίως πλήττεται, με συνέπεια να δημιουργείται πρόβλημα για την ίδια την πολιτική δημοκρατία. Την εποχή αυτή οι αξίες της ιδιωτικότητας, του κέρδους και του ανταγωνισμού παραμερίζουν τις αλληλέγγυες κοινωνικές πρακτικές. Ο θρίαμβος του ατομικού επί του κοινωνικού εκφράζεται σε επίπεδο ιδεών σε ποικίλες θεωρητικές κατασκευές, οι οποίες ως κοινό σημείο έχουν την προσπάθεια να αποφύγουν τα προβλήματα που σχετίζονται με αξίες, μέσω της αναγωγής των τελευταίων στην απεριόριστη ελευθερία του ατόμου. Στη θέση της συναίνεσης εμφανίζεται μια ιδιότυπη, σχετικιστική, έννοια πλουραλισμού, σύμφωνα με την οποία τα πάντα γίνονται δεκτά, απλώς επειδή τυχαίνει να υποστηρίζονται από κάποιους.

Τα αξιακό σύστημα του πολιτικού φιλελευθερισμού δεν είναι εξ ολοκλήρου και ευθέως παραγώγιμο από τη λογική της αγοράς, άρα δεν αποτελεί ένα σύστημα αξιών της αγοράς, ούτε μπορεί να αναχθεί σε αυτό αυτοδικαίως[17]. Η καπιταλιστική ανάπτυξη βασίστηκε εξ αρχής σε ένα πλέγμα υπόρρητων παραδοχών, αξιών και συμβόλων αναγκαίων για την ύπαρξή της. Από την άλλη πλευρά οι δραστηριότητες του αστικού κράτους υπήρξαν στην πραγματικότητα πολύ πιο διευρυμένες από αυτές που προσδιορίζει η θεωρία του κράτους νυχτοφύλακα.

---

[16] Βλ. ανάλυση αυτής της εξέλιξης εις E. Hobsbawm, *op.cit.*, 32-33, 426 επ., 714, Κ. Σταμάτη, *op.cit.*, 68-79.

[17] Βλ. επίσης Κ. Σταμάτης, *op.cit.*, 57 επ. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο συγγραφέας (*op.cit.*, 47 επ.), η πολιτική δημοκρατία θα πρέπει να διακριθεί από τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Η πολιτική δημοκρατία και τα δικαιώματα των ανθρώπων δεν είναι ούτε λογικώς ούτε αξιακώς αναπόσπαστα με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Αντιθέτως, εν όσω η πολιτική δημοκρατία εδράζεται επί σχέσεων κοινωνικής ανισότητας, οι αξιακές της προϋποθέσεις πλήττονται δομικώς από νομιμοποιητική αστάθεια. Σήμερα παρατηρείται επιβολή του καπιταλισμού επί της δημοκρατίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Η φιλελεύθερη τάξη από τις ιστορικές απαρχές της διατήρησε μια τάση ρήξης με τις αξίες του παρελθόντος, χωρίς στην πράξη να καταλύει ολοσχερώς την κληρονομία των παλαιών αξιών, αλλά μάλλον χρησιμοποιώντας τη επιλεκτικά. Η αποδιάρθρωση των αξιών και των κοινωνικών σχέσεων του παρελθόντος, που θα οδηγούσε σε ανομικές κοινωνίες, υπήρχε ως πιθανότητα, η οποία όμως πραγματοποιείται μόνο την εποχή του ύστερου καπιταλισμού.

Ο κενός χώρος, τον οποίο αφήνει η αγοραιοποίηση, οι ανταλλακτικές σχέσεις και ο θρυμματισμός του κοινωνικού ιστού, φέρει αναπόδραστα κρίση των πεποιθήσεων, πίστεων και παραδοχών, στις οποίες θεμελιώθηκε η σύγχρονη κοινωνία. Περί τα τέλη της δεκαετίας του '60[18] κάνει την εμφάνισή του στις Ηνωμένες Πολιτείες ένας αριθμός κινημάτων που επικαλείται την έννοια της παράδοσης και έχει το βλέμμα στραμμένο στο παρελθόν. Αυτό που προκαλεί την αναδίπλωση σε ένα ρομαντικά αντιμετωπιζόμενο παρελθόν δεν είναι ίσως άλλο από την αίσθηση ενός επισφαλούς παρόντος κι ενός δυσοίωνου μέλλοντος.

Την ίδια περίπου εποχή σε επίπεδο θεωρίας αναπτύσσεται το ρεύμα του κοινοτισμού. Σε αυτό ανήκουν στοχαστές με διαφορετικές θεωρήσεις, ώστε να μην είναι δυνατή η αναφορά σε αυτό με ενιαίο και γενικό τρόπο, κοινό τους όμως σημείο είναι η επίκληση μιας έννοιας κοινότητας σε εποχή έκδηλης διεθνοποίησης της οικονομίας. Ασκείται κριτική στον αποσπασματικό χαρακτήρα των σύγχρονων ατομιστικών κοινωνιών και προβάλλεται μια έννοια κοινού αγαθού, η οποία απορρέει από τις πρακτικές των κοινοτήτων, των οποίων οι αξίες θεωρούνται καθοριστικές της ταυτότητας των προσώπων. Όμως η ρευστότητα των σύγχρονων κοινωνιών, κοινωνιών καθολικών και ανώνυμων, στις οποίες οι διαφορές είναι αμβλυμμένες, χωρίς τους συνεκτικούς δεσμούς του παρελθόντος, από όπου απουσιάζει μια κοινή ιδέα του αγαθού λόγω της πολυδιάσπασής τους, δυσχεραίνουν τον προσδιορισμό της έννοιας της κοινότητας, μολονότι το αίσθημα στέρησής της είναι διάχυτο.

Ο κοινοτισμός αρθρώνεται κατ' αρχήν κριτικά προς το φιλελευθερισμό, ιδίως προς την προωθούμενη αυτή την εποχή νεοφιλελεύθερη εκδοχή παγκοσμιοποίησης[19]. Ωστόσο παραμένει έως σήμερα ένα ανολοκλήρωτο πρόγραμμα, το οποίο, παρά τις κριτικές αιχμές του, δεν προτείνει ευδιάκριτες λύσεις. Η σχετική συζήτηση παρουσιάζεται υπό τη μορφή ενός δίπολου μεταξύ κρατούντος (νεο-) φιλελεύθερου υποδείγματος από τη μια πλευρά και των χωρίς εμφανή προοπτική κατακερματισμένων μερικοτήτων του κοινοτισμού από την άλλη.

---

[18] Βλ. εκτενέστερα E. Hobsbawm, *op.cit.*, 27, 437-439, 546 επ.

[19] Βλ. εκτενέστερα σχετικά με την αριστερή πτέρυγα του κοινοτιστικού ρεύματος και την αντιπαλότητά της προς την πολιτική Reagan εις Νίκου Κοτζιά, «Η κοινωνική θέση του κοινοτισμού και η αντιπαράθεσή του με το νεοφιλελευθερισμό», *passim*, βλ. επίσης του ιδίου «Κατακερματισμός και παγκοσμιοποίηση», 9 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* του Rawls, έργο γραμμένο την εποχή που το Κοινωνικό Κράτος αρχίζει να κλυδωνίζεται, θεμελιώνεται στην έννοια της συναίνεσης. Εισάγοντας με την «αρχή της διαφοράς» (difference principle) ένα ενδιαφέρον για τους «λιγότερο προνομιούχους» (least advantaged), το οποίο επέχει θέση κανονιστικής αρχής αξιολόγησης του πολιτικού, θεωρείται ως κείμενο υπεράσπισης του Κοινωνικού Κράτους[20], το οποίο βάλλεται και σύντομα θα υποκύψει, συνιστώντας ταυτόχρονα για τον αγγλόφωνο χώρο επιστροφή και συνέχεια των μεγάλων θεωριών[21]. Όπως έχει υποστηριχθεί ευλόγως[22], καίτοι η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* εκδίδεται τη δεκαετία του '70, πρόκειται κατ' ουσίαν για ένα έργο στο οποίο αποτυπώνεται ανάγλυφα το πνεύμα της δεκαετίας του '60, η οποία τερματίζεται με την εκλογή του Richard Nixon στην προεδρία της χώρας. Τούτο προκύπτει τόσο από τον κοινωνικό προβληματισμό του έργου, όσο και από την ευρύτερη θεματική που αναπτύσσεται με άξονα ζητήματα όπως η πολιτική ανυπακοή ή οι φυλετικές διακρίσεις. Υπό μια έννοια στην κριτική που δέχθηκε η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* αντανακλάται η ασκηθείσα στο Κοινωνικό Κράτος κριτική. Η θεωρία του Rawls φέρει τα χαρακτηριστικά ενός φιλελευθερισμού με κοινωνικό προσανατολισμό (egalitarian liberalism), του οποίου αποτελεί μια από τις σημαντικότερες σύγχρονες εκφράσεις. Αν οι νεοφιλελεύθεροι αμφισβητούν αυτό το κοινωνικό πρόσωπο, του οποίου η αριστερή κριτική καταδεικνύει τα όρια, ο κοινοτισμός στρέφει τα βέλη της κριτικής του κατά των φιλελεύθερων παραδοχών του.

---

[20] Βλ. Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, 214-215 σχετικά με τη θέση του Rawls στη σύγχρονη πολιτική διαμάχη της Αμερικής. Αναφέρεται ότι ο Rawls δεν συνδέθηκε ρητά με κάποιο πολιτικό κόμμα. Βλ. επίσης τις παραπομπές στον πρόλογο της *TJ* (γαλλική έκδοση), όπου ο ίδιος ο Rawls γράφει ότι η θεωρία του αναγνώστηκε ως σοσιαλδημοκρατική (social democrat).

[21] Σχετικά με την κατάσταση της φιλοσοφίας στην Αμερική βλ. Nicholas Rescher, «American Philosophy Today», 717-745.

[22] Sheldon Wolin, «The Liberal/Democratic Divide on Rawls's Political Liberalism», 113.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΥΠΟΘΕΣΗ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Στις αρχές της δεύτερης χιλιετίας, γύρω στο 1080, ο Manegold of Lautenbach διατυπώνει την πρώτη συμβολαιακή θεωρία για τη νεώτερη εποχή. Σε ένα ιστορικό περιβάλλον στο οποίο μαίνεται η σύγκρουση μεταξύ εκκλησιαστικής και κοσμικής εξουσίας, πάπα και αυτοκράτορα, χρησιμοποιεί την έννοια του συμβολαίου, με στόχο να υπονομεύσει τις αξιώσεις του τελευταίου. Τους αιώνες που ακολουθούν, η ιδέα του συμβολαίου βρίσκει έκφραση σε μια πληθώρα διαφορετικών θεωριών, για να φθάσει στην κορύφωσή της στις μεγάλες θεωρίες του Διαφωτισμού και έκτοτε να περιπέσει σε αφάνεια.

Το 1971, ο αμερικανός φιλόσοφος John Rawls διατυπώνει μια από τις σημαντικότερες θεωρίες πολιτικής φιλοσοφίας του αιώνα που πέρασε, επαναφέροντας στην επικαιρότητα την ίδια παλαιά ιδέα. Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* έχει συμβολαιακή μορφή. Ο τεράστιος φιλοσοφικός αντίκτυπος του έργου είχε - μεταξύ άλλων - ως συνέπεια μια ιδιόμορφη αναζωπύρωση και της κριτικής που είχε ιστορικά ασκηθεί κατά των συμβολαιακών θεωριών.

Δύο ερωτήματα προκύπτουν αναπόφευκτα. Το πρώτο είναι ποιο το νόημα αυτής της αναβίωσης, πέρα από την επιβεβαίωση της πίστης ότι η ιστορία της φιλοσοφίας δεν έχει απλώς ιστορικό ενδιαφέρον, ότι φιλοσοφικές θεωρίες του παρελθόντος μπορούν να είναι επίκαιρες σήμερα. Το δεύτερο ερώτημα είναι τι νέο άραγε μένει ακόμη να ειπωθεί για το συμβόλαιο, τι δικαιολογεί την έξοδο από τη λησμονιά μιας ιδέας, της οποίας η δυναμική φάνηκε προ πολλού εξαντλημένη.

Το ειδοποιό χαρακτηριστικό των κλασικών συμβολαιακών θεωριών συνίσταται στο εγχείρημα θεμελίωσης της εξουσίας επί μιας έννοιας εκ του λόγου παραγόμενης συναίνεσης των πολιτών. Η ίδια αυτή έννοια είναι κεντρική στη φιλοσοφία του Rawls, όμως στην περίπτωση αυτή στόχος είναι η δικαιολόγηση αρχών δικαιοσύνης. Η έννοια της δικαιοσύνης θα πρέπει στο παρόν πλαίσιο να γίνει αντιληπτή με την ευρύτερη δυνατή σημασία του όρου. Η σύγχρονη διαμάχη, που έχει ως επίκεντρο τις ποικίλες θεωρίες περί δικαιοσύνης, οι οποίες ήλθαν στο φιλοσοφικό προσκήνιο κατά τις τελευταίες δεκαετίες, δεν αφορά μια αντιπαράθεση ειδικών, στο πλαίσιο της ενασχόλησής τους με τεχνικά νομικά ζητήματα. Δεν πρόκειται καν για συγκρουόμενα αιτήματα δικαιοσύνης, αλλά μάλλον για μια σύγκρουση έκδηλου ιδεολογικού χαρακτήρα μεταξύ αντίπαλων κοσμοθεωριών για τον τρόπο δόμησης της ανθρώπινης κοινωνίας, οι οποίες έχουν προσλάβει τη μορφή θεωριών περί δικαιοσύνης.

Η έννοια της συναίνεσης λειτουργεί σε τρία επίπεδα, ο συνδυασμός των οποίων συγκροτεί τη βάση επί της οποίας οικοδομείται η θεωρία του Rawls. Λειτουρ-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

γει κατ' αρχάς στη συμβολαιακή κατασκευή με τη μορφή της υποθετικής - εφ' όσον πρόκειται για νοητικό πείραμα - συναίνεσης των συμβαλλόμενων μερών. Δεύτερον, λειτουργεί ως συναίνεση των ελεύθερων και ίσων πολιτών, που αποτελούν τα μέλη της ευτεταγμένης κοινωνίας, στην οποία κατατείνουν οι αρχές δικαιοσύνης, που έχουν συναχθεί συμβολαιακά. Το τρίτο είδος συναίνεσης είναι διαφορετικό από τις δύο προηγούμενες μορφές, που λειτουργούν εσωτερικά στη θεωρία, αποτελώντας τη βάση ανάπτυξής της, και αφορά την αποδοχή της αντίληψης δικαιοσύνης από τους τελικούς αποδέκτες της, τους ανθρώπους των σύγχρονων κοινωνιών, οι οποίοι αποτελούν το κοινό, στο οποίο η θεωρία απευθύνεται. Το τρίτο είδος συναίνεσης συνδέεται στενά με τα δύο πρώτα, εφ' όσον η συνολική αποδοχή της θεωρίας από τους τελικούς αποδέκτες της προϋποθέτει υιοθέτηση του αποτελέσματος του επιχειρήματος της «αρχικής θέσης» (original position), το οποίο οφείλει να εναρμονίζεται προς τις «περιεσκεμμένες κρίσεις» (considered judgments) των ανθρώπων και αφ' ετέρου του προβαλλόμενου ιδανικού ευτεταγμένης κοινωνίας.

Η δυνατότητα του δεύτερου είδους συναίνεσης θα πρέπει να κριθεί με γνώμονα τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας. Κατά τον Rawls, η διαίρεση της «βασικής δομής» (basic structure) της κοινωνίας σε δύο διακριτά μέρη επιτρέπει τη συμφιλίωση ελευθερίας και ισότητας[1]. Οι αρχές δικαιοσύνης προϋποθέτουν ότι η κοινωνική δομή έχει δύο συντονισμένους ρόλους και είναι δυνατόν να διαιρεθεί[2] σε δύο διακριτά επίπεδα, καθένα από τα οποία ρυθμίζεται από διαφορετική αρχή: α) τις «ίσες ελευθερίες της πολιτικής προσωπικότητας» (equal liberties of citizenship), β) τις «κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες» (social and economic inequalities)[3]. Τούτο σημαίνει ότι η θεωρία εκτιμά το κοινωνικό σύστημα από την άποψη της ισότιμης ιδιότητας του πολίτη, αλλά και των διάφορων επιπέδων εισοδήματος και πλούτου[4].

Άρα κάθε πρόσωπο, κατά τον Rawls, κατέχει δύο σημαντικές από απόψεως δικαιοσύνης θέσεις, πρώτον, ίση πολιτική προσωπικότητα και, δεύτερον, ορισμένη θέση στη διανομή εισοδήματος και πλούτου[5]. Συνεπώς, το κριτήριο με το οποίο θα εκτιμηθούν οι εναλλακτικές θεωρίες δικαιοσύνης θα πρέπει να αναζητηθεί στον τρόπο με τον οποίο καθεμία από αυτές αντιμετωπίζει τόσο σε επίπεδο αρχών όσο και σε επίπεδο πρακτικών συνεπειών τα δύο μείζονα ζητήματα της ελευθερίας και της ακριβοδίκαιης διανομής (που συνδέεται με την ιδέα της ισότητας). Θα πρέπει να αποδειχθεί ότι οι αρχές της θεωρίας είναι ικανές να αποσπάσουν τη συναίνεση των πολιτών

---

[1] TJ. 204.
[2] TJ, 61, PL (L. VI), 229.
[3] Αντιστοίχως, οι αρχές διακρίνονται σε αυτές που καθορίζουν τα ίσα βασικά δικαιώματα και τις ελευθερίες και σε αυτές που ρυθμίζουν ζητήματα διανεμητικής δικαιοσύνης (PL (L. VI), 228).
[4] TJ, 99, GT, 51.
[5] TJ, 96.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στις δύο ανωτέρω, σημαίνουσες από απόψεως δικαιοσύνης, θέσεις και ως εκ τούτου ότι έχει τη δυνατότητα να προκριθεί σε σχέση με εναλλακτικές θεωρίες δικαιοσύνης.

Ο ισχυρισμός ότι οι αρχές δικαιοσύνης της θεωρίας έχουν τη δυνατότητα να εφελκύσουν τη συναίνεση των πολιτών της ευτεταγμένης πολιτείας θα πρέπει να κριθεί εν όψει, πρώτον, της διάκρισης που σύρει ο Rawls μεταξύ «ελευθερίας» (liberty) και «αξίας της ελευθερίας» (worth of liberty). Δεύτερον, θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν και να αποτιμηθεί σε ποιο βαθμό η συναίνεση συναντά προσκόμματα στη δικαιολόγηση των ανισοτήτων δια της «αρχής της διαφοράς» (difference principle). Ο Rawls δεσμεύεται στο ιδανικό της πολιτικής ισότητας, το οποίο αποπειράται να καταστήσει συμβατό με συνθήκες κοινωνικής και οικονομικής ανισότητας. Η αρχή της διαφοράς συνίσταται σε ένα ενδιαφέρον όσο και δύσκολο εγχείρημα εξισορρόπησης μεταξύ των αιτημάτων της ισότητας, τα οποία περιορίζονται από τη νομιμοποίηση ωφέλιμων ανισοτήτων, ενώ ταυτόχρονα θέτει φραγμούς στις ανισότητες, επιβάλλοντας ένα ενδιαφέρον για την τύχη των κοινωνικά μειονεκτούντων μελών του κοινωνικού σώματος.

Η ανωτέρω προβληματική, λόγω της έκτασης, αλλά και της βαρύνουσας σημασίας της, θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο χωριστής έρευνας. Προϋποθέτει εκτενή μελέτη του περιεχομένου των αρχών δικαιοσύνης, του τρόπου με τον οποίο αυτές μπορούν να πραγματοποιηθούν σε συγκεκριμένους θεσμούς, καθώς και των κοινωνικών και άλλων συνεπειών, που θα προκύψουν από τη θέσμισή τους. Ακόμη, απαιτεί αναστοχασμό των πρακτικών συνεπειών των πρώτων αρχών σε επί μέρους περιπτώσεις, ανάλυση της σχέσης της θεωρίας με τα οικονομικά και πολιτικά συστήματα και τους θεσμούς υποβάθρου, μελέτη του συγκεκριμένου κοινωνικοπολιτικού συστήματος, στο οποίο άγει η θεωρία. Πρόκειται για μελέτη που οπωσδήποτε υπερβαίνει τις βλέψεις της ανά χείρας εργασίας, η οποία περιορίζεται απλώς στις ανωτέρω επισημάνσεις και σε όποιες άλλες κριθούν αναγκαίες για την πρόοδό της.

Η παρούσα εργασία επιχειρεί μια κριτική διαδρομή στο έργο του Rawls, με οδηγό το πρόβλημα της δικαιολόγησης των αρχών και με αρμούς τις έννοιες της συναίνεσης και της δεσμευτικότητας. Συνίσταται σε μια διαδρομή από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*, λαμβάνοντας υπ' όψιν το επιχείρημα στην τελική του μορφή και ως εκ τούτου οι αναφορές σε ό,τι προηγήθηκε θα περιοριστούν στις κρινόμενες ως αναγκαίες για την κατανόηση της τελικής εκδοχής της θεωρίας[6].

[6] Έτσι, επί παραδείγματι, κατά την ανάλυση της έννοιας του δημόσιου λόγου λαμβάνεται υπ' όψιν το άρθρο «The Idea of Public Reason Revisited», λιγότερο το σχετικό κεφάλαιο του *PL*. Οι αναφορές στα άρθρα που μεσολαβούν μεταξύ *TJ* και *PL* περιορίζονται σε όσες κρίνονται απαραίτητες (πάντως τις αναφορές στον *PL* συνοδεύει εντός παρενθέσεως η ένδειξη L[ecture] μαζί με τη λατινική αρίθμηση, ώστε να μπορεί να γίνει σχετική αναγωγή με βάση τον πρόλογο του *PL*). Εξαίρεση αποτελεί η *TJ*, για

Όσον αφορά τη χρήση της δευτερογενούς βιβλιογραφίας, οι σχετικές αναφορές δεν γίνονται με βάση τους μελετητές, αλλά τα προβαλλόμενα επιχειρήματα, που κρίνονται ενδιαφέροντα υπό το ερμηνευτικό πρίσμα της παρούσας προσέγγισης. Βεβαίως, όπου αυτό είναι δυνατό, παρέχονται οι αναγκαίες διευκρινήσεις, ωστόσο σε ορισμένες περιπτώσεις πιθανόν να μη αποφεύγεται κοινή αναφορά σε στοχαστές, που ανήκουν σε διαφορετικά ρεύματα σκέψης.

Η εργασία θεματοποιεί ορισμένα βασικά προβλήματα συγκρότησης των όρων της θεωρίας περί δικαιοσύνης του Rawls. Ποια θα ήταν η μέθοδος που θα επέτρεπε την ορθή ερμηνεία του κειμένου και θα απέτρεπε τον κίνδυνο παρερμηνειών του, είναι ένα ερώτημα που αφήνεται αναπάντητο. Τούτο δεν σημαίνει ότι το σχετικό αίτημα παύει να πηδαλιουχεί την προσπάθεια οικοδόμησης του υπό αναζήτησιν αρχιμήδειου σημείου της εργασίας. Σημαίνει απλώς ότι η συγκεκριμένη ανάγνωση πιθανώς δεν αποφεύγει τον κίνδυνο παρανοήσεων ή έλλειψης κατανόησης.

Η μεθοδολογική προσέγγιση που ακολουθείται μπορεί να διακριθεί σε δύο επίπεδα. Το πρώτο έγκειται σε απόπειρα ανασυγκρότησης των θέσεων του Rawls, όπως αυτές διατυπώνονται στο έργο του. Η κίνηση αυτή υπαγορεύεται από την ανάγκη κατανόησης του φιλοσοφικού έργου. Σε ένα δεύτερο επίπεδο θα επιχειρηθεί να έρθουν στο φως οι υπόρρητες παραδοχές, απόψεις οι οποίες λανθάνουν ή υπονοούνται μάλλον, παρά βρίσκονται ρητά εκπεφρασμένες στο κείμενο, ωστόσο προϋποτίθενται, ώστε να λειτουργήσει το επιχείρημα, είτε αποτελούν επακόλουθά του, όχι πάντα ηθελημένα, με πρόθεση να αναδειχθούν οι φιλοσοφικές τους συνέπειες. Η κίνηση αυτή υπαγορεύεται από την ανάγκη, σε συνδυασμό με μια βαθύτερη κατανόηση, να υπάρξει κριτική αποστασιοποίηση, η οποία θα επέτρεπε τον έλεγχο των εδραίων αιτημάτων του φιλοσόφου, ώστε να μπορέσει να τεθεί το έργο υπό κριτικό έλεγχο.

Η φιλοσοφία του Rawls εκτυλίσσεται σε ένα χρονικό διάστημα που καταλαμβάνει αρκετές δεκαετίες. Στην πορεία μετά τη διατύπωση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* είναι ευδιάκριτη μια σειρά μεθοδικών κινήσεων με στρατηγικό στόχο την καλύτερη θωράκιση της θεωρίας του έναντι της κριτικής που αυτή έλαβε χώρα εν τω μεταξύ. Υπ' αυτό το πρίσμα παρουσιάζει αξιοσημείωτη συνέχεια. Όμως η ίδια αυτή κίνηση οδηγεί στα ύστερα γραπτά σε εγκατάλειψη παλαιότερων θέσεων και σε αναπροσανατολισμό του φιλοσοφικού εγχειρήματος. Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* είναι επιβεβαίωση - αποβλέπει σε μια καλύτερη θεμελίωση της αρχικής θεωρίας - και τομή

την οποία θα ληφθεί υπ' όψιν το κείμενο του 1971 και όπου κρίνεται αναγκαίο θα γίνεται αναφορά στην αναθεώρησή της (1999), διότι θεωρείται ότι η πρώτη έκδοση ήταν αυτή που έδωσε το φιλοσοφικό στίγμα του Rawls, το οποίο καθόρισε τη συζήτηση και κριτική, που ακολούθησε, και ως εκ τούτου η διανοητική πορεία του φιλοσόφου δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς αυτό.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ταυτόχρονα - εμπεριέχει εν ταυτώ στοιχεία που σηματοδοτούν απομάκρυνση από τις αρχικές θέσεις.

Εφ' όσον το ερευνητικό πεδίο οριοθετείται κατά βάση στα δύο ανωτέρω έργα, η διαίρεση της εργασίας φαίνεται να προκύπτει αυτονόητα σε δύο αντίστοιχα τμήματα. Το πρώτο τμήμα, αποτελούμενο από δύο μέρη, αφορά κυρίως τη διάρθρωση του επιχειρήματος της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, ενώ τα δύο επόμενα μέρη, που απαρτίζουν το δεύτερο τμήμα ασχολείται πρωτίστως με την εκδίπλωση της θεωρίας του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού*. Δεδομένου όμως ότι τα δύο έργα σε μεγάλο βαθμό αλληλοεπικαλύπτονται, το ίδιο πρέπει να θεωρηθεί ότι ισχύει και για τα δύο τμήματα της εργασίας.

Καίτοι συνεπώς η τομή είναι πρόδηλη, στόχος είναι να αποφευχθεί η βιαστική αναγνώριση ασυνέχειας στη θεωρία κάθε φορά που ανακύπτει ερμηνευτικό πρόβλημα. Αντιθέτως, θα καταβληθεί προσπάθεια να εντοπιστούν τα στοιχεία, που δείχνουν τη συνέχειά της, χωρίς βεβαίως να αγνοούνται τα στοιχεία που συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι αυτή αλλάζει. Η εργασία επιζητεί να αναδείξει τον συστηματικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Rawls. Ο Rawls εγείρει ένα πολυεπίπεδο θεωρητικό οικοδόμημα. Μέρος της δυσκολίας προσπέλασής του, αλλά βεβαίως και του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος που εγείρει, προέρχεται ακριβώς από αυτό το χαρακτηριστικό. Μέρος της απορριπτικής κριτικής με συνοπτικές διαδικασίες, που έχει δεχθεί, μπορεί να αποδοθεί στον ίδιο ανωτέρω λόγο. Η κριτική είναι δυνατό να οδηγήσει ενδεχομένως σε απόρριψη, αλλά οφείλει να μην είναι αποσπασματική και να λαμβάνει υπ' όψιν της θεωρία ως όλο.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας επιχειρείται η παρουσίαση της δομής της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* ως συνδυασμού ηθικών και διαδικαστικών στοιχείων. Οι αρχές προκύπτουν ως το κανονιστικό αποτέλεσμα της συμφωνίας των μερών σε μια ειδικά δομημένη «αρχική θέση» (original position), η οποία επέχει θέση ομόλογη προς την κατάσταση της φύσης στην κλασική θεωρία. Όμως το συμβολαιακό επιχείρημα της θεωρίας χρωματίζεται σε μεγάλο βαθμό από ένα «δάνειο» από τη «θεωρία των παιγνίων» (game theory) [I. 1], το οποίο επηρεάζει επίσης τη διαμόρφωση της φυσιογνωμίας του έλλογου συμβαλλομένου [I. 2]. Η θεωρία χρησιμοποιεί ως βάση της την έννοια της «καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης» (purely procedural justice), ήτοι αποβλέπει στη δόμηση μια «ακριβοδίκαιης» (fair) διαδικασίας, ικανής να διασφαλίσει ότι τα αποτελέσματά της, όποια και αν είναι αυτά, θα είναι δίκαια, υπό την προϋπόθεση ότι πληρούνται οι όροι της [I. 3].

Παραλλήλως όμως το όλο εγχείρημα προϋποθέτει ορισμένη πρόσληψη των ιδεών του Kant, η οποία συνιστά την «καντιανή ερμηνεία» (kantian interpretation)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της θεωρίας του Rawls. Η ιδέα είναι ότι παράγεται ένα καντιανό επιχείρημα [ΙΙ. 1], εφ' όσον εξαγγέλλεται η δέσμευση του Rawls οι αρχές του να έχουν τη δυνατότητα να αναγνωριστούν ως κατηγορικές προσταγές, κατά την καντιανή έννοια. Η επιρροή της καντιανής θεώρησης είναι εμφανής στην ανάπτυξη της θεωρίας του Rawls [ΙΙ. 2]. Παρά ταύτα τίθεται προς συζήτηση, πρώτον, κατά πόσον ο τρόπος συναγωγής των αρχών είναι ο πλέον κατάλληλος για τη θεμελίωση αρχών αυτονομίας [ΙΙ. 2.1]. Και, δεύτερον, αν όντως η «αρχική θέση» (original position) της συμβολαιακής του θεώρησης δύναται να αναγνωριστεί ως η άποψη από την οποία οι νοούμενοι εαυτοί βλέπουν τον κόσμο, όπως ο ίδιος διατείνεται [ΙΙ. 2.2].

Η εμπλοκή των ανωτέρω στοιχείων δημιουργεί, όπως είναι αναμενόμενο, ορισμένη εσωτερική ένταση στη θεωρία και ερωτήματα ως προς τη δυνατότητά της να αποδώσει ένα ιδανικό «ευτεταγμένης κοινωνίας» (well-ordered society), το οποίο να λειτουργεί ως η «κοινωνική ένωση των κοινωνικών ενώσεων» (social union of social unions) [ΙΙΙ. 1]. Ο Rawls επιχειρεί να εκτονώσει αυτή την ένταση, αφ' ενός μέσω της διαίρεσης της θεωρίας σε δύο μέρη, εκ των οποίων το πρώτο δομείται με βάση τις ειδικές προϋποθέσεις που χαρακτηρίζουν τη συμβολαιακή κατασκευή, με επίκεντρο την έννοια του έλλογου συμβαλλομένου. Ενώ το δεύτερο, το οποίο ασχολείται με το ζήτημα της σταθερότητας, λαμβάνει υπ' όψιν την ψυχολογία των μελών της κοινωνίας, η οποία θα προκύψει από την εφαρμογή των αρχών που έχουν συναχθεί στο πρώτο μέρος, αποβλέποντας να επιτύχει την αναγνώριση αυτής της κοινωνίας ως κοινωνικής ένωσης των κοινωνικών ενώσεων [ΙΙΙ. 2]. Αφ' ετέρου, μέσω του επιχειρήματος της σύνδεσης του ορθού με το αγαθό, προσπαθεί να αποδείξει ότι οι αρχές δικαιοσύνης συνδέονται με το αγαθό του προσώπου και ως εκ τούτου η ευτεταγμένη κοινωνία δεν αποτελεί ένα αναγκαίο κακό για πρόσωπα γινόμενα έτσι αντιληπτά [ΙΙΙ. 3].

Το δεύτερο μέρος της εργασίας αναφέρεται στη διάρθρωση του επιχειρήματος. Η θεμελίωση των αρχών δικαιοσύνης γίνεται στη βάση δύο παράλληλων, αλλά και εν πολλοίς αλληλοεπικαλυπτόμενων, επιχειρημάτων. Το πρώτο [IV. 1-3], το «συμβολαιακό επιχείρημα» (contract argument), αφορά την προσπάθεια συγκρότησης της έννοιας της δικαιοσύνης μέσω ενός υποδείγματος κοινωνικού συμβολαίου. Πρόκειται για μια κατασκευή που αποβλέπει να καταδείξει τη δυνατότητα συναγωγής αρχών δικαιοσύνης, οι οποίες εκφράζουν ένα ιδανικό του ανθρώπου και της κοινωνίας, από μια «αρχική θέση» (original position), σε συμφωνία με μεθόδους της ηθικής θεωρίας που εγγυώνται την «ακριβοδικία» (fairness) του αποτελέσματος. Ζητούμενο είναι η δόμηση της θεωρίας στη βάση ορισμένων «ασθενών» (weak), ήτοι μη αμφισβητούμενων, προκείμενων προτάσεων. Αν αυτές γίνουν δεκτές, τότε με τη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χρήση της έννοιας της «διαδικαστικής δικαιοσύνης» (procedural justice) θα πρέπει να γίνουν επίσης δεκτές οι αρχές στις οποίες αυτές οδηγούν [IV. 4.1-2].

Η κατά τα ανωτέρω δομούμενη θεωρία αποτελεί μια μορφή δεοντολογικού φιλελευθερισμού, η οποία συγκροτείται στη βάση της αρχής της «προτεραιότητας του ορθού» (priority of right) επί του αγαθού [V. 1]. Λειτουργεί σε αφαίρεση από τις ιδιαίτερες συνθήκες της κοινωνίας, τις περί αγαθού αντιλήψεις των προσώπων και την ιδιαίτερη θέση που καταλαμβάνουν στην κοινωνική δομή, σε μια προσπάθεια να προσεγγίσει την έννοια της δικαιοσύνης sub specie aeternitatis [V. 2]. Εν τούτοις η ακολουθούμενη από τη θεωρία μέθοδος δικαιολόγησης [V. 3], σε συνδυασμό με τον υψηλό βαθμό αφαίρεσης και τον υποθετικό χαρακτήρα του συμβολαίου, εγείρει ενδοιασμούς γύρω από τη δεσμευτικότητά της [V. 3.1].

Το δεύτερο επιχείρημα δικαιολόγησης των αρχών φέρεται ως το «επιχείρημα της συνεκτικότητας» (coherence argument). Αφού προηγηθούν ορισμένες παρατηρήσεις μεθοδολογικής φύσης [VI. 1], εξετάζεται το επιχείρημα που αναφέρεται στην εδραίωση των αρχών που συνιστούν το άρρητο υπόβαθρο των κυρίαρχων ηθικών και πολιτικών απόψεων της εποχής, επί των πλέον ασφαλών και αξιόπιστων, «περιεσκεμμένων κρίσεων» (considered judgments), αποσκοπώντας στην επίτευξη «αναστοχαστικής ισορροπίας» (reflective equilibrium) μεταξύ αρχών και κρίσεων [VI. 1.1]. Το δεύτερο επιχείρημα πρέπει να συνδεθεί με το πρώτο [VI. 1.2], ώστε να προκύψει μια συνεκτική θεωρία δικαιολόγησης, η οποία έχει ως άξονα την έννοια της ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας [VI. 2], ενώ το μείζον πρόβλημα που φαίνεται να αντιμετωπίζει είναι μια ροπή στο σχετικισμό [VI. 2.1].

Στο τρίτο μέρος της εργασίας τίθεται το ζήτημα της επαναδιατύπωσης της θεωρίας. Κατ' αρχάς διερευνούνται οι συνθήκες που συνιστούν το «δεδομένο του πλουραλισμού» (fact of pluralism), το οποίο συναρτάται με την εγγενή στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες σύγκρουση μεταξύ ασύμμετρων και ασυμφιλίωτων κοσμοθεωριών [VII. 1]. Η άποψη περί δικαιοσύνης του Rawls προσλαμβάνει χαρακτήρα «πολιτικής αντίληψης» (political conception), η οποία δομείται με βάση ορισμένες θεμελιώδεις «διαισθητικές ιδέες» (intuitive ideas), λανθάνουσες στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, σε αντιπαραβολή προς τις «περιεκτικές θεωρίες» (comprehensive doctrines), από τη διαμάχη των οποίων προκύπτει άλλωστε το φαινόμενο του πλουραλισμού, με στόχο να αποσπάσει την αναγκαία για την ύπαρξη και συνοχή της κοινωνίας συναίνεσή τους [VII. 2].

Ο Rawls, απομακρυνόμενος από τη θεωρία των παιγνίων, συνδέει στενότερα την αντίληψή του περί δικαιοσύνης με την καντιανή φιλοσοφία. Η κίνηση αυτή δρο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μολογείται μέσω αναδόμησης της έννοιας του προσώπου [VIII. 1] με βάση τις δύο ηθικές δυνάμεις - την ικανότητα για μια αίσθηση δικαίου και για μια αντίληψη αγαθού - οι οποίες συνιστούν τα «καντιανά ενδιαφέροντα» (kantian interests) των πολιτών και συνάπτεται με την εγγύτερη προσέγγιση που είχε ποτέ η θεωρία του Rawls προς τις καντιανές ιδέες [VIII. 2]. Η αναδιαμόρφωση της αντίληψης του προσώπου - πέραν των άλλων σημαντικών συνεπειών της για το έργο - επιφέρει αναθεώρηση της έννοιας των «βασικών αγαθών» (basic goods), ώστε αυτά να συναρμοστούν πληρέστερα προς το καντιανό ιδανικό ηθικής προσωπικότητας [VIII. 3].

Στη συνέχεια επιχειρείται μια προσέγγιση του προτεινόμενου κονστρουκτιβιστικού προτύπου [IX. 1]. Ο Rawls αναζητά ένα εμμενές - μη μεταφυσικό - κριτήριο, ώστε η θεωρία του να μπορεί να ανταποκριθεί στο αίτημα της αντικειμενικότητας και να διαφυλαχθεί ο πυρήνας της τόσο από το ενδεχόμενο κάποιας μομφής περί διανοητικής αυθαιρεσίας (δογματισμός) όσο και από τον κίνδυνο διολίσθησης σε αδυναμία πρόταξης κριτηρίου (σχετικισμός). Σε αυτό το πλαίσιο, αναλύεται το δίπτυχο των εννοιών «έλλογο» (reasonable) και «ορθολογικό» (rational) [IX. 2] και οι δύο συναφείς μορφές αυτονομίας, που λειτουργούν στη θεωρία [IX. 3]. Με βάση τα ανωτέρω, προκύπτει μια νέα ανάγνωση της «αρχικής θέσης» (original position) [IX. 3.1] και επαναπροσδιορισμός της έννοιας της αυτονομίας σε σχέση με το προβαλλόμενο στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ιδανικό [IX. 3.2].

Το τέταρτο μέρος της εργασίας έχει ως αντικείμενο το νέο προσανατολισμό της θεωρίας και ειδικότερα το συμφιλιωτικό καθήκον που τάσσει ο Rawls στην πολιτική φιλοσοφία, το οποίο συναρτάται με τη δυνατότητα της πολιτικής αντίληψης να αποσπάσει τη συναίνεση των περιεκτικών δογμάτων. Η όλη θεώρηση προϋποθέτει μια θεμελιώδη διάκριση μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού. Στο βασίλειο του πολιτικού λειτουργεί μια ιδιαίτερη μορφή λόγου, ο «ελεύθερος δημόσιος λόγος» (free public reason) [X. 1], ο οποίος θέτει όρια στα επιχειρήματα που μπορούν να προβληθούν για την υποστήριξη δεδομένης θέσης πάνω σε θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα [X. 1.1], με στόχο να μπορέσει να υπάρξει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης κοινώς αποδεκτή [X. 2].

Ως ακρογωνιαίος λίθος του οικοδομήματος του πολιτικού φιλελευθερισμού τίθεται η έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» (overlapping consensus), η οποία, κατά τον Rawls, έχει κοινά με ανάλογες προσπάθειες εναρμόνισης αντιθέσεων και εκτόνωσης συγκρούσεων, που έχουν λάβει χώρα στο παρελθόν, ιδιαίτερα δε κατά την εποχή της Μεταρρύθμισης [XI. 1]. Επάλληλη συναίνεση σημαίνει ότι οι «περιεκτικές θεωρήσεις» (comprehensive doctrines) αποδέχονται την «πολιτική αντίληψη» (politi-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

cal conception), κάθε μια για τους δικούς της διαφορετικούς εσωτερικά καθοριζόμενους λόγους [XI. 2]. Αυτή η συναίνεση είναι απαραίτητη για τη βιωσιμότητα και τη σταθερότητα της κοινωνίας. Από το διαφορισμό των εννοιών δημόσιο/ιδιωτικό, πολιτική αντίληψη/περιεκτικές θεωρίες, προκύπτει η αναγνώριση μιας μορφής διπλής ταυτότητας για το πρόσωπο [XI. 1.2]. Το στοίχημα για τον πολιτικό φιλελευθερισμό είναι να αποδείξει ότι η επάλληλη συναίνεση δεν είναι απλώς ένας modus vivendi, στον οποίο άγονται τα περιεκτικά δόγματα για λόγους σύνεσης, επιφυλασσόμενα να τον εγκαταλείψουν, μόλις ο συσχετισμός δυνάμεων κινηθεί υπέρ τους [XI. 3].

Εφ' όσον η πολιτική αντίληψη θα πρέπει να δομηθεί κατά τρόπο, ώστε να έχει τη δυνατότητα να αποσπάσει τη συναίνεση συγκρουόμενων περιεκτικών θεωριών, κεντρικό καθίσταται το ζήτημα της ουδετερότητας [XII. 1] και τα συναφή προς αυτή προβλήματα [XII. 1.1]. Για τον ίδιο ανωτέρω λόγο η πολιτική αντίληψη αυτοπεριορίζεται στην έννοια του «ελλόγου» (reasonable), αποδεσμευόμενη από την προσπάθεια αναζήτησης της αλήθειας [XII. 2]. Όμως αυτή η τάση της ύστερης θεωρίας του Rawls, σε συνδυασμό με την αυξημένη έμφαση στο ζήτημα της σταθερότητας, την αναφορά σε δεδομένη παράδοση και την εγκατάλειψη του φιλελευθερισμού όπως έχει παραδοσιακά κατανοηθεί, υπέρ μιας έννοιας «πολιτικού» φιλελευθερισμού, δημιουργεί ζητήματα σχετικοποίησης της θεωρίας [XII. 3].

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ:
Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ:
Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΩΣ ΣΥΝΔΥΑΣΜΟΣ ΗΘΙΚΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑΔΙΚΑΣΤΙΚΩΝ ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ο Rawls κινείται ταυτόχρονα σε δύο επίπεδα, τη σύνδεση των οποίων επιχειρεί, ώστε από την ενότητά τους να προκύψει μια ευρύτερη συνεκτική θεωρία δικαιολόγησης των αρχών[1]. Το επιχείρημα θεμελιώνεται σε μεγάλο βαθμό στην έννοια της «διαδικαστικής δικαιοσύνης» (procedural justice). Κατ' αρχάς, αρθρώνεται μια θεωρία συμβολαίου, η οποία αντλεί από τη «θεωρία των παιγνίων» (game theory) και διέπεται από μια αντίληψη του λόγου ως ικανότητας υπολογισμού, εύρεσης αποτελεσματικών μέσων προς δεδομένους σκοπούς. Παραλλήλως, σε ένα δεύτερο επίπεδο, αξιώνεται δέσμευση στο πλέγμα «ουσιαστικών» (substantive) αρχών - με καντιανές ρίζες - που συνάπτεται με την έννοια της «ακριβοδικίας» (fairness)[2].

Θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι οι αρχές αυτές επέχουν θέση συγκροτησιακών, όχι απλώς διαδικαστικών, αρχών στη θεωρία και δεσμεύουν την επιλογή, καθ' ότι η «αρχική θέση» (original position) για τη σύναψη του συμβολαίου δομείται ακριβώς με βάση αυτές. Ως εκ τούτου ανακύπτει πρόβλημα δεσμευτικότητας των αρχών δικαιοσύνης σε περίπτωση απόρριψης των καντιανών αξιών. Οι αρχές της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* είναι δεσμευτικές, μόνο εν όσω γίνονται αποδεκτές οι απορρέουσες από την έννοια της ακριβοδικίας αξίες. Απαιτείται συνεπώς νομιμοποίηση των τελευταίων, εφ' όσον αυτές δεν συνάγονται από την έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης. Για το λόγο αυτό ο Rawls επεξεργάζεται το δεύτερο επιχείρημά του, των «περιεσκεμμένων κρίσεων» (considered judgments) σε «αναστοχαστική ισορροπία» (reflective equilibrium), με το οποίο, αντί μιας ισχυρής αλήθειας, προσφέρει ένα συναινεσιακό μεταπλαίσιο για τη νομιμοποίησή τους.

Κατά την παρούσα προσέγγιση, ο Rawls, ο οποίος επιθυμεί να αποφύγει μια μεταφυσική θεμελίωση των αρχών δικαιοσύνης, στρέφεται στη διαδικαστική έννοια

---

[1] Το επιχείρημα της *TJ* αναπτύσσεται σε τρία μέρη (TJ, 579-580). Στο πρώτο αναπτύσσονται τα ουσιώδη στοιχεία της θεωρητικής δομής. Στο δεύτερο αποδεικνύεται ότι η θεωρία ευρίσκεται σε συνάφεια προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις και εξετάζονται τα είδη θεσμών και καθηκόντων, που επιβάλλονται από τη δικαιοσύνη. Τέλος, στο τελευταίο μέρος, το οποίο είναι αφιερωμένο στο πρόβλημα της σταθερότητας, εξετάζεται αν η θεωρία αποτελεί μια εφικτή αντίληψη δικαιοσύνης, ικανή να προσελκύσει υποστήριξη και αναπτύσσεται μια προσπάθεια σύνδεσης του ορθού με το αγαθό.

[2] Ο όρος «ακριβοδικία» χρησιμοποιήθηκε στην ελληνική μετάφραση της *TJ*, αλλά είναι ήδη νωρίτερα γνωστός από το έργο του Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης. Συμβόλαιο και συναίνεση στον John* Rawls, στον οποίο οφείλεται.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της δικαιοσύνης και στην κατασκευή των κατάλληλων συνθηκών επιλογής. Αντιλαμβανόμενος όμως ότι αυτή η βάση είναι ανεπαρκής για τη συναγωγή δίκαιων αρχών, εισάγει την έννοια της ακριβοδικίας και επιχειρεί να συνδέσει την ακριβοδικία των αρχών με την έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης. Αποβλέπει στην κανονιστική θεμελίωση αρχών δικαιοσύνης, παράλληλα όμως λειτουργεί η δέσμευσή του για συναγωγή αρχών αυστηρά με όρους ατομικού συμφέροντος. Τούτο έχει ως συνέπεια να δημιουργείται κάποια εσωτερική ένταση στη θεωρία. Αυτή, από τη μια πλευρά προκαλεί μια καντιανή κριτική, η οποία αμφισβητεί τη δυνατότητα επιλογής αυτόνομων αρχών στην αρχική θέση και διατυπώνει αμφιβολίες για τον δεοντολογικό χαρακτήρα της θεωρίας. Ενώ από μια άλλη γραμμή κριτικής, ιδίως των νεοφιλελευθέρων, αμφισβητείται η δυνατότητα θεμελίωσης των αρχών της θεωρίας αποκλειστικά στο συμφέρον.

Η προσπάθεια εσωτερικής αποτίμησης του εγχειρήματος του Rawls, θα πρέπει να συνεκτιμήσει τα δύο επίπεδα στα οποία η θεωρία κινείται, με όποια προβλήματα και ασυμβατότητες παρουσιάζει η σύνδεσή τους. Εάν οποιοδήποτε από τα δύο επίπεδα επιχειρηθεί να κριθεί σε απομόνωση από το άλλο, το έργο της κριτικής απλοποιείται. Πράγματι δεν υπάρχει λόγος να υποτεθεί ότι η θεωρία του Rawls είναι η εναλλακτική λύση με τις περισσότερες πιθανότητες πρόκρισης, εάν τεθεί ως αποκλειστική βάση κάποια θεωρία ορθολογικής επιλογής με όρους ατομικού συμφέροντος. Από την άλλη πλευρά, κρινόμενη αποκλειστικά με τους όρους της καντιανής ηθικής θεωρίας - από την οποία όντως εμφανίζει αποκλίσεις - παρουσιάζει αναπόφευκτα προβλήματα. Ενδεχόμενος όμως περιορισμός της οπτικής αυτής της μορφής συρρικνώνει τον ερμηνευτικό ορίζοντα της θεωρίας, διολισθαίνοντας σε μια βεβιασμένη και εύκολη απόρριψη.

Θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* φέρει τα βασικά χαρακτηριστικά των θεωριών κοινωνικού συμβολαίου. Κατ' ουσίαν όμως πρόκειται για ένα εγχείρημα συνδυασμού της κλασικής συμβολαιακής αντίληψης με τη σύγχρονη «θεωρία των ορθολογικών επιλογών» (theory of rational choice)[3] υπό το κράτος αβε-

---

[3] Απαιτείται διευκρίνιση των όρων που θα χρησιμοποιηθούν σε αυτό το πλαίσιο: η «θεωρία των παγνίων» (game theory) συνιστά εξειδικευμένη μορφή της «θεωρίας των ορθολογικών επιλογών» (rational choice theory, γνωστή επίσης ως «θεωρία των αποφάσεων» (decision theory)). Η «θεωρία της διαπραγμάτευσης» (bargaining theory) αποτελεί επίσης μέρος της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής. Η «θεωρία της κοινωνικής επιλογής» (social choice theory) συνδέεται με τη θεωρία των (συνεργατικών ιδίως) παγνίων, εφ' όσον αμφότερες ασχολούνται με τη συναγωγή ενός συλλογικού-κοινωνικού αποτελέσματος με βάση την άθροιση πληθώρας κλιμάκων ατομικής προτίμησης. Κατά τον Paul Seabright, «Social Choice and Social Theories», 383, τα τελευταία χρόνια η θεωρία της κοινωνικής επιλογής συγκροτεί ενιαίο σύνολο με την παράδοση της θεωρίας των παγνίων. Εντός του πλαισίου της θεωρίας των παγνίων το πρόβλημα του σχεδιασμού μηχανισμών κοινωνικής επιλογής ανάγεται στο πρόβλημα σχεδιασμού των κανόνων του παγνίου, κατά τρόπο ώστε να παράγει αποδεκτό κοινωνικό αποτέλεσμα, όταν τα άτομα παίζουν το παίγνιο σύμφωνα με τις προτιμήσεις τους (*ibid*, 385).

βαιότητας, δηλαδή για μια προσπάθεια συνδυασμού αρχών κανονιστικών/δεσμευτικών, δεοντολογικής υφής, με το ατομικό συμφέρον. Η ανάπτυξη της «θεωρίας των παιγνίων» (game theory) διαχέει μεταξύ των φιλοσόφων που ασχολούνται με την πολιτική και ηθική φιλοσοφία μια αισιοδοξία, την οποία δεν φαίνεται να μοιράζονται, τουλάχιστον με τον ίδιο ενθουσιασμό, οι ίδιοι οι θεωρητικοί της. Πρόκειται για τη λανθάνουσα ελπίδα, ότι κατάλληλα δομημένες θεωρήσεις διαπραγμάτευσης με βάση το συμφέρον είναι δυνατό να αποδώσουν ασφαλή, ακριβή και επαρκώς προσδιορισμένα συμπεράσματα σε ζητήματα (διανεμητικής κυρίως) δικαιοσύνης.

Ο Rawls θεωρεί ότι εντός των πλαισίων της θεωρίας του είναι δυνατή η αναδιατύπωση και η θεμελίωση των καντιανών θεμάτων με τη χρήση μιας πρόσφορης γενικής αντίληψης ορθολογικής επιλογής[4]. Διαπιστώνεται[5] ευλόγως ότι στη θεωρία του Rawls, αντί μιας καντιανού χαρακτήρα προσφυγής στο λόγο, επινοείται μια τεχνική λήψης αποφάσεων, σχεδιασμένη, έτσι ώστε να έχει τη δυνατότητα να αποτελέσει μια ηθική σκοπιά θέασης του κόσμου. Αυτή επιφορτίζεται να λειτουργήσει ως αρχιμήδειο σημείο, από το οποίο μπορεί να γίνει μια ακριβοδίκαιη και ομόφωνη επιλογή αρχών δικαιοσύνης για τη ρύθμιση της «βασικής δομής» (basic structure) της κοινωνίας.

Κατά την άποψη της εργασίας, η ταυτότητα της θεωρίας του Rawls προκύπτει από την αλληλοδιαπλοκή ουσιαστικών (ηθικών) και διαδικαστικών (ορθολογικών) στοιχείων. Τα στοιχεία αυτά θεωρείται ότι ανάγονται το πρώτο στον Kant και το δεύτερο στον Hobbes, γι' αυτό συχνά γίνεται λόγος[6] για αλληλοδιαπλοκή «καντιανού» και «χομπσιανού» στοιχείου. Διαμορφώνεται η αρχική θέση ως κατασκευή, η οποία ενσωματώνει τις κατάλληλες συνθήκες για την επιλογή αρχών δικαιοσύνης για τη ρύθμιση της βασικής δομής της κοινωνίας. Η θέση αυτή, κατά τον Rawls, ενοποιεί σε μια σύνθετη αντίληψη ένα καθαρό πρόβλημα επιλογής με όρους που αναγνωρίζονται ως πρόσφοροι να τεθούν στην υιοθέτηση ηθικών αρχών. Συνεπώς συνδυάζει την απαιτούμενη σαφήνεια με τους προσήκοντες ηθικούς περιορισμούς[7].

Τα μέρη στην αρχική θέση επιχειρηματολογούν συνετά, δηλαδή αποφασίζουν με αποκλειστικό γνώμονα αυτό που φαίνεται καλύτερα υπολογισμένο να προωθήσει τα συμφέροντά τους και κατ' αυτό τον τρόπο καθίσταται δυνατή η αξιοποίηση της

---

[4] TJ. 584.

[5] Gene Blocker, Elizabeth Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction* (editors introduction). xv.

[6] Βλ. Benjamin Barber, «Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls», 315-318.

[7] TJ, 584.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ιδέας της «ορθολογικής συνετής επιλογής» (rational prudence choice)[8]. Το αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής θα ήταν μια «κοινωνία ιδιωτών» (private society). Όμως ο Rawls επιθυμεί η κοινωνία που θα προκύψει από την εφαρμογή των αρχών, η «ευτεταγμένη κοινωνία» (well ordered society), να ταυτίζεται με το ιδανικό της «κοινωνικής συνένωσης των κοινωνικών ενώσεων» (social union of social unions)[9] και να λειτουργεί ως πρότυπο για τις ιστορικές κοινωνίες. Έτσι, ενώ οι αρχές δικαιοσύνης προκύπτουν ως αποτέλεσμα κρίσεων συμφέροντος των μερών, ταυτόχρονα λειτουργούν ορισμένοι περιορισμοί της συνθήκης υπό την οποία τα μέρη τελούν, ώστε η απόφαση που θα ληφθεί υπ' αυτούς τους όρους να είναι αρχές δικαιοσύνης - όχι απλώς σύνεσης - και να έχει τη δυνατότητα να λειτουργήσει ως δέον για την κοινωνία.

Η συναγωγή των αρχών δικαιοσύνης στη θεωρία του Rawls συναρτάται με την επινόηση μιας ιδιαίτερης διαδικασίας, η οποία εκλαμβάνεται ως «ακριβοδίκαιη» (fair). Αξίζει να επισημανθεί ότι τούτο έχει ως συνέπεια το πρόβλημα της ηθικής θεμελίωσης να υποκαθίσταται από το ερώτημα ως προς τη δυνατότητα αμοιβαίας συμφωνίας στο πλαίσιο μιας διαδικαστικής αντίληψης. Το διαδικαστικό πλαίσιο της συμβολαιακής θεωρίας πρέπει να δομηθεί κατά τρόπο ώστε να καθίσταται δυνατή η συναγωγή αρχών δικαιοσύνης, χωρίς αναφορές σε ορισμένη προηγούμενη έννοια του ορθού, όπως απαντάται στις μορφές υπερβατολογικής δεοντολογίας, αλλά και χωρίς προηγούμενη δέσμευση σε ορισμένη περί αγαθού θεώρηση, όπως συμβαίνει στις τελεολογικές θεωρήσεις[10]. Συνεπώς πρέπει να αναζητηθεί μια διαφορετική βάση θεμελίωσής τους, από την οποία να μπορεί να διαφανεί μια ανεξάρτητη θεωρία δικαιοσύνης.

Ως τέτοια βάση λειτουργεί η αρχή της ακριβοδικίας, η οποία εκφράζει ανεξάρτητους ηθικούς περιορισμούς[11], εκφράζοντας μια άποψη αμεροληψίας και αμοιβαιότητας. Η έννοια της ακριβοδικίας, που υποδηλώνει την ίση και αμερόληπτη αντιμετώπιση ή μεταχείριση, σχετίζεται με την ιδιότητα μιας διαδικασίας ή ενός αποτελέσματος να αντανακλά την παρουσία ή την απουσία διαφορών με ηθικό ενδιαφέρον μεταξύ των προσώπων, εφ' όσον απαγορεύει την εισαγωγή διακρίσεων εκτός εάν συντρέχουν επαρκείς λόγοι - διαφορές. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Π. Σούρ-

---

[8] TJ. 584.

[9] TJ. 527.

[10] Οι διασυνδέσεις της έννοιας της ακριβοδικίας με το δεοντολογικό χαρακτήρα της θεωρίας αναλύονται εις Allan Brown, *Modern Political Philosophy. Theories of the Just Society*, 55-56, Paul Ricoeur, «John Rawls' Theory of Justice: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?», 133, 135, 141.

[11] Κατά τον P. Ricoeur, *ibid*, 141, οι περιορισμοί που οριοθετούν την αρχική θέση κατασκευάζονται ως ένα νοητικό πείραμα, αλλά επινοούνται κατά τρόπο ώστε να ικανοποιούν την ιδέα της ακριβοδικίας, η οποία εκφράζει τον υπερβατολογικό όρο για την όλη κατασκευή.

λας[12], η θεωρία του Rawls περιλαμβάνει έντονα διαδικαστικά στοιχεία, όμως η διαδικασία που οδηγεί στη συναίνεση κατά την αρχική θέση δεν θεμελιώνει όλες τις ηθικές αρχές, αντίθετα η ίδια διαμορφώνεται με βάση ορισμένες προγενέστερές της ηθικές αρχές, που θεμελιώνονται (ασθενέστερα) με τη μέθοδο της αναστοχαστικής ισορροπίας[13].

Δικαιοσύνη (justice) προκύπτει, όταν οι περιορισμοί της έννοιας της ηθικότητας επιβάλλονται επί ορθολογικών, ασχολούμενων με το συμφέρον τους υποκειμένων, τα οποία τελούν υπό συγκεκριμένες (όμοιες) συνθήκες[14]. Η έννοια της *ακριβοδικίας* (fairness)[15], η οποία συνάπτεται με ορισμένα στοιχεία ηθικής ορθότητας[16], εκφράζει την ιδέα του αποκλεισμού από τη διαδικασία προσδιορισμού των αρχών κάθε πιθανής, ηθικώς αυθαίρετης διάκρισης, διασφαλίζοντας συγχρόνως τη δυνατότητα επίτευξης μιας συμφωνίας-ισορροπίας για συνύπαρξη μεταξύ ανταγωνιστικών συμφερόντων και συστημάτων αξιών στο πλαίσιο κοινών κοινωνικών πρακτικών, στις οποίες εκ των προτέρων δεσμευόμενα μέρη τελούν υπό ίσους όρους.

Κατά τον Rawls, το ερώτημα της ακριβοδικίας εγείρεται, όταν ελεύθερα πρόσωπα, τα οποία δεν διαθέτουν εξουσία το ένα επί του άλλου, αναλαμβάνουν μια κοινή δραστηριότητα και θέτουν ή αναγνωρίζουν μεταξύ τους κανόνες για τον καθορισμό της αναλογίας τους σε πλεονεκτήματα ή βάρη[17]. Μια πρακτική είναι ακριβοδίκαιη, όταν τα συμβαλλόμενα μέρη δεν αισθάνονται ότι τα ίδια ή οι άλλοι εκμεταλλεύονται καταστάσεις ή εξαναγκάζονται να ενδώσουν σε αιτήματα, που δεν θεωρούν νόμιμα[18]. Συνεπώς θα πρέπει να εναρμονίζεται προς αρχές, τις οποίες όσοι συμμετέχουν μπορεί να αναμένεται να αναγνωρίσουν ο ένας ενώπιον του άλλου, όταν τους ζητείται να προβούν σε μια εκ των προτέρων δέσμευση, δηλαδή χωρίς να γνωρίζουν τις ιδιαίτερες συνθήκες υπό τις οποίες τελούν[19]. Κατά τον Rawls, ακριβώς η ιδέα της αμοιβαίας αναγνώρισης των αρχών από ελεύθερα πρόσωπα, τα οποία δεν διαθέτουν εξουσία το ένα επί του άλλου, καθιστά την έννοια της ακριβοδικίας κεντρική για τη

---

[12] Παύλος Σούρλας, «Η ηθική βάση του δημοκρατικού κράτους δικαίου: Οι θεωρίες των John Rawls και Jürgen Habermas», 49 σημ. 19.
[13] Βλ. 238-240.
[14] JAF, 59, 63.
[15] Σχετικά με την έννοια της ακριβοδικίας βλ. επίσης John Simmons, «The Principle of Fair Play», 307 επ., Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία. Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, 304-310.
[16] Όπως, ενδεικτικώς, η αρχή της (διαδικαστικής) ισότητας, ο αυτοσεβασμός και ο σεβασμός των άλλων, οι αξίες της ανεκτικότητας της αμεροληψίας και της αμοιβαιότητας, η αρχή της τήρησης των υποσχέσεων.
[17] JAF, 59.
[18] JAF, 59.
[19] JAF, 59, 63.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δικαιοσύνη. Διότι, εάν απορριφθεί η ανωτέρω δυνατότητα, οι σχέσεις μεταξύ των μερών θα εξεικονίζουν απλώς τον μεταξύ τους συσχετισμό ισχύος[20].

Επ' αυτής της βάσης ο Rawls θεμελιώνει ένα καθήκον (duty of fair play)[21], με το οποίο μπορεί να δοθεί λύση στο πρόβλημα των «λαθρεπιβατών» (free-riders)[22]: όταν πρόσωπα ελευθέρως και εν γνώσει τους συμμετέχουν σε ορισμένη αμοιβαίως ωφέλιμη πρακτική, αποδεχόμενα τους κανόνες της ως ακριβοδίκαιους, και αποκομίζουν οφέλη κάνοντάς το, τότε προκύπτει ένα καθήκον (και το αντίστοιχο δικαίωμα) να συμβάλλουν πράττοντας ό,τι τους αναλογεί για τη διατήρηση αυτής της πρακτικής. Αυτοί που συμμετέχουν στην πρακτική και περιορίζουν θεληματικά την ελευθερία τους σύμφωνα με τους κανόνες της έχουν δικαίωμα να αναμένουν ανάλογη υποταγή στους κανόνες από την πλευρά όσων ωφελήθηκαν από τη δική τους υπακοή. Πρόκειται για αμοιβαίο περιορισμό της επιδίωξης του συμφέροντος, συνεπεία του οποίου θεωρείται ότι οι αξιώσεις που τον αντιβαίνουν στερούνται ηθικής αξίας και δεν ικανοποιούνται[23].

Στο παρόν πλαίσιο ερμηνείας θα πρέπει να αναδειχθεί *το αξιοσημείωτο στοιχείο αυτής της προσέγγισης ότι στο πλαίσιό της η δεσμευτικότητα των κανόνων δεν θεμελιώνεται συμβολαιακά*. Διότι, υπό το ανωτέρω πρίσμα, η πολιτική υποχρέωση δεν προϋποθέτει εμπρόθετη πράξη με τη μορφή μιας υπόσχεσης ή ενός συμβολαίου, όπως απαιτείται από τους θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου[24]. Όπως παρατηρεί ο S. Kagan[25], δεν γίνεται αναφορά σε υποχρέωση, αλλά σε αυτό που λογίζεται ως «ακριβοδίκαιο» (fair) να πράξει έκαστος[26] των συμμετεχόντων δεδομένης της έως τώρα συμπεριφοράς του (εν γνώσει της ελεύθερης συμμετοχής του στην πρακτική), ακόμη και αν η ενάσκηση πρακτικής αντίθετης προς την αρχή θα απέφερε μεγαλύτε-

---

[20] JAF, 59.

[21] JAF, 60, 63, TJ, 112, 342-343.

[22] Βλ. ανάλυση του τρόπου λειτουργίας της αρχής της ακριβοδικίας σε σχέση με το πρόβλημα της παραγωγής των δημόσιων αγαθών εις George Klosko, «The Principle of Fairness and Political Obligation», *passim*.

[23] JAF, 63.

[24] Κατά τον J. Simmons, *op., cit.*, 307-308, δια της εισαγωγής της αρχής της ακριβοδικίας επιχειρείται να δοθεί λύση στο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η παραδοσιακή θεωρία της συναίνεσης, να θεμελιώσει την έννοια της πολιτικής υποχρέωσης επί της ρητής ή σιωπηρής συναίνεσης των πολιτών. Οι υποσχέσεις και η θεληματική συναίνεση δεν αποτελούν το μόνο τρόπο θεμελίωσης ειδικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, διότι η αποδοχή των ωφελημάτων εντός ορισμένων ειδών συνεργασίας αρκεί για την παραγωγή τέτοιων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Βλ. ανάλυση της σχέσης της θεωρίας της συναίνεσης με την αρχή της ακριβοδικίας *ibid*, *passim*. Πρβλ. την άποψη που διατυπώνει ο Thomas Scanlon, «Promises and Practices», *passim*, σε σχέση με το ανωτέρω πρόβλημα, η οποία επιχειρεί να αποδεσμεύσει την έννοια της υποχρέωσης από την έννοια της υπόσχεσης και των κανόνων συγκεκριμένων πρακτικών, συνδέοντάς τη με αυτό που ο άνθρωπος οφείλει στους άλλους, όταν τους έχει κάνει να διαμορφώσουν προσδοκίες για τη μελλοντική του συμπεριφορά.

[25] Shelly Kagan, *Normative Ethics*, 141, ανάλυση και κριτική της αρχής εις 254-255.

[26] Εφ' όσον δε οι αρνούμενοι να πράξουν ηθικά αποκομίζουν - όπως και κάθε άλλος - οφέλη από την ηθική συμπεριφορά των άλλων, δεσμεύονται επίσης στην τήρηση των αρχών (S. Kagan, *ibid*, 254).

ρα οφέλη. Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι ο ενοφθαλμισμός της αντίληψης ακριβοδικίας στη συμβολαιακή θεωρία προσδίδει ιδιαίτερο χαρακτήρα στη θεώρηση του Rawls, όπως θα επιχειρηθεί να αναλυθεί στη συνέχεια.

1. Το υπόβαθρο της θεωρίας των παιγνίων

Α. Πριν από την εξέταση της συμβολαιακής αντίληψης του Rawls, θα ήταν ίσως χρήσιμο να θεματοποιηθούν ορισμένες βασικές παράμετροι, κοινές στις περισσότερες συμβολαιακές θεωρίες. Οι θεωρίες αυτές περιλαμβάνουν ορισμένες συνθήκες επακριβώς προσδιορισμένες: α) *συνθήκες αντικειμενικές*, με τις οποίες βρίσκονται αντιμέτωπα τα άτομα. Η βασικότερη εξ αυτών είναι η συνθήκη της «μέτριας σπανιότητας» (moderate scarcity), δηλαδή το γεγονός ότι τα αγαθά δεν ευρίσκονται σε αφθονία, ώστε να είναι δυνατή η πλήρης ικανοποίηση κάθε ανάγκης και επιθυμίας όλων των μελών του κοινωνικού σώματος. Ο όρος αυτός είναι απαραίτητος για τη λειτουργία της συμβολαιακής θεωρίας, η οποία δεν θα είχε πιθανώς λόγο ύπαρξης σε συνθήκες αφθονίας, όπου ο καθένας θα μπορούσε να ικανοποιηθεί ευχερώς.

β) *Συνθήκες υποκειμενικές*, στις οποίες εκδηλώνεται ο ατομοκρατικός χαρακτήρας της θεωρίας. Στις υποκειμενικές συνθήκες εντάσσονται οι γενικές ψυχολογικές υποθέσεις, οι οποίες αποδίδονται στους έλλογους συμβαλλομένους και διαμορφώνουν την κοινωνιοψυχολογική υπόστασή τους. Είναι προφανές ότι η συμβολαιακή θεωρία δεν μπορεί να λειτουργήσει υπό την προϋπόθεση του αλτρουισμού. Οι συμβαλλόμενοι είναι πάντοτε άτομα, τα οποία κινούνται με άξονα το συμφέρον τους και η κοινωνιοψυχολογική τους συγκρότηση μπορεί να ποικίλλει από την αμοιβαία αδιαφορία μέχρι τον μετριασμένο - εφ' όσον η έντασή του δεν (πρέπει να) αποκλείει παντελώς κάθε έννοια συνεργασίας - εγωισμό.

γ) Μια *αντίληψη ορθολογικότητας*, δια της οποίας υποκειμενικές και αντικειμενικές συνθήκες συνδέονται με τα κανονιστικά αποτελέσματα της θεωρίας. Προϋποτίθεται μια συγκεκριμένη αντίληψη ορθολογικότητας υπολογιστικής μορφής, η οποία οδηγεί τα μέρη στην προσπάθεια προώθησης των συμφερόντων τους ή τη μεγιστοποίηση του αγαθού τους υπό τις περιγραφόμενες συνθήκες.

Κατά την άποψη της εργασίας το μεγάλο πλεονέκτημα των συμβολαιακών θεωριών είναι οι σαφείς απαντήσεις που προσφέρουν και ο εξοβελισμός της απροσδιοριστίας. Η συμβολαιακή θεωρία δεν μπορεί να αντέξει την απροσδιοριστία και γι' αυτό δεν μπορεί να επιβαρυνθεί με μια πολύπλοκη ψυχολογική θεώρηση του ανθρώπινου όντος. Είναι προφανές, λόγου χάριν, ότι το υποκείμενο της ψυχανάλυσης είναι ακατάλληλο, για να λειτουργήσει ως συμβαλλόμενος σε μια τέτοια θεωρία. Υποτίθε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ται ότι τα συμβαλλόμενα μέρη στερούνται εσωτερικότητας, είναι σχεδόν κενά και πάντως όμοια. Το ίδιο ακατάλληλες είναι και οι διάφορες μορφές κριτικού λόγου. Η έννοια της αυτοκριτικής είναι εκτός τόπου, διότι δεν υπάρχει αναστοχασμός των σχεδίων ή της κατάστασης του προσώπου. Τα μέρη έχουν δεδομένες πίστεις και προτιμήσεις, ενώ παρουσιάζονται περίπου αδιάβροχα στη σχέση τους με τους άλλους, εφ' όσον η επαφή μαζί τους δεν αλλοιώνει ούτε κατ' ελάχιστον τις πεποιθήσεις, τα σχέδια ή τις επιθυμίες τους. Υπό μία έννοια η πολιτική πράξη παρουσιάζει χαρακτήρα μάλλον ιδιωτικό - ως αποτέλεσμα ατομικής επιλογής - παρά δημόσιο - ως έλλογη συμφωνία που επιτυγχάνεται στο δημόσιο forum, που σημαίνει αποδοχή του ενδεχομένου αλλαγής απόψεων. Υπ' αυτό το πρίσμα η πολιτική γίνεται αντιληπτή ως ο βέλτιστος συμβιβασμός, ένα άθροισμα ορισμένων πάγιων, εξ υποθέσεως αντιτιθέμενων και μη υπερβάσιμων ιδιωτικών συμφερόντων ή προτιμήσεων.

Το κοινωνικό συμβόλαιο αφορά σε μια κατάσταση όπου διαφορετικές βουλήσεις, διατηρώντας τη διαφορετικότητά τους, συγκλίνουν σε ένα κοινό σημείο. Μολονότι γίνεται λόγος για συζήτηση και κοινή απόφαση μιας συνέλευσης απαρτιζόμενης από τέτοια άτομα, ωστόσο τα μέρη παραμένουν κατ' ουσίαν ανέπαφα μεταξύ τους και με αυτή την έννοια απαράλλακτα προ της καταρτίσεως του συμβολαίου και μετά από αυτή. Διότι δεν υπάρχει διαλεκτική υπέρβασης των συγκρούσεων, οι οποίες βεβαίως διατηρούνται και μετά τη σύναψη του συμβολαίου. Τα μέρη δεν τις υπερβαίνουν, αλλά απλώς προσπαθούν να ανεύρουν ένα τρόπο διαχείρισής τους.

Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* φέρει όλα τα ανωτέρω χαρακτηριστικά των συμβολαιακών θεωριών. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, το οποίο εισάγεται επιπροσθέτως, είναι η υπόθεση ενός «πέπλου άγνοιας» (veil of ignorance). Η αρχική θέση της θεωρίας περιλαμβάνει συνθήκες ηθικής και υλικής σπανιότητας. Σε μια ένωση αγίων, που συμφωνούν ως προς κάποιο ιδανικό, δεν ανακύπτουν ζητήματα δικαιοσύνης[27]. Οι «περιστάσεις της δικαιοσύνης» (circumstances of justice) εξεικονίζουν ακριβώς την αδυναμία μιας τέτοιας συμφωνίας - ένωσης μεταξύ προσώπων, τα οποία έχουν ανταγωνιστικά βιοτικά συμφέροντα, ασύμβατες κοσμοαντιλήψεις και ετερόκλητα σχέδια ζωής. Κατά τον Rawls, οι περιστάσεις της δικαιοσύνης, δηλαδή το πλέγμα όρων υπό τους οποίους ανακύπτουν ζητήματα δικαιοσύνης και η κοινωνική συνεργασία καθίσταται εφικτή[28], ισχύουν, όταν αμοιβαίως αδιάφορα πρόσωπα προβάλλουν συγκρουόμενα αιτήματα για τη διανομή των κοινωνικών ωφελημάτων υπό συνθήκες μέτριας σπανιότητας[29].

---

[27] TJ. 129.
[28] TJ. 126.
[29] TJ. 128.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Οι περιστάσεις της δικαιοσύνης, σύμφωνα με τον Rawls, αντικαθρεπτίζουν τις ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες διατελούν οι σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες[30]. Σύμφωνα με την παρούσα σκοπιά όμως κατ' ουσίαν μάλλον πρόκειται για ένα φορμαλιστικό πρότυπο πρόσληψης των κοινωνικών σχέσεων, το οποίο δεν είναι βέβαιο ότι αναδεικνύει, χωρίς να συγκαλύπτει, τις υφιστάμενες σχέσεις πολιτικής καταπίεσης και κοινωνικής ανισότητας, περιβάλλοντάς τες με το ένδυμα όρων όπως μέτρια σπανιότητα, περισσότερο ή λιγότερο προνομιούχοι, αμοιβαία αδιαφορία.

Οι περιστάσεις της δικαιοσύνης διακρίνονται[31] σε αντικειμενικές (objective)[32], που καθιστούν την κοινωνική συνεργασία δυνατή και αναγκαία. Και υποκειμενικές (subjective)[33], που αφορούν τη συμπεριφορά που αναπτύσσουν τα άτομα σε σχέση με τις αντικειμενικές συνθήκες υπό τις οποίες τελούν και συνδέονται με τη δομή κινήτρων που ο Rawls αποδίδει τους έλλογους συμβαλλομένους. Η σπουδαιότερη από τις αντικειμενικές συνθήκες είναι η συνθήκη της «μέτριας σπανιότητας» (moderate scarcity)[34] των αγαθών. Στις αντικειμενικές συνθήκες[35] εντάσσεται επίσης το γεγονός ότι η κοινωνία απαρτίζεται από εύτρωτα, όμοια σε φυσική και πνευματική δύναμη άτομα, καθένα από τα οποία διαθέτει ορισμένη αντίληψη αγαθού, στη βάση της οποίας εγείρει αιτήματα έναντι των άλλων.

Δεδομένου ότι προϋποτίθενται άτομα με ορισμένη ψυχολογική συγκρότηση, προκειμένου να λειτουργήσει η θεωρία, οι αντικειμενικές συνθήκες συνδέονται με τις υποκειμενικές, η σημαντικότερη των οποίων είναι αυτή της «αμοιβαίας αδιαφορίας». Έτσι, τα μέρη γνωρίζουν ότι έχουν διαφορετικές και πιθανόν συγκρουόμενες αντιλήψεις περί αγαθού, όπως αυτές εκφράζονται μέσα από τα διαφορετικά σχέδια ζωής.

---

[30] GT. 66.

[31] TJ. 126 επ. Αναλυτικότερα για τις περιστάσεις της δικαιοσύνης βλ. Louis Katzner, «The Original Position and the Veil of Ignorance», 44-47.

[32] TJ. 126-127. Οι αντικειμενικές περιστάσεις μένουν περίπου αναλλοίωτες στην εξέλιξη του έργου (βλ. τη θεματοποίησή τους αργότερα εις GT, 66, PL (L. II), 66). Όμως το ενδιαφέρον της θεωρίας αποσπά πλέον μια εξ αυτών, η συνθήκη του έλλογου πλουραλισμού, βλ. 266 επ.

[33] TJ. 127.

[34] Το επίπεδο της μέτριας σπανιότητας έχει ένα ανώτατο όριο - σε συνθήκες αφθονίας δεν ανακύπτουν ζητήματα δικαιοσύνης με την έννοια της διανομής πόρων, εφ' όσον όλοι μπορούν να ικανοποιηθούν από τους υφισταμένους. Και ένα κατώτατο όριο - αν η σπανιότητα υπερβαίνει ορισμένο μέτρο, τότε το πρόβλημα της διανομής δεν μπορεί να αναμένεται να επιλυθεί δια της κοινωνικής συνεργασίας, το πιθανότερο είναι να ισχύσει το δίκαιο του ισχυροτέρου. Ερωτήματα δικαιοσύνης εγείρονται, όταν τα ίδια αγαθά διεκδικούνται από περισσότερα ίσα άτομα - τέτοια ερωτήματα είναι ανύπαρκτα στην περίπτωση ενός ατόμου που ζει μόνο του. Προϋποτίθεται συνεπώς πλειονότητα διεκδικητών, κανένας από τους οποίους δεν έχει ιδιαίτερο δικαίωμα πάνω στα περιορισμένα αγαθά. Μια τέτοια σύγκρουση, κατά τον Rawls, είναι δυνατόν να επιλυθεί δια της υιοθετήσεως αρχών κοινωνικής συνεργασίας, οι οποίες δύνανται να προσφέρουν την πλέον ευνοϊκή λύση σε σχέση με τις λύσεις που μπορούν να επιτευχθούν δια των απομονωμένων ατομικών προσπαθειών (TJ, 4, 126), χωρίς βεβαίως αφ' εαυτής η συνθήκη της μέτριας σπανιότητας να μπορεί να εγγυηθεί την επίλυση του προβλήματος της διανομής με διαδικασίες ορθολογικής επιλογής.

[35] TJ. 126-127.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Αντιλήψεις συγκρουόμενες αλλά και συμπληρωματικές[36], γι' αυτό η κοινωνική συνεργασία μπορεί να είναι αμοιβαίως επιθυμητή και δυνατή[37], καίτοι το καθένα από αυτά ασχολείται αποκλειστικά με την προώθηση του δικού του σχεδίου, όντας αδιάφορο απέναντι στους άλλους. Συνεπώς η κοινωνία σημαδεύεται από μια σύγκρουση αλλά και από μια δυνητική σύγκλιση συμφερόντων[38].

Β. Το πρόβλημα της επιλογής αρχών δικαιοσύνης, δια της εισαγωγής του πέπλου της άγνοιας, τίθεται επίσης με όρους της «θεωρίας των παιγνίων» (game theory)[39], δηλαδή υπό τύπον υποθετικής επιλογής υπό το κράτος αβεβαιότητας. Μια αντίληψη δικαιοσύνης είναι προτιμητέα έναντι μιας άλλης, εάν συγκεντρώνει την προτίμηση των ορθολογικών προσώπων της αρχικής θέσης. Τούτο σημαίνει ότι οι εναλλακτικές αντιλήψεις δικαιοσύνης κατατάσσονται με βάση την αποδεξιμότητά τους στην αρχική θέση, γεγονός που, κατά τον Rawls, συνδέει τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία με τη «θεωρία της ορθολογικής επιλογής» (theory of rational choice)[40].

Από μια άποψη[41] τα προβλήματα που τίθενται στη θεωρία των παιγνίων μπορούν να αντιμετωπιστούν ως μεταφορά σε ένα μικρόκοσμο των ζητημάτων, που απασχολούν τη συμβολαιακή θεωρία. Στο παρόν πλαίσιο μελέτης δεν ενδιαφέρει η ευρύτερη προβληματική της θεωρίας των παιγνίων, αλλά η σύνδεσή της με τις θεωρίες του συμβολαίου. Η θεωρία των παιγνίων δεν γίνεται αντιληπτή ως ξένη προς το πνεύμα της συμβολαιακής αντίληψης. Αντιθέτως, θεωρείται ότι απομονώνει τον σκληρό πυρήνα της τελευταίας και για το λόγο αυτό κρίνεται επιβοηθητική στην αναγνώριση των προβλημάτων της, ιδίως επειδή στη θεωρία των παιγνίων δεν αποσπάται η προσοχή από εξωτερικά στοιχεία. Βοηθά ιδίως στη διαύγαση των αυστηρά ατομοκρατικών προϋποθέσεων του συμβολαιακού επιχειρήματος και θέτει κατά τον σαφέστερο τρόπο τα προβλήματα που ενέχονται στη μετάβαση από την ατομική ορθολογικότητα σε ευρύτερα δεσμευτικά αποτελέσματα για την κοινωνία.

Άρα, με βάση την υιοθετούμενη ερμηνευτική προσέγγιση, δεν υποστηρίζεται ότι ο ενοφθαλμισμός της θεωρίας των παιγνίων στη συμβολαιακή αντίληψη καθιστά την τελευταία προβληματική, ενώ κατά τα λοιπά θα λειτουργούσε ικανοποιητικά, αλλά ότι η θεωρία των παιγνίων υποδεικνύει τα όρια της συμβολαιακής θεωρίας. Κατά συνέπεια η κριτική στη θεωρία των παιγνίων αποτελεί κατά βάση κριτική στη συμβολαιακή άποψη συγκρότησης της κοινωνίας και θεμελίωσης της ηθικής.

---

[36] TJ. 127.
[37] TJ. 4, 126, 520.
[38] TJ. 126.
[39] TJ. 172.
[40] TJ. 16-17. 172.
[41] Βλ. σχετικά Brian Barry, *A Treatise on Social Justice, Volume I. Theories of Justice*, 56.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Στη θεωρία των παιγνίων τίθεται ως αφετηρία μια «κατάσταση της φύσης», στην οποία οι άνθρωποι, ενεργώντας ανεξάρτητα, ματαιώνουν ο ένας την ικανοποίηση του άλλου. Γίνεται δεκτό ότι όλοι μπορούν να βελτιώσουν τη θέση τους από τη μετατόπιση σε μια κατάσταση στην οποία η συμπεριφορά τους συντονίζεται. Η προβληματική των ανωτέρω θεωριών αφορά ολιγομερείς (τυπικά διμερείς) σχέσεις και αρθρώνεται με επίκεντρο το ερώτημα τι θα επέλεγαν ως τρόπο επίλυσης των διαφορών τους ορθολογικά υποκείμενα, τα οποία ενεργούν χωρίς κοινούς σκοπούς και χωρίς ηθικές δεσμεύσεις.

Από τη σκοπιά της εργασίας ανακύπτουν συναφώς δύο τάξεις ζητημάτων. Το πρώτο αφορά τη νομιμότητα της ιδέας να μεταφερθεί η σκευή της θεωρίας των παιγνίων σε ζητήματα κοινωνικής πολιτικής. Το δεύτερο την αναζήτηση της μορφής παιγνίου που θα προκριθεί και της βέλτιστης μεταξύ των προτεινόμενων στρατηγικής.

Η θεωρία της ορθολογικής επιλογής συνδέεται με το φαινόμενο που έχει χαρακτηριστεί εύστοχα ως «ιμπεριαλισμός της οικονομίας»[42], το οποίο αφορά την εφαρμογή στο πεδίο της κανονιστικής θεωρίας και της πολιτικής ανάλυσης κατασκευών που προέρχονται από το πεδίο της (νεοκλασικής κυρίως) οικονομίας. Σε αυτό το πλαίσιο η ανθρώπινη συμπεριφορά μελετάται ως σχέση μεταξύ σκοπών και περιορισμένων μέσων, δεκτικών σε εναλλακτικές χρήσεις. Κατασκευάζονται υποδείγματα αξιωματικού απαγωγικού τύπου, ως απλοποιήσεις της πολυπλοκότητας του πραγματικού κόσμου, με στόχο να καθοριστούν αντικειμενικά οι όροι της πολιτικής δραστηριότητας[43]. Για το λόγο αυτό υποστηρίζεται[44] βασίμως ότι στις θεωρίες αυτής της μορφής (social choice theories) υποβόσκει ένα είδος σύγχυσης μεταξύ «αγοράς» (market) και «πολιτικού πεδίου» (forum). Ενσκήπτει ως εκ τούτου η ανάγκη διαφοροποίησης μεταξύ των *προτιμήσεων* των ατόμων αναφορικά με αυτό που θεωρούν

---

[42] Κατά την έκφραση του Timothy Luke, «Reason and Rationality in Rational Choice Theory», 66-67.

[43] T. Luke, *ibid*, 73-74. Σε αυτή την τάση ο συγγραφέας καταλογίζει «επιστημονικίστικη» (scientistic) ιδεολογία, την οποία συνδέει με τη δυτική καπιταλιστική δημοκρατία (*ibid*, 74-79).

[44] Βλ. κριτική Jon Elster, «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», 111. Σε ανάλογο προβληματισμό, έχοντας πεδίο αναφοράς τη δυτική δημοκρατία, ο C.B. Macpherson, «The Maximization of Democracy», 83, ισχυρίζεται ότι στο πλαίσιό της ενυπάρχει ένα είδος πολιτικής κυριαρχίας του καταναλωτή (consumer), που εγγυάται ότι η κοινωνία ανταποκρίνεται στις αλλαγές στις προτιμήσεις του, όπως ακριβώς η οικονομία της αγοράς, στην οποία οι δυτικές δημοκρατίες βασίζονται, ανταποκρίνεται στις αλλαγές της ζήτησης. Διαπιστώνει την παράλληλη λειτουργία δύο αιτημάτων μεγιστοποίησης (*ibid*, 83-85): α) των ατομικών ωφελιμοτήτων, κάτι που προϋποθέτει μια ιδιαίτερη αντίληψη της ανθρώπινης ουσίας, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι κατά βάσιν ένας καταναλωτής ωφελιμότητας. β). Των ατομικών δυνάμεων, κάτι που συνιστά πρόσδεση σε παλαιότερα ιδανικά της ανθρωπιστικής παράδοσης. Αμφότερα τα ανωτέρω αιτήματα λειτουργούν στο όνομα της (πραγμάτωσης της) ατομικής προσωπικότητας (*ibid*, 85 επ.). Αν γίνει δεκτή η άποψη του Macpherson και επιχειρηθεί να μεταφερθεί στη θεωρία του Rawls, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η θεώρηση των βασικών αγαθών ανταποκρίνεται στο πρώτο αίτημα, ενώ το αίτημα της πραγμάτωσης των ηθικών δυνάμεων του προσώπου στο δεύτερο.

αγαθό για τον εαυτό τους από τις *κρίσεις* τους που αφορούν το αγαθό της κοινωνίας[45].

Το χαρακτηριστικό της θεωρίας των παιγνίων είναι ότι το παίγνιο θεωρείται κλειστό. Η ψυχοδομή των μερών, το είδος ορθολογικότητας, οι επιτρεπόμενες δεσμεύσεις και οι επιδιωκόμενοι σκοποί καθορίζονται από τους κανόνες του παιγνίου αποκλειστικώς και δεν μπορούν να εισαχθούν εναλλακτικές μορφές, χωρίς να καταστραφεί το παίγνιο. Μπορεί μόνο να καταδειχθεί ενδεχόμενη ασυνέπεια των αποτελεσμάτων προς τις προκείμενες (προϋποθέσεις παιγνίου). Όμως ακριβώς αυτές οι προϋποθέσεις αποτελούν αντικείμενο εκτεταμένης βάσιμης αμφισβήτησης[46].

Πρώτον, δεν φαίνεται να συντρέχουν επαρκείς λόγοι η συγκεκριμένη αντίληψη προσώπου και η συναφής αντίληψη ορθολογικότητας να θεωρηθούν αυτονόητες ή έστω πρόσφορες να δώσουν λύση σε ηθικά προβλήματα. Στο εν λόγω πλαίσιο, το άτομο εκλαμβάνεται ως ένα διακριτό αυτόνομο υποκείμενο (μονάδα απόφασης), με δικές του αποκλειστικές επιθυμίες ή προτιμήσεις που μπορεί να επιδιώξει «αποτελεσματικά» ή «ορθολογικά», επιλέγοντας την εναλλακτική λύση που φέρει το προτιμώμενο για αυτό αποτέλεσμα. Η υιοθετούμενη μορφή λόγου ταυτίζεται εν πολλοίς με την έννοια της «αποτελεσματικότητας» (effectiveness), η οποία αντλείται από την οικονομική θεωρία, υποδηλώνοντας τη λειτουργία μιας μεγιστοποιητικής λογικής. Δεν εφαρμόζεται στους σκοπούς του υποκειμένου - πλην μόνο για να καταδειχθούν ενδεχόμενες ασυνέπειές τους. Ο τρόπος διαμόρφωσης και αναθεώρησης των σκοπών δεν θεματοποιείται από τη θεωρία, η οποία στέκει ουδέτερη απέναντί τους και τους εκλαμβάνει ως δεδομένους, ασχολούμενη αποκλειστικώς με τα επιλεγόμενα προς επίτευξή τους μέσα.

Δεύτερον, στη βάση του επιχειρήματος λειτουργεί ένα αίτημα ποσοτικοποίησης ποιοτικών στοιχείων. Προϋποτίθεται μια διαδικασία αφαίρεσης από το ιστορικοπολιτικό πλαίσιο της κοινωνίας, ώστε συλλογικές κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές τάσεις να κωδικοποιηθούν, προσλαμβάνοντας χαρακτήρα μετρήσιμων δεδομένων. Εκλαμβάνονται, με άλλα λόγια, ως πάγιες και αναλλοίωτες προτιμήσεις ατόμων, εν αντιθέσει προς ό,τι συμβαίνει σε συνθήκες πολιτικού διαλόγου. Η ιστορική και κοινωνική αλληλεξάρτηση των ανθρώπινων αγαθών και αναγκών εκλαμβάνεται

---

[45] J. Elster, *op.cit.*, 111, P. Seabright, «Social Choice...», 369.

[46] Οι βασικές γραμμές κριτικής που αναπτύσσονται στο παρόν πλαίσιο αντλούνται από τους T. Luke, *op. cit.*, 68-72, Albert Weale, «Social Choice», 213-215. Βλ. ευρύτερα B. Barry, *op. cit.*, *passim*. Ειδικά αναφορικά με την έννοια της ορθολογικότητας βλ. David Houghton, «Reasonable Doubts about Rational Choice», 64-68. Πρβλ. υπεράσπιση της θεωρίας των παιγνίων έναντι των κυριοτέρων αντιπάλων της καθώς και κατά των επιχειρημάτων αλλοίωσης των προϋποθέσεων επί των οποίων εδράζεται εις Ken Binmore, *Game Theory and the Social Contract, Volume I. Playing Fair*, κεφ. II, III.

ως κατά συμβεβηκός δεδομένο, το οποίο τίθεται στο περιθώριο[47]. Όμως ακριβώς από τον απολιτικό αϊστορικό χαρακτήρα της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής προκύπτουν δυσεπίλυτα προβλήματα, όταν πεδίο αναφοράς της γίνεται η ηθική και πολιτική θεωρία.

Τρίτον, ο περιορισμός στις δεδομένες από το παίγνιο εναλλακτικές λύσεις είναι ανομιμοποίητος, πολλώ δε μάλλον όταν αυτές αντιπροσωπεύουν πολιτικές προτάσεις.

Τέταρτον, η επέκταση της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής στο κοινωνικό πεδίο λαμβάνει το υποκείμενο των συλλογικών αποφάσεων ως ένα ορθολογικό υποκείμενο, το οποίο εφαρμόζει τους ίδιους υπολογιστικούς κανόνες απόφασης (μεγιστοποιητική λογική), που ακολουθούνται από τα ατομικά υποκείμενα στη λήψη αποφάσεων με την έωλη σκέψη ότι το συλλογικό υποκείμενο ανάγεται μηχανικά στο αποτέλεσμα της άθροισης των ατομικών επιλογών. Όμως η μετάβαση από την ατομική επιλογή/ορθολογικότητα στη συλλογική επιλογή/ορθολογικότητα απαιτεί αιτιολόγηση, διότι ο τρόπος λειτουργίας της πρώτης δεν είναι βέβαιο ότι είναι κατάλληλος να εξεύρει λύση στο πρόβλημα των αφηρημένων και απρόσωπων κοινωνικών διαδικασιών[48].

Γ. Οι προτεινόμενες συμβολαιακές κατασκευές είναι δυνατόν να κωδικοποιηθούν σε δύο βασικές κατηγορίες[49]. i). *Χομπσιανή συμβολαιοκρατία*[50]: εν προκειμένω το περιεχόμενο του πρακτικού λόγου εξαντλείται αποκλειστικώς σε κρίσεις σύνεσης,

---

[47] Μολονότι, όπως διαπιστώνει ένας από τους σημαντικότερους θεωρητικούς της (Kenneth Arrow: «Values and Collective Decision-Making», 222), η αμοιβαία αλληλεξάρτηση της ανθρωπότητας υπονομεύει την τυπική φιλελεύθερη άποψη, κατά την οποία οι ατομικές προτιμήσεις έχουν ή οφείλουν να έχουν ως πεδίο αναφοράς τις συνέπειες των κοινωνικών πράξεων επί του συγκεκριμένου ατόμου, που εκδηλώνει την προτίμηση. Όπως γράφει χαρακτηριστικά (*ibid*, 219), ακόμη και η απλούστερη πράξη ατομικής απόφασης εμπεριέχει συμμετοχή όλης της κοινωνίας.

[48] Βλ. αναλυτικότερα την κριτική του J. Elster, «The Possibility of Rational Politics», 115-121, στην ιδέα - χαρακτηριστική των θεωριών που θεμελιώνονται στις προϋποθέσεις της μεθοδολογικής ατομοκρατίας (*ibid*, 118) - ότι οι κοινωνίες διαμορφώνουν προτιμήσεις και λαμβάνουν αποφάσεις κατά τρόπους ανάλογους προς την ατομική ορθολογική συμπεριφορά.

[49] Ακολουθείται η ορολογία διάκρισης των συμβολαιακών θεωριών του Will Kymlicka, «The Social Contract Tradition», 188 επ. Η ίδια κατά βάση διάκριση εμφανίζεται με διαφορετικά ονόματα ως διάκριση μεταξύ: «δικαιοσύνης ως αμοιβαίου οφέλους» (justice as mutual advantage) και «δικαιοσύνης ως αμεροληψίας» (justice as impartiality), Brian Barry, *op. cit.*, 241-254, 282-292, «ρεαλιστικής» (realistic) και «ιδεατής» (ideal) συμβολαιοκρατίας, S. Kagan, *Normative...*, 244-249, «ασθενούς» (weak) και «ισχυρής» (strong) συμβολαιοκρατίας, Robert Sugden, «Contractarianism and Norms», 769, «ηθικώς περιορισμένων» (morally constrained) και «ηθικώς απεριόριστων» (morally unconstrained) απόψεων, Cynthia Stark, «Hypothetical Consent and Justification», 314-315. Βλ. επίσης την τριμερή διάκριση του Π. Σούρλα, «Πρόσωπα και πολίτες. Όψεις του φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου», 125-135, σε συμβολαιακές θεωρίες που αντλούν αντιστοίχως από τις θεωρίες του Hobbes, του Locke και του Kant.

[50] W. Kymlicka, *op. cit*, 189-191.

ενώ αγνοείται η ηθική διάστασή του[51]. Τούτο συμβαίνει, διότι το σχετικό συμβολαιακό επιχείρημα δεν μπορεί να έχει ως βάση ηθικές προκείμενες, εφ' όσον οι μόνες επιτρεπτές προτάσεις είναι αυτές της ορθολογικής επιλογής. Επιχειρείται να δομηθεί ένα υπόδειγμα ελεύθερο αξιών - θεωρείται ότι κατ' ουσίαν πρόκειται για ατομικές προτιμήσεις - και συνεπώς δεν υφίσταται διάκριση μεταξύ ηθικώς ορθού και μη[52]. Το πολιτικό αποτέλεσμα λογίζεται ορθό, διότι είναι ορθολογικά αποδεκτό - δεν είναι ορθολογικά αποδεκτό δυνάμει οποιουδήποτε ανεξάρτητου κριτηρίου ορθού.

Σε αυτό το πλαίσιο, τα μέρη δεν διαθέτουν εγγενώς ηθικό status. Αναγνωρίζονται αποκλειστικώς με βάση την ικανότητα ορθολογικής επιδίωξης των συμφερόντων τους, αποβλέποντας στη μεγιστοποίηση των κερδών τους ή (εναλλακτικώς) στην ελαχιστοποίηση της ζημίας τους, χωρίς όμως να περιορίζονται από οποιασδήποτε μορφής προηγούμενες ηθικές δεσμεύσεις ή καθήκοντα. Η δικαιοσύνη σε αυτή την περίπτωση ταυτίζεται με τις αρχές που συμφωνούνται συμβολαιακά και λειτουργούν προς *αμοιβαίο όφελος* των συμβαλλομένων. Τα παίγνια-συμβόλαια αυτής της μορφής[53] αντανακλούν το συσχετισμό δυνάμεων και τα στρατηγικά πλεονεκτήματα των παικτών, ώστε όλοι να έχουν εξ ίσου δυνατό κίνητρο να συμμορφωθούν με τα σχετικά αιτήματα, υπό τον όρο ότι και οι άλλοι πράττουν το ίδιο.

Το βασικό επιχείρημα υπέρ αυτής της εκδοχής είναι ότι μπορεί να παρακάμψει το σκόπελο του ηθικού σκεπτικισμού. Αφ' ενός μπορεί να λειτουργήσει ακόμη και εν τη απουσία ηθικών αξιών. Αφ' ετέρου προσφέρει επαρκή κίνητρα στο υποκείμενο, βασισμένα στο συμφέρον και τις επιθυμίες του, ώστε να πράξει σύμφωνα προς τις σχετικές αρχές. Θα πρέπει να τονιστεί ωστόσο από την πλευρά της εργασίας ότι είναι λιγότερο ευκρινείς οι λόγοι για τους οποίους οι συναγόμενες ορθολογικές αρχές δύνανται να αναγνωριστούν ως ηθικές αρχές. Υπό το ανωτέρω πρίσμα δεν υπάρχει ανταγωνισμός μεταξύ ηθικότητας και ατομικού συμφέροντος, διότι η ηθικότητα αποτελεί απλώς μια εκλεπτυσμένη μορφή ατομικού συμφέροντος (enlightented interest), η οποία δεν έχει ανάγκη την ύπαρξη ηθικών αξιών ή αισθημάτων. Δεν θεωρείται ότι οι κοινές ηθικές αρχές διαδραματίζουν οποιονδήποτε ευρύτερο κοινωνικό ρόλο, εφ' όσον δεν αποτελούν παρά μια επέκταση των αρχών ορθολογικής επιλογής, ενώ η όποια δικαιολογητική τους ισχύς υφίσταται δυνάμει της σχέσης τους προς τα ιδιαίτερα συμφέροντα και τις δεδομένες επιθυμίες απομονωμένων υποκειμένων.

---

[51] Βλ. ανάλυση B. Barry, *op. cit.*, 283-284.

[52] Σε αυτό το πλαίσιο, το κεντρικό ερώτημα είναι «τι είναι ορθολογικό να γίνει;». Το αποτέλεσμα θα είναι θεωρήματα ορθολογικής επιλογής, τα οποία, εάν καταλήξουν σε αυτοεπιβαλλόμενους περιορισμούς, που είναι αμερόληπτοι, επιτυγχάνουν να δείξουν ότι είναι ορθολογικό να είναι κάποιος ηθικός. Αν πάλι το συμπέρασμα είναι ότι η μεροληψία και η απόρριψη της συνεργασίας είναι ορθολογικές, τότε αυτό πρέπει να γίνει δεκτό (R. Sugden, *op. cit.*, 769).

[53] David Gauthier, *Morals by Agreement*.

ii). *Καντιανή συμβολαιοκρατία*[54]: κατ' αντιδιαστολή προς την προηγούμενη άποψη, που θεμελιώνεται στην έννοια της φυσικής ισότητας/ανισότητας, από αυτή την εκδοχή προβάλλεται η έννοια της ηθικής ισότητας. Η θεωρία δεν εστιάζεται στην ιδέα μιας συμφωνίας μεταξύ συμβαλλομένων που προωθούν τα συμφέροντά τους, αλλά στους υποκείμενους όρους της συμφωνίας. Το μείζον ερώτημα - εν αντιθέσει προς το χομπσιανό υπόδειγμα - δεν είναι αν η δέσμευση στους κανόνες ευνοεί το συμφέρον, αλλά αν οι επί μέρους σκοποί των υποκειμένων δύνανται να δικαιολογηθούν δημοσίως με βάση το υποκείμενο πλέγμα κοινωνικών κανόνων, που γίνεται αποδεκτό στην κοινωνία.

Τα μέρη αναγνωρίζονται με βάση το συμφέρον τους, όμως τελούν υπό συνθήκες περισσότερο (Rawls) ή λιγότερο (Harsanyi[55]) εκτεταμένης άγνοιας, εντός μιας ειδικά διαμορφωμένης κατάστασης επιλογής, η οποία διασφαλίζει την αμεροληψία της απόφασής τους. Άρα ήδη στη δομή της πρωταρχικής κατάστασης διαπραγμάτευσης εισάγονται ηθικά στοιχεία, εφ' όσον αυτή σχεδιάζεται εμπροθέτως με σκοπό να είναι δίκαιη. Η δεύτερη εκδοχή συμβολαίου, εν αντιθέσει προς την πρώτη, αποτελεί κατ' ουσίαν έκφραση μιας προηγούμενης ηθικής δέσμευσης σε ορισμένες ηθικές αρχές - στην περίπτωση του Rawls το πλέγμα αξιών που συνδέεται με την έννοια της ακριβοδικίας. Εν τούτοις η εργασία οφείλει να επισημάνει ότι, παρά τις προφυλάξεις, που λαμβάνονται κατά τη δόμηση της αρχικής θέσης, η κατασκευή μιας κατάστασης επιλογής με βάση το συμφέρον υπό συνθήκες αβεβαιότητας είναι αμφίβολο αν πράγματι μπορεί να κρατηθεί σε απόσταση από το είδος παιγνίων της πρώτης μορφής. Τούτο εξ αιτίας της αίσθησης που δημιουργείται από τη συνύπαρξη των ηθικών στοιχείων με στοιχεία συμφεροντοκεντρικής συνετής διαπραγμάτευσης[56].

Όπως προκύπτει από τα ανωτέρω, η πρώτη εκδοχή βασίζεται σε δεδομένα χαρακτηριστικά μιας κατάστασης, τα οποία προσδίδουν ένα «φυσικό» πλεονέκτημα σε κάποιο από τα μέρη. Προτείνει στρατηγικές κατευθύνσεις τις οποίες τα μέρη μπορούν να υιοθετήσουν, αν προτίθενται να φερθούν ορθολογικά ή συνετά - όχι δίκαια. Ο Rawls, δια της εισαγωγής του πέπλου της άγνοιας, απαλείφει κάθε πλεονέκτημα της ανωτέρω μορφής, στοχεύοντας σε μια ακριβοδίκαιη λύση της κατάστασης σύγκρουσης. Ο συγγραφέας της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* διατηρεί από τη θεωρία των παιγνίων τις έννοιες της ορθολογικότητας, του συμφέροντος και του αμοιβαίου οφέ-

---

[54] W. Kymlicka, *op. cit.*, 191-195.

[55] John Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations.*

[56] Κατά την ορθή διαπίστωση του W. Kymlicka, *op. cit.*, 194, η επινόηση του συμβολαίου, εστιάζοντας στο αμοιβαίο όφελος των συμβαλλομένων, ενθαρρύνει αυτή την άποψη και θολώνει το πραγματικό νόημα του *αμερόληπτου ενδιαφέροντος*, που αποτελεί την πραγματική βάση της θεωρίας. Βλ. 307.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

λους[57], αλλά επεμβαίνει στη διαμόρφωση της κατάστασης στην οποία λαμβάνει χώρα η απόφαση, κατά τρόπο ώστε η θεμελιωμένη σε κρίσεις σύνεσης θεωρία των ορθολογικών επιλογών να μπορεί να λειτουργήσει στην ηθική φιλοσοφία.

Φαίνεται να πιστεύει ότι, μόλις υπάρξει ο κατάλληλος προσδιορισμός της αρχικής θέσης, δεν απαιτείται καμιά περαιτέρω αναφορά σε ηθικές έννοιες και για το λόγο αυτό αφήνει τα άτομα να κινούνται συμφεροντοκεντρικά. Εάν ο στόχος επιτευχθεί, κατά τη μεταφορά στην κοινωνική θεωρία, τα πλεονεκτήματα είναι προφανή. Είναι δυνατόν να υπάρξει ένα σημείο ισορροπίας ανάμεσα στις συγκρούσεις, χωρίς να χρειάζεται να προϋποτεθούν ισχυρές προϋποθέσεις κοινών στόχων ή δεσμών ή να υπάρξει εμπλοκή σε προβλήματα σύγκρουσης αξιών, που χαρακτηρίζουν την ηθική θεωρία. Αν γίνει δεκτή η συγκεκριμένη αντίληψη ορθολογικότητας, διασφαλίζεται κατ' αυτό τον τρόπο ένα πεδίο «αντικειμενικότητας», ικανό να πείσει τα εμπλεκόμενα ορθολογικά μέρη.

Εν τούτοις, με βάση την οπτική του παρόντος πλαισίου μελέτης, και σε αυτή την περίπτωση μένει αναπάντητο το ερώτημα, γιατί να εκληφθούν ως ηθικές οι κρίσεις στις οποίες προβαίνουν υποκείμενα που επιδιώκουν να μεγιστοποιήσουν τις προοπτικές τους, απλώς και μόνο επειδή τελούν υπό ένα εξωτερικό περιορισμό άγνοιας. Και γιατί περαιτέρω να θεωρηθεί ότι το σημείο ισορροπίας στο οποίο καταλήγουν ενέχει οποιαδήποτε ηθική αξία.

Το χαρακτηριστικό της θεωρίας του Rawls είναι ότι κρίνει απαράδεκτη κάθε λύση που βασίζεται στο στοιχείο της απειλής (threat advantage)[58], απορρέει δηλαδή από τη θέση ισχύος των διαβουλευόμενων μερών. Δίδει έμφαση στο σχεδιασμό ενός αρχικού status quo, αποδεκτού από ηθικής απόψεως, εντός του οποίου θα λάβει χώρα η διαδικασία διαβούλευσης. Αυτό το ηθικώς αποδεκτό σημείο παρουσιάζεται μέσω της κατασκευής της αρχικής θέσης και της λειτουργίας του πέπλου της άγνοιας, που έχει ως συνέπεια να καθίσταται κεντρική η έννοια της ισότητας[59]. Τα μέρη αναγνωρίζονται με βάση το συμφέρον τους και καθορίζονται από μια στενή έννοια ορ-

---

[57] Θέτει ως κεντρική την έννοια του ατομικού συμφέροντος, διότι θεωρεί ότι διαθέτει απλότητα και καταλήγει σε συγκεκριμένες λύσεις (TJ, 140). Υποστηρίζει μάλιστα ότι, εν μέρει για να διατηρήσει αυτή τη σαφήνεια, αποφεύγει να αποδώσει στα μέρη οποιοδήποτε ηθικό κίνητρο (TJ, 584). Τα στοιχεία της ορθολογικότητας και του συμφέροντος, τα οποία υπάρχουν επίσης στην πρώτη συμβολαιακή εκδοχή και φέρουν τη θεωρία του κοντά στον Hobbes, συνυπάρχουν σε μια έννοια ηθικής προσωπικότητας που αντλεί ταυτόχρονα από την καντιανή ηθική (βλ. σύγκριση των θεωριών των Hobbes και Rawls εις D. Gauthier, «Between Hobbes and Rawls», *passim*).

[58] Βλ. ανάλυση B. Barry, *op. cit.*, 70-74. Βλ. τη θέση του Rawls στο πρόβλημα που θέτει ο R.B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* εις TJ, 134-135, σημ. 10.

[59] Για το λόγο αυτό συναντά την αντίδραση των νεοφιλελεύθερων, κατά τους οποίους θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν η ισχύς των μερών, προκειμένου να είναι βιώσιμη η λύση. Αν προκριθεί η ισότητα, παρά τη διαφορά ισχύος, το ισχυρότερο μέρος δεν έχει λόγο να συναινέσει. Αν πάλι συναινέσει στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν πρόκειται στο μέλλον να θέσει ανάλογα ζητήματα υπό συζήτηση, αλλά θα επιδιώξει να κερδίσει περισσότερα δια της ισχύος.

θολογικότητας, που κατατείνει στη μεγιστοποίηση αυτού του συμφέροντος, δεσμευόμενα όμως από τις συνθήκες στις οποίες τελούν. Άρα τα μέρη δεν καταλήγουν σε μια λύση που αντανακλά τα στρατηγικά πλεονεκτήματα διαπραγμάτευσης (bargaining solution).

Δ. Όπως προέκυψε από τα ανωτέρω, η θεωρία των παιγνίων συνιστά μια μαθηματική προσπάθεια επίλυσης προβλημάτων σύγκρουσης συμφερόντων[60]. Οι διαδικασίες που προτείνονται από τη θεωρία των παιγνίων για καταστάσεις σύγκρουσης μεταφέρονται αναλογικά στο πεδίο των προβλημάτων της δικαιοσύνης. Κυρίως στη διανεμητική της λειτουργία, η οποία αφορά στην υφιστάμενη - εξ αιτίας της ανεπάρκειας αγαθών - σύγκρουση συμφερόντων, η οποία με την σειρά της προέρχεται από τη στενότητα των πόρων των διαθέσιμων αγαθών. Στις καταστάσεις σύγκρουσης υφέρπει μια κρίση αξίας, η οποία θα προσδιορίσει αυτό που είναι κατάλληλο να επιδιωχθεί από τα μέρη σύμφωνα με κάποιο εξωτερικό κριτήριο, το οποίο κρίνεται κατάλληλο για τη δεδομένη περίπτωση σύγκρουσης. Αυτό που προσφέρει η θεωρία των παιγνίων είναι στρατηγικές κατευθύνσεις, δηλαδή μεθόδους τις οποίες υποτίθεται οι παίκτες, εάν είναι ορθολογικοί, θα υιοθετήσουν, προκειμένου να αποσπάσουν κατά το δυνατόν περισσότερα σε συγκρούσεις αυτής της μορφής.

Κατ' ανάλογο προς τη θεωρία των παιγνίων τρόπο, ο Rawls προτείνει στα συμβαλλόμενα μέρη της αρχικής θέσης εναλλακτικές διανεμητικές αρχές, οι οποίες επέχουν θέση *ατομικών στρατηγικών*, προκειμένου οι πρωταγωνιστές του παιγνίου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* να λάβουν το μέγιστο δυνατό από αυτό το οποίο επιδιώκουν. Το επίδικο αντικείμενο είναι τα «βασικά αγαθά» (basic goods)[61], εφ' όσον επικρατούν συνθήκες μέτριας σπανιότητας. Θα πρέπει να τονιστεί ότι, στο βαθμό που οι επιλογείς της αρχικής θέσης φέρουν περίπου ταυτόσημα χαρακτηριστικά, οι αναμενόμενες αξίες των εναλλακτικών λύσεων θα είναι ίδιες για όλους. Συνεπώς η επιλογή θα είναι κοινή και η συναίνεση ομόφωνη στην ίδια εναλλακτική λύση.

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* υποτίθεται ότι τα διαβουλευόμενα μέρη τελούν σε απόλυτη αδυναμία προβλέψεως του τρόπου με τον οποίο η επιλογή των αρχών θα τα επηρεάσει προσωπικά, άρα τελούν σε αβεβαιότητα σε σχέση με το αποτέλεσμα μιας τελικής επιλογής μεταξύ των εναλλακτικών αρχών δικαιοσύνης. Κατά τον Rawls οι συνθήκες της αρχικής θέσης[62] θα οδηγήσουν τα μέρη στη συντηρητική επιλογή[63]

---

[60] Βλ. αναλυτικότερα Gail Corrado, «Rawls, Games and Economic Theory», 73-74.

[61] TJ, 144. Πρόκειται για (υλικά κυρίως) μέσα, τα οποία θεωρείται ότι ένα πρόσωπο επιθυμεί σε κάθε περίπτωση, βλ. 177-185.

[62] Δεδομένου ότι (TJ, 154): α) υπάρχει αδυναμία υπολογισμού των πιθανοτήτων, λόγω του επιβαλλόμενου από τον πέπλο της άγνοιας αποκλεισμού του αναγκαίου πληροφοριακού υλικού. β) Τα μέρη ενδιαφέρονται ελάχιστα για ό,τι μπορεί να κερδίσουν πάνω από το minimum, το οποίο εξασφαλίζεται

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

που εκφράζει ο maximin κανόνας, ήτοι στην επιλογή της αρχής βάσει της οποίας τα χειρότερα δυνατά αποτελέσματα είναι καλύτερα από τα χειρότερα δυνατά αποτελέσματα κάθε άλλης υποψήφιας εναλλακτικής πρότασης[64].

Όπως είναι φανερό, στις «θεωρίες της υποθετικής επιλογής» (hypothetical choice theories), η σύνδεση με τις οποίες προσδιορίζει σε σημαντικό βαθμό το χαρακτήρα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, η ουσία της θεωρίας καθορίζεται από τις ιδιαίτερες συνθήκες τις οποίες η ίδια σχεδιάζει. Επίσης η επιλογή και η ορθότητά της καθορίζονται από αυτές: το ορθό - στην περίπτωση της δικαιοσύνης, ορθές αρχές δικαιοσύνης - είναι ό,τι ένα πρόσωπο ή μια ομάδα προσώπων θα επέλεγε, εάν κατά την επιλογή υπέκειτο σε ορισμένους όρους. Ο ισχυρισμός ότι συγκεκριμένο αποτέλεσμα είναι ακριβοδίκαιο ισοδυναμεί με τον ισχυρισμό ότι πρόκειται για αποτέλεσμα το οποίο προέκυψε από την εφαρμογή μιας ακριβοδίκαιης διαδικασίας. Εάν ένα παίγνιο θεωρείται «ακριβοδίκαιο» (fair), τότε τα αποτελέσματά του θα πρέπει επίσης, άνευ άλλων όρων, να θεωρηθούν ακριβοδίκαια, οποιαδήποτε είναι αυτά.

Η θεωρία των παιγνίων δεν προσφέρει κάποιο ανεξάρτητο κριτήριο δικαιοσύνης με βάση το οποίο να μπορούν να εκτιμηθούν τα αποτελέσματα του παιγνίου. Το πρόβλημα, το οποία έχει ήδη υπαινιχθεί η εργασία, είναι ότι οι λύσεις που κομίζουν τα παίγνια αυτού του τύπου μπορεί κάλλιστα να βρίσκονται σε πλήρη διάσταση με αυτό που διαισθητικώς εκλαμβάνεται ως δίκαιο[65]. Ο Rawls προσπαθεί να παρακάμ-

---

από τον maximin κανόνα (ουσιαστικά από τη λειτουργία της «αρχής της διαφοράς» (difference principle), εν όψει της πιθανότητας των σοβαρών απωλειών που συνδέονται με τη διακινδύνευση. Και γ) τα αποτελέσματα των εναλλακτικών θεωριών δικαιοσύνης είναι ανυπόφορα και γι' αυτό δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά. Σχετικά με τον maximin κανόνα, βλ. επίσης SRMC, 225-231, RAM, 242-253.

[63] Maximin minimorum (μεγιστοποίηση του ελαχίστου): τα μέρη κατευθύνουν την προσοχή τους στο χειρότερο που μπορεί να συμβεί (TJ, 154). Κατά μια έννοια είναι μια συντηρητική επιλογή, διότι επιλέγουν αρχές δικαιοσύνης για το σχεδιασμό της κοινωνίας, ως εάν η θέση τους σε αυτή καθοριζόταν από τον εχθρό τους (TJ, 152). Όμως από τη χρησιμοποιούμενη οικονομική έννοια ορθολογικότητας προκύπτει ότι τα άτομα υπολογίζουν τα πιθανά κέρδη ή τις ενδεχόμενες απώλειες και επιδιώκουν τη μεγιστοποίησή τους (ή αντιστοίχως την ελαχιστοποίησή τους). Από αυτή την άποψη δεν είναι ανορθόλογη συμπεριφορά διακινδύνευσης, εάν τα προσβλεπόμενα κέρδη είναι υψηλά ή η προβλεπόμενη απώλεια μικρή. Ο συντηρητικός χαρακτήρας της επιλογής, κατά τον Rawls, απορρέει από τον τρόπο δόμησης της αρχικής θέσης, άρα δεν πρόκειται για ανεξάρτητη ψυχολογική προϋπόθεση που τίθεται στον αντιπροσωπευτικό άνθρωπο. Η άποψη αυτή είναι ορθή και υποστηρίζεται εις G. Corrado, *ibid*, 92, Jean Hampton, «Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?», 321, σημ. 3). Πρβλ. την αντίθετη άποψη ότι η ψυχολογία του έλλογου συμβαλλομένου εμφανίζει συντηρητικό χαρακτήρα εις Richard Miller, «Rawls and Marxism», 219 επ., B. Barber, «Justifying...», 297 επ., Alan Goldman, «Responses to Rawls from the Political Right», 454-456.

[64] TJ, 152-153.

[65] Ο ίδιος ο Rawls παραδέχεται ότι μια κατάσταση δεν είναι δίκαιη, μόνο και μόνον επειδή είναι το αποτέλεσμα εφαρμογής μιας ακριβοδίκαιης διαδικασίας (TJ, 86, βλ. 85). Όπως παρατηρεί ο B. Barry, *op.* cit., 334, 335, για να θεωρηθούν πειστικά και δεσμευτικά τα αποτελέσματα της θεωρίας δεν αρκεί απλώς να προκύπτουν κατ' αναμφίβολο τρόπο από τις προκείμενες προτάσεις του παιγνίου. Για το ίδιο θέμα βλ. W.G. Runciman, Amartya Sen, «Games, Justice and the General Will», 560-561.

ψει δυσκολία, θέτοντας ένα πολύ συγκεκριμένο πλαίσιο, αυτό που συνδέεται με την έννοια της ακριβοδικίας, εντός του οποίου θα κινηθεί η διαδικασία.

Με βάση αυτά τα χαρακτηριστικά[66] θα επιχειρηθεί στο παρόν πλαίσιο μελέτης να προσδιοριστεί ο χαρακτήρας του παιγνίου - συμβολαίου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*[67]. Οι συνθήκες της αρχικής θέσης διαμορφώνουν μια κατάσταση που περιλαμβάνει όχι απλώς «διακινδύνευση» (risk), δυνατότητα απόδοσης πιθανοτήτων, αλλά συνθήκες «αβεβαιότητας» (uncertainty), αδυναμία απόδοσης πιθανοτήτων. Οι παίκτες, τελώντας υπό συνθήκες άγνοιας, που απαγορεύουν υπολογισμούς πιθανοτήτων, αντιμετωπίζουν διάφορες πιθανές καταστάσεις, που μπορεί να συμβούν ή όχι. Τα πιθανά κέρδη προσδιορίζονται σε σχέση με την αρχική θέση του παίκτη και αντιπροσωπεύουν αξίες βασικών αγαθών, εξαρτώμενα από την απόφασή τους σε συνδυασμό με τις περιστάσεις υπό τις οποίες τελούν.

Κανείς δεν «παίζει» εναντίον του προσώπου που κάνει την επιλογή. Δεν πρόκειται συνεπώς για μηδενικό παίγνιο, διότι οι πρωταγωνιστές του δεν βρίσκονται σε τέτοια αντίθεση, ώστε η νίκη του ενός να συνεπάγεται ήττα του άλλου και αντιστρόφως. Τα μέρη συνεργάζονται και η όποια απόφασή τους θεωρείται συλλογική. Όμως,το κρίσιμο από την άποψη της εργασίας στοιχείο είναι ότι εξ αιτίας της εισαγωγής της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας, αποδεικνύεται εν τέλει ότι αυτή η συνεργασία δεν έχει νόημα, αφού δεν επηρεάζει το αποτέλεσμα της επιλογής. Αυτό είναι πάντα το ίδιο, είτε τα μέρη συνεργάζονται είτε όχι, είτε αποφασίσει ένας είτε όλοι ή οποιοδήποτε από τα μέρη στην τύχη[68].

Το δεύτερο αποφασιστικής σημασίας από τη σκοπιά της εργασίας στοιχείο είναι ότι τα μέρη στην αρχική θέση είναι κατ' αρχήν αδιάφορα απέναντι στα συμφέροντα, τις ανάγκες και τις επιθυμίες των άλλων. Επιδιώκουν τα μέσα εξασφάλισης εκείνων των πραγμάτων που θεωρούνται ως συστατικά της δικής τους αντίληψης περί αγαθού, αλλά και ως αναγκαίοι όροι για τον καθορισμό του αγαθού. Δεν επιλέγουν τις αρχές για το λόγο ότι θεωρούν αυτές δίκαιες, δεν προβαίνουν σε επιλογή με σταθμίσεις ηθικού χαρακτήρα. Γνώμονάς τους είναι η προώθηση των συμφερόντων τους[69], έτσι ώστε η επιλογή των αρχών δικαιοσύνης να τίθεται ως πρόβλημα ορθολογικής επιλογής υπό το κράτος αβεβαιότητας. Εντός των πλαισίων της πραγματικής ζωής τα άτομα είναι δυνατόν να συνδέονται μεταξύ τους με ποικίλους δεσμούς και να έχουν αναπτύξει ιστορική πληθώρα σχέσεων. Ωστόσο δεν είναι φρόνιμο οι σχέ-

[66] Βλ. παράδειγμα παιγνίου εις TJ, 153.
[67] Βλ. συσχέτιση της *TJ* με τη θεωρία των παιγνίων εις G. Corrado, *op. cit.*, 83 επ.
[68] TJ. 139.
[69] TJ. 584.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σεις αυτές, κατά τον Rawls, να εισαχθούν στο σχεδιασμό της πρωταρχικής θέσης, καθ' ότι αποτελούν υπερβολικά ισχυρές και δεδομένες προϋποθέσεις[70].

Όπως γίνεται αντιληπτό, η κατάστρωση της κατάστασης επιλογής με όρους της θεωρίας των παιγνίων προσδίδει στο επιχείρημα ωφελιμιστικό τόνο[71]. Υιοθετείται η αντίληψη της ένσκοπης ορθολογικότητας, δηλαδή τα μέρη επιχειρηματολογούν συνετά[72], αποβλέποντας στην αποτελεσματικότερη προώθηση των συμφερόντων τους και υιοθετώντας την πλέον συμφέρουσα για αυτά εναλλακτική λύση. Όμως, όπως δίνεται η ευκαιρία να αναλυθεί στη συνέχεια[73], το γεγονός αυτό δημιουργεί κάποια ένταση με τη δέσμευση του Rawls για την ανάπτυξη μιας αυθεντικά δεοντολογικής θεωρίας. Οι συμβαλλόμενοι της αρχικής θέσης βρίσκονται αντιμέτωποι με έναν αριθμό εναλλακτικών σχεδίων και αρχών. Έχοντας ήδη διαμορφώσει ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο μια σειρά προτιμήσεων, αξιολογούν και ιεραρχούν τις εναλλακτικές προοπτικές με κριτήριο την πραγμάτωση των σκοπών τους. Ο καθένας ακολουθεί την προοπτική που προσφέρει ικανοποίηση στις περισσότερες επιθυμίες του, με πιθανότητες επιτυχούς πραγμάτωσης - με όρους παιγνίου αγωνίζεται να επιτύχει το μεγαλύτερο σκορ[74] - αδιαφορώντας για τις συνέπειες που η υιοθέτησή της θα έχει για τους άλλους.

2. Ο έλλογος συμβαλλόμενος

Α. Η άρθρωση ενός πλήρους ηθικού ιδανικού για το πρόσωπο είναι έξω από τις προθέσεις του Rawls[75]. Η αντίληψη του προσώπου, η οποία σκιαγραφείται στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* - το πρόσωπο ως ελεύθερο και ίσο με τους άλλους υποκείμενο - συνδέεται με τους σκοπούς ανάπτυξης μιας θεωρίας δικαιοσύνης που το νομιμοποιεί, καθορίζοντας τα αποδιδόμενα σε αυτό χαρακτηριστικά, έτσι ώστε το ιδανικό αυτό να είναι ταυτόχρονα συνεκτικό με τη δομή της ευρύτερης θεωρίας. Ο τρόπος κατασκευής της πρωταρχικής θέσης και η διαμόρφωση της συγκεκριμένης αντίληψης

---

[70] TJ. 129. Για την έννοια των ισχυρών προϋποθέσεων βλ. 82-83.

[71] Κατά την G. Corrado, *op. cit.*, 73, είναι αδύνατος ο απόλυτος διαχωρισμός της μαθηματικής ανάλυσης της θεωρίας των παιγνίων από τη φιλοσοφική έννοια της ωφελιμότητας.

[72] Χρήσιμο για την κατανόηση της διάκρισης των εννοιών α) της σύνεσης, η οποία έχει ως επίκεντρο την έννοια του συμφέροντος και ενδιαφέρεται για τη λήψη των κατάλληλων μέσων προς επίτευξη των σκοπών, β) της ορθολογικότητας, η οποία αφορά την ορθή απόφαση που συνδέεται με τη γνώση του εαυτού και της κατάστασης πραγμάτων που αντιμετωπίζει και γ) της ηθικότητας, η οποία περιλαμβάνει ένα λιγότερο ή περισσότερο εκτεταμένο ενδιαφέρον για τους άλλους, είναι το άρθρο του E. Adams, «Rationality and Morality», 683 επ.

[73] Βλ. κεφ. II.

[74] TJ. 144. Τα μέρη δεν ενδιαφέρονται να κερδίσουν το παίγνιο, αλλά να λάβουν κατά το δυνατόν περισσότερους «πόντους», όπως αυτοί αποτιμώνται από το σύστημα τελικών σκοπών τους (TJ. 145).

[75] TJ. 120.

του προσώπου θα πρέπει να αντιμετωπιστούν σε συνάφεια με την πραγματική ύπαρξη εκτεταμένων διαφωνιών στις αντιλήψεις περί της φύσης του αγαθού βίου και στη σύγκρουση συμφερόντων. Αυτές οι διαφωνίες και οι συγκρούσεις αποτελούν το πολιτικό πλαίσιο ανάπτυξης της θεωρίας του Rawls, η οποία εκφράζει ένα ιδανικό συμφωνίας πάνω σε κοινές αρχές κοινωνικής συνεργασίας, παρά τις υπαρκτέςδιαφορές. Η ευτεταγμένη κοινωνία αποτελεί μια μορφή «ανοιχτής» κοινωνίας, στην οποία το σώμα των πολιτών δεν ενώνεται με δεσμούς φιλίας, αλλά με τη συναποδοχή δημόσιων αρχών δικαιοσύνης. Κατά τον Rawls, η κοινή πίστη στη δικαιοσύνη προσφέρει μια ορισμένη προοπτική, από την οποία οι πολίτες μπορούν να κρίνουν τις διαφορές τους[76].

Η έκταση και τα όρια των ατομοκρατικών προϋποθέσεων του Rawls αποτελούν αντικείμενο διαμάχης, ουδείς όμως αμφισβητεί τη λειτουργία τους στο υπόβαθρο της θεωρίας[77]. Δικαίως, κατά την παρούσα άποψη, διότι στη θεωρία του Rawls ως οντολογικό και αξιακό στοιχείο της πολιτικής κοινωνίας τίθεται το άτομο[78], ενώ η πολιτική κοινωνία, με τη διαμεσολάβηση της έννοιας του συμβολαίου, συντίθεται ως άθροισμα απομονωμένων και αμοιβαίως αδιάφορων ατόμων, το οποίο προκύπτει από την καθοριζόμενη από σκέψεις συμφέροντος βούληση αυτών. Η συγκρότηση της κοινωνίας γίνεται μέσω μιας διαδικασίας από ένα αφετηριακό πλεονεκτικό σημείο, με βάση ορισμένες υποθέσεις για τη φύση του ανθρώπου. Τα ατομικά συμφέροντα τίθενται ως το αξιολογικό κριτήριο του ηθικοπολιτικού πράττειν και η πολιτική αξιολογείται από τις επιπτώσεις της στα άτομα. Το πρόσωπο είναι ένα άτομο, υπό την έννοια ότι διαθέτει αυτόνομες επιθυμίες και ανάγκες. Εκτιμά την κοινωνία με βάση τις συνέπειές της στο ίδιο, τα κέρδη τα οποία αποκομίζει και τα βάρη που εκείνη του επιβάλλει. Σκοπός της κοινωνικής ζωής και ταυτόχρονα κριτήριο αξιολόγη-

---

[76] TJ. 474.

[77] Η έννοια της ατομοκρατίας (individualism) είναι δυνατόν να διακριθεί (C.F. Delaney, «Rawls and Individualism», 234-235, 242) εις: α) μεταφυσική ατομοκρατία (ατομισμός), κατά την οποία το όλο είναι απλώς άθροισμα ατόμων. β) Ηθική ατομοκρατία (εγωισμός), η οποία κάνει δεκτό ότι η ανθρώπινη πράξη είναι/οφείλει να καθοδηγείται από το συμφέρον. γ) Μεθοδολογική ατομοκρατία, στο πλαίσιο της οποίας όλα τα κοινωνικά φαινόμενα εξηγούνται με όρους δεδομένων για τα άτομα. Σχετικά με τις ατομοκρατικές προϋποθέσεις της θεωρίας βλ. ενδεικτικώς (ειδικές αναφορές γίνονται στα επί μέρους κεφάλαια) Michael Teitelman, «The Limits of Individualism», 546 επ., B. Barber, «Justifying...», 315-316, Milton Fisk, «History and Reason in Rawls' Moral Theory», 1-62, 69 επ., Frank Michelman, «Constitutional Welfare Rights and 'A Theory of Justice'», 319, Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, 11-16, Joseph De Marco, «Rawls and Marx», 416, Γιώργος Μανιάτης, *Ηθική και Πολιτική. Η κρίση της πολιτικής και η δυνατότητα ηθικής θεμελίωσης του πολιτικού πράττειν*, 92, Wayne Proudfoot, «Rawls on the Individual and the Social», 197 επ. Ευρύτερα για την έννοια της ατομοκρατίας και το ρόλο της στην ιστορία των ιδεών βλ. Γ. Μανιάτης, *op. cit.*, κεφ. II, 51-89, αναφορικά με το υπόδειγμα πολιτικής φιλοσοφίας στο οποίο κατατείνει, καθώς και σύνδεση της έννοιας με την πορεία της αστικής τάξης, *op.cit.*, 59 επ.

[78] TJ. 4.

σής της είναι η δυνατότητά της να επιτυγχάνει εναρμόνιση μεταξύ των αυτόνομων ατομικών συμφερόντων.

Τα εγγενή στην ατομοκρατική προσέγγιση προβλήματα, τα οποία αφορούν τον τρόπο θεματοποίησης της κοινωνικής συνεργασίας και την αδυναμία κατανόησης μορφών ανθρώπινης συμπεριφοράς που δεν εδράζονται στο συμφέρον, ανευρίσκονται, κατά την άποψη της εργασίας, στην πλέον καθαρή ίσως μορφή στις θεωρίες της ορθολογικής επιλογής[79]. Θα πρέπει δε να εντοπιστούν στην ατομοκεντρική φύση αυτής της θεωρίας, στο πλαίσιο της οποίας ο καθένας ενδιαφέρεται αποκλειστικώς για τις συνέπειες που θα προκληθούν στον εαυτό του από δεδομένη επιλογή, παραβλέποντας ό,τι αυτή μπορεί να συνεπάγεται για τους άλλους - σε μικροεπίπεδο για την ομάδα που παίζει το παίγνιο, σε μακροεπίπεδο για την κοινωνία. Στο υπόβαθρο του προβλήματος υποβόσκει η παλαιά διαμάχη μεταξύ νομιναλισμού και ρεαλισμού. Από την πλευρά της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής και των συμβολαιακών θεωριών που ακολουθούν ορισμένη εκδοχή της θα πρέπει να αποφευχθεί οποιαδήποτε αναφορά σε μια έννοια ομάδας ή κοινωνίας ως μορφή υποκειμενικότητας που λειτουργεί με τους δικούς της όρους, διότι τούτο είναι απαγορευμένο από τις εν πολλοίς νομιναλιστικές δεσμεύσεις της θεωρίας[80].

Συνεπώς η θεωρία παραμένει στην οπτική γωνία του ατόμου. Η προβληματική περί της φύσης του ανθρώπου είναι παρούσα στη συζήτηση που αφορά τον τρόπο επιλογής των αρχών[81], εφ' όσον τα μέρη της πρωταρχικής θέσης είναι θεωρητικώς καθορισμένα άτομα[82]. Με την επινόηση της αρχικής θέσης ο Rawls φρονεί ότι κατορθώνει να προσδιορίσει τους ανθρώπους ως καθαρώς έλλογα όντα, με την καντιανή έννοια. Όμως, με δεδομένο στόχο τη συναίνεση, ο προσδιορισμός του έλλογου συμβαλλομένου δεν μπορεί να περιλαμβάνει αμφισβητούμενες ανθρωπολογικές προκείμενες, που αποτελούν αντικείμενο φιλοσοφικής έριδας.

Εν τούτοις αξίζει να παρατηρηθεί στο παρόν πλαίσιο ότι απαιτείται παραταύτα μια κρίση ουσίας, για να αποφασιστεί ποια μορφή θα λάβει η αφαίρεση από τα πραγματικά πρόσωπα, ώστε να δημιουργηθεί ο έλλογος συμβαλλόμενος. Προϋποτίθεται, δηλαδή, ένας διαχωρισμός των ανθρώπινων χαρακτηριστικών, ώστε να ανευ-

---

[79] Η θεωρία της ορθολογικής επιλογής εφαρμόζεται σε ανθρώπους, οι οποίοι αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο ως άτομα που *δεν* αποτελούν μέλη σε μια κοινή ομάδα (κοινωνία). Σχετικά με αυτά τα προβλήματα της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής βλ. αναλυτικότερα Robert Sugden, «Thinking as a Team: Towards an Explanation of Nonselfish Behavior», 84 επ. και *passim* σχετικά με το πρόβλημα που θέτει η έννοια του αλτρουισμού.

[80] Βλ. επίσης κατωτέρω σχετικά με τις «ασθενείς» υποθέσεις της θεωρίας 82-83. Βλ. αναλυτικότερα σχετικά με την ανάδυση της ατομικότητας και τις ρίζες της ατομοκρατίας στην ύστερη μεσαιωνική εποχή Παναγιώτης Νούτσος, *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, κεφ. 1-5.

[81] TJ. 505.

[82] TJ. 147.

ρεθούν και να αποδοθούν στα μέρη της αρχικής θέσης τα χαρακτηριστικά που είναι αναγκαία και συναφή από απόψεως δικαιοσύνης. Τέτοια είναι όλα εκείνα, αλλά και μόνο αυτά, τα οποία απαιτούνται, ώστε να καταστεί εφικτή η συνεργασία σε ένα δίκαιο κοινωνικό σύστημα[83]. Το αίτημα διαχωρισμού των σημαντικών από απόψεως δικαιοσύνης χαρακτηριστικών της ανθρώπινης προσωπικότητας αποβλέπει στη δημιουργία ενός πυρήνα ικανού να αποτελέσει το θεμέλιο της θεωρίας[84]. Παρωθεί όμως τη θεωρία να βασιστεί σε ηθικές και πολιτικές απόψεις που δεν μπορούν να θεωρηθούν ουδέτερες, με συνέπεια να μην αποφεύγει τελικώς την εμπλοκή της σε ζητήματα της σύγχρονης ηθικής και πολιτικής φιλοσοφικής διαμάχης, όπως ήταν ο αρχικός στόχος της.

Στα μέρη της αρχικής θέσης αποδίδεται ορισμένη ψυχοδομή, δεδομένου ότι γίνονται από τον Rawls διάφορες υποθέσεις για τις πίστεις και τα συμφέροντά τους[85]. Η «αρχική θέση» (original position), επιτελώντας έργο ανάλογο προς την «κατάσταση της φύσης» (status naturalis) των κλασικών θεωριών[86], χρησιμοποιείται με σκοπό τον καθορισμό των ουσιωδών ιδιοτήτων του ανθρώπου, αποκαθαρμένων από τις ιδιαιτερότητες της τύχης με τις οποίες αυτές συνδέονται. Πρόκειται για ένα είδος φιλοσοφικής ηθικής ψυχολογίας, τα χαρακτηριστικά της οποίας συναρτώνται με το υποθετικό πλαίσιο της αρχικής θέσης εντός της οποίας λειτουργούν, δίχως να επέχουν θέση γενικών ψυχολογικών παρατηρήσεων. Ελευθερία, ισότητα, γενικές γνώσεις και ικανότητα στάθμισης των συνεπειών από την υιοθέτηση κάθε εναλλακτικής επιλογής,

---

[83] Βλ. επίσης Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' Theory of Justice*, Preface, xviii.

[84] Κατά τον Pierre Schlag, «The Empty Circles of Liberal Justification», 15-18, το φιλελεύθερο νομιμοποιητικό επιχείρημα προϋποθέτει μια μορφή αφαίρεσης από τον πραγματικό κόσμο, η οποία στην περίπτωση της έννοιας του υποκειμένου βασίζεται στο διαφορισμό ενός κενού υποκειμένου, το οποίο έχει ως πεδίο αναφοράς τον δημόσιο πολιτικό χώρο και το κράτος, από το πλήρες υποκείμενο, το οποίο αφορά τον ιδιωτικό τομέα και την κοινωνία. Πράγματι ο έλλογος συμβαλλόμενος, ο οποίος τελεί υπό ένα πέπλο άγνοιας, εμφανίζεται ως ένα κενό υποκείμενο, με το οποίο όμως πρέπει να ταυτιστούν πραγματικά πλήρη υποκείμενα, ώστε να αναμένεται δέσμευσή τους στις όποιες αποφάσεις του.

[85] TJ, 121.

[86] Εν προκειμένω φαίνεται εύστοχη η κριτική του M. Fisk, *op. cit.*, 53. Η κλασική συμβολαιακή θεωρία αναπτύσσεται γύρω από το δίπολο φυσικό/τυχαίο. Η κατάσταση της φύσης συνιστά μια προσπάθεια σύλληψης του φυσικού, ώστε οι υιοθετούμενες σε αυτή αρχές να θεωρείται ότι υπερτερούν έναντι αρχών υιοθετημένων υπό τυχαίες περιστάσεις. Ταυτόχρονα η διάκριση αυτή διαπερνά τη φιλοσοφική ανθρωπολογία εκείνων των θεωριών. Επιχειρείται ο διαχωρισμός των ανθρώπινων ιδιοτήτων σε φυσικές και τυχαίες. Οι πρώτες πρέπει να διαχωριστούν από τις δεύτερες, για να αποτελέσουν το θεμέλιο των αρχών. Η θεωρία περιέρχεται σε δίλημμα, προσπαθώντας να διατηρήσει ισορροπία, αφ' ενός μεταξύ του κινδύνου να θεωρηθεί τυχαίος κάθε παράγοντας συνδεδεμένος με ορισμένη εποχή, διότι τούτο θα είχε ως συνέπεια μια θεώρηση της φύσης κοινής μεν για όλους ανεξαρτήτως συνθηκών, αλλά αϊστορικής και ανεπαρκούς ως βάσης για τη θεμελίωση αρχών. Αφ' ετέρου του κινδύνου να εισαχθούν παράγοντες χαρακτηριστικοί συγκεκριμένης ιστορικής/πολιτισμικής συνθήκης στον καθορισμό της κατάστασης της φύσης, με επίπτωση την παρουσίαση ιστορικώς καθορισμένων παραγόντων ως κείμενων εκτός των συμβάντων της ιστορίας. Το πρόβλημα αυτό δεν το αποφεύγει η θεωρία του Rawls (*ibid*, 55). Βλ. επίσης B. Barber, *op. cit.*, 294.

αλλά παράλληλα άγνοια κάθε ειδικής συνθήκης και συνεπώς ανυπαρξία ιδιαίτερων συμφερόντων.

Β. Κατά τα ανωτέρω, η φύση του ανθρώπου αναλύεται στην ελευθερία, την ισότητα και την ορθολογικότητα[87] και συνεπώς η αρχική θέση νομιμοποιείται, εάν αντιμετωπίζει τα πρόσωπα ως ελεύθερα και ίσα υποκείμενα. Το άτομο αναγνωρίζεται και πράττει με άξονα το συμφέρον του. Πρόκειται όμως για μια έννοια ακαθόριστου, γενικεύσιμου συμφέροντος, εφ' όσον τα μέρη στην αρχική θέση καλύπτονται από ένα πέπλο της άγνοιας που αποκλείει κάθε υστερόβουλη σκέψη ή καιροσκοπικό υπολογισμό. Ανακύπτει επομένως το ερώτημα αν είναι δυνατή η σύλληψη της έννοιας του συμφέροντος εν απουσία κάθε ιδιαιτερότητας, όπως ο Rawls το επιχειρεί, θέτοντας ένα καθολικό συμφέρον για βασικά αγαθά.

Ο B. Barber[88] θεωρεί αδύνατο να συγκροτηθεί η έννοια του συμφέροντος πίσω από πέπλο άγνοιας, χωρίς αναφορά σε συγκεκριμένες επιθυμίες και συμφέροντα και για το λόγο αυτό κρίνει ανεπιτυχή την προσπάθεια του Rawls να παρακάμψει το πρόβλημα, δια της εισαγωγής του συμφέροντος για βασικά αγαθά. Κατά τον H.L.A. Hart[89], απαιτείται στάθμιση των πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων, προκειμένου να καθοριστεί αν η γενική διανομή ελευθερίας - το ίδιο πρέπει να θεωρηθεί ότι ισχύει και για τα άλλα δικαιώματα - είναι προς το συμφέρον κάποιου. Μπορεί η άσκηση από τους άλλους ορισμένης πρακτικής να επιφέρει μεγαλύτερα μειονεκτήματα για το άτομο από τα όποια πλεονεκτήματα το ίδιο συνάγει από τη δυνατότητα να ασκεί αυτή την πρακτική. Η στάθμιση αυτή, κατά τον Hart, δεν μπορεί να γίνει πίσω από τον πέπλο άγνοιας και γι' αυτό εκτιμά ότι στην αρχική θέση δεν μπορεί να γίνει επιλογή με όρους ατομικού συμφέροντος.

Ωστόσο, ορθότερη φαίνεται η υποστηριζόμενη από τον R. Dworkin[90] άποψη ότι ο περιορισμός της άγνοιας δεν καθιστά τα μέρη ανίκανα προς κρίσεις συμφέροντος. Απλώς επιβάλλει οι κρίσεις τους να είναι αφηρημένες, ώστε να επιτρέπουν δυνητικά κάθε συνδυασμό συμφερόντων. Όμως ο χαρακτήρας της κρίσης των μερών θα πρέπει να εκτιμηθεί με βάση τη συλλογιστική τους, όχι την έκταση της δυνατής γνώσης τους. Από μία άποψη η ανωτέρω συζήτηση συγκαλύπτει το πραγματικό πρό-

---

[87] Πρόκειται για κληρονομία του Διαφωτισμού, στο πλαίσιο του οποίου επιχειρείται μια ανθρωπολογική/φιλοσοφική θεμελίωση του πολιτικού. Η θεμελίωση του πολιτικού καθίσταται έλλογη, εφ' όσον η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται, όταν εφαρμόζει γενικούς κανόνες αντικειμενικού δικαίου και πραγματώνει κανονιστικές αξίες δεσμευτικές για κάθε τύπο κοινωνίας, που θεμελιώνονται στην ανθρώπινη φύση και έχουν ως έσχατο πεδίο νομιμοποίησης το λόγο. Αντίληψη που προδήλως έρχεται σε σύγκρουση με τα προνόμια της μεσαιωνικής εξουσίας.

[88] B. Barber, *op. cit.*, 295.

[89] H.L.A. Hart, «Rawls on Liberty and its Priority», 247-249.

[90] Ronald Dworkin, «The Original Position», 47.

βλημα, το οποίο δεν αφορά τον χαρακτήρα της κρίσης των μερών, εφ' όσον ο τρόπος καθορισμού της βούλησής τους, η απόφαση και η συμφωνία τους θεμελιώνονται σε υπολογισμούς συμφέροντος, αλλά το ενδεχόμενο το «*ιδεατό*» συμφέρον στην αρχική θέση υπό τον περιορισμό της άγνοιας να συγκρούεται με το «*πραγματικό*» συμφέρον τους στην κοινωνία μετά την άρση του πέπλου[91].

Ο Rawls, παραμένοντας στο πλαίσιο της ατομοκρατικής του θεώρησης, προσπαθεί να διατηρήσει μια λεπτή ισορροπία, αφ' ενός μεταξύ μιας κατάστασης στην οποία οι άνθρωποι ελαύνονται από ιδιαίτερα συμφέροντα και επιθυμίες, γεγονός που θα ήταν καταστροφικό για την αρχή της ακριβοδικίας, διότι θα καθιστούσε τις αποφάσεις τους μεροληπτικές και προκατειλημμένες. Και αφ' ετέρου μιας κατάστασης στην οποία τα μέρη έχουν απογυμνωθεί από κάθε έννοια συμφέροντος ή επιθυμίας, με συνέπεια να καθίστανται ανίκανα προς λήψη απόφασης γενικά. Προκειμένου να θεμελιωθούν οι αρχές δικαιοσύνης, η θεωρία αναγκάζεται ως εκ τούτου να βασιστεί σε κάποια έννοια αγαθού, διότι χρειάζεται υποθέσεις για τα κίνητρα επιλογής των μερών στην αρχική θέση. Επειδή όμως οι υποθέσεις για την έννοια του αγαθού δεν πρέπει να θέτουν σε διακινδύνευση την πρότερη θέση της έννοιας του ορθού, χρησιμοποιείται μια έννοια αγαθού περιορισμένη στα ουσιώδη[92].

Ο Rawls επιχειρεί να λύσει το πρόβλημα δια της εισαγωγής μιας ισχνής, «ψιλής αντιλήψεως του αγαθού» (thin theory of the good), συνδεδεμένης με την αντικειμενική επιθυμία μεγιστοποίησης των «βασικών αγαθών» (basic goods). Η ψιλή περί αγαθού αντίληψη εξηγεί, πρώτον, την έλλογη προτίμηση για τα βασικά αγαθά, που απαιτείται για την επιλογή των αρχών δικαιοσύνης, και δεύτερον την έννοια ορθολογικότητας που υπόκειται στην επιλογή των μερών στην αρχική θέση[93]. Πρόκειται για όρους αναγκαίους για τη συναγωγή των αρχών δικαιοσύνης. Βεβαίως μετά την ολοκλήρωση της θεωρίας, όταν έχει περατωθεί πλέον η επιλογή των αρχών, διανοίγεται ένα ευλύγιστο πεδίο εξειδίκευσης των αρχών δικαιοσύνης για την περαιτέρω ανάπτυξη μιας «πλήρους θεωρίας του αγαθού» (full theory of the good)[94].

Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, ο περιορισμός της άγνοιας δεν δημιουργεί πρόβλημα στις συζητήσεις των μερών ούτε πλήττει τον ορθολογικό χαρακτήρα της επιλογής τους. Κατά τον Rawls, η ορθολογικότητα της επιλογής δεν εξαρτάται από αυτά που γνωρίζει ή αγνοεί το πρόσωπο, αλλά από τον ορθό ή μη τρόπο συλλογισμού του με βάση όποια πληροφόρηση διαθέτει[95]. Εισερχόμενα στην πρωταρχική συμφωνία, τα μέρη υποθέτουν ότι οι αντιλήψεις τους ενέχουν εν πάση περιπτώσει ορισμένη δο-

[91] Βλ. αναλυτικότερα 215 επ.
[92] TJ, 396.
[93] TJ, 397, PL (L. V), 177-178.
[94] TJ, 396, 398.
[95] TJ, 397.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μή και αυτό είναι αρκετό, κατά τον Rawls, για να τους δώσει τη δυνατότητα να επιλέξουν αρχές σε έλλογη βάση[96]. Με βάση την ψιλή περί αγαθού αντίληψη τα μέρη προσπαθούν πρωτευόντως να διασφαλίσουν ελευθερία, αυτοσεβασμό και περισσότερα (υλικά) βασικά αγαθά.

Ο στόχος του Rawls και η στρατηγική που ακολουθεί για να τον επιτύχει δεν μπορούν να κατανοηθούν αν δεν γίνει αντιληπτή κατά την ερμηνευτική προσπάθεια η βασική αντιπαράθεση του φιλοσόφου με τον ωφελιμισμό και την τελειοκρατία. Τα άτομα επιλέγουν αρχές για την προώθηση των συμφερόντων τους[97] - διαθέτουν επομένως ορισμένη έννοια συμφέροντος - αγνοούν όμως ποια είναι τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους - έτσι μπορεί να ικανοποιείται το αίτημα της ακριβοδικίας. Δεδομένου δε ότι είναι εν δυνάμει συγκεκριμένοι άνθρωποι, δεν υπάρχει πιθανότητα να προκρίνουν αρχές που παραβιάζουν τη διάκριση των προσώπων, επιτρέποντας η ζημία ορισμένων να αντισταθμίζεται από τα πλεονεκτήματα, που απολαμβάνουν άλλοι, κατά το *ωφελιμιστικό υπόδειγμα*. Επιπροσθέτως, από τα μέρη αποκλείεται κάθε ιδιαίτερη αντίληψη αγαθού, αρετής ή αξίας, η οποία θα μπορούσε να λειτουργεί ως κίνητρο των σχεδίων και των πράξεών τους, αλλά θα τα περιόριζε, με τον τρόπο που συμβαίνει στις *τελειοκρατικές θεωρίες*, τις οποίες ο Rawls θέλει να αποφύγει. Έτσι απομένει αυτή η έννοια ακαθόριστου συμφέροντος, ως μόνο κίνητρο του πράττειν, ώστε να εξασφαλιστεί η ίδια η δυνατότητα επιλογής. Τα άτομα κινητοποιούνται, αλλά και περιορίζονται να δρουν με βάση το συμφέρον τους, οπότε το συμφέρον λειτουργεί ταυτόχρονα ως κίνητρο αλλά και ως περιορισμός της δράσης των ατόμων.

Αξίζει να σημειωθεί η παρατήρηση του G. Thomas[98] ότι στην περίπτωση του Rawls ο επικαθορισμός της συλλογιστικής των συμβαλλομένων από σταθμίσεις συμφέροντος, σε συνδυασμό με τον όρο της ηθικής αδιαφορίας προς τους άλλους δημιουργεί μια εκδοχή ατόμου εγωιστικού, κινούμενου με βάση το συμφέρον ισχυρότερη από τη συνήθως χρησιμοποιούμενη. Διότι στην τελευταία περίπτωση το άτομο αναγνωρίζει την κατάσταση των άλλων ως λόγο για να πράξει, ανεξαρτήτως εάν τελικώς η αρχική του τάση παραμεριστεί από εκτιμήσεις συμφέροντος. Αντιθέτως στην κατάσταση επιλογής, που σκιαγραφείται από τον Rawls, η κατάσταση των άλλων δεν εισέρχεται καν στη στάθμιση που θα προσφέρει αρχές δικαιοσύνης, αδυνατεί δηλαδή να θεμελιώσει οποιονδήποτε λόγο για πράξη. Για το λόγο αυτό εκτιμά[99] ευλόγως ότι υπό τους περιορισμούς που θέτει ο Rawls οι συμβαλλόμενοι δεν έχουν καν τη δυνατότητα να κατανοήσουν ότι το αντικείμενο της επιλογής τους είναι ηθικές

[96] TJ. 397.
[97] TJ. 142. 144.
[98] G. Thomas. «On Choosing a Morality». 359.
[99] G. Thomas. *ibid*. 360 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αρχές, διότι δεν έχουν την ικανότητα να κατανοήσουν μορφές πράξης που δεν βασίζονται στη σύνεση και άρα δεν μπορούν να αντιληφθούν ποιο είναι το νόημα μιας ηθικής μορφής ζωής.

Οι διαβουλευόμενοι της αρχικής θέσης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* δεν επιθυμούν να προσφέρουν βοήθεια στους συνανθρώπους τους, τα αποθέματα αλτρουισμού τους είναι περιορισμένα. Ούτε όμως προτίθενται να τους βλάψουν, επιθυμούν αποκλειστικά τη μεγιστοποίηση των βασικών αγαθών τους. Ένα έλλογο, κατά Rawls, άτομο δεν πάσχει από παράλογο «φθόνο» (envy)[100], τουλάχιστον όταν οι διαφορές μεταξύ του εαυτού του και των άλλων δεν συνιστούν αποτέλεσμα αδικίας και δεν υπερβαίνουν ορισμένα όρια[101]. Τούτο σημαίνει ότι δεν αποδέχεται μια απώλεια για τον εαυτό του μόνο υπό τον όρο ότι και οι υπόλοιποι επίσης χάνουν και δεν θλίβεται από τα μεγαλύτερα οφέλη των άλλων. Η αντίληψη αγαθής ζωής αυτών των ατόμων καθορίζεται με όρους της ατομικής τους ευτυχίας αποκλειστικά και δεν εκδηλώνουν κανένα ενδιαφέρον υπέρ ή κατά της τύχης των άλλων, είναι μεταξύ τους «αμοιβαίως αδιάφορα» (mutually disinterested)[102].

Τα ενεχόμενα μέρη δεν τρέφουν φιλαλληλία ή μίσος, δεν νοιώθουν φθόνο ή ματαιοδοξία[103]. Η θεμελιώδης έννοια επί της οποίας οικοδομείται η θεωρία είναι η έννοια της *αμοιβαίως αδιάφορης ορθολογικότητας*. Εν όψει της σύνδεσης με τη θεωρία των παιγνίων, ο ορθολογικός άνθρωπος εμφανίζεται ως μορφή του homo economicus, με συνέπεια να απορρίπτονται άλλες θεμελιώδεις, κατά την άποψη της εργασίας, πλευρές της φύσης του ανθρωπίνου όντος, σημαντικές για την κατανόηση της κοινωνίας του[104]. Αν είχε υιοθετηθεί μια διαφορετική αντίληψη του προσώπου, τούτο πιθανώς θα οδηγούσε σε επιλογή διαφορετικών αρχών δικαιοσύνης.

Βεβαίως, όπως προκύπτει από τα ανωτέρω, δεν εισάγεται ευθέως κάποια στενή εγωιστική αντίληψη από τον Rawls. Οι έλλογοι διαβουλευόμενοι ορίζονται ως ορθολογικοί φορείς συμφερόντων ευρισκόμενοι σε σχέσεις αμοιβαίας αδιαφορίας

---

[100] TJ, 143, 530. Φθόνος είναι η επιθυμία δυστυχίας του άλλου, χωρίς αυτό να ωφελεί κατά οποιονδήποτε τρόπο το άτομο που εκδηλώνει αυτή την επιθυμία (TJ, 532). Είναι συλλογικά ζημιογόνος (TJ, 144, 532) και δεν αναγνωρίζεται ως ηθικό συναίσθημα (TJ, 533). Απασχολεί τη θεωρία εν όψει του αιτήματος της σταθερότητας, δεδομένου ότι μια κοινωνία που δημιουργεί αισθήματα φθόνου στους πολίτες της δεν μπορεί να είναι σταθερή. Ο Rawls πιστεύει ότι μια κοινωνία ευτεταγμένη κατά τους όρους της *TJ* δεν αφήνει περιθώρια ανάπτυξης γενικού συγγνωστού (βλ. διακρίσεις φθόνου TJ, 143, 530 επ.) φθόνου (TJ, 536 επ.). Τούτο όμως αμφισβητείται βασίμως, βλ. Leslie Pickering Francis, «Responses to Rawls from the Left», 487-488.

[101] TJ, 530.

[102] TJ, 127.

[103] TJ, 144.

[104] Κατά τον A. Brown, *Modern...*, 69, τα υιοθετούμενα χαρακτηριστικά είναι εκείνα του αφηρημένου ατόμου της φιλελεύθερης θεωρίας και της κλασικής πολιτικής οικονομίας. Τούτο σημαίνει ότι συγχέει ένα συγκεκριμένο κοινωνικό χαρακτήρα με την ίδια την ανθρώπινη φύση. Πρβλ. δικαιολόγηση της εισαγωγής του ανωτέρω υποδείγματος ανθρώπου εις K. Binmore, *Game...*, 21 επ. και *passim*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μεταξύ τους. Ωστόσο ο ίδιος ο Rawls παραδέχεται ότι, επειδή θεωρείται ότι τα μέρη δεν διαθέτουν οποιοδήποτε ηθικό ενδιαφέρον για τους άλλους, η θεωρία μπορεί εν τούτοις να θεωρηθεί εγωιστική, ίσως όχι με κάποια στενή έννοια, αλλά πάντως εγωιστική[105]. Πιστεύει όμως ότι αυτό είναι μια παρανόηση που δημιουργείται, όταν αποσπούν την προσοχή μεμονωμένα στοιχεία της πρωταρχικής θέσης και αγνοείται το σύνολο[106].

Έτσι προβάλλει τον μάλλον αμφισβητήσιμο ισχυρισμό ότι, μολονότι τα άτομα προσδιορίζονται με βάση το συμφέρον και όλες οι κρίσεις γίνονται με άξονα αυτό, τα εν λόγω συμφέροντα[107] δεν πρέπει να θεωρηθούν «εγωιστικά» (egoistic) ή «ιδιοτελή» (selfish)[108]. Θεωρεί ότι η χρήση της έννοιας του συμφέροντος δεν συνεπάγεται αναγκαστικά εγωιστικά άτομα και ότι οι υποκειμενικές συνθήκες, οι οποίες αφορούν τα συμφέροντα που προωθούν τα σχέδια ζωής, κατά κυριολεξία δεν αφορούν τα «συμφέροντα του εαυτού» (interests in the self), αλλά τα «συμφέροντα ενός εαυτού» (interests of a self), που αποτιμά την αντίληψή του περί αγαθού ως άξια αναγνώρισης, θεωρώντας τα αιτήματα που προβάλλει στη βάση αυτής ως άξια ικανοποίησης[109].

Η θεωρία του ορθού και του δικαίου θεμελιώνεται στην έννοια της «αμοιβαιότητας» (reciprocity), η οποία συμφιλιώνει τις απόψεις του εαυτού και των άλλων ως ίσων ηθικών προσώπων. Κατά τον Rawls ούτε το ενδιαφέρον για τον εαυτό ούτε για τους άλλους έχει προτεραιότητα, διότι τα πρόσωπα είναι ίσα και η ισορροπία μεταξύ

---

[105] Ο Rawls επανέρχεται στο ίδιο ζήτημα (PL (L. III), 105 επ.), προσπαθώντας να μετριάσει την εντύπωση εγωισμού, που δικαιολογημένα αφήνει η αντίληψη προσώπου της *TJ*. Θα πρέπει συνεπώς να ληφθεί υπ' όψιν η νέα προσέγγιση της ηθικής προσωπικότητας, η οποία συνιστά παράλληλα και εσωτερική αναδιάρθρωση της θεωρίας του. Βλ. 277 επ.

[106] TJ, 148.

[107] TJ, 13, 129, 147. Αντιθέτως ο M. Fisk, *op. cit.*, 58-59, θεωρεί αυτή την έννοια του συμφέροντος σύμφυτη με την έννοια της φυσικής ελευθερίας που χαρακτηρίζει την αρχική θέση. Βλ. επίσης L. Pickering Francis, *op. cit.*, 474.

[108] TJ, 129. Ωστόσο, όπως προκύπτει από τα ανωτέρω, δεν είναι απολύτως ξεκάθαρη η σχέση της θεωρίας του με τη θεωρία του εγωισμού. Η φιλοσοφική σημασία της έννοιας του εγωισμού και ο τρόπος που καθορίζει ή υποκαθορίζει την ηθική θεωρία αποτελεί αντικείμενο εκτεταμένης έρευνας. Από τις σχετικές μελέτες βλ. αντί άλλων την ιδιαίτερα κατατοπιστική του S. Kagan, *Normative...*, 194-204.

[109] TJ, 127, 129, GT, 67. Χρήσιμη για την κατανόηση του προβλήματος είναι η θεματοποίηση της σχέσης συνύπαρξης «ιδιαίτερου» (particular) και «καθολικού» (universal) στην έννοια του προσώπου από τον Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, 454-455. Υποστηρίζει ότι το πρόσωπο έχει αξία, διότι είναι ένας «μοναδικός και ατομικός εαυτός» (unique and individual self), όμως ο μόνος τρόπος για να υπάρξει ως τέτοιος είναι να είναι ένας «ιδιαίτερος μοναδικός εαυτός» (particular unique self). Εν τούτοις η αξία του δεν έγκειται στην ύπαρξή του ως ιδιαίτερου εαυτού - κάθε άλλος μοναδικός και ατομικός εαυτός στη θέση του θα είχε την ίδια αξία. Το πρόσωπο έχει αξία, διότι είναι ένα εγώ, ένα ιδιαίτερο είδος αναστοχαστικής αυτοσυνείδησης που μόνο ένα εγώ μπορεί να έχει. Η ιδιομορφία της άποψης του εγωιστή έγκειται στην υπεισέλευση στη θέση «είμαι ένα εγώ» (being an I) του «είμαι ο εαυτός μου» (being myself).

τους κατοχυρώνεται από τις αρχές δικαιοσύνης[110]. Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* υποθέτει ένα καθορισμένο όριο στην προωστική δύναμη των κοινωνικών και αλτρουιστικών κινήτρων[111]. Τα άτομα και οι ομάδες που διαμορφώνουν αρθρώνουν αντιμαχόμενα αιτήματα και, παρ' ότι είναι πρόθυμα να πράττουν δίκαια, δεν είναι έτοιμα να αποποιηθούν τα συμφέροντά τους, χωρίς όμως τούτο να σημαίνει ότι είναι ιδιοτελή με τη συνηθισμένη έννοια[112]. Κατά τον Rawls ο συνδυασμός της αμοιβαίας αδιαφορίας και του πέπλου της άγνοιας επιτυγχάνει τον ίδιο σκοπό με την απόδοση αισθημάτων «ευμένειας» (benevolence) στα άτομα, διότι εξαναγκάζει τα άτομα να λάβουν υπ' όψιν τους το αγαθό των άλλων[113].

Περαιτέρω, τα κίνητρα των μερών της αρχικής θέσης, κατά τον Rawls, δεν επιτρέπεται να συγχέονται με τα κίνητρα των ανθρώπων στην καθημερινή ζωή[114]. Αν οι άνθρωποι είναι εγωιστές ή κινούνται με βάση το συμφέρον εξαρτάται από το περιεχόμενο των τελικών στόχων τους. Η υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας δεν αφορά τα άτομα στην κοινωνία, αλλά τους έλλογους συμβαλλομένους της αρχικής θέσης, απεικονίζοντας μια συγκεκριμένη άποψη για τη συμπεριφορά των μερών, όταν ανακύπτουν βασικά ερωτήματα πολιτικής δικαιοσύνης[115]. Άρα, θα πρέπει να γίνει δεκτό, ότι για τις ανάγκες της θεωρίας περιθωριοποιείται η πολυπλοκότητα του ανθρώπινου όντος ή μάλλον λαμβάνει χώρα ένας ιδιότυπος κατακερματισμός της σύνθετης ενιαίας ηθικής οντότητας, ώστε η θεωρία να θεμελιωθεί σε μια έννοια του homo economicus, κάνοντας παράλληλα δεκτό ότι ο άνθρωπος στην κοινωνία δεν δρα (τουλάχιστον αποκλειστικά) έτσι[116].

Ωστόσο η εργασία οφείλει από την πλευρά της να επισημάνει ότι η άποψη ότι το άτομο κινείται αποκλειστικά και μόνο συμφεροντοκεντρικά χρειάζεται δικαιολόγηση, όπως και κάθε άλλη θέση που αποδίδει μονομερή ψυχολογία στα άτομα, διότι

---

[110] TJ, 485.

[111] TJ, 281.

[112] TJ, 281. Κατά τον Rawls, οι θρησκευτικές και ηθικές συγκρούσεις συνιστούν εξεικονίσεις των περιστάσεων της δικαιοσύνης. Όσοι συμμετέχουν σε αυτές δεν ενεργούν από συμφέρον αλλά μάλλον υπερασπίζονται τα βασικά δικαιώματα και τις ελευθερίες τους (GT, 68). Το υπόδειγμα των θρησκευτικών συγκρούσεων αποκτά κεντρική σημασία στον *PL*.

[113] TJ, 148-149. Δεν αποδίδονται αισθήματα «ευμένειας» στα μέρη, διότι δεν υπάρχει ανάγκη για μια τόσο ισχυρή υπόθεση (TJ, 149. Έχει απαλειφθεί από την αναθεωρημένη έκδοση).

[114] TJ, 148.

[115] GT, 67. Ο Rawls αναπτύσσει μια θεωρία για τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα μπορούν να αποκτήσουν ηθικές ευαισθησίες (βλ. 126 επ.). Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο G. Thomas, *op. cit.*, 370-371, δεν εξηγεί πώς ένα καθαρά συνετό ον, που βρίσκεται εκτός ηθικής κοινότητας, θα τις επέλεγε.

[116] Βλ. αναλυτικότερα Κ. Τσουκαλάς, *Είδωλα* ..., 269-273, 273-281. Κατ' ουσίαν πρόκειται για μια τριχοτόμηση του κόσμου σε δημόσια, ιδιωτική και οικονομική σφαίρα, η οποία βασίζεται σε μια σχάση της ηθικής υπόστασης του ανθρώπου. Ο αμφίσημος και πολύσημος χαρακτήρας της ανθρώπινης συμπεριφοράς παραμερίζεται και αναζητούνται χαρακτηριστικά που θεωρείται ότι φέρουν αυτόδηλο χαρακτήρα, όπως η μεγιστοποίηση του κέρδους, τα οποία μπορούν να ποσοτικοποιηθούν και να γίνουν προβλέψεις με βάση αυτά (*ibid*, 127-140, 264-268). Βλ. επίσης Κ. Σταμάτης, *Δίκαιο*..., 43 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

δεν είναι ούτε εμπειρικώς ούτε θεωρητικώς αυτονόητη. Εξ άλλου, όπως και ο ίδιος ο Rawls αναγνωρίζει[117], τα κίνητρα των συμβαλλομένων μερών πιθανόν να μη καθορίζουν μεν ευθέως τα κίνητρα των προσώπων της ευτεταγμένης κοινωνίας, που διαθέτουν δεσμούς με τους άλλους ή αισθήματα αλτρουισμού, όμως εν τέλει αυτό καταλήγει να συμβεί μέσω των αποτελεσμάτων που έχει η εφαρμογή των συμφωνημένων αρχών στην κοινωνία[118].

Γ. Οι συνεργούντες στην αρχική θέση γνωρίζουν ότι ισχύουν οι περιστάσεις της δικαιοσύνης και αγωνίζονται να προωθήσουν την περί αγαθού αντίληψή τους, χωρίς να δεσμεύονται από προηγούμενους ηθικούς δεσμούς[119]. Η συνθήκη της αμοιβαίας αδιαφορίας εισάγεται στη θεωρία, με τη σκέψη ότι συνιστά «ασθενή υπόθεση» (weak assumption)[120]. Εξ αντιδιαστολής είναι αναγκαίο να εξεταστεί υπό ποιους όρους μια υπόθεση θεωρείται «ισχυρή» (strong assumption). Ο Rawls χαρακτηρίζει την αμοιβαία αδιαφορία ως αδύναμη προϋπόθεση[121], διότι αφ' ενός προσφέρει τη δυνατότητα θεμελίωσης της θεωρίας επί μιας ακριβούς έννοιας ορθολογικής επιλογής και αφ' ετέρου απαιτεί πολύ λίγα από τα μέρη. Κατ' αυτό τον τρόπο οι επιλεγόμενες αρχές δύνανται να διευθετήσουν ευρύτερες και βαθύτερες συγκρούσεις και αυτό είναι ένα προφανές desideratum[122].

Ως ισχυρές υποθέσεις φαίνεται να εκλαμβάνονται εκείνες οι υποθέσεις ψυχολογικής υφής των φιλοσοφικών θεωριών, οι οποίες αποδίδουν στα πρόσωπα ορισμένα έντονα συναισθήματα ή τάσεις, ώστε με βάση αυτά να κατορθώσουν να συναγάγουν τη συγκεκριμένη πολιτική αντίληψη την οποία πρεσβεύουν. Έτσι, ανάλογα με τη φιλοσοφική θεωρία για την οποία πρόκειται κάθε φορά, τα πρόσωπα παρουσιάζονται με εγωιστικά ή αλτρουιστικά αισθήματα, κοινωνικά ή αντικοινωνικά, αγαθά ή μη. Με άξονα την παρούσα προβληματική, μπορεί να θεωρηθεί ότι το ένα άκρο καταλαμβάνουν οι θεωρίες, που ασπάζονται την άποψη ότι ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικός και το άλλο θεωρίες που ενστερνίζονται τη χομπσιανή αντίληψη για τον άνθρωπο.

Για μια θεωρία που οικοδομείται σε ατομοκρατικές παραδοχές, όπως η συμβολαιακή, με επίκεντρο τη φιλοσοφική αφαίρεση που συνιστά ο έλλογος συμβαλλόμενος, τόσο η απόδοση αισθημάτων κοινωνικότητας όσο και η απόδοση αισθημάτων

---

[117] TJ(RE). 128.

[118] Όπως εύστοχα διαπιστώνει η L. Pickering Francis, *op. cit.*, 475, κατ' αυτό τον τρόπο ο Rawls χάνει μια σημαντική ευκαιρία να οικοδομήσει ηθικές αρχές, που μπορούν να επηρεάσουν την έκταση αλτρουισμού που διαθέτουν οι άνθρωποι.

[119] TJ. 128.

[120] TJ. 129.

[121] TJ. 583.

[122] TJ. 583.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αντικοινωνικότητας συνιστούν ισχυρές υποθέσεις. Αντιθέτως, με την υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας δεν αποδίδονται στα πρόσωπα θετικά ή αρνητικά συναισθήματα και για το λόγο αυτό η εισαγωγή της εμφανίζεται φυσική και αβίαστη, εφ' όσον δεν απαιτεί προσθήκη άλλων προϋποθέσεων. Επιπροσθέτως παρακάμπτει τις διαφωνίες που θα ανέκυπταν σχετικά με το ποια χαρακτηριστικά και αισθήματα θα έπρεπε να αποδοθούν στον άνθρωπο, την προβληματική, δηλαδή, που συνδέεται με τη συζήτηση περί ανθρώπινης φύσης. Για τους λόγους αυτούς αναδεικνύεται σε «ασθενή» υπόθεση, με την ελπίδα να αποσπάσει συναίνεση και να μπορέσει να αποτελέσει βάση ανάπτυξης της θεωρίας.

Με βάση την οπτική της παρούσας προσέγγισης ωστόσο, η έννοια της αμοιβαίας αδιαφορίας συνδέεται και ουσιαστικά απορρέει από την ατομοκρατική αντίληψη του φιλελευθερισμού, της οποίας οι συμβολαιακές θεωρίες αποτελούν ειδικότερη έκφανση, στο πλαίσιο της οποίας κινείται και η σκέψη του Rawls[123]. Αν αυτό το σιωπηρό υπόβαθρο θεωρηθεί ως δεδομένο, πράγματι η εισαγωγή οποιουδήποτε αισθήματος θα εμφανίζεται ως εξωτερικά επιβαλλόμενη ισχυρή υπόθεση, η οποία τίθεται σε απομονωμένα άτομα. Υπ' αυτούς τους όρους η αμοιβαία αδιαφορία μπορεί να εκληφθεί ως ασθενής υπόθεση, διότι δεν προϋποθέτει την ύπαρξη συγκεκριμένων κοινωνικών δεσμών ή αισθημάτων, με σκοπό να συναγάγει από αυτά κοινωνικές υποχρεώσεις ή καθήκοντα. Συνεπώς, εντός της ατομοκρατικής προσέγγισης, που χαρακτηρίζει το ακριβοδίκαιο παίγνιο-συμβόλαιο, η αμοιβαία αδιαφορία συνιστά πράγματι αδύναμη υπόθεση. Το ερώτημα είναι εάν η δόμηση κατά τους όρους της θεωρίας των παιγνίων και η εισαγωγή των όρων που συνθέτουν το ίδιο ατομοκρατικό υπόβαθρο, εντός του οποίου η συνθήκη της αμοιβαίας αδιαφορίας καλείται να λειτουργήσει σε συνδυασμό με μια συγκεκριμένη αντίληψη ορθολογικότητας, μπορούν να θεωρηθούν επίσης αδύναμες προϋποθέσεις.

3. Η έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης

[123] Βλ. την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα κριτική του M. Fisk, *op. cit.*, 57 επ. Ο Fisk υποστηρίζει ότι η έννοια της αμοιβαίας αδιαφορίας απορρέει από την αντίληψη «φυσικής» ελευθερίας του φιλελευθερισμού. Ενδεχόμενη εισαγωγή αισθημάτων, που επιβάλλουν ηθικό ενδιαφέρον για τους άλλους, εμφανίζεται για αυτή την αντίληψη ως ισχυρή υπόθεση εξωτερικά επιβαλλόμενη στα απομονωμένα άτομα, η οποία περιορίζει τη φυσική τους ελευθερία. Η εύλογη διαπίστωσή του είναι ότι η υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας, η οποία λειτουργεί εκ παραλλήλου με τη θέση ότι τα πρόσωπα διαθέτουν φιλικά αισθήματα προς τους άλλους - ανεξαρτήτως εάν δεν γνωρίζουν εξ αιτίας του πέπλου ποιοι είναι αυτοί οι άλλοι, τα χαρακτηριστικά ή τον αριθμό τους - είναι δύο υποθέσεις που ο συνδυασμός τους αδυνατεί να δημιουργήσει μια συνεκτική αντίληψη ανθρώπινης φύσης (*op. cit.*, 65). Βλ. αναλυτικότερα σχετικά με τις προϋποθέσεις επί των οποίων εδράζεται η φιλελεύθερη αντίληψη προσώπου Alisa Carse, «The Liberal Individual: A Metaphysical Embarrassment», 186-187.

Το κοινωνικό συμβόλαιο θα πρέπει να κατανοηθεί στο παρόν πλαίσιο μελέτης ως μια απόπειρα που αποσκοπεί στη δημιουργία μιας γενικής βούλησης, επί της οποίας είναι δυνατόν να θεμελιωθούν και να νομιμοποιηθούν αρχές ρύθμισης της κοινωνίας. Αποτελεί έκφραση της ιδέας ότι το αίτημα υπακοής σε ορισμένο κανόνα νομιμοποιείται, εάν και μόνον εάν αυτός του οποίου ζητείται η υπακοή συναινεί (ή θα μπορούσε να συναινέσει) στη θέσπιση του κανόνα. Επειδή οι άνθρωποι συνήθως διαφωνούν σε ζητήματα θέσπισης αρχών, το συμβόλαιο αποτελεί μια επινόηση, που αποβλέπει να αποκαλύψει και να μορφοποιήσει αυτό το οποίο οι άνθρωποι έχουν κοινό, παρά τις διαφωνίες τους. Το υπόβαθρο της υποθετικής επιλογής διαμορφώνεται από μια διπλή κίνηση ανεύρεσης των λόγων που είναι κοινοί σε όλους τους ανθρώπους, με ταυτόχρονο αποκλεισμό των λόγων που θα τους οδηγούσαν σε επιλογή διαφορετικών αρχών.

Η σιωπηρή προϋπόθεση επί της οποίας εδράζεται η θεωρία του Rawls είναι ότι η πληθώρα ασύμβατων ηθικών θεωριών του ευ ζην και η σύγκρουση των βιοτικών στοχοθεσιών, χαρακτηριστικά όχι τυχαία, αλλά εγγενή και μόνιμα στη δομή των ανθρώπινων κοινωνιών, καθιστούν αδύνατη κάθε συμφωνία σε ζητήματα ουσίας[124]. Η συναίνεση των μερών μπορεί να αφορά μόνο στη διαδικασία επίλυσης των συγκρούσεων. Παρατηρείται, λοιπόν, *δυαδικότητα ουσίας και διαδικασίας*.

Αυτή συνδέεται με την προτεραιότητα του δικαίου (με την έννοια της διαδικαστικής ορθότητας[125]) επί του αγαθού, η οποία εγείρει το εύλογο ερώτημα μήπως κατ' αυτό τον τρόπο συρρικνώνεται η έννοια της ηθικότητας στη διαδικαστική ορθότητα. Η διάδοση των διαδικαστικών θεωριών έχει, κατά την άποψη της εργασίας, σε μεγάλο βαθμό ιστορική ερμηνεία. Ο φόβος του ολοκληρωτισμού, ο οποίος υποκαθορίζει τη μεταπολεμική σκέψη, οδηγεί στην ανάπτυξη θεωριών διαδικαστικής μορ-

---

[124] Βλ. επίσης N. Daniels (ed.), *Reading...*, xviii, την άποψη ότι η δικαιοσύνη αφορά τον προσδιορισμό ενός ακριβοδίκαιου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας, χωρίς όμως να μπορεί να υπάρξει συμφωνία επί της ουσίας επ' αυτού. Για το λόγο αυτό είναι σημαντικό να καθοριστεί τι θα επέλεγαν οι άνθρωποι υπό ακριβοδίκαιες συνθήκες. Πρβλ. τη διάκριση του Gerald Dworkin, «Non-Neutral Principles», 126-127 μεταξύ ουδέτερων και μη ουδέτερων αρχών. Στις περιπτώσεις αρχών βασισμένων σε ηθικές ή πολιτικές πίστεις, η εφαρμογή τους αποτελεί αντικείμενο διαμάχης, διότι οι πίστεις, που αποτελούν θεμέλιό τους, είναι οι ίδιες αντικείμενο διαμάχης (μη ουδέτερες αρχές). Στις μη ουδέτερες αρχές (*ibid*, 135), των οποίων η ορθότητα ή εγκυρότητα θεμελιώνεται ανεξάρτητα από τη διαδικασία που καταλήγει σε αυτές, είναι αδύνατη η συμφωνία, εξ αιτίας διαφωνιών στον καθορισμό του περιεχομένου (διαφωνίες που αφορούν τον προσδιορισμό αληθούς/ψευδούς, δικαίου/αδίκου). Για το λόγο αυτό θεωρούνται ακατάλληλες για τις συμβολαιακές θεωρίες. Ανακύπτει, συναφώς, ανάγκη αντικατάστασής τους από αρχές στις οποίες μπορεί να υπάρξει συναίνεση ή τουλάχιστον από διαδικασίες καθορισμού στις οποίες μπορεί να συντρέξει συμφωνία. Για το ίδιο θέμα βλ. Thomas Nagel, «Rawls on Justice», 5.

[125] Επ' αυτού βλ. Στέφανος Λαζαρίδης, «Διαδικαστική ορθότης, ουσιαστικές αντιλήψεις του αγαθού και το «κατ' αξίαν» στην φιλελεύθερη θεωρία», 126-129. Η διαδικαστική ορθότητα δεν αφορά το περιεχόμενο των ανθρώπινων στόχων, αλλά μέσα και μεθόδους - όχι σκοπούς, τέλη, στόχους. Άρα η σχετική αξιολόγηση αφορά μόνο τη διαδικασία που οδήγησε στην επιλογή (*ibid*, 127).

φής, αφού θεωρείται ότι κάθε δέσμευση επί ζητημάτων ουσιαστικού (κατά περιεχόμενο) αγαθού εμπεριέχει εν δυνάμει τον κίνδυνο διολίσθησης σε αυτόν. Η τάση αυτή καταλήγει σε μια μορφή παραίτησης της θεωρίας, η οποία αρνείται να λάβει θέση σε οποιοδήποτε θέμα εμπλέκονται ζητήματα ουσιαστικού αγαθού[126].

Ειδικότερα, στις θεωρίες όπως του Rawls παρατηρείται, όπως διαπιστώνει ο Π. Σούρλας[127], υποκαθορισμός των βασικών τους θέσεων από ένα άρρητο φόβο ότι υφίσταται ένταση μεταξύ φιλοσοφίας και δημοκρατίας. Εφ' όσον θεωρείται ότι στα ερωτήματα που αφορούν τη ρύθμιση της κοινωνικής συμβίωσης δεν χωρούν απαντήσεις εκ προοιμίου, αλλά αυτές θα προκύψουν από τις δημοκρατικές διαδικασίες, η φιλοσοφία απέχει να λάβει θέση επί της αλήθειας των σχετικών ηθικοπολιτικών ζητημάτων, για να μη θεωρηθεί ότι επιχειρεί να κάνει υποδείξεις στους πολίτες εκτός και προ των δημοκρατικών διαδικασιών[128]. Η φιλοσοφία έτσι εγκαταλείπει τις αξιώσεις αλήθειας επί της ουσίας της δικαιοσύνης. Ωστόσο αυτό κρίνεται μη ικανοποιητικό, διότι «οφείλει να πείσει ότι δεν είναι και αυτή μια *δόξα* ανάμεσα σε πολλές άλλες, αλλά δικαιολογημένα διεκδικεί για τον εαυτό της το χαρακτήρα της ορθής θεωρίας, έχοντας συλλάβει την *αλήθεια* στα ζητήματα που πραγματεύεται»[129].

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* βεβαίως δεν αναπτύσσεται μια καθαρά διαδικασιακή (proceduralist) θεώρηση. Η διαδικασία τίθεται εντός ενός προηγούμενου (ηθικού) πλαισίου, το οποίο θέτει ορισμένες ουσιαστικές αρχές και δεσμεύσεις, των οποίων η προτεραιότητα πρέπει να διασφαλιστεί. Η αρχή της ακριβοδικίας, η οποία συνιστά ένα πλέγμα περιορισμών επιβαλλόμενων στα επιχειρήματα που είναι δυνατόν να προβληθούν και στους όρους της συζήτησης, όπως και οι αρχές και οι αξίες που συνδέονται με αυτή, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως διαδικαστική αρχή. Φαίνεται να προκρίνεται έναντι άλλων εναλλακτικών λύσεων ως λογικώς αναπόφευκτη, δυνάμει

---

[126] Σχετικά με τα προβλήματα που θέτει στη σύγχρονη δημοκρατία η τάση προς τις διαδικαστικές θεωρίες βλ. Agnes Heller, «The Complexity of Justice (a Challenge to the Twenty-First Century)», 145 και *passim*. Βλ. επίσης την κριτική του Κορνήλιου Καστοριάδη, «La démocratie comme procedure et comme régime», 222, 232 επ., ο οποίος υποδεικνύει ότι κανένα σύστημα δικαίου δεν μπορεί να είναι απολύτως αγνωστικιστικό και καμιά κοινωνία δεν μπορεί να αποφύγει κάθε αναφορά σε ουσιαστικές αξίες. Ασκεί κριτική στην προσπάθεια διαδικαστικής θεμελίωσης της πολιτικής φιλοσοφίας επί μια έννοιας α-, εξω- ή προ-κοινωνικού ατόμου, η οποία αγνοεί την ύπαρξη του ανθρώπου εντός ενός κόσμου που δεν έχει επιλέξει και τους ιστορικοκοινωνικούς καθορισμούς του.

[127] Βλ. το θαυμάσιο άρθρο του Π. Σούρλα, «Φιλοσοφία και δημοκρατία. Ο φόβος του Πλατωνισμού στους Rawls και Habermas», στο οποίο αναλύται εκτενώς η σχετική προβληματική, η οποία επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό ιδίως την ανάπτυξη του *PL*, βλ. 404 επ.

[128] Π. Σούρλας, *ibid*, 30-31. Τούτο, κατά τον Π. Σούρλα, ισοδυναμεί με αντιστροφή της πλατωνικής θέσης ότι η γνώση του δίκαιου πολιτεύματος αποτελεί εξ ορισμού υπόθεση της φιλοσοφίας και συνεπώς νομιμοποιείται κριτική της δημοκρατικής πρακτικής στο πλαίσιο της οποίας ο καθένας, χωρίς εχέγγυο γνώσης, μπορεί να αποφαίνεται περί του πρακτέου (*ibid*, 31).

[129] Π. Σούρλας, *ibid*, 29.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

δεδομένων τα οποία θεωρείται ότι ισχύουν για τον άνθρωπο και για την ανθρώπινη κατάσταση εν γένει[130].

Οι θεσπιζόμενες διαδικασίες θα είναι πάντα ατελείς[131], στο βαθμό που δεν υπάρχει γνώση κάποιου τρόπου, ικανού να διασφαλίσει ότι οι κρίσεις και οι αρχές - κατ' επέκτασιν οι νόμοι και οι θεσμοί - που θα αποκρυσταλλωθούν, θα είναι δίκαιες[132]. Η βασική ιδέα είναι η κατασκευή μιας ακριβοδίκαιης διαδικασίας, ούτως ώστε όποιες αρχές συνομολογηθούν να είναι ακριβοδίκαιες. Αυτό εννοεί ο Rawls, όταν εξαγγέλλει[133] ότι στόχος του είναι να χρησιμοποιηθεί η έννοια της «*καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης*» (purely procedural justice)[134] ως βάση της θεωρίας. Πρόκειται για μια περίπτωση στην οποία δεν υπάρχει ανεξάρτητο κριτήριο, που ορίζει ποιο είναι το «ορθό» (right) αποτέλεσμα. Αντ' αυτού υφίσταται μια αναγνωρισμένη «σωστή» (correct) ή «ακριβοδίκαιη» (fair) διαδικασία, πρόσφορη να διασφαλίσει ότι το αποτέλεσμα θα είναι σωστό ή ακριβοδίκαιο, οποιοδήποτε προκύψει να είναι, αρκεί να συντρέχουν εγγυήσεις ότι η διαδικασία τηρήθηκε[135].

Η έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης έχει το πλεονέκτημα ότι απαιτεί συναίνεση μόνο στο minimum τυπικών όρων[136], που θεωρείται ότι συνιστά την ακριβοδίκαιη διαδικασία, στην οποία όλοι μπορούν να συναινέσουν. Οι αρχές ρύθμισης της κοινωνίας προκύπτουν ως το αποτέλεσμα εφαρμογής της διαδικασίας αυτής και αναγνωρίζονται ως δίκαιες από όλα τα μέρη που συνήνεσαν στη θέσπιση της διαδικασίας, διότι εξ υποθέσεως το αποτέλεσμα της διαδικασίας θεωρείται δίκαιο, χωρίς να

---

[130] David Lyons, «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments», 159.

[131] Η πολιτική διαδικασία αποτελεί περίπτωση ατελούς διαδικαστικής δικαιοσύνης (TJ, 198, 229).

[132] Ο Rawls πρεσβεύει ορθώς ότι οι πολιτικές διαδικασίες θα πρέπει να διακριθούν από τις διαδικασίες της αγοράς (TJ, 359). Η αγορά συνιστά μια τέλεια διαδικασία σε σχέση με τον αντικειμενικό σκοπό της (αποτελεσματικότητα), που θεωρείται ότι επιτυγχάνεται, μολονότι ο καθένας επιδιώκει τα συμφέροντά του (TJ, 359 επ.). Αντιθέτως, η λήψη αποφάσεων επί πολιτικών ζητημάτων από μια συντακτική ή νομοθετική συνέλευση δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως ένας συμβιβασμός μεταξύ αντιτιθέμενων μερών, που προσπαθούν να προωθήσουν τα συμφέροντά τους, αλλά ως μια προσπάθεια ανεύρεσης της βέλτιστης πολιτικής, όπως αυτή ορίζεται από αρχές δικαιοσύνης (TJ, 357). Αγορά και νομοθεσία επιδιώκουν διαφορετικούς στόχους, η πρώτη οδηγεί στην αποτελεσματικότητα, ενώ η δεύτερη, ει δυνατόν, στη δικαιοσύνη. Συνεπώς, ενώ ενδέχεται η αγορά να εμπεριέχει μια τέλεια διαδικασία σε σχέση με τον αντικειμενικό στόχο της, ακόμη και μια ιδανική νομοθεσία παραμένει πάντα ατελής.

[133] TJ, 136.

[134] TJ, 86. Σχετικά με την έννοια των τέλειων, ατελών και καθαρώς διαδικαστικών αντιλήψεων βλ. αναλυτικότερα C. Kukathas, P. Pettit, *A Theory...*, 66, G. Dworkin, *op. cit.*, 135-136, William Nelson, «The Very Idea of Pure Procedural Justice», *passim*.

[135] TJ, 86. Τα ζητήματα, που αναπτύσσονται με επίκεντρο την έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης, είναι ανάλογα του προβλήματος της διαφοράς μεταξύ της αλήθειας της μεθόδου και της αλήθειας του αποτελέσματος. Η εφαρμογή μιας ορθής διαδικασίας οδηγεί σε συνεπή αποτελέσματα, τίθεται όμως το ερώτημα αν αυτά είναι αληθή (αναλόγως, στην περίπτωση της δικαιοσύνης, αν είναι δίκαια).

[136] Διαδικαστικές αξίες: αμεροληψία, ισότητα, απαγόρευση κάθε άδικου διαπραγματευτικού πλεονεκτήματος ή δυνατότητας καταναγκασμού των άλλων, η πρόσβαση όλων στο ίδιο πληροφοριακό υλικό και κατοχύρωση του δικαιώματός τους να ακούονται, τέλος η εγγύηση του ανοιχτού χαρακτήρα της διαδικασίας, το αποτέλεσμα της οποίας δεν είναι προκαθορισμένο.

απαιτούνται πρόσθετες υποθέσεις ή αναφορά σε αξίες. Όπως ορθά παρατηρεί ο D. Lyons[137], το νόημα της καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης υπαινίσσεται την ανυπαρξία ανεξάρτητου κριτηρίου δικαιοσύνης, καθώς και τον αποκλεισμό εναλλακτικών τρόπων επιχειρηματολογίας για ηθικές αρχές. Αν, τουναντίον παρόμοια δυνατότητα γινόταν δεκτή, θα έμενε ανοικτό το ενδεχόμενο σύγκρουσης μεταξύ αρχών θεμελιωμένων με διαφορετικό τρόπο, με συνέπεια να διακυβεύεται η συναίνεση. Περαιτέρω θα πιστοποιούσε τη δυνατότητα ανεξάρτητου κριτηρίου δικαιοσύνης, το οποίο θα απέκλειε την εφαρμογή αρχών *διαδικαστικής* δικαιοσύνης[138].

Συνοψίζοντας, η θέση του Rawls προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας προσπάθειας εναρμονισμένου συνδυασμού διαδικαστικών στοιχείων, καθώς και στοιχείων που εκπηγάζουν από τη συναινεσιακή βάση της θεωρίας του και ανάγονται στην ελεύθερη βούληση των μερών, με τους περιορισμούς, τις δεσμεύσεις και τους όρους που τίθενται επ' αυτών. Οι όροι αυτοί πρέπει να τίθενται κατά τρόπο ώστε να μην αναιρείται ο διαδικαστικός χαρακτήρας της θεωρίας ή η ελευθερία επιλογής. Η προσπάθεια εξισορρόπησης χαρακτηρίζει τη θεωρία σε όλα τα επίπεδα, όπως θα φανεί στα σχετικά κεφάλαια. Είναι εμφανής στο επιχείρημα του κοινωνικού συμβολαίου, όπου η έμφαση δίδεται στις συνθήκες παρά στη διαδικασία επιλογής. Το ίδιο ισχύει και για τις σχέσεις, οικονομικές και άλλες, των οποίων την ελευθερία εγγυάται η θεωρία, υπό τον όρο ότι γίνεται σεβαστό το υπόβαθρο των δίκαιων θεσμών. Τέλος, όταν τίθεται το ζήτημα επιλογής πολιτικού καθεστώτος, ως κατάλληλο προκρίνεται το συνταγματικό καθεστώς (constitutional regime) παρά η διαδικαστική δημοκρατία (procedural republic)[139].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ:
Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Η δεύτερη συνιστώσα της σκέψης του Rawls συνδέεται με την οικειοποίηση από μέρους του της καντιανής προβληματικής, με στόχο την παραγωγή ενός καντιανού επιχειρήματος. Οι σκέψεις που συνιστούν το κανονιστικό δεσμευτικό υπόβαθρο της θεωρίας του Rawls έχουν όντως καντιανές ρίζες. Κατ' αρχάς θα πρέπει να ση-

---

[137] D. Lyons, *op. cit.*, 155 επ.

[138] D. Lyons, *op. cit.*, 158.

[139] Σε ένα συνταγματικό καθεστώς η νομοθεσία οφείλει να συνάδει προς ένα γραπτό (συνήθως) σύνταγμα και ένα «κατάλογο δικαιωμάτων» (bill of rights) που προσδιορίζουν ορισμένα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες. Αντιθέτως, σε μια διαδικαστική δημοκρατία δεν τίθενται συνταγματικά όρια στο περιεχόμενο της νομοθεσίας και ο,τιδήποτε η πλειοψηφία αποφασίσει αναγνωρίζεται ως νόμος, αρκεί να έχουν τηρηθεί οι προβλεπόμενες διαδικασίες, οι οποίες όμως δεν θέτουν δεσμεύσεις ουσίας στο περιεχόμενο της νομοθεσίας. Ως εκ τούτου μια διαδικαστική δημοκρατία θεωρητικώς μπορεί ακόμη και να καταργήσει βασικά δικαιώματα και ελευθερίες (βλ. σχετικά GT, 116 επ., PL (L. IX), 421 επ.).

μειωθεί ότι ο αμερικανός φιλόσοφος θεωρεί ότι προσφέρει μια ερμηνεία των καντιανών εννοιών[140], η οποία δεν διεκδικεί τη θεωρητική ορθοδοξία ούτε επιβάλλεται κατ' αποκλεισμόν άλλων ερμηνειών. Η σημασία του έργου του Rawls, ιδιαίτερα η σύνδεση του ονόματός του με την επανανακάλυψη της φιλοσοφίας του Kant από την αγγλόφωνη ηθική και πολιτική φιλοσοφία, δεν έγκειται σε έκθεση της καντιανής θεματικής, αλλά στην ανάπτυξη μιας πρωτότυπης φιλοσοφίας σε καντιανή κατεύθυνση. Η «καντιανή ερμηνεία» (kantian interpretation) συνιστά μάλλον μια *ελεύθερη πραγμάτευση των καντιανών εννοιών*, η οποία εξυπηρετεί τους σκοπούς εκτύλιξης της δικής του θεωρίας. Ο ίδιος ο όρος «kantian» υποδηλώνει αναλογία παρά ταυτότητα. Κατ' ουσίαν υποδεικνύεται η δυνατότητα μιας καντιανής ανάγνωσης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, παρά προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι αναπτύσσεται μια αυστηρά καντιανή θεώρηση[141].

Από αυτή την άποψη η λεπτομερής σύγκριση των δύο θεωριών αποκτά μάλλον σχολαστικό ενδιαφέρον. Το μείζον ζήτημα είναι αν ο Rawls, παρά τις διαφοροποιήσεις στις προϋποθέσεις και τη μέθοδο, διεκπεραιώνει επιτυχώς το διάβημα συναγωγής αρχών αυτονομίας. Συνεπώς βαρύνουσα σημασία αποκτά το ερώτημα κατά πόσον οι καντιανές έννοιες, εντασσόμενες στο πλαίσιο της θεωρίας του Rawls, μπορούν να λειτουργήσουν παράλληλα με την έννοια της διαδικαστικής δικαιοσύνης και τα στοιχεία εκείνα της θεωρίας του που έλκουν από τη θεωρία των παιγνίων. Τα συναφή ζητήματα συνδέονται με την ευρύτερη προβληματική της δυνατότητας διασφάλισης της αυτονομίας του προσώπου εντός πολιτικών σχέσεων.

Η θεωρία του Rawls στοχεύει να λειτουργήσει ως «διαδικαστική ερμηνεία» (procedural interpretation) της καντιανής θεωρίας, στο πλαίσιο της οποίας η «αρχική θέση» (original position) είναι δυνατόν να αντιμετωπιστεί «ως μια διαδικαστική ερμηνεία της έννοιας της αυτονομίας του Kant και της κατηγορικής προσταγής»[142]. Ο Rawls εμβαθύνει στην ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, επεξεργαζόμενος ιδέες που εν σπέρματι εγκλείονται στην καντιανή φιλοσοφία - ο ίδιος ο Kant δεν ασχολήθηκε ποτέ με την ανάπτυξη πλήρους συμβολαιακής θεωρίας. Ως εκ τούτου η κατανόηση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* προϋποθέτει αναγνώριση των καντιανών στοιχείων που επηρεάζουν τη διαμόρφωση της συμβολαιακής της αντίληψης. Ο ακρογωνιαίος λίθος της φιλοσοφίας του Rawls είναι η καντιανή έννοια της αυτονομίας, όπως παρουσιάζεται στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, παρά τα λεγόμενα πολιτικά γραπτά του Kant. Η έννοια αυτή καλείται να λειτουργήσει εντός του νοητικού πειράματος της αρχικής θέσης, με στόχο τη συναγωγή αρχών δικαιοσύνης ικανών να αναγνωρι-

[140] TJ. 252.
[141] TJ(RE). 226.
[142] TJ. 256.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στούν ως κατηγορικές προσταγές. Το όλο εγχείρημα συνδέεται με μια προσπάθεια αποδέσμευσης της καντιανής φιλοσοφίας από τα μεταφυσικά της συμφραζόμενα.

Στη βάση της θεώρησης του Kant, όπως και της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls, βρίσκεται η έννοια της αυτονομίας. Στην ηθική φιλοσοφία του Kant η αρχή της ηθικότητας ρυθμίζει την εσωτερική ελευθερία του ανθρώπου, επιτάσσοντας όλα τα αξιώματα του πράττειν να είναι δεκτικά να λειτουργήσουν ως καθολικοί νόμοι για όλα τα έλλογα όντα. Κατά τον A. Rosen[143], ο καθολικός νόμος της δικαιοσύνης[144] εξωτερικεύει αυτή την επιταγή, απαιτώντας από τον άνθρωπο να πράττει εξωτερικά κατά τρόπο, ώστε η ελευθερία της βούλησής του να είναι συμβατή με την ελευθερία κάθε άλλου σύμφωνα με ένα καθολικό νόμο, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα κάθε πράξη που πληρεί αυτό το κριτήριο ως δίκαιη. Ο Rawls από την άλλη πλευρά, με αφετηρία της έννοια της αυτονομίας της καντιανής ηθικής, επιχειρεί τη δόμηση μιας συμβολαιακής κατασκευής, δίδοντας έμφαση στους όρους τους οποίους πρέπει να πληρεί η συμφωνία των πολιτών επί αρχών δικαιοσύνης, ώστε οι τελευταίες να μπορούν να λειτουργήσουν ως αρχές αυτονομίας κατά την καντιανή έννοια.

1. Η «καντιανή ερμηνεία» (kantian interpretation)

Α. Η πολιτική φιλοσοφία του Kant αποτελεί μέρος του ευρύτερου κριτικού του συστήματος και είναι δυνατόν να αντιμετωπιστεί ως επέκταση της ηθικής του θεωρίας. Η ηθική συνδέεται με την πολιτική, όταν στόχος της πολιτικής γίνεται η πραγμάτωση των ιδεών της ελευθερίας και του δικαίου. Εν τούτοις, παρ' ότι είναι αληθές ότι υφίσταται στενή σύνδεση μεταξύ πολιτικής σφαίρας και ηθικού ιδανικού, είναι λάθος να υποστηριχθεί ότι στο πεδίο της πολιτικής χωρεί ευθεία εφαρμογή των εννοιών της ηθικής[145]. Στο πεδίο της πολιτικής δεν πρόκειται για το έλλογο ον, αλλά

---

[143] Κατά τον Allen Rosen, *Kant's Theory of Justice*, 12-13, 54-55, ο καθολικός νόμος της δικαιοσύνης συνάγεται από την ανώτατη ηθική αρχή και αποτελεί μια εξωτερικοποιημένη εκδοχή της κατηγορικής προσταγής στην πρώτη διατύπωση. Η κατηγορική προσταγή απαιτεί τα αξιώματα του πράττειν να είναι τέτοια, ώστε το υποκείμενο να μπορεί να θέλει την ισχύ τους ως καθολικών νόμων. Ο καθολικός νόμος της δικαιοσύνης θέτει ένα παράλληλο περιορισμό στις εξωτερικές πράξεις. Ο Rosen πιστεύει ότι, για να μπορέσει η κατηγορική προσταγή να λειτουργήσει στη σφαίρα της δικαιοσύνης, θα πρέπει να μπορεί να μετασχηματιστεί σε κανόνες και πρακτικές. Πρόκειται για τις αρχές της ελευθερίας, της νομικής ισότητας και της αυτοτέλειας. Επίσης, κατά τον Κ. Σταμάτη, «Σχετικότητα...», 45, η σφαίρα της δικαιοσύνης και της ηθικής μοιράζονται το κοινό θεμέλιο που είναι η αρχή της αυτονομίας. Ενώ, κατά την Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, 44, η έσχατη νομιμοποίηση του δικαίου βρίσκεται στην κατηγορική προσταγή.

[144] Σύμφωνα με την «Καθολική Αρχή του Δικαίου» (Universal Principle of Right), «μια πράξη είναι ορθή (right), αν μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία όλων σε συμφωνία με ένα καθολικό νόμο, ή αν με βάση το αξίωμά της η ελευθερία επιλογής του καθενός μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία όλων σε συμφωνία με ένα καθολικό νόμο», Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, 24 (6:230).

[145] Βλ. αναλυτικότερα Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, 65.

για ενασχόληση με την άλλη όψη της διττής φύσης του ανθρώπου, με την αντικοινωνική κοινωνικότητά του.

Η αφηρημένη φύση της καντιανής ηθικής καθιστά αναγκαία τη στροφή στην πολιτική θεωρία, η οποία ακολουθείται από μια προσπάθεια προσδιορισμού αρχών δικαίου που έχουν τη δυνατότητα να εκπληρώσουν τους σκοπούς του πρακτικού λόγου[146]. Η ύπαρξη της εξωτερικής νομοθεσίας καθιστά εμφανή την ηθική ατέλεια του ανθρώπου. Επειδή δεν μπορεί να είναι αναμενόμενη η πλήρης αποτελεσματικότητα της ηθικής νομοθεσίας στον καθημερινό βίο των ανθρώπων, σε αυτό το επίπεδο, η ηθική νομοθεσία συμπληρώνεται από το θετικό δίκαιο, με σκοπό να καταστεί δυνατή η κοινωνική ζωή. Δια του θετικού δικαίου η κοινωνία ως όλο ρυθμίζει και ενδεχομένως περιορίζει τις πράξεις των κατ' ιδίαν ατόμων, ώστε να παρεμποδιστεί η βλάβη της ελευθερίας των άλλων από αυτές. Κατ' αυτό τον τρόπο καθιστά δυνατή την εξωτερική ελευθερία και καθορίζει τους όρους υπό τους οποίους αυτή είναι δυνατή.

Στην περιοχή του ηθικού πράττειν, στην καντιανή θεωρία, η αυτοπειθαρχία λαμβάνει τη μορφή της υπαγωγής των ατομικών σκοποθεσιών και επιθυμιών σε έλλογες μορφές. Γεγονός που οδηγεί στην ελευθερία, δηλαδή στην απελευθέρωση της βούλησης από τον άμεσο καθορισμό της από ροπές, κίνητρα ή παρορμήσεις. Πρόκειται για μια εσωτερική, υποκειμενική θεώρηση της ελευθερίας[147]. Η ελευθερία, η οποία σε επίπεδο ατόμου είναι εσωτερική, στη σχέση μεταξύ των ανθρώπων στην κοινωνία είναι εξωτερική. Εδώ η κατηγορική προσταγή λειτουργεί με τη μορφή της προσταγής του νόμου και προσλαμβάνει μορφή δικαίου[148]. Τούτο σημαίνει ότι και στην περίπτωση του δικαιικού κανόνα πρόκειται για άνευ όρων και καθολικά δεσμευτικές επιταγές για κάθε έλλογο ον. Μεταφερόμενη στο πεδίο του πολιτικού, η

---

[146] Ο λόγος αναγορεύεται σε έσχατο κριτή, ο οποίος θα αποφασίσει ο ίδιος για τη νομιμότητα των αιτημάτων του, εφ' όσον δεν αναγνωρίζεται άλλη πηγή περιορισμών πλην του καθήκοντος αυτοπειθαρχίας του λόγου. Η ύπαρξη του θεού είναι ένα αίτημα του πρακτικού λόγου, η λογική θεμελιώνει την ύπαρξη του θεού, όχι ο θεός τη λογική. Διαφορετική αντίληψη θα καθιστούσε το θεό εξωτερικό κριτή της ηθικότητας και θα ανέκυπτε πρόβλημα υπακοής από φόβο.

[147] Η εσωτερική ελευθερία χρειάζεται πολιτική ελευθερία για να λειτουργήσει και ο Kant προσφέρει ένα ιδανικό κοινωνίας ευνομούμενης στη βάση έλλογων αρχών, το οποίο υπάρχει ως αίτημα της θεωρίας του, χωρίς όμως να φθάνει να υποστηρίζει εξαναγκασμό της κοινωνίας σε συμμόρφωσή της προς τις έλλογες αρχές. Το ερώτημα είναι αν η ηθική αναγκαιότητα της εσωτερικής ελευθερίας μπορεί να θεμελιώσει αίτημα πολιτικής (εξωτερικής) ελευθερίας. Για τα προβλήματα που ανακύπτουν για την αναγνωρισμένη αυτονομία της ανθρώπινης ύπαρξης, όταν αυτή βρίσκεται αντιμέτωπη με τον κοινωνικό κόσμο και για την κοινωνική δύναμη που μπορεί να λάβει βλ. A. Rosen, *Kant's...*, 43.

[148] Όπως διαπιστώνει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, 58 επ., πρόβλημα ανακύπτει, όταν τα επί μέρους άτομα γενικεύουν τα ατομικά εγωιστικά συμφέροντα, παριστώντας τα ως καθολικά, δηλαδή, όταν το ιδιαίτερο εκλαμβάνεται ως καθολικό. Αντιθέτως, το υποκειμενικό ηθικό πράττειν σε συμφωνία με τους όρους της κατηγορικής προσταγής αναβαθμίζεται και αποκτά χαρακτήρα αντικειμενικώς ηθικού πράττειν. Κατ' αυτό τον τρόπο η υποκειμενική ατομική βούληση προσλαμβάνει χαρακτήρα καθολικής βουλήσεως, δηλαδή βουλήσεως ανεξάρτητης από ιδιωτικά συμφέροντα και ιδιαιτερότητες. Σε επίπεδο συνολικής κοινωνίας, όταν το πολιτικό θεσμικό πλαίσιο γίνεται αποδεκτό από τα επί μέρους άτομα, είναι δυνατόν να γίνεται λόγος για ενιαία καθολική βούληση.

ελευθερία, ως εξωτερική σχέση μεταξύ ατόμων, σημαίνει την υπακοή στους κανόνες δικαίου στους οποίους το άτομο συγκατένευσε. Με βάση αυτή τη διάκριση θεμελιώνονται δύο είδη καθήκοντος[149], το ένα προερχόμενο από την εσωτερική (συνείδηση) και το άλλο από την εξωτερική (κράτος) νομοθεσία, το πρώτο ρυθμίζει τις τάσεις και τα κίνητρα, το άλλο τις πράξεις και τα αποτελέσματά τους. Κατ' αυτό τον τρόπο ο Kant διασφαλίζει την αυτοτέλεια του δικαίου, αποφεύγοντας μια προβληματική ηθικοποίησή του, η οποία θα προέκυπτε, εάν ο νόμος υπεισερχόταν σε ζητήματα συνδεόμενα με το φρόνημα των πολιτών[150].

Οι ηθικοί νόμοι αφορούν τον εσωτερικό καθορισμό των θεμελίων της βούλησης και αφορούν κανόνες που συνδέονται με τα κίνητρα, κατά τρόπο, ώστε κάθε εξωτερικά κινητοποιούμενη υπακοή στον ηθικό νόμο να μη μπορεί να θεωρηθεί η ίδια ηθική. Οι κανόνες δικαίου αφορούν τις εξωτερικές εκδηλώσεις της ανθρώπινης ελευθερίας, έχοντας ως αντικείμενο πράξεις και τις συνέπειές τους αδιαφόρως προς το κίνητρο που τις προκαλεί [151]. Οι κανόνες δικαίου δεν καθορίζουν τα κίνητρα του δρώντος υποκειμένου, άρα δεν απαιτείται να εσωτερικευθούν. Η θεωρία του δικαίου ασχολείται με την εξωτερική νομοθεσία και αρκείται στη νομιμότητα των πράξεων, ήτοι στη συμμόρφωση της εξωτερικής συμπεριφοράς του ανθρώπου προς αυτή, επιστρατεύοντας τους κατασταλτικούς μηχανισμούς του κράτους για το σκοπό αυτό. Αντιθέτως, η ηθική μπορεί να λειτουργήσει μόνο ως θελληματικός κώδικας συμπεριφοράς. Στην ηθική θεωρία διερευνάται η συνειδησιακή διάσταση της ανθρώπινης πράξης, τα αξιώματα της ηθικής είναι εσωτερικά και η τήρησή τους ελέγχεται από τη συνείδηση. Κατά συνέπεια ηθική αυτονομία και πολιτική ελευθερία διαφέρουν και υπάρχει πάντα ανοιχτό το ενδεχόμενο πράξεις ευρισκόμενες σε συμφωνία προς ορισμένη αρχή δικαίου να μη μπορούν να θεωρηθούν ενάρετες από ηθικής απόψεως.

Στην καντιανή πολιτική φιλοσοφία, τα άτομα περιορίζονται εξωτερικά από το νόμο, όμως η ιδέα της εξωτερικής εκπλήρωσης των αιτημάτων του λόγου είναι ασύμβατη με τη θεώρηση της ηθικότητας. Προς αποφυγήν της σύγκρουσης της κρατικής νομοθεσίας με την αρχή της αυτονομίας[152], αναπτύσσεται το αίτημα συμμετοχής στη νομοθεσία. Παραλλήλως επιβάλλεται οι νομικοί κανόνες να είναι γενικοί και

---

[149] Βλ. τη διάκριση μεταξύ «καθηκόντων δικαιοσύνης» (duties of justice) και «καθηκόντων αρετής» (duties of virtue) εις I. Kant, *The Metaphysics...*, 153-154 (6:390-391), 156-159 (6:394-397), 165 (6: 406-407), 167-168 (6:410). Βλ. Rawls επ' αυτού, LHMP, 186-187.

[150] Για το θέμα αυτό βλ. Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 26-30, 41.

[151] Για τη σχέση δικαίου - ηθικής βλ. I. Kant, *The Metaphysics...*, σελ. 14(6:214), 20 (6:219), 24(6:231), 146 (6:380-381), 148(6:383). Βλ. ανάλυση της σχέσης εις H. Williams, *op. cit.*, 57, 60 επ., A. Rosen, *op. cit.*, 82 επ., K. Hutchings, *Kant...*, 40.

[152] Ο Kant προσπαθεί να συμφιλιώσει την ηθική αυτονομία με την ύπαρξη καταναγκασμού από το κράτος. Βλ. σχετικά H. Williams, *op. cit.*, 69 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αφηρημένοι, δηλαδή να θεσπίζονται με αφαίρεση των περιεχομένων των επί μέρους σκοποθεσιών.

Η αρχή της αυτονομίας οδηγεί σε δικαίωμα αυτοκυβέρνησης[153] και άρα πολιτικής ελευθερίας. Ενώ το αίτημα αντιμετώπισης της ανθρωπότητας ως σκοπού και ποτέ απλώς ως μέσου λειτουργεί ως κανόνας σεβασμού των ανθρώπινων επιλογών και θεμελιώνει το αίτημα συννομοθεσίας, διότι περιορισμός της ελευθερίας του ατόμου χωρίς τη συναίνεσή του ισοδυναμεί με μεταχείρισή του ως μέσου. Ένας ετερόνομος νόμος, ο οποίος δεν μπορεί να θεωρηθεί αυτοεπιβαλλόμενος και δεν μπορεί να αποσπάσει τη συναίνεση, δεν μπορεί να γεννήσει ηθική υποχρέωση υπακοής, διότι η επιταγή του είναι υπό όρους (π.χ. φόβος ποινής) και άρα υποθετική[154]. Εν τούτοις απορρίπτεται η εγκαθίδρυση μηχανισμών ελέγχου της εκτελεστικής εξουσίας. Ο ηγεμών δεσμεύεται να πραγματώνει τη βούληση του λαού, ωσάν να ήταν εκλεγμένος από το λαό[155]. Οφείλει να συμμορφώνεται ελεύθερα - συνεπώς έτσι πραγματώνει και τη δική του ελευθερία - με τις αρχές του λόγου. Υπάρχει, με άλλα λόγια, μια εσωτερική δέσμευση της νομοθεσίας από τις αρχές του λόγου.

Το κράτος ενσωματώνει τη γενική βούληση των πολιτών, θεμελιώνεται στη συναίνεση των ελεύθερων βουλήσεών τους. Στη βάση αυτής της συναίνεσης δημιουργείται και από αυτήν αντλεί την ηθική του εξουσία, χωρίς όμως να αναγνωρίζονται θετικά δικαιώματα των πολιτών απέναντί του. Από την άποψη του ηθικού νόμου όλες οι πολιτικές σχέσεις είναι ανεπαρκείς, αυτό όμως δεν εμποδίζει τον Kant να αποδίδει νομιμότητα στα υπαρκτά κράτη, αναγνωρίζοντας τη γενική βούληση στην εκάστοτε υπάρχουσα πραγματική εξουσία, ακόμη και σε κράτη τα οποία ιστορικώς μπορεί να παρουσιάζουν έλλειμμα νομιμοποίησης. Δεν αναγνωρίζεται κανένας περιορισμός εξουσίας ούτε δικαίωμα αντίστασης, όποτε η πολιτική εξουσία αποτυγχάνει να λειτουργήσει σε συμφωνία με τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου[156].

Β. Κατά τα ανωτέρω, η αρχή της αυτονομίας αποτελεί την κοινή βάση ανάπτυξης της ηθικής όσο και της πολιτικής φιλοσοφίας του Kant. Η ανάπτυξη της θεώρησης για το βασίλειο του πολιτικού αναφέρεται ιδίως στο πρόβλημα της δυνατότη-

---

[153] Κατά τον Kant «η λυδία λίθος για κάθε τι που μπορεί να τεθεί ως νόμος σε ένα λαό, βρίσκεται στο ερώτημα: αν θα μπορούσε ένας λαός να επιβάλει στον εαυτό του ένα τέτοιο νόμο» (I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός», 47).

[154] Βλ. αναλυτικότερα A. Rosen, *op. cit.*, 58 επ.

[155] I. Kant, «Απόκριση...», 48.

[156] Απαιτείται υπακοή στην υπάρχουσα εξουσία ανεξάρτητα από τις ιστορικές απαρχές της (I. Kant, *The Metaphysics...*, 95 (6:318-319), 137-138 (6:372), ενώ η επανάσταση θεωρείται ως το χειρότερο έγκλημα, ακόμη και σε συνθήκες τυραννίας (*ibid*, 96 (6:320). Σχετικά με τον απόλυτο χαρακτήρα της εξουσίας και την απαγόρευση του δικαιώματος αντίστασης βλ. H. Williams, *op. cit.*, 128, 177-178, 181-182, 198-217, A. Rosen, *op. cit.*, 115-131, K. Hutchings, *op. cit.*, 45-47.

τας συνύπαρξης της αρχής της αυτονομίας με την ύπαρξη κρατικού καταναγκασμού. Το πρόβλημα της αυτονομίας θα πρέπει συνεπώς να αντιμετωπιστεί με υπόβαθρο τη διάκριση του Kant μεταξύ ηθικής και δικαιοπολιτικής σφαίρας, η οποία έχει ως συνέπεια τον διαφορετικό τρόπο λειτουργίας της αρχής της αυτονομίας στα δύο πεδία. Η διαφοροποίηση των δύο σφαιρών είναι κρίσιμη ως υπόμνηση της επιφυλακτικότητας του Kant να εφαρμόσει ευθέως το πλαίσιο που διέπει την ανάπτυξη της ηθικής του θεωρίας στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας.

Ο Rawls μάλλον δεν διατηρεί ανάλογες επιφυλάξεις. Στρέφεται στην ηθική του Kant, την οποία επιχειρεί να εφαρμόσει στο πεδίο της δικαιοσύνης μέσα από την επινόηση μιας μεθοδικής διανοητικής διαδικασίας (αρχική θέση), ικανής να παραγάγει ένα καντιανό επιχείρημα υπέρ αρχών δικαίου. Μολονότι αναπτύσσει μια θεωρία περί δικαιοσύνης με εκπεφρασμένη τη βούληση να συνδεθεί με την καντιανή φιλοσοφία, εν τούτοις είναι πράγματι εντυπωσιακή η απουσία αναφοράς στο κεντρικό έργο του Kant περί της θεωρίας του ορθού (*The Metaphysics of Morals*). Μάλιστα ο Ο. Höffe[157] υποστηρίζει ότι πολλά από τα προβλήματα της θεωρίας του Rawls απορρέουν ακριβώς από την αποτυχία του να διακρίνει οθρά τον θεμελιώδη καντιανό διαφορισμό μεταξύ ορθού (right) και αρετής (virtue).

Με βάση την παρούσα προσέγγιση θα πρέπεινα γίνει δεκτό ότι, αναζητώντας τις αρχές δικαιοσύνης, τους καθοδηγητικούς κανόνες που πρέπει να ακολουθεί η νομοθεσία, ο Rawls ασχολείται με τις συνθήκες υπό τις οποίες πρέπει να γίνει η επιλογή, ώστε το αποτέλεσμά της να είναι αρχές αυτονομίας. Φαίνεται να θεωρεί ότι, με μόνη διαμεσολάβηση την κατασκευή συγκεκριμένης κατάστασης επιλογής, η αρχή της αυτονομίας της καντιανής ηθικής μπορεί να εφαρμοστεί ευθέως στο πεδίο των προβλημάτων της δικαιοσύνης. Συνεπώς το βάρος μετατοπίζεται στις συνθήκες και ο περιορισμός γίνεται εξωτερικός. Εδώ το πρόβλημα είναι ότι ακριβώς λόγω του εξωτερικού χαρακτήρα των συνθηκών δημιουργείται ένταση στη σύγκλισή τους με την αρχή της ηθικής αυτονομίας, η οποία αποδέχεται μόνο εσωτερικούς περιορισμούς, διαφορετικά καταστρέφεται. Ως εκ τούτου τα αποτελέσματα αυτής της διαδικασίας είναι αμφισβητήσιμα. Ανακύπτει το ερώτημα υπό ποιους όρους οι επιλεγόμενες αρχές συνιστούν πράγματι αρχές αυτονομίας, στο βαθμό που το υποκείμενο περιορίζεται εξωτερικά και δεν προβαίνει σε δεοντολογική κρίση, αλλά σε κρίση σύνεσης με βάση το συμφέρον του.

Ο Rawls αντλεί όντως από την ηθική του Kant, όπου κάθε περιορισμός πρέπει να είναι εσωτερικός, για να μη θεωρηθεί ετερόνομος. Κατά συνέπεια, ο αμερικανός

[157] Otfried Höffe, «Is Rawls' Theory of Justice really Kantian?», 104 επ., ο οποίος αναγνωρίζει τη συνύπαρξη καντιανών και αντικαντιανών στοιχείων στη θεώρηση του Rawls.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

φιλόσοφος, επικαλούμενος την αρχή της αυτονομίας, είναι δεσμευμένος σε επίπεδο αρχής να κάνει δεκτούς μόνον εσωτερικούς, αυτοεπιβαλλόμενους περιορισμούς[158]. Ωστόσο η δόμηση της θεωρίας του δεν του επιτρέπει να ελπίζει σε συμφωνία μερών που αυτοπειθαρχούν. Για το λόγο αυτό εισάγεται μια τεχνητή κατάσταση, ικανή να δεσμεύσει εξωτερικώς τη βούλησή τους, ώστε να υπάρξει η επιθυμητή σύγκλιση, η οποία σιωπηρώς αποκλείεται σε πραγματικές συνθήκες.

Παρά ταύτα θα πρέπει να επισημανθεί από την πλευρά της εργασίας ότι δεν γίνεται φανερός ο λόγος για τον οποίο νομιμοποιείται η αναμονή αποδοχής των όρων της αρχικής θέσης από άτομα που θεωρείται ότι δεν μπορούν να αυτοδεσμευθούν σε συνθήκες πραγματικού διαλόγου. Διότι, αν αυτά είναι ανίκανα να αυτοδεσμευθούν εσωτερικά, πρέπει να θεωρηθεί ότι δεν θα δεχθούν επίσης τεχνητούς περιορισμούς. Τούτο όμως σημαίνει ότι δημιουργείται όχι απλώς χάσμα μεταξύ τεχνητής (υποθετικής) και πραγματικής κατάστασης, με προβληματικές συνέπειες στο ζήτημα της δεσμευτικότητας των αρχών στη μετάβαση από τη μια στην άλλη, αλλά και ένταση προς την αρχή της αυτονομίας.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι η θεωρία του αποδίδει προτεραιότητα στον κοινωνικό παράγοντα. Το πρωταρχικό αντικείμενο της δικαιοσύνης είναι η βασική δομή της κοινωνίας και οι πολίτες πρέπει να καταλήξουν σε μια δημόσια κατανόηση επί μιας αντίληψης δικαιοσύνης για αυτό το αντικείμενο. Αυτή η κατανόηση διερμηνεύεται μέσω της υποτιθέμενης ομόφωνης συμφωνίας στην αρχική θέση[159]. Αντιθέτως, κατά τον αμερικανό φιλόσοφο, η καντιανή θεώρηση της κατηγορικής προσταγής εφαρμόζεται στα προσωπικά αξιώματα της καθημερινής ζωής[160]. Ελέγχοντας τέτοια αξιώματα, το υποκείμενο συγκρίνει κοινωνικούς κόσμους[161], δηλαδή τον κοινωνικό κόσμο που θα απέρρεε, αν ο καθένας ακολουθούσε το προτεινόμενο αξίωμα ως νόμο της φύσης, με τον κοινωνικό κόσμο που θα είχε ως αποτέλεσμα η εφαρμογή του αντίθετου αξιώματος[162]. Αλλά αυτή η σύγκριση γίνεται χωριστά από κάθε άτομο, με σκοπό

---

[158] I. Kant, *The Metaphysics...*, 145 (6:379-380).

[159] KCMT, 339.

[160] Κατά τον Rawls, ο ηθικός νόμος θεμελιώνεται στο «Γεγονός του Λόγου» (Fact of Reason), στο γεγονός δηλαδή ότι στην ηθική του συνείδηση ο άνθρωπος αναγνωρίζει τον ηθικό νόμο ως άμεσα και στον υπέρτατο βαθμό δεσμευτικό (TKMP, 517. Βλ. ανάλυση της έννοιας εις LHMP, 255 επ. (ορισμός, *ibid*, 260)). Θεωρεί ότι για τον Kant η αντίληψη του εαυτού ως πλήρως αυτόνομου είναι ήδη δεδομένη από το Γεγονός του Λόγου (KCMT, 360, LHMP, 260) και ότι αυτή η αντίληψη εαυτού θεωρείται υπόρρητη στην ατομική ηθική συνείδηση. Για το λόγο αυτό δεν δίδεται έμφαση στους κοινωνικούς θεσμούς ούτε αυτοί γίνονται μέρος της ηθικής θεωρίας, προκειμένου να πραγματοποιηθεί η αυτονομία (KCMT, 340. Βλ. επίσης LHMP 259 επ.). Κατά τον Rawls, η συνείδηση του ηθικού νόμου ως πρωταρχικώς δεσμευτικού ριζώνει τόσο βαθιά στον άνθρωπο, ώστε, όταν ο νόμος κατανοείται πλήρως, μπορεί να αποτελεί ένα επαρκές κίνητρο για να πράττει ο άνθρωπος σύμφωνα με αυτόν, όποιες και αν είναι οι φυσικές του τάσεις και επιθυμίες (LHMP, 255).

[161] KCMT, 339, LHMP, 169.

[162] Πρβλ. την άποψη της J. Hampton, «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», 792, ότι η διαδικασία της αρχικής θέσης ελέγχει εναλλακτικές αντιλήψεις δικαιοσύνης, απαιτώντας

να κριθεί ένα δεδομένο προσωπικό αξίωμα[163]. Κατά τον Rawls, ο Kant κινείται από το ιδιαίτερο, την προσωπική περίπτωση της καθημερινής ζωής, υποθέτοντας ότι, όταν αυτή η διαδικασία εκτελείται σωστά, θα αποδώσει ένα συνεκτικό και πλήρες σύστημα αρχών, συμπεριλαμβανομένων αρχών κοινωνικής δικαιοσύνης. Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία κινείται κατ' αντίστροφο τρόπο: η κατασκευή της έχει ως αφετηρία μια ομόφωνη συλλογική συμφωνία, που ρυθμίζει τη βασική δομή της κοινωνίας, εντός της οποίας όλες οι προσωπικές και συλλογικές αποφάσεις θα γίνονται σε συμφωνία με αυτή την πρότερη συμφωνία[164].

Όταν πρόκειται για αρχές ρύθμισης της κοινωνικής ζωής, το αιτούμενο δεν είναι μεμονωμένες παράλληλες ιδιωτικές αποφάσεις, αλλά η δημιουργία μιας Γενικής Βούλησης, που σημαίνει σύγκλιση των κοινωνών και των απόψεών τους στις ορθές αρχές. Στο πλαίσιο της κατηγορικής προσταγής, η λειτουργία της αρχής της γενικευσιμότητας ωθεί το υποκείμενο εκτός του στενού ιδιωτικού του ορίζοντα σε μια ευρύτερη οπτική της ατομικής του, απαιτώντας από τον καθένα να μπορεί να θέλει ένα υποκειμενικά δίκαιο αξίωμα ως γενικό νόμο. Οι αρχές πρέπει να μπορούν να γενικευθούν, το νόημα της κατηγορικής προσταγής είναι κατ' ουσίαν ο αναστοχασμός από το υποκείμενο των συνεπειών που θα επέρχονταν, αν όλοι ενεργούσαν κατ' αυτό τον τρόπο.

Κατά τον J. Habermas[165], μολονότι από την καντιανή προβληματική απουσιάζει το κοινωνικό στοιχείο, οι κανονιστικές κρίσεις του καντιανού ηθικού (έλλογου) υποκειμένου δεν θα πρέπει να ταυτιστούν με αυτές ενός μεμονωμένου ατόμου λαμβανομένου στην τύχη, το οποίο εφαρμόζει στις κρίσεις του την αρχή της γενικευσιμότητας, σκεπτόμενο κατ' ιδίαν τι θα μπορούσαν να θέλουν όλοι. Διότι κατ' αυτό τον τρόπο δεν μπορεί να αποκλειστεί η πιθανότητα γενίκευσης ηθικώς προβληματικών αρχών. Δυνάμει της λειτουργίας του υπερβατολογικού στοιχείου στη θεωρία του Kant, στην κρίση του κάθε υποκειμένου κατοπτρίζεται μια καθολικής εγκυρότητας πρόσληψη του κόσμου, ώστε αυτό το οποίο κρίνεται καλό από υποκειμενική σκοπιά να είναι πράγματι τέτοιο για όλους. Με την υποχώρηση του υπερβατολογικού στοιχείου - ο Rawls εκφράζει ρητώς την επιθυμία του να απεμπλακεί από τις σχετικές προϋποθέσεις[166] - η δυνατότητα αυτή στερείται ερεισμάτων[167].

από τα υποκείμενο να σκεφθεί πώς θα ήταν η κοινωνία για το ίδιο, εάν καταλάμβανε οποιαδήποτε θέση στην κοινωνία.

[163] KCMT, 339.

[164] KCMT, 339.

[165] Jürgen Habermas, «Περί της δημοσίας χρήσεως του ορθού λόγου. Παρατηρήσεις στον πολιτικό φιλελευθερισμό του John Rawls», 25.

[166] Ο Rawls υποστηρίζει την αποσύνδεση της δομής της θεωρίας του Kant από το υπόβαθρο του «υπερβατολογικού» (transcendental) ιδεαλισμού, ώστε να υπάρξει μια διαδικαστική ερμηνεία της με μέσο την κατασκευή της αρχικής θέσης. Θεωρεί αυτή την αποσύνδεση σημαντική, προκειμένου να

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Από την πλευρά του υποστηρίζει ότι έχει καταστήσει την επιλογή του προσώπου, ως νοούμενου εαυτού, «συλλογική» (collective) [168]. Αναφέρεται προφανώς στο γεγονός ότι οι αποφάσεις στην αρχική θέση λαμβάνονται από μια υποτιθέμενη συνέλευση διαβουλευόμενων μερών. Την αναγκαία κοινή οπτική εκφράζουν οι όροι της αρχικής θέσης, ιδίως ο περιορισμός της πληροφόρησης, ο οποίος παροπλίζει τις ιδιαιτερότητες των επί μέρους απόψεων.

Παρά ταύτα η εργασία οφείλει να παρατηρήσει ότι με την εισαγωγή του πέπλου της άγνοιας, με σκοπό τον αποκλεισμό των volontés particulières, η ύπαρξη ή μη συνεργασίας δεν αλλάζει σε τίποτα το πόρισμα των διαβουλεύσεων της αρχικής θέσης. Τα μέρη, τελώντας υπό τον πέπλο της άγνοιας, καθίστανται ταυτόσημα και αδιαφοροποίητα όντα. Όμως μεταξύ ταυτοσήμων δεν υπάρχει διακύβευμα. Συνεπώς δεν έχει νόημα να υπάρξει διάλογος, διότι υπάρχει ομοφωνία, εφ' όσον συμφωνούν εξ υποθέσεως στα πάντα. «Τα μέρη στερούνται βάσης για να συζητούν με τη συνηθισμένη έννοια»[169], άρα κατ' ουσίαν πρόκειται για παράλληλες και μονολογικές πορείες των επί μέρους βουλήσεων, όπως δικαίως του καταλογίζει ο Habermas[170], διότι ο καθένας εισερχόμενος στην αρχική θέση καταλήγει στις ίδιες αρχές ανεξάρτητα από τους άλλους. Αν οι σκέψεις αυτές είναι ορθές, τότε μάλλον πρόκειται για κατ' επίφασιν συλλογική απόφαση, στο βαθμό που δεν διεξάγεται πραγματικός διάλογος, ώστε η συναίνεση στις αρχές να μπορεί να εμφανιστεί ως υπέρβαση της σύγκρουσης αντικρουόμενων επιχειρημάτων και ως συγκερασμός ανταγωνιστικών συμφερόντων[171].

Σύμφωνα με τα ανωτέρω, η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* παρουσιάζεται ως διαδικαστική προσέγγιση της αντίληψης του Kant[172]. Ο αμερικανός θεωρητικός πρεσβεύει ότι κατ' αυτό τον τρόπο οι έννοιες της αυτονομίας και της κατηγορικής προσταγής δεν είναι πλέον καθαρά «υπερβατικές» (transcendent) και στερούμενες συνδέσεων με

διαπιστωθεί αν είναι δυνατή μια διαδικαστική ερμηνεία της άποψης του Kant εντός ενός έλλογου εμπειριστικού πλαισίου (TJ(RE), 227, PL (L. VII), 285).

[167] Ίσως οι θεωρίες των Rawls και Habermas μπορούν να αντιμετωπιστούν ως δύο διαφορετικές προσπάθειες επίλυσης του προβλήματος που προκύπτει από την απώλεια του a priori στοιχείου της καντιανής θεωρίας. Το πρόβλημα αυτό επιχειρεί να λύσει η θεωρία του διαλόγου του Habermas, ενσωματώνοντας την ηθική σκοπιά στη διαδικασία ενός διυποκειμενικού διαλόγου, που δεσμεύει τους διαλεγομένους σε μια εξιδανικεύουσα άρση των μερικών (μονολογικών, ιδιωτικών) οπτικών γωνιών τους. Ο Rawls δια της εισαγωγής της αρχικής θέσης. Βλ. την κριτική του Habermas στον Rawls σχετικά με το ανωτέρω ζήτημα *ibid*, 24 επ. Βλ. επίσης Π. Σούρλα, «Η ηθική βάση ...», 50-51. Βλ. 200-201.

[168] TJ, 257

[169] TJ, 139.

[170] J. Habermas, *op.cit.*

[171] Βλ. 199.

[172] TJ, 264.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την ανθρώπινη συμπεριφορά, διότι η διαδικαστική αντίληψη της αρχικής θέσης επιτρέπει τις αναγκαίες συνδέσεις[173].

Κατά την παρούσα προσέγγιση, το πρώτο εύλογο ερώτημα, ως προς τον ισχυρισμό του Rawls, είναι με ποιο τρόπο οι υιοθετούμενες αρχές αποκτούν τις αναγκαίες διασυνδέσεις με την ανθρώπινη συμπεριφορά μέσα από την κατασκευή μιας πρωταρχικής θέσης, που περιλαμβάνει τόσο ιδιάζουσα έννοια υποκειμένου, αλλά και τόσο ιδιόμορφες συνθήκες και όρους επιλογής που αποκρύπτουν την πραγματικότητα. Κατά δεύτερο λόγο αξίζει να παρατηρηθεί ότι η εξαγγελία μιας θεωρίας, που επικαλείται τον Kant, «απαλλάσσοντάς» τον ταυτόχρονα από το συγκείμενο του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, συνιστά στην πράξη ένα δύσκολο εγχείρημα. Ιδίως εάν η αποδέσμευση της καντιανής φιλοσοφίας από τον φιλοσοφικό της περίγυρο προϋποθέτει χρήση του υποκειμένου της θεωρίας των παιγνίων.

2. Η επιρροή του Kant στη συμβολαιακή αντίληψη του Rawls

Η θεμελιώδης έννοια για τον Kant είναι η ελευθερία, ενώ για τον Rawls η δικαιοσύνη[174]. Ωστόσο, επιρροή του Kant είναι εμφανής στη θεωρία του Rawls, τόσο στη συμβολαιακή αντίληψη την οποία αναπτύσσει όσο και στις αρχές δικαιοσύνης στις οποίες καταλήγει, ιδιαίτερα στην αποδιδόμενη στην ελευθερία προτεραιότητα. Από τους μελετητές του Kant[175] γίνεται δεκτό ότι η συναίνεση επί της οποίας θεμελιώνεται η θεώρησή του πρέπει μάλλον να θεωρηθεί ότι είναι η έλλογη συναίνεση ιδεατών υποκειμένων, παρά η εμπειρική συναίνεση καθημερινών συμβαλλομένων. Απόηχος της ανωτέρω άποψης ανευρίσκεται στη θεωρία του Rawls, στο γεγονός ότι και σε αυτή την περίπτωση πρόκειται για την έλλογη - παρεχόμενη υπό τις ιδιάζουσες συνθήκες της αρχικής θέσης και ανεπηρέαστη από ηθικώς αδιάφορες κοινωνικές και φυσικές συνθήκες - συναίνεση ιδανικών συμβαλλομένων και όχι για την εμπειρική συναίνεση πραγματικών μερών, στη βάση της οποίας δικαιολογούνται οι αρχές. Η περιγραφή των συμβαλλομένων δεν είναι περιγραφή πραγματικών προσώπων, όπως ανευρίσκονται σε υπαρκτές συνθήκες, αλλά θεωρητική κατασκευή λογικών αντιπροσώπων, ελεύθερων και ίσων πολιτών, στο πλαίσιο μιας ιδετατής άποψης, η οποία ανταποκρίνεται σε κανονιστικούς περιορισμούς.

Περαιτέρω κοινό των δύο θεωριών είναι η δεοντολογική τους δομή και η συνδεόμενη με αυτή αμφισβήτηση της δυνατότητας προσδιορισμού ενός summum

---

[173] TJ. 256.
[174] TJ. 3.
[175] Βλ. K. Hutchings, *Kant...*, 46. Βλ. επίσης A. Rosen, *Kant's...*, 133 σχετικά με την έννοια της έλλογης συναίνεσης.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

bonum. Ο Kant κάνει δεκτό ότι ο άνθρωπος δικαιούται να διαμορφώνει τη δική του αντίληψη περί αγαθού - ουδείς μπορεί να αναγκάζεται να αποδεχθεί την αντίληψη ευημερίας κάποιου άλλου[176] - και να αναζητά την ευτυχία με όποιο τρόπο ο ίδιος προαιρείται, υπό τον όρο της μη προσβολής των δικαιωμάτων των άλλων. Άρα η αντίληψη ευτυχίας φέρει υποκειμενικό χαρακτήρα και δεν αναγνωρίζεται κανένα διυποκειμενικώς έγκυρο κριτήριο ευτυχίας.

Το κράτος δεν επιτρέπεται να επεμβαίνει θετικά στη διαμόρφωση των αντιλήψεων του ευ ζην, διότι αυτό θα συνιστούσε πλήγμα στην ελευθερία των πολιτών[177]. Το δίκαιο καθιστά δυνατή την ατομική ελευθερία, προσδιορίζοντας τη μορφή των σχέσεων ανάμεσα στις ελεύθερες βουλήσεις, χωρίς να αποδίδει συγκεκριμένο περιεχόμενο στη βούληση και χωρίς να ορίζει το πράττειν κατ' ορισμένο τρόπο. Συνιστά το σύνολο των όρων υπό τους οποίους καθίσταται δυνατή η συνύπαρξη και η σύνδεση της βούλησης ενός προσώπου με τις βουλήσεις των άλλων, σε συμφωνία με έναν καθολικό νόμο ελευθερίας[178]. Περιορίζεται, με άλλα λόγια, στην προστασία κάθε πολίτη από τις βλαβερές συνέπειες, που είναι δυνατόν να προκληθούν σε αυτόν από τις προσπάθειες επιδίωξης του αγαθού των άλλων, παρεμποδίζοντας την εμπλοκή του ατόμου στη νόμιμη ελευθερία των άλλων.

Συνεπώς η λειτουργία του κράτους εξαντλείται στην εναρμόνιση των σφαιρών ελευθερίας των πολιτών, χωρίς επέμβαση σε αυτές. Ο φιλελευθερισμός της αντιπατερναλιστικής αρχής του Kant, κοινός σε όλους τους στοχαστές που ανήκουν στη φιλελεύθερη γραμμή σκέψης, διαπνέει το έργο του Rawls επίσης. Γίνεται πρόδηλη στη θέση του τελευταίου περί προτεραιότητας του ορθού επί του αγαθού: η πολιτειακή ρύθμιση δεν μπορεί να υπεισέλθει σε ζητήματα καθορισμού του αγαθού των πολιτών. Διαγράφει απλώς τα δικαιικά όρια, εντός των οποίων το άτομο είναι ελεύθερο να προσδιορίσει και να επιδιώξει αυτονόμως το αγαθό του.

Ο Kant, όπως και ο Rawls, αντιτίθεται προς κάθε πρόσληψη της έννοιας του κοινωνικού συμβολαίου με ιστορικούς όρους. Το κράτος γίνεται αντιληπτό ως το προϊόν της ελεύθερης βούλησης των πολιτών, αλλά η ίδια η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου αποτελεί μια a priori ιδέα του Λόγου, που καθιστά δυνατή την κοινή ζωή σε πολιτική κοινωνία[179]. Άρα το συμβόλαιο[180] έχει ιδεατό χαρακτήρα και δεν

---

[176] I. Kant, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία αλλά για την πράξη δεν ισχύει», 130.

[177] Οι πατερναλιστικές μορφές διακυβέρνησης απορρίπτονται ως η χειρότερη μορφή δεσποτισμού. Τα δικαιώματα δεν διασφαλίζονται, οσάκις υπόκεινται σε αναίρεση ανάλογα με τις επιταγές συγκεκριμένης περί αγαθού αντιλήψεως, ενώ οι πολίτες αντιμετωπίζονται ως παιδιά (I. Kant, «Απάνω...», 130-131. *The Metaphysics...*, 94 (6: 317)).

[178] Ενδιαφέρει αποκλειστικά η μορφή της σχέσης μεταξύ των βουλήσεων και όχι το περιεχόμενο (matter) της βούλησης (ο σκοπός ή το αντικείμενο της επιλογής), βλ. *The Metaphysics...*, 24 (6:230).

[179] Βλ. H. Williams, *Kant's...*, 183.

υποτίθεται ως γεγονός (factum), ως τέτοιο δεν θα ήταν καν δυνατό. «Είναι μια απλή ιδέα του λόγου, που έχει όμως την αναμφισβήτητη (πρακτική) πραγματικότητά της, δηλαδή να υποχρεώνει κάθε νομοθέτη να θέτει τους νόμους του έτσι σα να έχουν πηγάσει από την ενωμένη βούληση ενός ολόκληρου λαού και κάθε υπήκοο, ενόσω θέλει να είναι πολίτης, έτσι να τους βλέπει, σα να έχει συμφωνήσει με τους άλλους σε μια τέτοια βούληση»[181].

Από καντιανή σκοπιά, η απάντηση στο ερώτημα για τις ύψιστες αρχές, υπό τις οποίες είναι δυνατόν να επιτευχθεί αρμονική κοινωνική συμβίωση μπορεί να είναι μόνο a priori[182]. Οι αρχές επί των οποίων θεμελιώνεται το συμβόλαιο - η ελευθερία, η ισότητα και η αυτοτέλεια (πολιτική ανεξαρτησία που οδηγεί σε δικαίωμα συννομοθεσίας)[183] - είναι a priori ιδέες του λόγου. Αυτό σημαίνει ότι θεωρούνται ως οι υπερβατολογικά αναγκαίοι όροι για την ύπαρξη της κοινωνίας, δηλαδή είναι ηθικώς κατάλληλες για την κοινωνία και η κοινωνία είναι λογικώς αδύνατο να συλληφθεί χωρίς την ύπαρξή τους[184]. Άρα ο χαρακτήρας της θεωρίας δεν είναι υποθετικός, δεν αναφέρεται σε αυτό που τα άτομα θα συμφωνούσαν υπό ορισμένες υποθετικές, δηλαδή μη πραγματικές, συνθήκες, αλλά *ιδεατός*, καθ' όσον αναφέρεται σε αυτό που πλήρως έλλογα και ορθολογικά άτομα *οφείλουν* να συμφωνήσουν[185].

Η καντιανή θεωρία εκφράζει το διαφωτιστικό αίτημα της θεμελίωσης του πολιτικού σε αρχές δικαίου. Αίτημα του πρακτικού λόγου είναι η πραγμάτωση του δικαίου ως συνθήκη ύπαρξης της κοινωνικότητας, όχι κάποιος ωφελιμιστικός σκοπός,

---

[180] Σχετικά με την ιδέα του συμβολαίου στην καντιανή φιλοσοφία βλ. H. Williams, *op. cit.*, 182-183, K. Hutchings, *op. cit.*, 43-44. Κατά τον Κ. Ψυχοπαίδη, *Ιστορία...*, 14, στην καντιανή θεώρηση ανευρίσκεται ένα εγχείρημα σύνδεσης του αιτήματος έλλογης συγκρότησης της κοινωνίας και της περαιτέρω πορείας της ιστορίας με μια θεωρία της συναίνεσης. Το κοινωνικό συμβόλαιο εκφράζει την ιδέα ότι οι επί μέρους δρώντες συμφωνούν με τα κελεύσματα της κανονιστικής θεωρίας. Η αστική κοινωνία αποτελεί την πραγμάτωση του λόγου των επί μέρους αυτών υποκειμένων, βασιζόμενη σε μια αρχική μεταξύ τους συμφωνία. Αναλυτικότερα σχετικά με την έννοια της συναίνεσης βλ. *ibid*, 49.

[181] I. Kant, «Απάνω...», 138-139. Σχετικά με την έννοια του συμβολαίου βλ. *The Metaphysics...*, 92-93 (6:315-316), 111-112 (6:339-340). Για τον τρόπο που ο Rawls κατανοεί την ειδική φύση της έννοιας του συμβολαίου στην καντιανή φιλοσοφία, βλ. LHMP, 362-365.

[182] Δεν υπάρχει εμπειρία της κατάστασης της φύσης. Αυτή είναι ένα πλάσμα της φαντασίας, το οποίο κατ' ουσίαν αποδίδει την κατάσταση που θα υπήρχε, εάν δεν υπήρχαν νόμοι και κράτος, άρα πρέπει να διακριθεί από μια πρωταρχική πρωτόγονη κατάσταση. Κατά τρόπο ανάλογο προς τον Hobbes, γίνεται αντιληπτή ως εμπόλεμη (*The Metaphysics...*, (89-90 (6:312). Πιστεύει ότι κάθε κράτος είναι προτιμητέο έναντι αυτής και για το λόγο αυτό αναγνωρίζει στο άτομο δικαίωμα εξαναγκασμού των άλλων στη σύσταση κοινωνίας (*The Metaphysics...*, 46 (6:257), 86 (6:307), 90 (6:312)). Θεωρεί ότι κοινωνίες στερούμενες πολιτικού συντάγματος ευρίσκονται στην κατάσταση της φύσης. Σχετικά με τη θέση της κατάστασης της φύσης στο καντιανό έργο βλ. H. Williams, *op. cit.*, 9-10, 88-90, 167-170, A. Rosen, *op. cit.*, 9-10, 72-75.

[183] Βλ. I. Kant, «Απάνω...», 130 επ., *Για την αιώνια ειρήνη*, 36-41, *The Metaphysics...*, 91 (6: 314).

[184] Βλ. σχετικά H. Williams, *op. cit.*, 128-129.

[185] Ο Michael Lessnoff, *Social Contract*, 93-94, υποστηρίζει ότι το συμβόλαιο συνιστά ένα ρυθμιστικό ιδεώδες, το οποίο χρησιμοποιείται για τον έλεγχο της ορθότητας των θεσμών, παρά ως τρόπος συναγωγής τους (*ibid*, 90-91). Αντιθέτως, στη θεωρία του Rawls το συμβόλαιο χρησιμοποιείται για τη συναγωγή των αρχών.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όπως η ευτυχία[186]. Η δικαιοσύνη δεν ασχολείται με τις επιθυμίες, τις ανάγκες ή την ευημερία των ατόμων, αλλά μόνο με τη μορφή των σχέσεων μεταξύ των βουλήσεων, στο βαθμό που εκλαμβάνονται ως ελεύθερες και μπορούν να συνδυαστούν με την ελευθερία των άλλων ρυθμιζόμενες από έναν καθολικό νόμο. Η θεμελίωση του πολιτικού στο συμφέρον ή τη σύμβαση είναι ασύμβατη προς την καντιανή θεωρία. Η πολιτική φιλοσοφία του Kant έχει τη μορφή a priori πραγματείας, στο πλαίσιο της οποίας το κράτος νομιμοποιείται εφ' όσον εφαρμόζει το δίκαιο, δηλαδή, καθ' όσον πραγματώνει έλλογες κανονιστικές αξίες, δεσμευτικές για κάθε τύπο κοινωνίας.

Συνεπώς, η κοινωνία δεν θα πρέπει να νοηθεί ως το αποτέλεσμα άθροισης τεχνικών - πραγματιστικών πράξεων, οι οποίες κατατείνουν στην υλοποίηση των πάσης φύσεως εγωιστικών στοχοθεσιών των δρώντων υποκειμένων, αλλά ως το αποτέλεσμα δράσης ηθικών υποκειμένων. Θεμελιώνεται στο ηθικό πράττειν και όχι σε πράξεις απορρέουσες από μη γενικεύσιμα ατομικά εγωιστικά συμφέροντα[187]. Αντίθετα προς άλλες θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου, στις οποίες η θεμελίωση του κοινωνικού συμβολαίου συχνά γίνεται σε ωφελιμιστική βάση και προωθούνται κοινωνικοί σκοποί, κατά τον Kant, η σύσταση της πολιτείας, η κοινότητα των αυτόνομων συννομοθετούντων πολιτών, είναι σκοπός αυτός καθ' εαυτόν, όπως και η ηθική πράξη. Συνίσταται στη ρύθμιση των σχέσεων μέσω βασικών καταναγκαστικών νόμων, που διασφαλίζουν την ελευθερία των πολιτών. Σκοπός της πολιτικής κοινωνίας δεν είναι η προώθηση της ευημερίας των ατόμων, το κράτος αποβλέπει στην επιβολή του νόμου και της δικαιοσύνης. Πρόκειται για μια κανονιστική θεμελίωση του πολιτικού στην ιδέα της ελευθερίας που εκπηγάζει από το Λόγο.

Σε απόκλιση προς τον ηθικό πυρήνα της καντιανής θέσης, στη θεωρία του Rawls η νομιμοποίηση των αρχών εδράζεται εν τέλει στο επιχείρημα ότι αυτές αποτελούν το κατάλληλο όχημα προς αμοιβαίο όφελος των συμβαλλομένων[188], στο βαθμό που αυτοί αποκομίζουν πλεονεκτήματα από τη λειτουργία των δίκαιων θεσμών. Στο γεγονός ότι η πίστη στις δύο αρχές δικαιοσύνης που ο Rawls εκφωνεί έχει ως κίνητρο το προβλεπόμενο από τη λειτουργία των δίκαιων θεσμών όφελος, βρίσκει

---

[186] I. Kant, *The Metaphysics...*, 94-95(6:318).

[187] Όταν ο άνθρωπος στις πράξεις του ακολουθεί ένα γνώμονα με τον οποίο παραβαίνει το καθήκον του, γράφει ο Kant στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, 75 (58), δεν επιθυμεί σε καμμιά περίπτωση ο γνώμονας αυτός να καταστεί καθολικός νόμος, μάλιστα επιθυμεί να παραμείνει καθολικός νόμος το αντίθετο του δικού του γνώμονα. Κατά την παράβαση απλώς εκμεταλλεύεται την ελευθερία του, για να εισαγάγει μια εξαίρεση για τον εαυτό του και να ικανοποιήσει τις ροπές του. Ανακύπτει μια αντίφαση της βούλησης που επιθυμεί να ασπασθεί ένα αξίωμα αντικειμενικά αναγκαίο ως καθολικό νόμο και ταυτόχρονα επιθυμεί τούτο να μην ισχύει υποκειμενικά και να είναι επιδεκτικό εξαιρέσεων. Κατά τον Κ. Ψυχοπαίδη, *op. cit.*, 56 επ., η ίδια τάση σε επίπεδο κοινωνίας παρωθεί τα άτομα, τα οποία συνολικά απαιτούν γενικούς νόμους, ιδιωτικά να τείνουν να εξαιρούν τους εαυτούς τους.

[188] TJ, 4, 33, 84, 453.

έρεισμα η κριτική του T. Nagel[189] ότι η θεμελίωση των αρχών είναι υποθετική και για το λόγο αυτό προβληματική. Σε επίρρωση της κριτικής αυτής πρέπει να προστεθεί επίσης ότι η θεμελίωση του Rawls προσδίδει στο συμβολαιακό επιχείρημα κάποια χρησιμοθηρική χροιά, αφού αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί πλέον ως αυτοσκοπός, όπως στον Kant. Τούτο θέτει περαιτέρω εν αμφιβόλω τις αξιώσεις του Rawls να λειτουργήσει η αρχική θέση κατά τρόπο ανάλογο προς το καντιανό βασίλειο των σκοπών και να αναγνωριστούν οι συναγόμενες σε αυτή αρχές ως αρχές αυτονομίας.

Β. Πριν επιχειρηθεί η εξέταση αυτών των ζητημάτων, αρμόζει να διευκρινιστεί ότι η κριτική που ακολουθεί βασίζεται κυρίως στη *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, ακολουθώντας σε αυτό τη φιλοσοφική θεωρία που διερευνά. Φαίνεται έτσι να προϋτίθεται σε όσα ακολουθούν μια ανάγνωση που ίσως φέρει τον Kant κοντά στην άποψη fiat iustitia et pereat mundus. Σε μια προσπάθεια προσδιορισμού της οπτικής της ηθικής και του δικαίου, η οποία χαρακτηρίζεται από αδιαφορία απέναντι στην ευδαιμονία του προσώπου και στις ενδεχόμενες καταστροφικές συνέπειες που μπορεί να προκύψουν από την εφαρμογή της για τον κόσμο. Η ανάγνωση αυτή είναι πιθανόν να θεωρηθεί ότι δεν αποτελεί τον πλέον ενδεδειγμένο τρόπο κατανόησης της καντιανής φιλοσοφίας. Ωστόσο προκρίθηκε αυτή η προσέγγιση, η οποία μάλλον υποκαθορίζει και τον μεγαλύτερο όγκο της κριτικής που επέσυρε η *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, όχι απλώς για να αναδειχθεί η κριτική κατά της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, αλλά διότι μπορεί να υποτεθεί βασίμως ότι ο ίδιος ο Rawls έχει κατά νου την προρρηθείσα κριτική και εις απόκρισιν αυτής προβαίνει σε εκτεταμένες τροποποιήσεις στη θεωρία του[190]. Κρίνεται δηλαδή αναγκαία για την εσωτερική κατανόηση της συνοχής και της νοηματικής συνέχειας της θεωρίας του Rawls.

Θα μπορούσε ωστόσο να υποδειχθεί - χωρίς να αναλύεται στο παρόν πλαίσιο - ένας εναλλακτικός τρόπος προσέγγισης της καντιανής άποψης, που θα απομάκρυνε το γερμανό φιλόσοφο από την ανωτέρω άποψη και θα μπορούσε ίσως να χρησιμοποιηθεί για την υπεράσπιση της θεωρίας του Rawls απέναντι στους επικριτές της. Ο

[189] T. Nagel, «Rawls...», 4, σημ. 3. Κατά τον O. Höffe, «Is Rawls' ...», 115-116, ο Kant ορίζει τις περιστάσεις δικαιοσύνης με όρους συνύπαρξης ελεύθερων προσώπων - πρόκειται για μια έσχατη, ανυπόθετη θέση της θεωρίας του. Σε αυτό το πλαίσιο, τα δικαιώματα και οι ελευθερίες δεν αποτελούν προϊόν της κοινής συνεργασίας ούτε όρους της ανθρώπινης ευτυχίας, αλλά όρους της δυνατότητας της ηθικής (δίκαιης) συνύπαρξης ελεύθερων υποκειμένων (*ibid*, 117). Ο Rawls από την πλευρά του έχει ως αφετηρία το ίδιο το δεδομένο της κοινωνικής συνεργασίας, διότι αντικρύζει την κοινωνική συνεργασία ως ένα εγχείρημα που γίνεται προς αμοιβαίο όφελος (*ibid*, 115-116). Βλ. επίσης John Philippoussis, «Rawls' Conception of Justice and the Socratic Critique of Sophists», 369.

[190] Βλ. III και IV μέρος εργασίας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

διαφορετικός αυτός τρόπος προσέγγισης βασίζεται στην Τρίτη Κριτική και αντλείται από σχετική ανάλυση του Κ. Ψυχοπαίδη[191].

Κατά τον Kant, ο αγαθός προσδιορισμός της βούλησης και η ελευθερία της πράξης, που προσιδιάζουν στον άνθρωπο, αποτελούν το λόγο για τον οποίο το είναι του κόσμου αποκτά σκοπιμότητα. Ο κόσμος γίνεται επιδεκτικός οργάνωσης σε ένα σύστημα τελικών σκοπών με αναφορά στον τελικό σκοπό της δημιουργίας (ηθικό ον) και τελικά με αναφορά στο υποκείμενο αυτής της σκοποθεσίας (θεός)[192]. Ο ηθικός νόμος διαθέτει δεσμευτικότητα για τους ανθρώπους ανεξαρτήτως των επί μέρους σκοπών ή συνθηκών. Ταυτοχρόνως όμως προσδιορίζει a priori έναν τελικό σκοπό, το «ύψιστο αγαθό» στον κόσμο, που συνίσταται στην ευδαιμονία για την οποία είναι άξιος ο άνθρωπος, στην ευδαιμονία δηλαδή που συμφωνεί με το νόμο της ηθικότητας. Αυτή η σύνδεση ευδαιμονίας και ηθικότητας δεν παρέχεται από φυσικές αιτίες, αλλά προϋποθέτει την ιδέα του θεού[193].

Κατά τον Κ. Ψυχοπαίδη[194], το επιχείρημα του Kant κατ' ουσίαν αντιστρέφει το αρμονιστικό επιχείρημα της κλασικής διαφωτιστικής παράδοσης, κατά το οποίο, εάν οι άνθρωποι δρουν εγωιστικά (ανταγωνιστικά), η «πρόθεση της φύσης» θα μπορούσε να συντονίσει τη δράση τους, κατά τρόπο ώστε να προκύψει από τη σύνθεση εγωιστικών πράξεων πρόοδος και να πραγματοποιηθούν ορθοπρακτικά κανονιστικά αποτελέσματα (επιχείρημα αοράτου χειρός). Αντιστρέφοντας αυτή τη λογική, ο Kant υποστηρίζει ότι, αν υποτεθεί ότι οι άνθρωποι θα δρούσαν ηθικά, τίποτα δεν εγγυάται ότι ο συντονισμός της δράσης τους θα οδηγούσε σε αγαθά αποτελέσματα, στην ευδαιμονία, αλλά θα μπορούσε εξ ίσου να οδηγήσει σε δυστυχία και σε καταστροφή της ανθρωπότητας. Μόνο η ιδέα του θεού συμπίπτει με την ιδέα μιας τέτοιας εγγύησης, ότι με την ηθική δράση δεν θα καταστραφεί ο κόσμος. Η λύση της αντινομίας προϋποθέτει συνεπώς μια μεταφυσική ιδέα (το θεό και άρα έχει θεολογικά θεμέλια), που συμπίπτει με την ιδέα του συντονισμού ηθικότητας και ευδαιμονίας.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο θεός είναι ο τρόπος που έχει ο άνθρωπος βάσει του Λόγου να σκεφθεί σχέσεις ελευθερίας που υφίστανται σε ένα κόσμο που είναι έτσι συγκροτημένος, ώστε να αντιστοιχεί σε αυτές[195]. Σε αυτό το πλαίσιο η ανθρώπινη πράξη προσανατολίζεται προς ένα κόσμο στον οποίο οι όροι της κοινωνικής ζωής δεν αντιστρέφουν, αλλά επιβεβαιώνουν το αποτέλεσμα της ηθικής δράσης[196]. Ο Kant

---

[191] Κ. Ψυχοπαίδης, «Το πρόβλημα της θεμελίωσης της πράξης στην καντιανή κριτική της τελεολογικής κριτικής δύναμης», 17 επ.
[192] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid*, 21.
[193] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid*, 22-23.
[194] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid*, 23.
[195] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid*, 25-26.
[196] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid*, 28.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σχεδιάζει μια εναλλακτική κατάσταση ανθρώπων που ζουν με ηθική χωρίς θεό, που είναι εκτεθειμένοι στη βιαιότητα, στην κακία, στο θάνατο. Αν απορριφθεί η ιδέα της σύνδεσης ηθικής και ευδαιμονίας, όπως γίνεται στη νεωτερικότητα, η αγαθή πράξη θα κινδύνευε να καταστεί ανορθολογική[197].

Η αναφορά στην ανωτέρω ανάλυση στο παρόν πλαίσιο δεν ενδιαφέρει από την πλευρά της ούτως ή άλλως κρίσιμης προβληματικής περί θείου, αλλά για να υποδειχθεί ότι ενυπάρχουν στοιχεία στη θεωρία του Kant που φανερώνουν μια μέριμνα για το αγαθό και την ευδαιμονία. Άρα δεν δικαιολογούν τη σύνδεση της φιλοσοφίας του με την άποψη fiat iustitia et pereat mundus. Περαιτέρω τα ίδια ανωτέρω στοιχεία θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για τη διαμόρφωση μιας γραμμής υπεράσπισης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* έναντι της κριτικής που ακολουθεί μια συγκεκριμένη ανάγνωση της θεωρίας του Kant, που θεμελιώνεται κατά βάση στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, αλλά πιθανόν μπορεί να κλονιστεί από το υπόλοιπο καντιανό έργο.

Θα πρέπει να θεωρηθεί ότι ο ίδιος ο Rawls είτε δεν έχει επίγνωση είτε δεν ενδιαφέρεται για μια εναλλακτική δυνατότητα διαμόρφωσης μιας γραμμής υπεράσπισης της θεωρίας του σε αυτή τη βάση; Στο τέλος του κεφαλαίου που αφορά την καντιανή ερμηνεία στην πρώτη έκδοση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, ο Rawls, αφού έχει περιορίσει το πεδίο αναφοράς της θεωρίας του στον άνθρωπο[198], γράφει[199]: «Η κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου στον κόσμο μπορεί να φαίνεται ότι δεν διαδραματίζει ρόλο στη θεωρία του [Kant] κατά τον καθορισμό των πρώτων αρχών δικαιοσύνης. *Δεν πιστεύω ότι ο Kant διατηρούσε αυτή την άποψη* [υπογράμμιση Λ.Μ.], αλλά δεν μπορώ να συζητήσω αυτό το ερώτημα εδώ. Αρκεί να ειπωθεί ότι, αν κάνω λάθος, η καντιανή ερμηνεία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας είναι λιγότερο πιστή στις προθέσεις του Kant από όσο επί του παρόντος τείνω να πιστεύω». Αν όσα υποστηρίχθηκαν ανωτέρω ισχύουν, τότε θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι αυτή η κατάσταση του ανθρώπου στον κόσμο περιλαμβάνει εκτός των άλλων και στοχασμό για το αγαθό του ανθρώπου και ακόμη ότι ίσως νομιμοποιείται η υπόθεση ότι αυτό υπαινίσσεται ο Rawls. Δεν είναι όμως βέβαιο, διότι ποτέ δεν αναπτύσσει αυτή τη σκέψη.

---

[197] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid*, 24.

[198] Η αρχική θέση προβάλλεται ως μια ουσιωδώς ανθρώπινη οπτική, «... αυτοί οι όροι [της αρχικής θέσης] αντικατοπτρίζουν επίσης την κατάσταση των ατόμων στον κόσμο και το γεγονός ότι υπόκεινται στις περιστάσεις της δικαιοσύνης. Αλλά τούτο απλώς σημαίνει ότι αυτή η αντίληψη αυτονομίας είναι εκείνη που προσήκει σε ανθρώπινα όντα, η έννοια που ταιριάζει σε ανώτερες ή υποδεέστερες φύσεις είναι μάλλον διαφορετική» (TJ, 515-516). Για το λόγο αυτό πιστεύει ότι «η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι μια θεωρία ανθρώπινης δικαιοσύνης και ανάμεσα στις προκείμενές της διαλαμβάνονται στοιχειώδη δεδομένα για τα πρόσωπα και τη θέση τους στη φύση. Η ελευθερία των καθαρών διανοιών που δεν υπόκεινται σε αυτούς τους περιορισμούς και η ελευθερία του θεού είναι εκτός του πεδίου της θεωρίας» (TJ, 257). Πρβλ. 108-109.

[199] TJ, 257.

Στην αναθεωρημένη έκδοση το σημείο αυτό έχει αποσυρθεί: «Ο Kant ίσως πίστευε ότι η θεωρία του εφαρμόζεται σε όλα τα έλλογα όντα αυτά καθ' εαυτά και ως εκ τούτου ότι η κοινωνική θέση του ανθρώπου στον κόσμο δεν διαδραματίζει κανένα ρόλο κατά τον καθορισμό των πρώτων αρχών δικαιοσύνης. *Αν είναι έτσι* [υπογράμμιση Λ.Μ.], τότε υπάρχει ακόμη μια διαφορά μεταξύ δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας και καντιανής θεωρίας»[200]. Ο Rawls συνεπώς ποτέ δεν ανέπτυξε αυτή τη μικρή αρχική παρατήρηση, ώστε να υπάρχει βεβαιότητα για αυτό που εννοούσε, αντιθέτως την εξαλείφει, όταν αναθεωρεί το έργο. Πιθανόν λαμβάνει υπ' όψιν του τη βασιζόμενη σε μια «σκληρή» ανάγνωση του Kant κριτική που του ασκήθηκε και η προσπάθειά του αποβλέπει να θωρακίσει τη θεωρία του έναντι αυτής, μέσω των αλλαγών που επιφέρει στα επόμενα έργα του, όπως θα φανεί στη συνέχεια, και άρα ίσως εν τέλει είναι βάσιμο να υποτεθεί ότι βρίσκει αυτή την κριτική πειστική.

Όσα ακολουθούν θα πρέπει να αναγνωστούν υπό το ανωτέρω πρίσμα. Όσον αφορά τα κείμενα που υποστηρίζουν τον καντιανό χαρακτήρα της θεωρίας του Rawls, κατά την άποψη της εργασίας, θα πρέπει να διακριθούν σε αυτά δύο τάσεις. Από την πρώτη - λιγότερο ενδιαφέρουσα - τάση γίνεται δεκτό ότι η αρχική θέση, όπως ακριβώς λειτουργεί στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, δύναται να αποδώσει αρχές αυτονομίας. Σε αυτή δεν απαιτείται να γίνει ειδική αναφορά, εφ' όσον η ίδια η αναδιατύπωση της θεωρίας από τον Rawls την αφήνει χωρίς ερείσματα. Αντιθέτως πιο ενδιαφέρουσα παρουσιάζεται η τάση εκείνη που υπεραμύνεται του καντιανού χαρακτήρα της θεωρίας, βασιζόμενη σε διάκριση μεταξύ των τεκταινομένων ανάμεσα στους υποθετικώς διαβουλευομένους στην αρχική θέση και στην άποψη που υιοθετούν τα πραγματικά υποκείμενα έναντι αυτής. Αυτή η τάση βρίσκεται πλησιέστερα προς το πνεύμα της θεωρίας και εν πάση περιπτώσει είναι αυτή που αξιοποιείται από τον ίδιο τον Rawls, όπως θα φανεί στο τρίτο μέρος της εργασίας, όταν ο φιλόσοφος επαναπροσδιορίζει το επιχείρημά του.

2.1. Η έννοια της αυτονομίας στην αρχική θέση

Κατά τον Rawls, το υποκείμενο εκφράζει τη φύση του ως όντος συγκεκριμένου είδους, όταν πράττει σε συμφωνία με αρχές, που θα επιλέγονταν, εάν αυτή η φύση ήταν το αποφασιστικό στοιχείο καθορισμού της πράξης του[201]. Θεωρεί ότι, όταν τα πρόσωπα πράττουν σε συμφωνία με τις επιλεγόμενες στην υποτιθέμενη αρχική θέση αρχές, πράττουν εναρμονιζόμενα προς αρχές συνεπείς προς τη φύση τους ως

[200] TJ(RE). 226.
[201] TJ. 253.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έλλογα και ανεξάρτητα πρόσωπα. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ι. Κουτσάκος[202], στη θέση ότι τα ανθρώπινα όντα είναι αυτόνομα ή ελεύθερα, ίσα και λογικά πρόσωπα εμπεριέχεται ήδη εν δυνάμει το είδος των επιλεγόμενων αρχών. Προφανώς οι άνθρωποι θα επιλέξουν εκείνες τις αρχές που απορρέουν από τη φύση τους, προσιδιάζουν σε αυτή και τη διασφαλίζουν, δηλαδή πιστοποιούν την ελευθερία και την ισότητά τους. Την επιλογή αυτή υπαγορεύει, επιβάλλει και εγγυάται η λογικότητά τους. Οι επιλεγόμενες σε μια πρωταρχική κατάσταση ισότητας, όπως αυτή της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, αρχές είναι αρχές αυτονομίας. Όταν τα μέρη τις επιλέγουν, πράττουν αυτόνομα, διότι οι αρχές της συναπόφασής τους δεν εξαρτώνται από τυχαίες κοινωνικές ή φυσικές περιστάσεις. Ούτε αντανακλούν προκαταλήψεις των ιδιαίτερων σχεδίων ζωής τους ή συμφέροντα, από τα οποία ελαύνονται εξαρτήσεις και συνδέσεις που παραπέμπουν στην ετερονομία[203].

Ο δικαιολογητικός πυρήνας της εισαγωγής της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας[204] ανευρίσκεται στην καντιανή έννοια της αυτονομίας, όπως τη διερμηνεύει ο Rawls. Ένα πρόσωπο δρα αυτόνομα, όταν οι αρχές της πράξης του επιλέγονται από το ίδιο ως έκφραση της φύσης του ως ελεύθερου και ισότιμου έλλογου όντος. Αρχές πράξης επιλεγόμενες στη βάση της κοινωνικής θέσης ή των φυσικών προσόντων, του είδους της κοινωνίας στην οποία ζει το πρόσωπο ή των πραγμάτων που επιθυμεί, είναι ετερόνομες[205]. Ο στόχος της εισαγωγής της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας είναι η απομόνωση των διαβουλευόμενων στην αρχική θέση μερών από το είδος γνώσης που θα τους έδιδε τη δυνατότητα διαμόρφωσης της ηθικής απόψεως κατά τρόπο που να συμφωνεί προς τις ιδιαίτερες δεσμεύσεις, τα συναισθήματα ή τις προσδοκίες τους, με συνέπεια την ετερονομία.

Η αρχική θέση λειτουργεί με αφαίρεση από κάθε «ιδιοσυγκρασιακό» (idiosyncratic) χαρακτηριστικό, προσφέροντας τη δυνατότητα προσδιορισμού του πλέγματος αρχών, το οποίο οι άνθρωποι ως ελεύθερα και ίσα έλλογα όντα θα ήθελαν να ρυθμίζει τη βασική δομή των σχέσεών τους, ενώ η ικανοποίηση των περιορισμών της έννοιας του ορθού[206] οδηγεί σε αρχές έλλογες με την καντιανή έννοια. Κατά τον Rawls, οι άνθρωποι, αποδεχόμενοι αυτές τις αρχές, πράττουν αυτόνομα και συνεπώς εκφράζουν κατ' αυτό τον τρόπο τη φύση τους ως νοούμενοι εαυτοί. Τα στοιχεία της

---

[202] Βλ. το σχετικό επιχείρημα του Ι. Κουτσάκου, «Η θεωρία...», 81-82, ότι η βασική πρόταση του Kant περί ελευθερίας, ισότητας και λογικότητας των ανθρώπων επέχει στη θεωρία του Rawls θέση αναλυτικής προτάσεως και επομένως και οι προκύπτουσες από αυτή την πρόταση αρχές έχουν λογική αναγκαιότητα (*ibid*).

[203] TJ, 252.

[204] Βλ. αναλυτικότερα 153 επ.

[205] TJ, 252.

[206] Η δυνατότητα αναγνώρισης των αρχών συνδέεται με την ικανοποίηση ορισμένων τυπικών αιτημάτων. βλ. 155 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αρχικής θέσης ανατρέχουν σε καντιανές προκείμενες. Η αρχική θέση συνιστά την οπτική υπό την οποία το αντικείμενο της επιλογής είναι αρχές ηθικώς δεσμευτικές. Η αντίληψη της αυτονομίας που διαπερνά τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* - και στοιχειοθετεί τη φερόμενη ως «*αυτονομιστική θέση*» (autonomist thesis)[207] του Rawls - έχει τις ρίζες της στην καντιανή άποψη, ότι το ελεύθερο πρόσωπο δεν υπόκειται σε νόμους άλλους, ει μη μόνον αυτούς τους οποίους το ίδιο θέτει στον εαυτό του.

Η αρχική θέση παρουσιάζεται ως προοπτική που ενσωματώνει λόγους με υποχρεωτικό χαρακτήρα για κάθε πρόσωπο, άρα ικανή να λειτουργήσει ως προοπτική αναπόδραστη για κάθε έλλογο ον, ενώ η επιλογή των αρχών νομιμοποιείται ως το κατάλληλο αντικείμενο επιλογής σε μια κατάσταση έτσι δομημένη. Η αρχική θέση επιδιώκεται να λειτουργήσει ως σημείο θέασης του κόσμου αποσυνδεδεμένο από συγκυριακές φυσικές, κοινωνικές και άλλες συνθήκες υπό τις οποίες τελεί το υποκείμενο. Κατ' ουσίαν ως αυτό το οποίο υπάρχει σε αφαίρεση από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και γι' αυτό κοινό παρά τις διαφορές, ως άποψη την οποία αναμένεται ότι όλοι μπορούν να υιοθετήσουν.

Κατά τον ίδιο τον Rawls[208], ο Kant, ως κατηγορική προσταγή κατανοεί μια αρχή του πράττειν η οποία εφαρμόζεται στα πρόσωπα δυνάμει της φύσης τους ως ελεύθερων και ίσων όντων. Υποστηρίζει δε ότι οι αρχές δικαιοσύνης είναι κατηγορικές προσταγές με την καντιανή έννοια. Ο ισχυρισμός αυτός όμως σχετικά με τη δυνατότητα λειτουργίας της αρχής της αυτονομίας στην αρχική θέση και την αναγνώριση των πορισμάτων της ως κατηγορικών προσταγών, αξίζει να ελεγχθεί καθ' όσον οι αρχές δικαιοσύνης συνάγονται ως προϊόν κρίσεων συμφέροντος διαβουλευόμενων μερών που κινούνται με βάση μια λογική μεγιστοποίησης βασικών αγαθών.

Επιπροσθέτως αρμόζει να επισημανθεί ότι η έννοια της αυτονομίας στον Kant είναι ηθική, ενώ η αρχική θέση από την οποία ο Rawls επιχειρεί να συναγάγει αρχές αυτονομίας είναι απλώς μια *υπόθεση εργασίας*, που στοχεύει στην κατανόηση του τρόπου σύνταξης της κοινωνίας. Στο πλαίσιο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, οι ηθικές αρχές παρουσιάζουν τους ιδεατούς όρους κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ ανθρώπων, που αναγνωρίζονται αμοιβαίως ως ελεύθεροι και ίσοι, όταν αυτοί ως συνέλευση προβαίνουν σε μια ιδεατή συμφωνία, η οποία έχει ως αντικείμενο τις αρχές ρύθμισης της συμβίωσής τους.

Η σημασία της αναφοράς στην αρχική θέση συνδέεται με το αίτημα να υπάρξει μια κοινή βάση επιλογής αρχών εν όψει της διαφοροποίησης των ηθικών αντιλήψεων και των βιοτικών σκοποθεσιών. Στην αρχική θέση τα μέρη συσκέπτονται με

---

[207] Βλ. S. Darwall, «Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?», 317.
[208] TJ. 253.

συγκεκριμένο καθήκον την επιλογή αρχών δικαιοσύνης, έχοντας κατά νου πώς αυτή η επιλογή θα επηρεάσει τα συμφέροντα ατόμων με διαφορετικές θέσεις στην κοινωνία. Το καθήκον αυτό δεν φαίνεται να ταυτίζεται με την ανεύρεση ενός τρόπου έκφρασης της έλλογης φύσης ή της εκδήλωσης της ελευθερίας του ανθρώπου. Αντιθέτως, όπως διαπιστώνει ο H.E. Mason[209], φέρει αναλογίες μάλλον με τη σύσκεψη παικτών ενός παιγνίου, στην οποία αποφασίζουν τους κανόνες που θα θέσουν στους εαυτούς τους και θα εφαρμόζονται στον καθένα αδιακρίτως, παρά με ένα βασίλειο σκοπών[210]. Για την αρχική θέση εξ υποθέσεως το ερώτημα δεν αφορά τη δικαιοσύνη των κανόνων, αλλά τη δυνατότητα προστασίας των συμφερόντων των συμβαλλομένων σε όποια θέση κι αν βρεθούν. Πρόκειται για σκέψεις σύνεσης, οι οποίες δεν πιστοποιούν αυτονομία. Τα μέρη δεν διερωτώνται για τις αρχές που προσιδιάζουν στην έλλογη φύση τους, αλλά πώς οι αρχές θα επηρεάσουν τις προοπτικές τους στις διάφορες πιθανές θέσεις. Για τον Kant θα ήταν μάλλον σημάδι ετερονομίας να επιτραπεί η προσδοκία μελλοντικής εκπλήρωσης επιθυμιών ή συμφερόντων να καθορίσει τη διαβούλευση[211].

Στη θεωρία του Rawls, εκ των προτέρων έλλογα και ορθολογικά άτομα επιλέγουν αρχές ορθού λόγου μέσα από τη συγκεκριμένη κατάσταση επιλογής. Άρα η ισχύς και η δεσμευτικότητα των αρχών θεμελιώνεται στην ακριβοδικία της διαδικασίας επιλογής τους στο πλαίσιο της υποθετικής συνάθροισης. Σε συνδυασμό με την υπόθεση ότι κάθε έλλογο πρόσωπο, στο μέτρο που φαντάζεται τον εαυτό του ως μέλος της, θα συναινούσε στα κανονιστικά αποτελέσματα αυτής της διαδικασίας.

Στο πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας, η ηθική αρχή είναι μια έννοια που ικανοποιεί ορισμένα τυπικά[212] κριτήρια, τα οποία τίθενται από τον καθολικό νόμο και

---

[209] H.E. Mason, «On the Kantian Interpretation», 49.

[210] Κατά τον H.E. Mason, *ibid*, 49-50, η διαφορά της αρχικής θέσης από ένα παίγνιο της ανωτέρω μορφής έγκειται στα κίνητρα. Στην περίπτωση ενός παιγνίου, μολονότι κάθε παίκτης πρέπει να υποθέσει ότι ο ίδιος, όπως και κάθε συμπαίκτης του, έχει συμφέρον στη νίκη, μπορεί ωστόσο να έχει ως κίνητρο την επιθυμία υιοθέτησης ακριβοδίκαιων κανόνων. Τούτο δεν ισχύει στην περίπτωση της αρχικής θέσης, στο πλαίσιο της οποίας οι διαβουλεύσεις διενεργούνται με αποκλειστικό γνώμονα το συμφέρον.

[211] H.E. Mason, *ibid*, 50-51.

[212] Εν αντιθέσει προς τις αρχές δικαιοσύνης του Rawls που έχουν συγκεκριμένο περιεχόμενο, η καντιανή ηθική είναι τυπική (formal). Διαλαμβάνει τη χωρίς περιεχόμενο μορφή που καθορίζει τον τύπο της ηθικής πράξης, χωρίς να προσδιορίζει το περιεχόμενο του ανθρώπινου πράττειν. Η κατηγορική προσταγή συναπαρτίζεται από δύο στοιχεία: τον ηθικό νόμο (αντικειμενικό αξίωμα πράττειν) και την αναγκαιότητα συμφωνίας του προσωπικού γνώμονα (αξίωμα σύμφωνα με το οποίο το υποκείμενο πράττει που σχετίζεται με υποκειμενικές συνθήκες) με το νόμο. Δια της κατηγορικής προσταγής υποβάλλεται το αίτημα το υποκείμενο να πράττει έτσι, ώστε να μπορεί να θέλει το υποκειμενικό αξίωμα της πράξης του να προσλάβει ισχύ καθολικού νόμου. Συνεπώς ο υποκειμενικός γνώμονας της ανθρώπινης πράξης δεν αναιρείται, αλλά απλώς ελέγχεται από τον ηθικό νόμο προς τον οποίο οφείλει να συνάδει. Σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, ο υποκειμενικός γνώμονας καθορίζει αυτό το οποίο πράττει το υποκείμενο, ενώ ο ηθικός νόμος το δέον, αυτό το οποίο οφείλει να πράττει, το οποίο είναι διυποκειμενικώς έγκυρο και συνεπώς καθολικά ισχύον.

θεωρείται ότι απορρέουν από τον καθαρό λόγο. Αποτελούν νόμους για ένα βασίλειο των σκοπών, του οποίου η νομοθεσία αγκαλιάζει όλα τα έλλογα όντα. Άρα στη θεωρία του Kant οι αρχές του ορθού λόγου δεν νομιμοποιούνται επειδή επιλέγονται ή αποτελούν το αντικείμενο συναίνεσης. Ως ανώτατο αξίωμα της βούλησης ορίζεται η συμφωνία με τον καθολικό ηθικό νόμο, ο οποίος λειτουργεί έτσι ως απόλυτος πρακτικός νόμος. Άρα η ισχύς και δεσμευτικότητα των ηθικών αρχών αντλείται από την ισχύ και δεσμευτικότητα του Λόγου[213].

Η απόλυτη αναγκαιότητα του ηθικού νόμου δεν σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι τυφλά είναι υποκείμενα του ηθικού νόμου, αλλά ότι, για να αναγνωριστούν ως έλλογα όντα, πρέπει να αναγνωρίσουν τον ηθικό νόμο. Η αναγκαιότητα του ηθικού νόμου συνδέεται, δηλαδή, με την αναγνώριση της ελευθερίας, η οποία αναλύεται σε ικανότητα πρακτικού αυτοπροσδιορισμού του έλλογου όντος, κατά τρόπο ώστε μέσα από τη συνειδητοποίηση της δεσμευτικότητας του ηθικού νόμου ο άνθρωπος αναγνωρίζει ότι είναι ελεύθερος. Η συζήτηση περί αυτονομίας συνδέεται με το εγχείρημα υπέρβασης του πεδίου των παθών, το οποίο συνίσταται από συμφέροντα και επιθυμίες που αποτελούν ειδοποιά χαρακτηριστικά των επί μέρους υποκειμένων. Όμως τα άτομα στην κοινωνία δεν είναι ποτέ τόσο ορθολογικά, ώστε να επιλέξουν τις αρχές του ορθού λόγου για την οργάνωση της κοινωνίας τους, διότι τα αιτήματα του λόγου συνυπάρχουν με τα συμφέροντα και τα πάθη.

Η κατηγορική προσταγή δεν αποτελεί αίτιο της συμπεριφοράς, όπως συμβαίνει στις υποθετικές προσταγές[214], όταν το υποκείμενο κινείται με σκοπό την επίτευξη συγκεκριμένου οφέλους ή την ικανοποίηση κάποιου συμφέροντος[215]. Η θεώρηση είναι δεοντολογική, εφ' όσον η έλλογη θεμελίωση οφείλει να είναι ανεξάρτητη από όρους ευημερίας[216] και συνιστά την άνευ όρων αξιολόγηση της πράξης (η διατύπωσή της είναι: πρέπει, διότι πρέπει). Τα αξιώματα της ηθικότητας έχουν a priori βάσεις, ισχύουν ανεξαιρέτως και κατ' ανάγκην για κάθε έλλογο ον. Η δεσμευτικότητά τους δεν εξαρτάται, δηλαδή, από την ανθρώπινη φύση ούτε από τις ειδικές συνθήκες υπό τις οποίες τελεί ο άνθρωπος[217]. Η εγκυρότητα της αρχής δεν προϋποθέτει - και είναι

---

[213] Βλ. αναλυτικότερα Onora O' Neil, «Kantian Ethics», 175-176.

[214] Βλ. εκτενέστερα την ανάλυση των προσταγών και των διακρίσεών τους εις Θεοδόσιος Πελεγρίνης, «Κάντ: Πώς είναι δυνατές οι προστακτικές;», 468 επ.

[215] Η επιβεβαίωση της ισχύος της προσταγής της ηθικότητας δεν μπορεί να γίνει με τη χρήση κανενός εμπειρικού παραδείγματος. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Kant θεωρεί αδύνατο να αποδειχθεί ότι σε μια δεδομένη περίπτωση η βούληση καθορίζεται αποκλειστικά από τον ηθικό νόμο, χωρίς να εμπλέκεται κάποιο άλλο κίνητρο (*Τα Θεμέλια....*, 51-52 (26)). Ακόμη κι αν αυτό θεωρείται ότι συμβαίνει σε μια πρώτη προσέγγιση, ενδόμυχα είναι πάντοτε δυνατόν να επιδρούν άλλα κίνητρα.

[216] Η αρετή δεν σημαίνει αναγκαίως ευτυχία, η αγαθή βούληση κάνει τον άνθρωπο άξιο για ευτυχία, όχι ευτυχισμένο (I. Kant, *Τα Θεμέλια ...*, 37 (7) σημ. 42).

[217] Ο ηθικός νόμος «ισχύει όχι μόνο για τους ανθρώπους αλλά γενικά για όλα τα έλλογα όντα και όχι μόνο ανάλογα με τις συνθήκες ή με εξαιρέσεις, αλλά με απόλυτη αναγκαιότητα» (I. Kant, *Τα Θεμέ-*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ανεξάρτητη από το γεγονός - ότι τα πρόσωπα διαθέτουν προσωπικές τάσεις, συγκεκριμένες επιθυμίες ή ειδικούς σκοπούς. Είναι μια απροϋπόθετη επιταγή, απεριόριστη από όρους ή συνθήκες, ανεξάρτητη από το περιεχόμενο ή τα αποτελέσματα της πράξης και έχει χαρακτήρα απόλυτης αναγκαιότητας στο πεδίο του ηθικού πράττειν.

Ο Kant είναι σαφής επ' αυτού[218]: «η ηθική αξία μιας πράξης που γίνεται από καθήκον δεν έγκειται στο σκοπό, ο οποίος επιδιώκεται με αυτή την πράξη, αλλά στο γνώμονα, σύμφωνα με τον οποίο η πράξη αποφασίζεται, η ηθική αξία δεν εξαρτάται συνεπώς από την πραγματοποίηση και από τα αποτελέσματα της πράξης, παρά μόνο από το αξίωμα της θέλησης, σύμφωνα με το οποίο η πράξη εκτελείται άσχετα από όλα όσα πετυχαίνονται ή ποθούνται. Είναι σαφές από τα παραπάνω ότι οι σκοποί των πράξεών μας και τα αποτελέσματα αυτών των σκοπών ως κινήτρων της θέλησης δεν μπορούν να δώσουν στις πράξεις καμμιά απόλυτη ηθική αξία».

Αντιθέτως, οι υποθετικές προσταγές εξαρτούν τα μέσα από το σκοπό (η διατύπωσή τους είναι «πρέπει με σκοπό να»). Είναι δεσμευτικές, εφ' όσον κάποιος επιδιώκει το συγκεκριμένο σκοπό. Παύουν να ισχύουν ως τέτοιες, όταν το υποκείμενο αποποιηθεί τον εν λόγω σκοπό. Με αποτέλεσμα να είναι υποκειμενικές, να διαφέρουν από άτομο σε άτομο και κατά συνέπεια να αδυνατούν να προσλάβουν ισχύ καθολικού νόμου. Η διαφορά μεταξύ κατηγορικής προσταγής και υποθετικών προσταγών έγκειται στο γεγονός ότι η πρώτη παρουσιάζει την αντικειμενική αναγκαιότητα μιας πράξης ανεξάρτητα από το σκοπό, ενώ οι δεύτερες την αναγκαιότητα μιας πράξης ως μέσου για κάτι άλλο[219].

Εφ' όσον, λοιπόν, στο επινόημα της αρχικής θέσης θεωρείται ότι όλοι διαθέτουν μια αντίληψη αγαθού, χωρίς όμως, δυνάμει του πέπλου της άγνοιας[220], να είναι τίποτα γνωστό για τους τελικούς τους σκοπούς, ο Rawls υποστηρίζει ότι οι αρχές δι-

---

λια..., 53 (28), «... Δεν πρέπει όμως να εξαρτήσουμε τα αξιώματα της ηθικότητας από την ειδική φύση της ανθρώπινης λογικής...» (*ibid*, 57-58 (35)). Τούτο, εξηγεί ο Rawls (LHMP, 167 και 248 επ.), σημαίνει ότι η δεσμευτικότητα των αρχών του πρακτικού λόγου δεν θεμελιώνεται στην ανθρώπινη φύση ούτε στις συνθήκες του κόσμου, αλλά αποκλειστικά στις a priori έννοιες του καθαρού λόγου.

[218] I. Kant, *Τα Θεμέλια*..., 42 (13). Βλ. επίσης κριτική στον ευδαιμονισμό (δυνατότητα θεμελίωσης της ηθικής στην έννοια της ευτυχίας) εις *The Metaphysics*..., 142-143 (6:377-378).

[219] Στην περίπτωση των κανόνων-τεχνικών της επιδεξιότητας και των πραγματιστικών προσταγών ή συμβουλών της σύνεσης ο σκοπός ταυτίζεται με τα μέσα, στο σκοπό δηλαδή εμπεριέχονται τα μέσα, συνεπώς, εάν ο άνθρωπος θέλει το σκοπό, θέλει αναγκαστικά και τα μέσα που οδηγούν στην πραγμάτωσή του. Η διαφορά μεταξύ των κανόνων της επιδεξιότητας και των συμβουλών της σύνεσης εντοπίζεται στο γεγονός ότι ο σκοπός των πρώτων είναι σαφής και δεδομένος, ενώ η ευτυχία, η οποία αποτελεί το σκοπό των δεύτερων, είναι ασαφής και αόριστη, λόγω της εμπειρικότητας των προϋποθέσεών της. Συνιστά ένα ιδεώδες της φαντασίας, όχι του λόγου. Ως εκ τούτου, παρ' ότι αποτελεί βέβαιο σκοπό για κάθε άνθρωπο, ποικίλλει, εξαρτώμενη από τυχαίες συνθήκες. Γι' αυτό στην περίπτωση αυτή αναφερόμαστε περισσότερο σε συμβουλές (consilia) παρά σε προσταγές (praecepta) της λογικής (I. Kant, *Τα Θεμέλια*..., σελ. 66-67 (46-47). Βλ. επίσης *The Metaphysics*..., 150 (6:386)).

[220] Η άποψη αυτή γίνεται δεκτή από τον Bernard Beaumrin, «Autonomy in Rawls and Kant», 57, «Autonomy, Interest, and the Kantian Interpretation», 281-282, ο οποίος, σε διάλογο με τον O. Johnson, υποστηρίζει ότι ο πέπλος της άγνοιας αρκεί για να αποδώσει αρχές αυτονομίας.

καιοσύνης, στις οποίες κατατείνουν τα μέρη, είναι κατηγορικές προσταγές με την έννοια του Kant. Οι αρχές δικαιοσύνης συνεπώς εκλαμβάνονται ως κατηγορικές προσταγές, διότι στο επιχείρημα δεν προϋποτίθεται ότι τα συναινούντα μέρη διαθέτουν συγκεκριμένους σκοπούς, πέραν της επιθυμίας για βασικά αγαθά[221].

Ωστόσο πρέπει να επισημανθεί ότι ακριβώς η εξάρτηση της επιλογής των αρχών δικαιοσύνης από την επιθυμία για βασικά αγαθά συνιστά μια εστία βάσιμης αμφισβήτησης του καντιανού χαρακτήρα της θεωρίας του Rawls[222]. Ο Kant θεωρεί ότι, αν πριν από το νόμο γινόταν δεκτό κάποιο αντικείμενο με το όνομα του αγαθού, ως καθοριστική αιτία της βούλησης, εκ του οποίου θα καθίστατο στη συνέχεια δυνατή η συναγωγή της υπέρτατης ηθικής αρχής, τούτο θα υπονοούσε πάντοτε μια ετερονομία και θα υποκαθιστούσε την ηθική αρχή[223]. Συνεπώς, η επιλογή των αρχών του Rawls, καθοριζόμενη από το πρωταρχικό ενδιαφέρον των επιλογέων για βασικά αγαθά, αδυνατεί να προσφέρει αρχές αυτονομίας.

Ηθική είναι η πράξη που γίνεται από καθήκον[224], ως αποτέλεσμα σεβασμού και υπακοής στον ηθικό νόμο, ανεξάρτητη από φυσικές ροπές και κάθε είδους εγωιστικούς σκοπούς. Για να είναι μια πράξη αγαθή από ηθικής απόψεως, δεν αρκεί να γίνεται σύμφωνα με τον ηθικό νόμο. Πρέπει να γίνεται ένεκα τούτου[225], το αίτημα είναι η υποταγή της πρόθεσης στον ηθικό νόμο, όχι απλώς η προσαρμογή της πράξης σε αυτόν[226]. Το άτομο, το οποίο στην καθημερινότητά του υιοθετεί ποικίλες στάσεις, ανάλογες προς τις ιδιαιτερότητες και τα συμφέροντά του, οφείλει να ανυψωθεί από

---

[221] Κατά τον O. Höffe, «Is Rawls' ...», 110-111, (επίσης σε αντιπαράθεση προς τον O. Johnson), ο πέπλος της άγνοιας ανταποκρίνεται στο (καντιανό) αίτημα της καθολικότητας και φέρει το βάρος εξαλλαγής μιας συνετής επιλογής σε ηθική επιλογή. Όμως από αυτή τη μεταμόρφωση παραμένει ανεπηρέαστη η ορθολογικότητα, σύμφωνα με την οποία στην αρχική θέση επιδιώκεται η μεγιστοποίηση του συμφέροντος. Αν η μεταμόρφωση ήταν απολύτως επιτυχής, τότε δεν θα ήταν δυνατή επιλογή με βάση το συμφέρον, διότι δεν θα υπήρχε ένας εαυτός του οποίου το συμφέρον να επιλέγεται. Εν τούτοις στον Rawls, παρά τον πέπλο, παραμένει ένας τέτοιος εαυτός - αυτός που συνδέεται με τα βασικά αγαθά, τα οποία είναι δέσμια σκέψεων ευημερίας. Συνεπώς από καντιανή άποψη μόνο πραγματιστικά και όχι κατηγορικά δεσμευτικά (O. Höffe, *ibid*, 111 και 117 επ).

[222] Η άποψη ότι επιταγές θεμελιωμένες στην επιθυμία για βασικά αγαθά στο πλαίσιο του καντιανού συστήματος θα ήταν υποθετικές και όχι κατηγορικές υποστηρίζεται από τους T. Nagel, «Rawls...», 4, σημ. 3, O. Johnson, «The Kantian Interpretation», 214-215. Αντιθέτως κατά τον S. Darwall, «Is There...», 338, «A Defense of the Kantian Interpretation», 168, η φύση των βασικών αγαθών είναι τέτοια, ώστε δεν μπορούν να προσδεθούν στην επιδίωξη συγκεκριμένων σκοπών και συμφερόντων, αλλά αφορούν τα άτομα ως έλλογους επιλογείς σκοπών και άρα διασφαλίζεται ο καντιανός χαρακτήρας της θεωρίας. Βλ. όμως κριτική στα βασικά αγαθά 183 επ.

[223] Πρβλ. την άποψη του Rawls ότι, όταν ως αφετηρία τίθεται η έννοια του αγαθού ως πρότερη και δεδομένη, η ηθική αντίληψη είναι ετερόνομη (LHMP, 227). Όταν ένα αντικείμενο λογίζεται πρότερο του πρακτικού λόγου και καθορίζει το περιεχόμενό του ή ένα σκοπό που πρέπει να προωθηθεί από τις αρχές του, τότε για τον Kant το αποτέλεσμα είναι ετερονομία (LHMP, 228).

[224] Καθήκον είναι «η αναγκαιότητα μιας πράξης που προκύπτει από σεβασμό για τον ηθικό νόμο», που κατ' αυτό τον τρόπο προσλαμβάνει μορφή προσταγής (I. Kant, *Τα Θεμέλια...*, 43 (14)).

[225] I. Kant, *Τα Θεμέλια....*, Πρόλογος, 28 (X).

[226] Το στοιχείο αυτό διακρίνει τη θεωρία του δικαίου από τη θεωρία της αρετής, βλ. 90 επ.

αυτό το επίπεδο, ώστε να κατορθώσει να αποκτήσει μια ηθική άποψη των πραγμάτων και να πράττει σύμφωνα με ηθικά κίνητρα. Μέσω της υποταγής στο νόμο, η ελευθερία λειτουργεί ως υπέρβαση της ετερονομίας, των τυχαίων και αυθαίρετων καθορισμών του πράττειν.

Στην καντιανή φιλοσοφία η αντίθεση μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας, η ένταση μεταξύ ελευθέρου, καθοριζόμενου από το λόγο, και ενστικτώδους, καθοριζόμενου από τάσεις και επιθυμίες πράττειν, ένταση που καθορίζει την ηθική ζωή, έπεται της αντίληψης περί της διττής ανθρώπινης υπόστασης, η οποία υποδηλώνει τις δύο συγκρουόμενες όψεις του ανθρώπου ως νοούμενο (homo noumenon) και ως φαινόμενο (homo phenomenon). Το έλλογο πρόσωπο είναι σκοπός αυτός καθ' εαυτόν, διότι δεν πράττει σύμφωνα με τυχαίους καθορισμούς, αλλά θέτει το ίδιο το νόμο στον εαυτό του, αυτονομείται. Η ετερονομία δεν συνιστά εναλλακτική λύση, είναι μια αρνητική έννοια. Ανακύπτει, όταν το υποκείμενο δεν διατίθεται να ολοκληρώσει τον κριτικό έλεγχο των πράξεών του.

Στο πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας, πράττειν σημαίνει ότι η ενέργεια ενέχει ένα συνειδησιακό στοιχείο και εμπεριέχει το στοιχείο της κριτικής[227]. Ο άνθρωπος λαμβάνει θέση απέναντι στις ενέργειές του, υποβάλλοντας τα πάντα στην κριτική του λόγου. Η έννοια του αναστοχασμού εκφράζει αφ' ενός τη δυνατότητα του υποκειμένου να θέτει τον εαυτό του απέναντί του, κρίνοντας τον ίδιο και τη σχέση του με τον κόσμο και αφ' ετέρου το στοχασμό του υποκειμένου πάνω στην ίδια τη διαδικασία του αναστοχασμού του. Πρόκειται για μια διαδικασία, της οποίας το αποτέλεσμα δεν είναι ούτε προκαθορισμένο ούτε βέβαιο. Δεν φαίνεται να υπάρχει τρόπος πρόσβασης σε αρχιμήδεια σημεία της μορφής που προσπαθεί να οικοδομήσει ο Rawls στην αρχική θέση.

Ετερονομία υφίσταται, όταν η βούληση καθορίζεται από άλλα κίνητρα (ροπές, επιθυμίες, πάθη, υπολογισμούς), όταν το υποκείμενο δεν λαμβάνει υπ' όψιν την αυτονομία και δίδει προτεραιότητα σε αυτά. Γενικότερα, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι αρχές των οποίων το κίνητρο υιοθέτησης βασίζεται σε επιθυμίες, όπως αυτές της αρχικής θέσης, δεν μπορούν παρά να είναι υποθετικές και ετερόνομες[228]. Συνεπώς, δεδομένου ότι τα μέρη στην αρχική θέση δεν προβαίνουν σε δεοντολογική κρίση, αλλά σε κρίσεις με γνώμονα το συμφέρον τους, νομιμοποιείται η άποψη ότι καθίστα-

---

[227] Βλ. I. Kant. *The Metaphysics...*, 146 (6:380).

[228] Τούτο υποστηρίζεται ευλόγως από τους T. Nagel, *op. cit.*, 4, σημ. 3, O. Johnson, *op. cit.*, 215. Η ένσταση είναι γενικότερη από αυτή που αφορά τα βασικά αγαθά. Υποστηρίζεται δηλαδή ότι, όποιες αρχές κι αν επιλεγούν στην αρχική θέση, θα είναι υποθετικές και ετερόνομες. Διότι η συναγωγή τους δεν θεμελιώνεται σε δεοντολογική κρίση, βασισμένη στην αίσθηση καθήκοντος των ενεχομένων και το σεβασμό τους στον ηθικό νόμο, αλλά σε κρίση με βάση το συμφέρον και τις επιθυμίες τους.

ται δυσχερής η αναγνώριση των επιλεγόμενων από αυτά αρχών ως κατηγορικών και αυτόνομων.

Περαιτέρω δημιουργείται η απορία τι είδους συμφέρον είναι αυτό εν όψει της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας και του συνακόλουθου περιορισμού της γνώσης των συμβαλλομένων. Τα μέρη της αρχικής θέσης, καλυπτόμενα από τον πέπλο της άγνοιας, φέρονται να αδυνατούν να έχουν γνώση οποιασδήποτε φύσης ειδικών και συγκεκριμένων συμφερόντων που μπορεί να φέρουν εκτός πέπλου. Ως εκ τούτου δεν μπορούν να επιλέξουν με βάση αυτά, εφ' όσον στερούνται του αναγκαίου προς τούτο πληροφοριακού υλικού. Εν τούτοις απαιτείται να προβούν σε κρίση με βάση την έννοια του συμφέροντος[229]. Η εκδοχή συμφέροντος που τα κινητοποιεί έχει μεν μορφή γενική και ακαθόριστη, αλλά οι αρχές θα πρέπει να θεωρηθούν ετερόνομες, αφού επιλέγονται με βάση το συμφέρον, αδιάφορα αν αυτό δεν είναι ιδιαίτερο και δεν μπορεί να αναγνωριστεί με άμεσο τρόπο στην αρχική θέση.

Απεναντίας η καντιανή ηθική απαιτεί το κίνητρο του υποκειμένου να καθορίζεται από τα καθολικά αιτήματα του Λόγου. Η αυτονομία της βούλησης απαιτεί ως κίνητρο της πράξης το σεβασμό για τον ηθικό νόμο. Ο καθορισμός της βούλησης από σκέψεις συμφέροντος καθιστά την επιλογή ετερόνομη, χωρίς ο χαρακτήρας της ετερονομίας να αίρεται, απλώς επειδή αυτή λαμβάνει χώρα πίσω από ένα υποθετικό πέπλο άγνοιας[230]. Διότι σημασία έχει ο τρόπος καθορισμού της βούλησης, δηλαδή το αξίωμα με βάση το οποίο λαμβάνεται η απόφαση και το κίνητρο της επιλογής των μερών, όχι τα σκοπούμενα αποτελέσματα ή τα δεδομένα, τα οποία γνωρίζουν ή αγνοούν.

Ο Rawls επιχειρεί να θεμελιώσει αρχές αυτονομίας ανεξαρτήτως του κινήτρου υιοθέτησής τους ή μάλλον παρά την ετερονομία των κατ' ιδίαν λόγων που κινητοποιούν τα μέρη της αρχικής θέσης προς υιοθέτησή τους, δίδοντας έμφαση στις συνθήκες υπό τις οποίες τελούν και θεωρώντας ότι αυτές αρκούν για τη συναγωγή αυτόνομων αρχών. Πώς είναι όμως δυνατή η θεμελίωση αρχών αυτονομίας, όταν απουσιάζει το κατάλληλο κίνητρο; Αυστηρά μιλώντας, η ετερονομία που διαπιστώνεται στον τρόπο καθορισμού της βούλησης επιδρά και στο χαρακτηρισμό των αρχών. Θα πρέπει να διαφοροποιηθεί η περίπτωση κατά την οποία οι αρχές υιοθετούνται, διότι τούτο επιβάλλεται ως κατηγορική προσταγή και από αίσθηση καθήκοντος των υποκειμένων, παρά τους όποιους υπολογισμούς τους, από την περίπτωση υιοθέτησής τους, επειδή αυτό επιβάλλεται από τις συνθήκες υπό τις οποίες τα μέρη τε-

---

[229] TJ, 142, 439, 584. Βλ. 76-77.

[230] Βλ. σχετικά επιχειρήματα O. Johnson, *op. cit.*, 213-214, «Heteronomy and Autonomy - Rawls and Kant», 279, Allan Bloom, «Justice: John Rawls Vs. The Tradition of Political Philosophy», 656. H.E. Mason, *op.cit.*, 51.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λούν. Λόγοι ανάλογοι με αυτούς που αποκλείουν την αναγνώριση των αρχών δικαιοσύνης ως κατηγορικών προσταγών απαγορεύουν επίσης να αναγνωριστεί η αρχική θέση ως η άποψη από την οποία οι νοούμενοι εαυτοί βλέπουν τον κόσμο.

2.2. Η αρχική θέση και το βασίλειο των σκοπών

Α. Κατά τον Kant, «κάθε έλλογο ον, σε σχέση με τους νόμους στους οποίους αυτοϋποτάσσεται, μπορεί ταυτόχρονα να θεωρείται και ως καθολικός νομοθέτης, γιατί η ικανότητα κάθε γνώμονά του να γίνεται καθολικός νόμος είναι αυτό που διακρίνει το έλλογο ον ως αυτοσκοπό, του επιβάλλει η επιλογή του γνώμονά του να γίνεται από τη δική του άποψη και ταυτόχρονα από την άποψη κάθε άλλου ελλόγου όντος. Έτσι, ενδέχεται να υπάρξει ένας κόσμος έλλογων όντων (mundus intelligibilis) ως κράτος σκοπών και αυτό καθίσταται δυνατό με την αυτονόμηση όλων των προσώπων ως μελών αυτού του κράτους των σκοπών»[231].

Η κεντρική ιδέα, η οποία υποβαστάζει αυτό το ιδεώδες και πηδαλιουχεί την επιλογή των αρχών σε αυτό, είναι το γεγονός ότι κάθε μέλος αναγνωρίζει κάθε άλλο ως σκοπό αυτόν καθ' εαυτόν, με αξιοπρέπεια πέρα από κάθε τιμή[232]. Η ύπαρξη του ανθρώπινου όντος είναι αυτοσκοπός, δεν αναζητά σκοπούς ή αξία έξω από το ίδιο και οφείλει να πράττει κατά τρόπο δηλωτικό της αξιοπρέπειας του ανθρώπινου προσώπου. Περαιτέρω η κοινότητα των έλλογων υποκειμένων, η ανθρωπότητα[233] ως αναφορά του βασιλείου των σκοπών, συνιστά αξία απόλυτη, ηθικά πρότερη κάθε τυχαίου, μη αναγκαίου σκοπού, ο οποίος αδυνατεί να παράσχει καθολικά αξιώματα και είναι δυνατόν να λειτουργήσει μόνον ως θεμέλιο υποθετικών προσταγών[234].

Οι αρχές ορθοπραξίας καθορίζονται σε αναφορά προς την αξονική ιδέα του βασιλείου των σκοπών, ήτοι την αναγνώριση του ανθρώπινου προσώπου ως έχοντος αυταξία. Αυτή συνεπάγεται ότι κανένα πρόσωπο δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιηθεί ως μέσο, διότι η αξιοπρέπεια καθενός υπερβαίνει κάθε άλλη αξία. Συνεπώς είναι ανομιμοποίητη η υπαγωγή του προσώπου σε άλλες αξίες, το ίδιο όπως και η θυσία ενός έλλογου υποκειμένου για ένα άλλο[235]. Η κατοχύρωση του απαραβίαστου του προσώπου σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι η ζημία του ενός δεν αντισταθμίζεται από τα κέρδη των άλλων[236].

---

[231] I. Kant, *Τα Θεμέλια ...*, 94 (83). Βλ. ανάλυση Rawls εις LHMP, 200 επ., 208-211.
[232] I. Kant, *op. cit.* 89-90 (77).
[233] Βλ. ανάλυση Rawls εις LHMP, 181 επ.
[234] I. Kant, *op. cit.* 80 (64).
[235] Βλ. ανάλυση Thomas Hill, «Kantian Constructivism in Ethics», 768.
[236] TJ, 3-4. Επ' αυτής της θέσης θεμελιώνεται το βασικό επιχείρημα κατά του ωφελιμισμού, με έκδηλες καντιανές καταβολές. Ο Rawls θεωρεί ότι ο ωφελιμισμός μεταχειρίζεται τα πρόσωπα ως σκοπούς και ως μέσα ταυτόχρονα (TJ, 182-183. Το σημείο αυτό έχει απαλειφθεί από την αναθεωρημένη έκδο-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατά τον Rawls, ένα πρόσωπο αντιμετωπίζει τους άλλους ως σκοπούς, όταν πράττει κατά τρόπους δικαιολογήσιμους δυνάμει αρχών που μπορούν να γίνουν αποδεκτές από αυτούς[237]. Προσπαθεί να θεμελιώσει ένα επιχείρημα που παρουσιάζει τις αρχές, τις οποίες ελεύθερα και ίσα πρόσωπα θα επέλεγαν, από μια οπτική ουσιώδη για την ιδέα της ηθικότητας. Οι αρχές δικαιοσύνης αναγνωρίζονται από τον Rawls ως καθοδηγητικά κίνητρα των νοούμενων εαυτών: «... αντιλαμβανόμαστε την αρχική θέση ως την άποψη από την οποία οι νοούμενοι εαυτοί αντιμετωπίζουν τον κόσμο»[238]. Σε αυτήν η πλήρης ελευθερία τους να επιλέξουν όποιες αρχές επιθυμούν συνυπάρχει με την επιθυμία να εκφράσουν την αυτόνομη φύση τους, ως έλλογα και ισότιμα μέλη ενός νοητού βασιλείου, με αυτήν ακριβώς την ελευθερία επιλογής. Δηλαδή, ως όντα τα οποία μπορούν να δουν τον κόσμο κατ' αυτό τον τρόπο και να εκφράσουν αυτή την προοπτική στη ζωή τους ως μέλη της κοινωνίας[239].

Τα κανονιστικά αποτελέσματα της θεωρίας του Rawls προκύπτουν ως το αποτέλεσμα υποθετικών επιλογών των μερών στην αρχική θέση και επιβάλλεται εφ' εξής η δράση τους σε συμφωνία με τους κανόνες που υιοθετούνται σε αυτή. Η ηθική νομοθεσία συμφωνείται σε μια αρχική θέση υπό συνθήκες οι οποίες, κατά τον Rawls, εκφράζουν τους ανθρώπους ως ελεύθερα και ίσα έλλογα όντα. Υπό αυτή την έννοια θεωρείται ότι η περιγραφή της αρχικής θέσης διερμηνεύει την άποψη των νοούμενων εαυτών, δηλαδή, το νόημα να είναι κάποιος ελεύθερο και ισότιμο με τα άλλα ον[240].

Για το λόγο αυτό υποστηρίζεται ότι οι άνθρωποι εκθέτουν την ελευθερία τους, ήτοι την ανεξαρτησία τους από τις τυχαίες συνθήκες της φύσης και της κοινωνίας, ενεργώντας κατά τρόπους τους οποίους θα αναγνώριζαν ως έγκυρους στην αρ-

---

ση). Ως σκοπούς, διότι η γνώμη καθενός μετρά και δη ισότιμα με κάθε άλλου. Αλλά και ως μέσα διότι μεταφέρεται η αρχή της εξισορρόπησης κερδών και ζημιών από το άτομο στην κοινωνία (TJ, 23). Με τη θεωρία του αμερόληπτου θεατή, κινούμενου από αισθήματα συμπάθειας, η αρχή επιλογής για ένα άτομο επεκτείνεται σε αρχή επιλογής για την κοινωνία ως όλο (TJ, 24, 27 επ., 187), ώστε ενσυνειδήτως δεν λαμβάνεται υπ' όψιν η διάκριση των προσώπων (TJ, 29, 187).

[237] Άλλες θεωρίες, οι οποίες υποτίθεται επίσης ότι εκκινούν από καντιανές προϋποθέσεις, όπως του Nozick, περιορίζουν και εξαντλούν το περιεχόμενο του ιδεώδους της μεταχείρισης του ανθρώπινου υποκειμένου ως σκοπού στις επί μέρους σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων εντός της κοινωνίας, λαμβάνοντας τη δομή της κοινωνίας ως δεδομένη. Κατ' ουσίαν χρησιμοποιούν την καντιανή θέση, για να υποστηρίξουν ότι κάθε μορφής παρέμβαση που λαμβάνει χώρα υπέρ των ασθενεστέρων συνιστά ανομιμοποίητη μεταχείριση των ισχυροτέρων ως μέσων για το σκοπό αυτό (βλ. διεξοδική ανάλυση και κριτική του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος (Nozick) εις Κ. Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, 5ο κεφ.). Ο Rawls, αντιθέτως, συνδέει τη μεταχείριση των ανθρώπων ως σκοπών καθ' εαυτών με τον τρόπο λειτουργίας της βασικής δομής (TJ, 179, βλ. 149-151). Το πρωταρχικό ενδιαφέρον του για τον τρόπο λειτουργίας της βασικής δομής σε συνδυασμό με στοιχεία, όπως η μέριμνα για την εξασφάλιση των κοινωνικών βάσεων του αυτοσεβασμού όλων των κοινωνών, είναι δυνατό να αναγνωστούν υπό το πρίσμα του καντιανού ιδανικού. Για το ίδιο θέμα βλ. S. Darwall, «Is There...», 330 επ. Βλ. επίσης Arnold Davidson, «Is Rawls a Kantian?» 65-73, το εγχείρημα θεμελίωσης της αρχής της διαφοράς στην καντιανή αντίληψη του προσώπου.

[238] TJ, 255.

[239] TJ, 255.

[240] TJ, 255-256. Βλ. επίσης σύγκριση βασιλείου σκοπών και αρχικής θέσης εις T. Hill, *op. cit.*, 766.

χική θέση[241]. Τα μέρη θεσπίζουν γενικούς, αφηρημένους και καθολικούς κανόνες, στους οποίους αυτοπροαιρέτως υποτάσσονται. Εκλαμβάνονται ως έλλογα και αυτόνομα, με αφαίρεση από προσωπικές και άλλες διαφορές, καθώς και από το περιεχόμενο κάθε ιδιαίτερου σκοπού τους. Ο λόγος για τον οποίο ο Rawls θεωρεί ότι γίνονται δεκτοί οι περιορισμοί μιας κοινής οπτικής, όπως η αρχική θέση, είναι ότι δεν είναι λογικά αναμενόμενη η συνταύτιση απόψεων, όταν αυτές επηρεάζονται από κατά συμβεβηκός περιστάσεις[242].

Ωστόσο, όπως έχει καταστεί σαφές από τα ανωτέρω, η ιδιοτυπία του χαρακτήρα της αρχικής θέσης της θεωρίας του Rawls προκύπτει από το γεγονός ότι τα μέρη εκλαμβάνονται να τελούν υπό καθεστώς εκτεταμένης άγνοιας. Διαθέτουν μόνο μια «ψιλή αντίληψη του αγαθού» (thin theory of the good), η οποία εκδηλώνεται ως αποκλειστικό ενδιαφέρον για βασικά αγαθά. Προκύπτει επίσης από το γεγονός ότι θεωρούνται αμοιβαίως αδιάφορα και, ως εκ τούτου, δεν διαθέτουν κανένα ηθικό ενδιαφέρον για τους άλλους. Στη συμβολαιακή κατάσταση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* όλοι βρίσκονται στην ίδια θέση. Η έκταση της γνώσης και της άγνοιάς τους είναι όμοια, όλοι επιθυμούν πανομοιότυπα πράγματα. Όλοι ακολουθούν την ίδια λογική μεγιστοποίησης ωφελειών, διότι μόνον έτσι υποτίθεται μπορεί να εξασφαλιστεί η ομόφωνη συναίνεση στις ίδιες αρχές.

Η δυνατότητα ύπαρξης καθολικά έγκυρων και διυποκειμενικώς δεσμευτικών πρακτικών νόμων συναρτάται με την ύπαρξη μιας κοινής δομής στο ανθρώπινο ον, ικανής να θεμελιώσει την επιλογή[243]. Ο αποκλεισμός των διαφορών φαίνεται να προϋποθέτει υπόρρητα την άποψη, ότι οι διαφορές είναι, αν όχι επουσιώδεις, πάντως μη καθοριστικές της ανθρώπινης φύσης και άρα ότι υπάρχει μια κοινή ανθρώπινη φύση πίσω από τις διαφορές. Αυτή η φύση, όπως και στον Kant, είναι η έλλογη, η οποία θεωρείται η μόνη σημαντική από απόψεως δικαιοσύνης. Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για μια καθολικεύουσα προσέγγιση της ηθικής και του δικαίου από την πλευρά του έλλογου ατόμου. Όμως αρμόζει να επισημανθεί ότι η έννοια της ορθολογικότητας και γενικότερα η προσέγγιση της έλλογης φύσης διαφέρουν στις δύο θεωρίες.

---

[241] TJ. 256.

[242] TJ, 517.

[243] Βλ. ανάλυση S. Darwall, *op. cit.*, 320-322. Υποστηρίζει ότι η υιοθέτηση της αρχικής θέσης ισοδυναμεί με υιοθέτηση μιας κοινής στα έλλογα όντα προοπτικής, που βασίζει την επιλογή σε μια κοινή δομή της βούλησης (*ibid*, 322). Ο πέπλος της άγνοιας, επιβάλλοντας την αφαίρεση κάθε συγκεκριμένης γνώσης του εαυτού, κάνει την οπτική του καθενός οπτική και κάθε άλλου (*ibid*, 323).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η καντιανή έννοια της ορθολογικότητας[244] είναι διευρυμένη σε σχέση με τον Rawls. Η έννοια του πρακτικού λόγου στη θεωρία του Kant δεν αποκλείει μεν παντελώς την οπτική του συμφέροντος, όμως αφήνει περιθώριο για τη δυνατότητα ηθικής δέσμευσης του ατόμου. Άρα η ορθολογικότητα συνυπάρχει με την ηθικότητα και δεν εξαντλείται στο επίπεδο της λήψης των αναγκαίων μέσων προς δεδομένους σκοπούς[245]. Τούτο ισχύει στην περίπτωση της υποθετικής προσταγής, στην οποία δεν τίθεται το ερώτημα αναφορικά με την ορθολογικότητα ή αγαθότητα του επιδιωκομένου σκοπού, αλλά μόνο σχετικά με αυτό που πρέπει να γίνει για να επιτευχθεί. Η ορθολογικότητα θέτει περιορισμούς στους σκοπούς που μπορούν να επιδιωχθούν, επεκτείνεται στο σεβασμό της κοινής σε όλους έλλογης φύσης, η οποία ενέχει ειδικό βάρος και απολαμβάνει ηθικής προτεραιότητας έναντι κάθε άλλου σκοπού, επιθυμίας ή προδιάθεσης ενδεχομενικού χαρακτήρα. Το υποκείμενο γίνεται αντιληπτό ως υποκείμενο σκόπιμης δράσης, το οποίο διαθέτει συνείδηση. Η έννοια της ορθολογικότητας στον Kant υποδηλώνει το πράττειν σε συμφωνία με τα αιτήματα του Λόγου.

Αντιθέτως, στην περίπτωση της θεωρίας των ορθολογικών αποφάσεων, από την οποία αντλεί ο Rawls, η ορθολογικότητα εξαντλείται σε μια έννοια εσωτερικής συνέπειας των υπολογισμών του υποκειμένου, το οποίο θεωρείται ορθολογικό, όταν επιτυγχάνει τους στόχους του με το μικρότερο δυνατό κόστος[246]. Οι ίδιοι οι στόχοι όμως κείνται εκτός του υποδείγματος της ορθολογικής συμπεριφοράς και ίσως υπό μια έννοια εκτός του πεδίου του Λόγου. Συνεπώς η θεωρία των παιγνίων είναι ενδεχομένως κατάλληλη ως τεχνική για την επιλογή εναλλακτικώς προσφερόμενων μέσων προς δεδομένους σκοπούς, όχι όμως και για τη θεμελίωση των σκοπών αυτών καθ' εαυτών, διότι για αυτούς απουσιάζουν κριτήρια ουσιαστικής εγκυρότητας.

Άρα η καντιανή θεώρηση συνιστά μια πληρέστερη ηθική άποψη, το καντιανό υποκείμενο είναι ένα ηθικό υποκείμενο, το οποίο - εν αντιθέσει προς το υποκείμενο της θεωρίας των παιγνίων - διαθέτει πολύπλοκη εσωτερικότητα. Αυτή επιτρέπει τη δέσμευσή του σε ορισμένες αξίες, ώστε, χωρίς το άτομο να τελεί υπό καθεστώς ειδι-

---

[244] Βλ. επίσης σύγκριση των αντιλήψεων ορθολογικότητας των δύο φιλοσόφων εις M. Lessnoff, *Social...*, 93, T. Hill, *op. cit.*, 767, 769, O. O' Neil, «Kantian...», 184, O. Johnson, «The Kantian...», 215-218.

[245] Στο παρόν πλαίσιο είναι αδύνατο να εξεταστεί το ευρύτερο πρόβλημα της ορθολογικότητας των σκοπών (μέσα προς σκοπό, ενδιαφέρον για το κόστος) προς την ορθολογικότητα των αξιών (απόλυτος χαρακτήρας, εφαρμογή ανεξαρτήτως κόστους). Ο στόχος είναι πολύ πιο περιορισμένος. Ενδιαφέρει αποκλειστικά να καταδειχθεί ότι το επιχείρημα του Rawls, στο βαθμό που αντλεί από τη θεωρία των παιγνίων - η οποία αποτελεί μια οριακή μορφή ορθολογικότητας της πρώτης μορφής - συναντά πιθανώς ανυπέρβλητα εμπόδια στην προσπάθειά του να αποδώσει ηθικές αρχές ανάλογες προς τις καντιανές.

[246] Ο O. Johnson, *op. cit.*, 216, κρίνει ευλόγως ότι η χρησιμοποιούμενη από τον Rawls μορφή λόγου είναι εργαλειακή υπό την έννοια ότι η λειτουργία της εξαντλείται στην επιλογή των μέσων που οδηγούν σε σκοπούς καθορισμένους από την επιθυμία.

κών τεχνητών περιορισμών, είναι ικανό να ακολουθεί τα αιτήματα του Λόγου. Η ηθικότητα έχει δομηθεί στο ίδιο, στον τρόπο σκέψης και συμπεριφοράς του, μέσα από το σεβασμό του εαυτού και των άλλων[247], ως σκεπτόμενων υποκειμένων και άρα ως σκοπών καθ' εαυτών.

Το καντιανό υποκείμενο διαθέτει αυτοσυνειδησία και μια μορφή υπευθυνότητας απέναντι στον εαυτό του και στους άλλους. Για το λόγο αυτό στους νομοθέτες του βασιλείου των σκοπών - τούτο υποδηλώνει η έννοια της αυτονομίας[248] - αναγνωρίζεται η δυνατότητα να δημιουργούν και να ακολουθούν έλλογες αρχές, οι οποίες δεν είναι απλό παράγωγο των τυχαίων επιθυμιών τους. Όπως τονίζει η O. O' Neil[249], για τον Kant, όπως και για τον Rousseau, η αυτονομία δεν αποτελεί απλώς ζήτημα βούλησης (willfulness) ή ανεξαρτησίας από τους άλλους και τις κοινωνικές συμβάσεις. Αλλά συνυφαίνεται με εκείνο το είδος αυτοελέγχου που λαμβάνει υπ' όψιν το ηθικό status των άλλων. Το υποκείμενο είναι αυτόνομο με καντιανούς όρους, όταν πράττει ηθικά.

Απεναντίας το υποκείμενο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* δεν είναι κατά κυριολεξίαν ηθικό υποκείμενο. Η ηθικότητα λειτουργεί εξωτερικά προς αυτό, μέσω των όρων της αρχικής θέσης - κυρίως μέσω της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας. Οι κρίσεις του δεν είναι ηθικές κρίσεις, αλλά κρίσεις υπαγορευόμενες από τη σύνεση, με γνώμονα το συμφέρον του και την ηθική αδιαφορία του προς τους άλλους. Σε αντιδιαστολή προς το υπόδειγμα Λόγου του καντιανού ηθικού επιχειρήματος, στο οποίο λειτουργεί το πρότυπο ενός αυτοπειθαρχούντος Λόγου, στο υπόδειγμα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, ο λόγος δεν είναι αυτοδεσμευόμενος, αλλά ορθολογιστικά - εγωιστικά καθορισμένος, που όμως περιορίζεται από τις συνθήκες της αρχικής θέσης. Στη μορφή Λόγου που χρησιμοποιεί ο Rawls, την οποία προσδιορίζει ένας δανεισμός από τη θεωρία των ορθολογικών αποφάσεων, απουσιάζει το κριτικό στοιχείο.

Θα πρέπει επίσης να γίνει δεκτό στο παρόν πλαίσιο ότι η ίδια η υπόθεση του πέπλου στο υπόδειγμα του Rawls καθιστά σαφές ότι στη θέση της εσωτερικής αυτοδέσμευσης υπεισέρχεται ένας εξωτερικός περιορισμός. Στη θέση του αιτήματος για

---

[247] Όσον αφορά τη δυνατότητα θεμελίωσης των αρχών στην έννοια του σεβασμού του προσώπου, ο Rawls θεωρεί ότι πρόκειται για κατάσταση ανάλογη με αυτή που απαγορεύει την εισαγωγή αισθημάτων «ευμένειας» (benevolence) στην αρχική θέση. Χωρίς τις αρχές του ορθού και του δικαίου η ευμένεια και τα αισθήματα σεβασμού αποβαίνουν ακαθόριστα. Πιστεύει ότι ο σεβασμός για τα πρόσωπα καταδεικνύεται, όταν αντιμετωπίζονται με τρόπους που τα ίδια μπορούν να αναγνωρίσουν ως νομιμοποιημένους. Δηλώνεται επίσης στο περιεχόμενο των αρχών, ιδίως στη λεγόμενη λεξικογραφική προτεραιότητα της ελευθερίας και το απαραβίαστο του προσώπου, που θεωρεί ότι εκφράζει το νόημα της αξίας πέρα από κάθε τιμή της καντιανής ηθικής, βλ. TJ, 585-586.

[248] Βλ. ανάλυση T. Hill, *op. cit.*, 767.

[249] O. O' Neil, *op. cit.*, 179.

αφαίρεση από τις διαφορές μεταξύ των υποκειμένων και των περιεχομένων των ιδιαίτερων σκοπών τους, το οποίο συνδέεται με την έννοια του βασιλείου των σκοπών, εισάγεται η υπόθεση ενός πέπλου άγνοιας, με την οποία ρητά αποκλείονται συγκεκριμένα είδη γνώσης και αποδίδονται στα μέρη συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

Ανάλογος χαρακτηρισμός των μερών ελλείπει, διότι δεν χρειάζεται, στον Kant. Η καντιανή άποψη προϋποθέτει μια θεωρία ηθικότητας, η οποία δεν είναι ουσιαστικά συμβολαιακή και δεν αφορά άτομα, που αποβλέπουν στην αποτελεσματικότερη λύση ή στην καλύτερη προώθηση των συμφερόντων τους. Ο σεβασμός της αυτονομίας δεν αποτελεί συμβατική υποχρέωση. Τα καντιανά υποκείμενα, σεβόμενα το ένα την αυτονομία του άλλου, αναγνωρίζουν αυτό που υποδηλώνει η έννοια της αυτονομίας, την αντιμετώπιση των άλλων ως σκοπών αυτοσκοπών.

Ο Rawls πιστεύει ότι το νόημα της αμοιβαίας αδιαφορίας εναρμονίζεται με το νόημα της αυτονομίας[250], όμως οι καντιανοί νομοθέτες δεν είναι αμοιβαίως αδιάφοροι. Οι αποφάσεις τους είναι ζήτημα κρίσης που υπόκειται σε αναστοχασμό και όχι θέμα ακολουθίας αφηρημένων κανόνων[251]. Η διάκριση μεταξύ κατηγορικής και υποθετικής προσταγής καταδεικνύει ταυτόχρονα την απόσταση που χωρίζει μια ηθική κρίση – με την οποία κρίνονται οι σκοποί - από μια κρίση σύνεσης – με την οποία κρίνονται τα μέσα προς δεδομένους σκοπούς[252].

Β. Μήπως όμως η προηγηθείσα κριτική, που εστιάζει στο συμβόλαιο και στην αδυναμία αυτόνομης επιλογής στην αρχική θέση, βασίζεται σε διαστρέβλωση της θεώρησης του Rawls; Από τα ανωτέρω προέκυψε ότι η προσπάθεια θεμελίωσης της αρχής της αυτονομίας στην αρχική θέση είναι καταδικασμένη σε αποτυχία και ότι το σχετικό επιχείρημα[253] δεν αποτελεί τον καλύτερο τρόπο υποστήριξης της θεωρίας. Είναι σαφές ότι οι έλλογοι συμβαλλόμενοι δεν μπορούν να επιλέξουν αυτόνομα. Ωστόσο θα μπορούσε να αντιταχθεί ότι, μολονότι βεβαίως τα συμβαλλόμενα στην αρχική θέση μέρη δεν επιλέγουν αυτόνομα, αλλά με βάση το συμφέρον τους και την καθοριστική επιθυμία για βασικά αγαθά, το πρόβλημα της αυτονομίας δεν αφορά τους φανταστικούς συμβαλλομένους, αλλά το ζήτημα αν η αρχική θέση συνιστά για

---

[250] TJ. 253. Τούτο όμως αμφισβητείται βασίμως, βλ. T. Hill, *op. cit.*, 769, O. Johnson, *op. cit.*, 216.

[251] Όπως ορθά παρατηρεί ο Rawls, η έννοια της κατηγορικής προσταγής παρανοείται, όταν αυτή γίνεται αντιληπτή είτε ως ένας αλγόριθμος, που αποδίδει μηχανικά ορθές κρίσεις, είτε ως μια ομάδα κανόνων διαβούλευσης, που αποκαλύπτει την ηθικώς μεμπτή συμπεριφορά (TKMP, 498-499, LHMP, 166). Η ίδια άποψη υποστηρίζεται από την O. O' Neil, *op. cit.*, 182.

[252] Μάλιστα, από καντιανή άποψη, μόνο ένα είδος στον κόσμο, ο άνθρωπος (ως «νοούμενο») διαθέτει την ικανότητα που του επιτρέπει να θέτει ο ίδιος τους νόμους, βάσει των οποίων προσδιορίζονται οι σκοποί του, ανεξάρτητα από φυσικές συνθήκες και όρους. Μπορεί ανεξάρτητα από τη φύση να δρα ένσκοπα, άρα να δρα εν ελευθερία (βλ. σχετικά Κ. Ψυχοπαίδης, «Το πρόβλημα...», 19-20).

[253] Βλ. επιχείρημα B. Beaumrin, «Autonomy in Rawls...», «Autonomy, Interest...».

πραγματικούς ανθρώπους την οπτική της αυτονομίας, δυνάμει της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας και των λοιπών περιορισμών. Κατά συνέπεια ο καντιανός χαρακτήρας της θεωρίας του Rawls, αν εν τέλει μπορεί να διασωθεί, θα πρέπει να ερευνηθεί προς αυτή την κατεύθυνση.

Η θεωρία του Rawls όντως κινείται σε δύο παράλληλα επίπεδα. Το πρώτο αφορά τις διαβουλεύσεις υποθετικών μερών, εντός μιας ειδικά δομημένης κατάστασης επιλογής, ενώ το δεύτερο τη δυνατότητα αναγνώρισης των κατά των ανωτέρω συναγόμενων αρχών ως αρχών αυτονομίας. Αυτή η αναγνώριση συνδέεται με τη δυνατότητα αποδοχής της αρχικής θέσης. Η θεωρία κινείται μέσω συνεχών μεταβάσεων από το ένα επίπεδο στο άλλο, προβαίνοντας στις αναγκαίες εκλεπτύνσσεις. Έτσι στους πρωταγωνιστές του νοητικού πειράματος αποδίδεται μια «οικονομική» έννοια ορθολογικότητας, ενώ η ορθολογικότητα των πραγματικών ανθρώπων αποτελεί έννοια σαφώς διευρυμένη. Υποτίθεται ότι τα μέρη τελούν σε σχέσεις αμοιβαίας αδιαφορίας, εν επιγνώσει ότι οι πραγματικοί άνθρωποι συνδέονται μεταξύ τους με ποικίλους δεσμούς. Τα μέρη στερούνται τους όρους που θα τους επέτρεπαν να επιλέξουν αυτόνομα, οι πραγματικοί άνθρωποι όμως, όταν υιοθετούν την οπτική της αρχικής θέσης, υιοθετούν την οπτική της αυτονομίας .

Άρα κρίσιμο ερώτημα που ανακύπτει είναι αν το υπόδειγμα της αρχικής θέσης συνιστά τον καλύτερο τρόπο πρόσληψης της ιδέας της αυτονομίας. Ορθότερο είναι να γίνει δεκτό ότι το περιεχόμενο των αρχών δεν μπορεί παρά να επηρεάζεται από τους όρους της αρχικής θέσης και συνεπώς από την άγνοια, το συμφέρον και την αμοιβαία ηθική αδιαφορία. Δεν πρόκειται για απλώς δευτερεύον, αλλά μείζον θεωρητικό ζήτημα. Οι όροι και οι προϋποθέσεις επί των οποίων εδράζεται η θεωρία, προκειμένου να θεμελιώσει το φιλοσοφικό της πρόταγμα, επέχουν καθοριστική σημασία για την εκτίμησή της. Ο Rawls φαίνεται να επιδιώκει - και μέρος των μελετητών κάνει δεκτό το αίτημα[254] - το διαφορισμό της ουσίας της θεωρίας του από τη στρατηγική νομιμοποίησής της. Τούτο προϋποθέτει ότι τα χαρακτηριστικά της μεθόδου νομιμοποίησης δεν μεταφράζονται - τουλάχιστον όχι αυτοχρήμα - σε χαρακτηριστικά του

[254] S. Darwall, «A Defense...», 166 επ., ο οποίος υποστηρίζει ότι η αυτονομία αφορά τα πραγματικά πρόσωπα που υιοθετούν την οπτική της αρχικής θέσης (*ibid*, 166) και ότι θα πρέπει να γίνει διάκριση μεταξύ όσων ισχύουν εντός της και αφορούν τα συμβαλλόμενα μέρη (ετερόνομη επιλογή) και των συνεπειών που προκύπτουν από την υιοθέτηση της οπτικής της από πραγματικούς ανθρώπους (αυτονομία). Το ίδιο υποστηρίζεται από τον Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 93 επ., ο οποίος αναλαμβάνει το δύσκολο έργο υπεράσπισης της θεωρίας του Rawls έναντι των γερμανών κριτικών της που έλκουν από τον Kant. Βλ. επίσης C.F. Delaney, «Rawls...», 235 επ. Βλ. αναλυτικότερα 305 επ. Μολονότι - και τούτο δεν διαφεύγει της προσοχής της κριτικής (βλ. O. Johnson, «Autonomy in Kant and Rawls: A Reply», 253) - ο Rawls σε ορισμένα σημεία (TJ, 253) φαίνεται να υπερασπίζεται την καντιανή του ερμηνεία, υποστηρίζοντας ότι η απόφαση στην αρχική θέση είναι αυτόνομη.

περιεχομένου της υπό νομιμοποίησης θέσης και περαιτέρω της κοινωνίας που θα προκύψει από την εφαρμογή της.

Ωστόσο περισσότερο βάσιμη παρουσιάζεται η άποψη του H. Mason[255], κατά την οποία, αντίθετα προς τα μέρη της αρχικής θέσης, τα πραγματικά πρόσωπα που καλούνται να υιοθετήσουν την προοπτική της, πράγματι δεν περιορίζονται να πράττουν αποκλειστικά κατά συνετούς τρόπους. Παραταύτα είναι δύσκολο η συνειδητή επιδίωξή τους να πράττουν σύμφωνα με τις συναγόμενες σε αυτή αρχές να καταστήσει την προοπτική καντιανή. Διότι, εάν έχουν ως οδηγό τους υπολογισμούς αμοιβαίως αδιάφορων ατόμων, που ελαύνονται από σκέψεις συμφέροντος, δεν μπορεί να θεμελιωθεί η άποψη ότι συλλογίζονται τα ερωτήματα δικαιοσύνης κατά τον καντιανό τρόπο.

Εύλογα ερωτηματικά, κατά την άποψη της εργασίας, εγείρονται και σχετικά με την υπόθεση της άγνοιας. Η έννοια της αυτονομίας θα πρέπει να προσληφθεί με όρους άγνοιας ή γνώσης και κριτικής; Ο Rawls φαίνεται να πιστεύει ότι, δια της εισαγωγής της συγκεκριμένης δομής άγνοιας στη θεωρία του, επιτυγχάνεται κατ' αποτέλεσμα ότι θα επιτυγχανόταν δια της εισαγωγής ενός καθήκοντος έλλογου αυτοπεριορισμού[256]. Ωστόσο αρμόζει να επισημανθεί - αφήνοντας προς στιγμήν επί μέρους επιχειρήματα για την έκταση που η άγνοια πρέπει να λάβει ή αν εν τέλει αυτή λειτουργεί μεροληπτικά - ότι η ίδια η έννοια της άγνοιας είναι *ποιοτικώς διαφορετική* από την έννοια της αυτοδέσμευσης που συνδέεται με την αξία της αυτονομίας. Ο διαφορετικός τρόπος δόμησης της θεωρίας έχει επίσης καταλυτικές συνέπειες στο ζήτημα της δεσμευτικότητας των αρχών. Η αυτοδέσμευση του αυτόνομου υποκειμένου σε αρχές διαφοροποιείται από τη δέσμευση του υποκειμένου σε (ενδεχομένως όμοιες) αρχές, εξ αιτίας της άγνοιας στην οποία αυτό τελεί. Στη δεύτερη περίπτωση η δεσμευτικότητα των αρχών τελεί πάντα υπό αμφισβήτηση.

Ο Rawls γράφει ότι «ο αυθαίρετος χαρακτήρας του κόσμου πρέπει να διορθωθεί»[257]. Πράγματι, η συζήτηση για τη δίκαιη κοινωνία όντως οφείλει να αγνοεί τα συντυχιακά χαρακτηριστικά του συστήματος[258] και θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα

---

[255] H.E. Mason. «On the Kantian...», 51-52.

[256] Ότι δηλαδή η θεωρία του οδηγεί σε όμοια αποτελέσματα, απλώς χρησιμοποιεί διαφορετικούς μηχανισμούς επιλογής. Τότε όμως ανακύπτει το εύλογο ερώτημα, το οποίο τίθεται από τον H.E Mason. *ibid.* 52, γιατί μια διαδικασία που απλώς οδηγεί σε όμοια αποτελέσματα με μια άλλη να θεωρηθεί ερμηνεία αυτής.

[257] TJ, 141.

[258] Πρόκειται για ευρύτερο πρόβλημα, που αφορά την έννοια της αφαίρεσης. Βλ. O. O' Neil, «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», 711 επ. τη διάκριση μεταξύ «αφαίρεσης» (abstraction) και «εξιδανίκευσης» (idealization). Κατά τη συγγραφέα, η αφαιρετική διαδικασία, στο βαθμό που η θεωρία επιδιώκει να έχει πεδίο αναφοράς που υπερβαίνει τους υπάρχοντες θεσμούς και τις ακολουθούμενες πρακτικές και να φθάσει σε ένα ευρύτερο ακροατήριο, είναι μάλλον αναπόφευκτη. Αποτελεί μια κίνηση που πρέπει να κάνει η πολιτική σκέψη, για να αντιμετωπίσει την απουσία ομοιογενούς κοινό-

να αρθεί πάνω από τα επί μέρους συμφέροντα. Η κατασκευή της αρχικής θέσης εκφράζει την αναγκαιότητα της αντιπαράθεσης στις volontés particulières, την ανάγκη διεύρυνσης του ιδιωτικού ορίζοντα του υποκειμένου, ώστε να υπάρξει μια ηθική θέαση του κόσμου. Το αίτημα του Rawls είναι συνεπώς έγκυρο, υπό συζήτηση τελεί ο τρόπος με τον οποίο ο αμερικανός φιλόσοφος εκτιμά ότι αυτό μπορεί να επιτευχθεί.

Με σημείο εκκίνησης τον Kant, γίνεται φανερό ότι στο χώρο που καταλάμβανε η έννοια της αυτονομίας στο πεδίο της ηθικής και της αυτοδέσμευσης, στο πεδίο του πολιτικού, υπεισέρχεται η υπόθεση ενός πέπλου άγνοιας, με σκοπό να οδηγηθούν τα υποκείμενα σε ορθές κρίσεις. Αντί της προτροπής sapere aude της διαφωτιστικής παράδοσης λειτουργεί το αντίστροφο, η ανάγκη μιας διευρυμένης μορφής άγνοιας στη βάση της ίδιας της θεωρίας. Αν όμως μακρές ιστορικές συνάφειες χαρακτηρίζονται «συντυχιακές», παρ' ότι πρόκειται για σχέσεις που προκύπτουν δομικά, πώς μπορεί να επιτευχθεί ο στόχος της άρσης τους; Το θεωρητικό υπόδειγμα του Rawls αποκλείει έτσι τη γνώση της βασικής δομής της αστικής κοινωνίας, καθώς και των δυνατοτήτων μετασχηματισμού της. *Οι πολιτικές σχέσεις, οι όροι του ορθού πολιτικού πράττειν, όπως και οι όροι που θα είχαν τη δυνατότητα να οδηγήσουν την κοινωνία σε μια δικαιότερη μορφή εξορίζονται από τον φορμαλιστικό χαρακτήρα της θεωρίας ως κατά συμβεβηκός γνώση.*

Εν προκειμένω είναι κρίσιμη η παρατήρηση του Κ. Ψυχοπαίδη: «Οι αντινομίες της κλασικής θεωρίας της δημοκρατίας, στις οποίες αναφερθήκαμε, οδήγησαν στην εποχή μας σε μια κρίση της θεωρίας της δημοκρατίας με τη μορφή της απαξίωσης του γνωστικού-μαθησιακού στοιχείου σε αυτήν και συνακόλουθα σε θεωρητικές κατασκευές με αφετηρία όχι τη γνώση των όρων του πολιτικού πράττειν στη δημοκρατία, αλλά την έλλειψη γνώσης, μάθησης και πληροφόρησης[259] [....] Στη θέση ότι το τι είναι δίκαιη πολιτεία μπορεί να προκύψει όχι ως αποτέλεσμα συνειδητών διαβουλεύσεων πάνω στις κοινωνικές αντινομίες αλλά ως αποτέλεσμα αφαίρεσης από περιεχόμενα και γνώση»[260].

τητας και πολιτισμού, ειδάλλως δεν μπορεί να υπάρξει επικοινωνία. Το ζήτημα για το φιλελευθερισμό είναι αν μπορεί να προσφέρει θεμελίωση στις αρχές δικαιοσύνης, χωρίς επιπρόσθετες αναφορές σε ιδανικά που ισχύουν για ορισμένους ανθρώπους και τις κοινότητές τους, αλλά όχι για άλλους. Υποστηρίζει ότι οι κρίσιμες αντιρρήσεις κατά του δεοντολογικού φιλελευθερισμού δεν αφορούν το ζήτημα της αφαίρεσης, αλλά τη θεμελίωση σε εξιδανικευμένες αντιλήψεις υποκειμενικότητας ή κοινότητας και τούτο ισχύει και στην περίπτωση του Rawls. Αφηρημένες αλλά μη εξιδανικευμένες θεωρήσεις μπορούν να έχουν ως πεδίο αναφοράς ποικίλες κοινότητες, ενώ αντιθέτως οι εξιδανικευμένες θεωρήσεις υποκειμενικότητας, όχι απλώς δεν αναφέρονται σε ποικίλα ιστορικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά ιδιαίτερων υποκειμένων, αλλά εφαρμόζονται μόνο σε υποθετικά υποκείμενα, των οποίων τα γνωσιακά και βουλητικά χαρακτηριστικά μπορεί να μην απαντώνται σε κανένα ανθρώπινο υποκείμενο.

[259] Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, 566.

[260] Κ. Ψυχοπαίδης, *ibid.* 567.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ:
Η ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΕΝΤΑΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

1. Κοινωνικό συμβόλαιο και κοινωνία ως κοινωνική συνένωση των κοινωνικών ενώσεων

Ο Rawls ορίζει ως αγαθή την πράξη την οποία ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να ενεργήσει ή να απέχει από αυτή, με σκοπό την προώθηση του αγαθού κάποιου άλλου, την πράξη δηλαδή που γίνεται χάριν του αγαθού κάποιου άλλου[261]. Παράλληλα δηλώνει ότι η θεωρία της δικαιοσύνης πρέπει να σμιλευθεί μέσα από την έννοια του συμφέροντος[262]. Πράγματι τούτο καθίσταται εμφανές στον τρόπο δόμησης της λεγόμενης αρχικής θέσης. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* φαίνεται να γίνεται δεκτό ότι αποφάσεις λαμβανόμενες με βάση τη σύνεση και το συμφέρον σε μια διαδικασία δομημένη σύμφωνα με τους όρους της θεωρίας των παιγνίων είναι ικανές να θεμελιώσουν αρχές *δικαίου* και όχι απλώς αρχές *σύνεσης*. Ωστόσο το ενδιαφέρον για την ανθρωπότητα δεν εγκαταλείπεται. Ο Rawls φρονεί ότι το πράττειν σε συμφωνία με τις αρχές δικαιοσύνης, στις οποίες απολήγει η θεωρία του, μπορεί να ερμηνευθεί ως πράττειν από ενδιαφέρον για την ανθρωπότητα ή για το καλό των άλλων[263]. Η μετάβαση όμως σε αυτό το ιδανικό απαιτεί δικαιολόγηση από την πλευρά του.

Όπως δόθηκε ήδη η ευκαιρία στην εργασία να επισημάνει, το κοινωνικό συμβόλαιο απηχεί την ιδέα ότι η πολιτεία απαρτίζεται από ελεύθερα άτομα και γι' αυτό η γενική βούληση, στην οποία καταλήγει, ανάγεται εν τέλει στην ατομική βούληση των πολιτών. Η νεωτερική δημοκρατία, εν αντιθέσει προς την αρχαία, γεννάται σε ατομοκρατική βάση. Η κλασική συμβολαιακή σκέψη εκλαμβάνει τα άτομα ως πλήρεις οντότητες εκτός πολιτείας και την κοινωνία ως άθροισμα ατόμων, στο πλαίσιο της οποίας πρέπει να ανευρεθεί ένας τρόπος πολιτικής τους συνύπαρξης και διασφαλίσεως των ατομικών συμφερόντων[264]. Δια της συμβολαιακής αρχής επιχειρείται η θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας επί της ιδέας μιας κοινής πράξης των κοινωνών, ικανής να δικαιολογήσει αρχές ρύθμισης του κοινωνικού πεδίου, οι οποίες όμως δεν φαίνεται να διαθέτουν εγγενή αξία πλην της αξίας που αποκτούν ως μέσο για το αγαθό των ατόμων.

---

[261] TJ. 438.
[262] TJ. 439.
[263] TJ. 486.
[264] Εάν ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικό ον, τότε γιατί θα χρειαζόταν ένα κοινωνικό συμβόλαιο για τη σύσταση της κοινωνίας; Η συμβολαιακή θεωρία μπορεί να λειτουργήσει μόνο με βάση την ατομοκρατική αντίληψη του ανθρώπου. Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης M. Fisk. «History...». 61-63.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατά την παρούσα οπτική, οι ατομοκρατικές προϋποθέσεις της συμβολαιακής προσέγγισης άγουν σε συρρίκνωση του πολιτικού στοιχείου, καθώς το άτομο αποσύρεται εν συνεχεία στην ιδιωτική του σφαίρα, δυσπιστώντας έναντι της πολιτικής κοινωνίας και των δεσμεύσεών του ως μέλους της. Είναι σαφές ότι η δυνατότητα και η συνοχή της κοινωνίας υπονομεύεται από την ατομοκρατική θέση. Δεδομένου ότι κάθε συμβόλαιο, ιδιωτικό ή κοινωνικό, είναι αναστρέψιμο, ανακύπτει πρόβλημα διάσπασης του κοινωνικού σώματος. Αναπτύσσονται κεντρόφυγες δυνάμεις, όταν τα άτομα κινούνται, επιδιώκοντας τα συμφέροντά τους, και η εκπλήρωση αυτών των συμφερόντων εναντιοδρομεί απέναντι στα συμφέροντα των άλλων. Η αναγωγή σε πραγματιστικούς υπολογισμούς με βάση το ατομικό συμφέρον δημιουργεί ζήτημα οριοθετήσεως του κοινού αγαθού.

Εφ' όσον απουσιάζουν οι όροι συγκρότησης αυθεντικών πολιτικών υποχρεώσεων, το πρόβλημα των «λαθρεπιβατών» (free riders) θα πρέπει να θεωρηθεί αναπόφευκτο. Πρόκειται για ένα πρόβλημα εγγενές και ειδοποιό της φιλελεύθερης παράδοσης, το οποίο μεταδίδεται στη θεωρία του Rawls. Κάθε άτομο, αντιμετωπίζοντας τη συλλογική δράση των άλλων ως ήδη δεδομένη, μπαίνει στον πειρασμό να αποφύγει να κάνει αυτό που του αναλογεί για την παραγωγή των δημόσιων αγαθών, με την υποβολιμαία σκέψη ότι, εάν μεν το κοινό αγαθό παραχθεί, η απόλαυσή του δεν θα μειωθεί, επειδή δεν θα έχει συνεισφέρει σε αυτό. Εάν πάλι εν τέλει δεν παραχθεί, η πράξη του δεν είναι αυτή που θα άλλαζε την κατάσταση ούτως ή άλλως[265].

Ως εκ τούτου ο καταναγκασμός καθίσταται αναγκαίος. Ακόμη και μεταξύ δίκαιων ανθρώπων, πιστεύει ο Rawls, όταν τα αγαθά είναι αδιαίρετα μεταξύ μεγάλου αριθμού ατόμων, οι ατομικές πράξεις, που αποφασίζονται ερήμην των άλλων, δεν οδηγούν στο γενικό αγαθό[266]. Γεγονός που απεικονίζεται κατά τον ευκρινέστερο τρόπο στο «δίλημμα του κρατουμένου» (prisoner's dilemma)[267]. Το αποτέλεσμα των αρρύθμιστων ιδιωτικών αποφάσεων μιας πλειονότητας ατόμων σε απομόνωση είναι χειρότερο για τον καθένα σε σχέση με τα αποτελέσματα της κοινωνικής συνεργασί-

---

[265] TJ. 267.

[266] TJ. 268. Με άλλα λόγια το κοινό αγαθό δεν μπορεί να νοηθεί και περαιτέρω να πραγματοποιηθεί ως άθροισμα των επί μέρους δραστηριοτήτων ατόμων που επιδιώκουν τα ιδιωτικά συμφέροντά τους. Όπως διαπιστώνει ο J. Elster, «The Market...», 103-104, οι πολιτικοί θεσμοί ιδρύονται, με σκοπό τη θεραπεία των αποτυχιών της «αγοράς» (market). Είτε υπό την στατική έννοια της ανικανότητας της αγοράς να προμηθεύσει δημόσια αγαθά. Είτε υπό την πιο δυναμική έννοια της κατάρρευσης των ιδιοτήτων αυτορρύθμισης, που είθισται να αποδίδονται στο μηχανισμό της αγοράς.

[267] Στο παράδειγμα του διλήμματος του κρατουμένου, η γενική βούληση των κρατουμένων απαιτεί να αποφύγουν την ομολογία, ώστε να αφεθούν όλοι ελεύθεροι, ενώ η ιδιαίτερη βούληση του καθενός από αυτούς είναι να ομολογήσει, με σκοπό να εξασφαλίσει για τον εαυτό του τη μικρότερη ποινή. Οι κρατούμενοι τελικώς ομολογούν, ακολουθώντας την ατομικά ορθολογική στρατηγική, με συνέπεια να επέρχεται χειρότερο συνολικό αποτέλεσμα, σε σύγκριση με αυτό το οποίο θα επιτυγχάνετο, εάν αυτοί αρνούνταν την ομολογία.

ας, ακόμη και αν ληφθεί η συμπεριφορά των άλλων ως δεδομένη και η απόφαση κάθε προσώπου είναι απολύτως ορθολογική[268].

Κατά την άποψη της εργασίας, είναι φανερό, συνεπώς, ότι χωλαίνει η αισιοδοξία των θεωριών των αθέλητων αποτελεσμάτων αναφορικά με τη δυνατότητα επίτευξης του κοινού αγαθού μέσα από τις διαφορετικές σκοποθεσίες και τις ανεξάρτητες προσπάθειες απομονωμένων εγωιστικών δρώντων υποκειμένων εν αγνοία τους. Οι W.G. Runciman και A. Sen[269], στην ανάλυσή τους σχετικά με το δίλημμα του κρατουμένου[270], εκτιμούν ότι η διάσταση μεταξύ της εναλλακτικής λύσης που φαίνεται να συνεπάγεται το καλύτερο αποτέλεσμα με βάση την ατομική οπτική και της εναλλακτικής λύσης που οδηγεί στο καλύτερο συνολικό αποτέλεσμα, αναπαράγει σε την ουσία της τη διάκριση του Rousseau μεταξύ «γενικής βουλήσεως» (volonté générale) και «βουλήσεως όλων» (volonté de tous). Αυτό το οποίο ενδεχομένως θεωρείται λογικό με βάση τον ατομιστικό γνώμονα είναι δυνατόν να επάγεται το χειρότερο αποτέλεσμα σε επίπεδο συνολικής κοινωνίας[271].

Όταν οι βουλήσεις περισσοτέρων ανθρώπων συγκλίνουν σε ένα κοινό σκοπό, αυτό το οποίο εκπηγάζει είναι η γενική βούληση, ως έδρα του κοινού αγαθού. Η έννοια του συμβολαίου οφείλει να συνδέσει την έννοια της γενικής βούλησης με αυτή της δικαιοσύνης[272]. Μπορεί να παρατηρηθεί ωστόσο ότι *είναι αμφίβολη η συναγωγή γενικής βούλησης από τη δομή του συμβολαίου της θεωρίας περί δικαιοσύνης του Rawls μέσα από τα θεωρήματα της θεωρίας των παιγνίων*. Δεν είναι διόλου βέβαιο, με άλλα λόγια, αν το συμβόλαιο του Rawls είναι ικανό να παραγάγει κάτι περισσότερο από τη «βούληση όλων».

Ο Rawls αναγνωρίζει[273] ότι ο κοινός σκοπός μιας κοινωνικής ένωσης δεν είναι απλώς η κοινή επιθυμία για τα ίδια πράγματα. Παραδέχεται ότι, προκειμένου να υπάρξει κοινωνική ένωση, απαιτείται ένα συμφωνημένο σύστημα, στο οποίο η ηθική τελείωση και το αγαθό καθενός μέλους θεωρούνται συμπληρωματικά για το αγαθό όλων. Επιμένει ότι τα μέρη στην αρχική θέση προβαίνουν σε κοινή συμφωνία και δεν

---

[268] TJ, 169. Κατά τον Rawls, η φυσική κατάσταση του Hobbes αποτελεί το κλασικό παράδειγμα αυτού του διλήμματος.

[269] W. G. Runciman, A. Sen, «Games...», 554 επ.

[270] TJ, 269, σημ. 9.

[271] Όπως αποδεικνύεται από το παράδοξο του Arrow (K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, κεφ. V (General Impossibility Theorem)), η κατασκευή μιας διαδικασίας μετάβασης από μια ομάδα γνωστών ορθολογικών προτιμήσεων σε ένα υπόδειγμα κοινωνικής λήψης (ορθολογικών) αποφάσεων αντιμετωπίζει ανυπέρβλητα προβλήματα. Μολονότι οι προτιμήσεις των ατόμων μπορεί να ανταποκρίνονται σε ορισμένα τυπικά αιτήματα ορθολογικότητας (*ibid*, κεφ. III), δεν μπορούν να αθροιστούν, ώστε να δημιουργηθεί μια «λειτουργία κοινωνικής επιλογής» (social choice function), η οποία να ικανοποιεί αυτούς τους τυπικούς όρους και άρα να αποδίδει μια «ορθολογική» κατά τα ανωτέρω κοινωνική επιλογή.

[272] W. G. Runciman, A. Sen, *op. cit.* 559.

[273] TJ, 526.

λαμβάνουν απλώς χωριστά την ίδια απόφαση[274]. Παρά ταύτα το επιχείρημά του δεν είναι πειστικό, διότι στην αρχική θέση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* οι βουλήσεις των ανθρώπων φαίνεται απλώς να ακολουθούν παράλληλες ανεξάρτητες πορείες. Η συνεργασία τους αποβλέπει στην επίτευξη όμοιων αποτελεσμάτων, δηλαδή στην πραγμάτωση του ατομικού συμφέροντος καθενός μέλους. Συνεπώς δεν φαίνεται να συντρέχουν οι απαιτούμενες, κατά την παρούσα προσέγγιση, προϋποθέσεις για μια αληθινά γενική βούληση.

Εν τούτοις ο Rawls θεωρεί ότι η ευτεταγμένη κοινωνία, η οποία θα προκύψει από την εφαρμογή των αρχών δικαιοσύνης, θα είναι η «κοινωνική συνένωση των κοινωνικών ενώσεων» (social union of social unions). Στους κόλπους της τα ανθρώπινα όντα συμμερίζονται κοινούς τελικούς σκοπούς (επιτυχής τήρηση των δίκαιων θεσμών) και εκτιμούν τις θεσμικές μορφές της κοινωνίας ως αγαθές αυτές καθ' εαυτές, γεγονός που συνιστά εκδήλωση της κοινωνικής φύσης τους[275]. Πιστεύει ακόμη ότι, εφ' όσον όλοι οι πολίτες μιας ευτεταγμένης κοινωνίας ενστερνίζονται ένα επαρκώς ανεπτυγμένο αίσθημα δικαιοσύνης, δημιουργείται μια συλλογική τάση, η οποία αποβλέπει στον κοινό σκοπό συνεργασίας όλων, με σκοπό να πραγματοποιήσουν τη δική τους φύση και τη φύση των άλλων κατά τρόπους συμβατούς με τις αρχές δικαίου[276]. Αυτή η επιθυμία τους είναι κανονιστική, ώστε, όταν όλοι πράττουν δίκαια, όλοι βρίσκουν ικανοποίηση στο ίδιο πράγμα[277]. Με μακροπρόθεσμη συνέπεια το δίκαιο να ταυτίζεται με το αγαθό και η κοινωνία να απολαμβάνει σταθερότητα.

Η θεώρηση του «αισθήματος δικαιοσύνης» (sense of justice)[278] αναπτύσσεται από τον Rawls σε σύνδεση με το αίτημα για σταθερότητα[279]. Η σταθερότητα δεν σημαίνει ότι η ευτεταγμένη κοινωνία δεν αλλάζει, αλλά ότι, όποιες και αν είναι οι αλλαγές, οι θεσμοί παραμένουν δίκαιοι[280]. Σημαντικό ρόλο σε αυτό διαδραματίζει το αίσθημα δικαιοσύνης, διότι μια κοινωνία ρυθμιζόμενη από ένα δημόσιο αίσθημα δι-

---

[274] GT, 82.

[275] TJ, 522, 527. Ο Rawls υποστηρίζει ότι η δημόσια αναγνώριση της πραγμάτωσης των αρχών δικαιοσύνης τείνει να δημιουργεί το ανάλογο αίσθημα δικαιοσύνης στους πολίτες, δηλαδή την τάση να πράττουν και να κρίνουν σύμφωνα με τις αρχές της αντίληψης δικαιοσύνης.

[276] TJ, 527. Κατά τον W. Proudfoot, «Rawls...», 201, ο Rawls κάνει λόγο για σκοπούς τους οποίους μοιράζονται τα μέλη της ευτεταγμένης κοινωνίας του, τούτο όμως δεν σημαίνει ipso facto απομάκρυνση από το βασίλειο των ιδιωτικών σκοπών, διότι δεν αποκλείεται η πιθανότητα να μοιράζονται κοινούς σκοπούς για τους δικούς τους ιδιωτικούς λόγους, που συνδέονται με το συμφέρον τους.

[277] TJ, 527.

[278] Το αίσθημα δικαιοσύνης αναπτύσσεται σε τρία στάδια. α) Ηθικότητα εξουσίας (morality of authority), TJ, 462-467. β) Ηθικότητα των ενώσεων (morality of association), TJ, 467-472. γ) Ηθικότητα αρχών (morality of principles), TJ, 472-479.

[279] Αντίθετα προς τον *PL*, το πρόβλημα της σταθερότητας στην *TJ* αποτελεί αντικείμενο μάλλον περιορισμένης μελέτης. Βλ. Edward McClennen, «Justice and the Problem of Stability», 139 επ. Συστηματική ανάλυση της έννοιας της σταθερότητας στα δύο έργα επιχειρείται από τον εις B. Barry, «John Rawls and the Search of Stability», 874 επ.

[280] TJ, 458.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καιοσύνης είναι εγγενώς σταθερή[281]. Για να διασφαλιστεί η σταθερότητα, οι άνθρωποι πρέπει είτε να διαθέτουν αίσθημα δικαιοσύνης είτε να τους απασχολεί η ζημία που θα υποστούν από την παραβίαση των θεσμών[282]. Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία μπορεί να λειτουργήσει και να έχει σταθερότητα, κατά τον Rawls, χωρίς να προϋποθέτει έναν ισχυρό ηγεμόνα κατά το χομπσιανό πρότυπο του Λεβιάθαν[283] και χωρίς να της είναι απαραίτητη μια ευθεία αναφορά στην ικανότητα του ανθρώπου για συμπάθεια, όπως συμβαίνει στον ωφελιμισμό[284].

2. Η διαίρεση της θεωρίας σε δύο μέρη

Ο Rawls διαιρεί την επιχειρηματολογία της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* σε δύο μέρη, διαίρεση που ακολουθείται από την αντίστοιχη κατανομή εργασίας μεταξύ τους[285]. Το *πρώτο μέρος* διαλαμβάνει τις προϋποθέσεις της αρχικής θέσης (αφαίρεση των ιδιαίτερων ψυχοδομών, άγνοια, συμφέρον, ορθολογικότητα) και απολήγει στις δύο αρχές δικαιοσύνης. Οι αρχές εμφανίζονται ως συμβιβασμός μεταξύ των αντικρουόμενων αιτημάτων.. Είναι κατ' ουσίαν μια «συνθήκη συμφιλίωσης» (pact of reconciliation)[286] μεταξύ των αλληλοσυγκρουόμενων πίστεων και συμφερόντων, η οποία επιτρέπει να κριθούν τα αιτήματα προσώπων με διαφορετικές αντιλήψεις.

Το *δεύτερο μέρος*[287] λαμβάνει υπ' όψιν την ψυχολογία των πολιτών μιας ευτεταγμένης κατά τις αρχές της θεωρίας κοινωνίας. Ασχολείται με το ζήτημα της σταθε-

---

[281] TJ. 498.

[282] TJ. 497.

[283] Για τη διασφάλιση της σταθερότητας καθίσταται περιττός ένας ηγεμόνας-Λεβιάθαν, διότι οι σχέσεις αμοιβαιότητας και η λειτουργία του αισθήματος δικαιοσύνης παράγουν το ίδιο αποτέλεσμα. Ουδείς επιδιώκει να προωθήσει τα συμφέροντά του, αδικώντας τους άλλους, και ουδείς έχει λόγο να πιστεύει ότι θα πρέπει να παραβιάσει τους κανόνες για το σκοπό αυτό (TJ, 497-498).

[284] Για τον ωφελιμισμό καθίσταται αναγκαία η αναφορά σε αισθήματα συμπάθειας εν απουσία της αρχής της αμοιβαιότητας, διότι τα άτομα μπορούν να δεχθούν μια ζημία για τον εαυτό τους, μόνο εφ' όσον αναγνωρίζονται μέσα από το μεγαλύτερο (ή μέσο) ποσό ωφελιμότητας (TJ, 500-501). Συνεπώς, απαιτείται συνταύτιση με τα συμφέροντα των άλλων ή του όλου, διότι αυτοί που κάνουν θυσίες χάριν της σταθερότητας του συστήματος πρέπει να μπορούν να ταυτίζονται με συμφέροντα ευρύτερα από τα δικά τους. Πρέπει, με άλλα λόγια, να μπορούν να αποδεχθούν τα οφέλη των άλλων ως επαρκή λόγο για τις θυσίες τους (TJ, 501, βλ. επίσης GT, 102-103).

[285] TJ, 144, 504, 530 επ., GT, 70-71, 154. Ανάλογο σχήμα διαίρεσης ακολουθείται στον *PL*: στο πρώτο στάδιο εκτίθεται η πολιτική αντίληψη ως «αυτεξάρτητη άποψη» (free-standing view). Ενώ στο δεύτερο διερευνάται η δυνατότητα να αποτελέσει εστία επάλληλης συναίνεσης, ώστε η κοινωνία να απολαμβάνει σταθερότητας, βλ. III, IV μέρος εργασίας.

[286] TJ, 221.

[287] Πρβλ. με *PL*: το τελευταίο τμήμα της θεωρίας στον *PL* αποτελείται από δύο μέρη. Το *πρώτο* παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο, εν όψει του δεδομένου του πλουραλισμού, το ζήτημα της σταθερότητας οδηγεί στην ιδέα μιας επάλληλης συναίνεσης σε μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, στην οποία θεωρείται ότι βασίζεται η κοινωνική ενότητα ενός συνταγματικού καθεστώτος. Το *δεύτερο* δίδει μια θεώρηση του αγαθού της πολιτικής κοινωνίας και του ρόλου του δημόσιου πολιτικού πολιτισμού. Στο τέλος διατυπώνονται ορισμένες σκέψεις για την πολιτική φιλοσοφία ως συμφιλίωση (GT, 146). Βλ. III, IV μέρος εργασίας.

ρότητας[288] και το ερώτημα μήπως μια κοινωνία ανταποκρινόμενη στις αρχές, που υιοθετήθηκαν κατά τον ανωτέρω τρόπο, τείνει να γεννά αισθήματα φθόνου και υποδείγματα ψυχολογικής συμπεριφοράς που υπονομεύουν τις ρυθμίσεις. Το ζήτημα που ενδιαφέρει το δεύτερο μέρος είναι αν οι πολίτες της ευτεταγμένης κοινωνίας έχουν λόγο να συγκατανεύσουν στις αρχές που έχουν συναχθεί στο πρώτο μέρος.

Ο Rawls στο τελευταίο μέρος της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, αφού οι αρχές δικαιοσύνης έχουν ήδη συναχθεί με τη συμβολαιακή μέθοδο και έχουν ελεγχθεί υπό το φως των «περιεσκεμμένων κρίσεων» (considered judgments)[289], επιχειρεί να συνδέσει τις αρχές δικαίου με το αγαθό των πολιτών[290], με στόχο να αποδείξει ότι οι αρχές δεν συνιστούν απλώς ένα μέσο για το αγαθό των προσώπων, αλλά συστατικό του αγαθού τους. Οι έννοιες του ορθού και του δικαίου συνδέονται με διαφορετικά πλέγματα αρχών, οπότε ανακύπτει το ερώτημα αν αυτές οι δύο ομάδες κριτηρίων μπορούν να εναρμονιστούν.

Κατά τον Rawls, προκειμένου να υπάρξει απάντηση, θα πρέπει να αποδειχθεί ότι η υιοθέτηση της άποψης της δικαιοσύνης είναι συμβατή με το αγαθό όλων. Άρα είναι ορθολογικό για τα μέλη της ευτεταγμένης κοινωνίας να βεβαιώσουν το αίσθημά τους δικαιοσύνης ως ρυθμιστικό του σχεδίου ζωής τους[291]. Τούτο σημαίνει ότι θα πρέπει να αποδειχθεί ότι η πρόθεση να ενστερνισθεί το πρόσωπο την οπτική της δικαιοσύνης και να πράξει σε συμφωνία με αυτή δεν τελεί σε οξεία αντίθεση με το ατομικό αγαθό του. Αυτή η συνάφεια μεταξύ ατομικού αγαθού και δικαίου δεν αποτελεί προκαθορισμένο ή βέβαιο συμπέρασμα, ούτε καν στο πλαίσιο μιας ευτεταγμένης κοινωνίας, οπότε θα πρέπει να επαληθευθεί.

Το αίσθημα δικαιοσύνης αφορά την προαίρεση του ανθρώπου να λαμβάνει τη θέση του όλου, δυνάμενος να ταυτιστεί με το αγαθό των άλλων[292], ώστε να καταστεί δυνατός ο απαιτούμενος για τη σταθερότητα της κοινωνίας συγκερασμός συμφερόντων. Ωστόσο η πραγμάτωση αυτού του αιτήματος της θεωρίας του Rawls είναι τουλάχιστον αμφισβητήσιμη, δεδομένου ότι το πεδίο αναφοράς της είναι ταξικά δομη-

---

[288] Στο πλαίσιο του *PL*, το αίτημα της σταθερότητας συνδέεται με την απάντηση σε δύο μείζονα ερωτήματα (PL (L. IV), 141): α) αν άνθρωποι που γεννιούνται και ζουν σε μια κοινωνία ευτεταγμένη, λόγω των αρχών που ορίζονται από την πολιτική αντίληψη και υιοθετήθηκαν στο πρώτο μέρος του επιχειρήματος, τείνουν να αποκτούν ένα επαρκώς ισχυρό αίσθημα δικαιοσύνης, ώστε υπό κανονικές συνθήκες να συμμορφώνονται γενικά προς τις δίκαιες θεσμικές ρυθμίσεις. β) Αν, εν όψει των γενικών δεδομένων, που χαρακτηρίζουν τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό μιας δημοκρατίας και ιδιαίτερα του δεδομένου του πλουραλισμού, η πολιτική αντίληψη μπορεί να αποτελέσει υπόστρωμα μιας επάλληλης συναίνεσης.

[289] Βλ. 227 επ.

[290] Σχετικά με αυτό το πρόβλημα βλ. επίσης C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls*..., 53-58.

[291] TJ, 567.

[292] TJ, 475.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μένες και άρα εγγενώς συγκρουσιακές κοινωνίες[293]. Από την άποψη της παρούσας προσέγγισης θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι *οι ατομοκρατικές δεσμεύσεις του Rawls τον κάνουν να παραβλέπει τους δεσμούς και τις αντιθέσεις των ατόμων εντός των ιστορικών κοινωνιών. Μοιάζει να αποπολιτικοποιεί τα συναφή προβλήματα, ασχολούμενος αποκλειστικά με τη δυνατότητα συναγωγής ενός αισθήματος δικαιοσύνης με βάση την ατομική ψυχολογία*[294].

Κατ' αρχάς θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι ανάλογα ζητήματα δεν ανακύπτουν στο πλαίσιο της αρχικής θέσης. Η ορθολογικότητα της επιλογής των αρχών στην αρχική θέση δεν χωρεί αμφισβήτηση[295], διότι υπό τους όρους αυτής της γενικής προοπτικής οι δίκαιοι θεσμοί κρίνονται συλλογικά[296] ως έλλογοι και προς το συμφέρον όλων, άρα η συναίνεση είναι εξασφαλισμένη. Επομένως η επιλογή του έλλογου συμβαλλομένου είναι μια ατομικά τέλεια ορθολογική και δίκαιη προς κάθε άλλο συμβαλλόμενο μέρος επιλογή, δεδομένων των προϋποθέσεων της αρχικής θέσης. Το ερώτημα αφορά συνεπώς την κατάσταση που επακολουθεί την άρση του πέπλου της άγνοιας. Αν, δηλαδή, η επιλογή της αρχικής θέσης μπορεί επίσης να θεωρηθεί ορθολογική για πραγματικούς ανθρώπους[297].

Η συζήτηση συνεπώς περί αισθήματος δικαιοσύνης αφορά τους πολίτες της ευτεταγμένης κοινωνίας και όχι τα συναινούντα στο νοητικό πείραμα του κοινωνικού συμβολαίου μέρη. Στην ψυχολογία των μερών της αρχικής θέσης περιλαμβάνεται ένα

---

[293] Κατά τον Rawls (TJ, 473-474) η αναγνώριση του ανθρώπου ότι ωφελείται από τους θεσμούς τείνει να παράγει το ανάλογο αίσθημα δικαιοσύνης. Ανακύπτει ωστόσο το ερώτημα - που δεν μπορεί να εξεταστεί αναλυτικά στην παρούσα εργασία - υπό ποιους όρους δύναται να θεμελιωθεί παρόμοιο καθήκον υπακοής για τους λιγότερο ευνοημένους, των οποίων η αξία της ελευθερίας είναι χαμηλή, εξ αιτίας της επενέργειας παραγόντων που η ίδια η αντίληψη δικαιοσύνης δεν θέλει να αποκλείσει. Ο ίδιος ο Rawls αναγνωρίζει ότι το αίσθημα δικαιοσύνης δεν έχει την ίδια ισχύ για όλες τις κοινωνικές ομάδες (TJ, 344, 376, 500). Πώς λοιπόν μπορεί να θεωρηθεί ότι οι πολίτες αυτοί συνήνεσαν ελεύθερα και αυτοπροαιρέτως στο κοινωνικό συμβόλαιο, όταν μάλιστα η θεωρία αδυνατεί να προσφέρει μια ηθική βάση νομιμοποίησης των ανισοτήτων, περιοριζόμενη σε σκέψεις αποτελεσματικότητας; Επ' αυτού βλ. D. Lyons, «Nature...», 152-154. Βλ. επίσης Joel Feinberg, «Duty and Obligation in the Non-Ideal World», 270, M. Fisk, «History...», 69-71.

[294] Βλ. επίσης την ανάλυση των S. Esquith, R. Peterson, «The Original...», 322-331, κατά τους οποίους, η θεματοποίηση του προβλήματος της πολιτικής σταθερότητας υποδηλώνει τόσο επίγνωση των προβλημάτων των σύγχρονων κοινωνιών όσο και φόβο για πιθανές τάσεις αποσταθεροποίησης, που είναι δυνατό να προκύψουν μετά την αποδοχή των αρχών δικαιοσύνης. Όμως το πρόβλημα ανάγεται σε ζήτημα ειδικών ψυχολογιών, όπως ο φθόνος, κατά τρόπο ώστε να συγκαλύπτεται ο πολιτικός του χαρακτήρας.

[295] TJ, 567.

[296] Δυνάμει των ιδιότυπων συνθηκών της αρχικής θέσης, η επιλογή της αντίληψης δικαιοσύνης, αν είναι έλλογη για έναν εξ αυτών, τότε είναι έλλογη για όλους και ως εκ τούτου δεν δημιουργούνται τάσεις αστάθειας (TJ, 567).

[297] Όπως ορθά παρατηρεί ο Serge Christophe Kolm, *Modern Theories of Justice*, 193, πρόκειται για ένα ζήτημα που συνδέεται με την πιθανότητα αδικίας, που ενέχεται σε κάθε θεωρία που βασίζεται στην άγνοια, κατά την εφαρμογή της στις συνθήκες της πραγματικής κοινωνίας. Η πιθανή έκταση και ένταση της αδικίας εξαρτώνται από τη δομή της κοινωνίας στην οποία εφαρμόζεται η θεωρία.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αίσθημα δικαιοσύνης, το οποίο όμως είναι καθαρώς τυπικής μορφής[298]. Κατ' ουσίαν πρόκειται για μια εκδοχή της αρχής pacta sunt servanda, που δηλώνει ότι τα μέρη θα τιμήσουν όποιες αρχές επιλεγούν. Δεν σημαίνει όμως ότι στις διαβουλεύσεις τους στην αρχική θέση τα μέρη εφαρμόζουν κάποια συγκεκριμένη αντίληψη δικαιοσύνης, διότι τούτο θα αντέφασκε προς την υπόθεση για τα κίνητρα των μερών[299] και τη θέση ότι επιλέγουν αρχές με μοναδικό άξονα την προώθηση των συμφερόντων τους.

Έτσι, τα μέρη δεν επιλέγουν ρυθμιστικές αρχές με βάση το αίσθημα δικαιοσύνης, αλλά με γνώμονα το συμφέρον τους. Η ισότητα και οι αρχές δικαιοσύνης, που ευνοούν τους κοινωνικώς μειονεκτούντες, υιοθετούνται ως αποτέλεσμα επιλογής της maximin στρατηγικής στην αρχική θέση. Φαίνεται να είναι απότοκες του φόβου και της βούλησης καθενός συμβαλλομένου για εξασφάλισή του, όχι ηθικές επιταγές ή έκφανση αγαθότητας ή αλτρουισμού. Αιτιολόγηση της επιλογής των αρχών με βάση το αίσθημα δικαιοσύνης θα συνιστούσε ανεπίτρεπτα «ισχυρή» υπόθεση[300] στην ψυχολογία των μερών, αντίθετη μάλιστα προς τα κίνητρα που τους έχουν αποδοθεί. Συνεπώς, καίτοι σημαντικό για τη σταθερότητα, το αίσθημα δικαιοσύνης δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη θεμελίωση των αρχών, διότι ο Rawls δεσμεύεται να θεμελιώσει τέτοιες με όρους ατομικού συμφέροντος.

Το ερώτημα είναι αν μπορεί να είναι αναμενόμενη από τους πολίτες η ανάπτυξη ενός αισθήματος δικαιοσύνης. Το αίσθημα δικαιοσύνης αφορά την ικανότητα του ανθρώπου να κρίνει τα πράγματα ως δίκαια ή άδικα και να υποστηρίζει τις κρίσεις του με δικαιολογητικούς λόγους. Ακριβέστερα, αναλύεται στην κατανόηση των αρχών δικαιοσύνης και των επιχειρημάτων επί των οποίων αυτές θεμελιώνονται. Μεταφράζεται στην επιθυμία του υποκειμένου να πράττει σε συμφωνία με τις αρχές δικαίου και να αναμένει από τους άλλους να κάνουν το ίδιο[301]. Τα άτομα που διαθέτουν ένα αίσθημα δικαιοσύνης αποδέχονται τους δίκαιους θεσμούς, επιθυμούν να συνεισφέρουν στη διατήρησή τους και αισθάνονται ότι διαπράττουν αδικία, οσάκις δεν το κάνουν. Κατ' επέκτασιν επιθυμούν να συμπράξουν (ή τουλάχιστον να μην αντιτεθούν) στην εγκαθίδρυση δίκαιων θεσμών[302].

Το αίσθημα δικαιοσύνης κατ' ουσίαν αφορά την προαίρεση του προσώπου να ζει σε συμφωνία με αρχές που εκφράζουν τη φύση[303] του ως όντος ελεύθερου και

---

[298] TJ. 145.
[299] TJ. 145.
[300] Βλ. 82-83.
[301] TJ. 46.
[302] TJ. 474.
[303] Θεωρεί ότι η επιθυμία του ανθρώπου να εκφράσει τη φύση του ως ελεύθερου και ίσου έλλογου όντος μπορεί να εκπληρωθεί, μόνον όταν αυτός πράττει, ως εάν το δίκαιο είχε απόλυτη προτεραιότητα. Κατά τον Rawls, ο άνθρωπος δεν έχει άλλη εναλλακτική επιλογή πέραν της διατήρησης του αι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ίσου με τους άλλους. Στο πλαίσιο της συμβολαιακής αντίληψης, το αίσθημα δικαιοσύνης ταυτίζεται με την επιθυμία του προσώπου να πράττει σε συμφωνία με αρχές στις οποίες έλλογα πρόσωπα θα συναινούσαν σε μια πρωταρχική κατάσταση ισότητας[304]. Ο Rawls πιστεύει ότι η συμβολαιακή θέση της θεωρίας του παρουσιάζει μια τέτοια κατάσταση, ανεξάρτητη από τυχαία φυσικά γεγονότα ή συμπτωματικές κοινωνικές συνθήκες. Για το λόγο αυτό εκτιμά ότι η εισαγωγή ενός αισθήματος δικαιοσύνης στην ψυχολογία των μελών της ευτεταγμένης κοινωνίας δεν συνιστά αυθαίρετη ψυχολογική υπόθεση, που αποβλέπει στην υποταγή τους. Κρίνει ότι κάτι τέτοιο δικαιολογείται, διότι η ψυχολογική διαδικασία απόκτησης αυτού του αισθήματος εναρμονίζεται προς αρχές τις οποίες το ίδιο το πρόσωπο θα επέλεγε υπό συνθήκες που θα αναγνώριζε ως δίκαιες και αδιατάρακτες από την τύχη[305].

Παρά ταύτα, ακόμη και αν γίνει δεκτή αυτή η άποψη, θα πρέπει να προσδιοριστούν τα όρια του αισθήματος δικαιοσύνης. Κατά τον Rawls, μια κοινωνία στην οποία οι αντιλήψεις αγαθού των μελών μπορούν να εκπληρωθούν πλήρως και δεν υπάρχουν αντιπαλεύοντα αιτήματα, αλλά οι επιθυμίες όλων εναρμονίζονται αβίαστα σε ένα σχέδιο αρμονικής συνύπαρξης, κείται ήδη πέραν της δικαιοσύνης[306]. Σε μια ευτεταγμένη κοινωνία τα μέρη εμφορούνται από το πρόσφορο αίσθημα δικαιοσύνης και διακατέχονται από την επιθυμία να δουν τους θεσμούς να εφαρμόζονται. Όμως επίσης λογικό για κάθε πρόσωπο είναι να δρα σε συμφωνία με αρχές δικαίου, υπό τον όρο ότι αυτές είναι αναγνωρισμένες και υπακούουν σε αυτές και οι άλλοι[307].

Στο παρόν πλαίσιο μελέτης αρμόζει να επισημανθεί ότι θεμελιώδης ιδέα για τη θεωρία ως συμβολαιακή αντίληψη είναι αυτή της *αμοιβαιότητας*[308]. Ο άνθρωπος της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας θα κάνει το καθήκον του, εφ' όσον είναι βέβαιος ότι και κάθε άλλος θα κάνει το ίδιο. Επίσης όταν από κανένα δεν ζητούνται περισσότερα ή λιγότερα σε σχέση με την υπακοή στους θεσμούς, όλοι κατ' αρχήν συμβάλλουν ισοτίμως, οπότε και το κόστος και η ωφέλεια μοιράζονται εξίσου σε όλους.

Θα πρέπει επίσης να τονιστεί ότι, όπως έγινε φανερό από την ανάλυση της «καντιανής ερμηνείας», οι αρχές δικαιοσύνης δεν ισχύουν ως κατηγορικές προστα-γές, ήτοι απροϋπόθετα και κατ' απόλυτο τρόπο, ανεξαρτήτως των προσδοκιών και της κατάστασης των προσώπων στην κοινωνία. Η θεωρία προϋποθέτει ότι τα άτομα

σθήματος δικαιοσύνης ως ρυθμιστικού των σκοπών του. Βεβαίως, μένει πάντα ανοιχτό το ενδεχόμενο να μη πράττει ορθώς, με συνέπεια να βιώνει αισθήματα ενοχής και ντροπής (TJ, 574).

[304] TJ, 478.

[305] TJ, 515.

[306] TJ, 281. Το ζητούμενο για τον Rawls, όπως διαπιστώνει ο C.F. Delaney, «Rawls...», 237-238, είναι να αποδείξει ότι η θεωρία του, παρά τις ατομοκρατικές προϋποθέσεις της δεν οδηγεί σε ατομοκρατικά αποτελέσματα.

[307] TJ, 436.

[308] Βλ. ανάλυση της αρχής της ακριβοδικίας εις TJ, 112, 343.

διαθέτουν κάποιο αίσθημα δικαιοσύνης, αυτό όμως δεν αποτελεί τη μοναδική ρυθμιστική επιθυμία τους, αλλά συνυπολογίζεται με ποικίλες άλλες επιθυμίες και είναι προφανές γιατί. Εάν η κυρίαρχη ρυθμιστική επιθυμία για το πρόσωπο εφελκυόταν από το αίσθημα δικαιοσύνης, τότε το πρόσωπο αυτό θα επιθυμούσε πάνω απ' όλα και με πλήρη διαβουλευτική ορθολογικότητα να πράττει σύμφωνα με τη δικαιοσύνη. Για το πρόσωπο αυτό το δίκαιο εξ υποθέσεως ταυτίζεται με το αγαθό και εννοείται ότι σε μια κοινωνία απαρτιζόμενη από τέτοια άτομα, όπου αυτή η τάση θα ήταν δημοσίως γνωστή, δεν θα ανέκυπτε πρόβλημα αστάθειας[309].

Το υποθετικό άτομο της θεωρίας, παρ' ότι διαθέτει αίσθημα δικαιοσύνης, είναι συνάμα έτοιμο να πράττει ως «λαθρεπιβάτης» (free-rider), ευκαιρίας δοθείσης[310]. Κατά συνέπεια το πραγματικό πρόβλημα συνεκτικότητας μεταξύ ορθού και αγαθού αφορά σε πρόσωπα για τα οποία το αίσθημα δικαιοσύνης έχει σημασία, εφ' όσον συνδέεται με την ικανοποίηση του ατομικού αγαθού τους[311]. Όπως είναι φανερό, είναι δυνατό να υφίστανται λόγοι για τους οποίους το δίκαιο και το αγαθό συγκρούονται και συνεπώς απαιτείται μια εξισορρόπηση των κινήτρων.

3. Η σύνδεση του ορθού με το αγαθό

Ορισμένος συνδυασμός[312] της «αριστοτελικής αρχής» (aristotelian principle)[313] με την «καντιανή ερμηνεία» (kantian interpretation) προσφέρει στον Rawls τη δυνατότητα να επιχειρήσει να συνδυάσει τη λειτουργία της ευτεταγμένης κοινωνίας με το αγαθό του προσώπου, ώστε η ευτεταγμένη κοινωνία να αναγνωριστεί ως η «κοινωνική ένωση των κοινωνικών ενώσεων» (social union of social unions) και όχι ως μια μορφή της «κοινωνίας των ιδιωτών» (private society). Δια της

---

[309] Απορρίπτεται (TJ, 477-478, 569) η θεωρία της «καθαρώς συνειδητής πράξης» (purely conscientious act), κατά την οποία το υψηλότερο ηθικό κίνητρο του ανθρώπου είναι η επιθυμία να γίνει το ορθό. Τα άλλα κίνητρα, μολονότι έχουν ηθική αξία, έχουν οπωσδήποτε μικρότερη ηθική αξία από την επιταγή να πραχθεί το ορθό απλώς και μόνο επειδή είναι ορθό.

[310] TJ, 570.

[311] TJ, 569.

[312] TJ, 528. Επ' αυτού βλ. επίσης C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 53-58.

[313] Στο παρόν πλαίσιο δεν θα επιχειρηθεί οποιαδήποτε σύγκριση της θεωρίας του Rawls με αυτή του Αριστοτέλη. Σημειώνεται απλώς ότι πρόκειται για ένα ενδιαφέρον ζήτημα, το οποίο έχει απασχολήσει ιδιαιτέρως την ελληνική έρευνα. Είτε όταν επιχειρεί να ανεύρει διασυνδέσεις παρά τις διαφορές, βλ. I. Κουτσάκος, «Aristotle's and Rawls' General Conception of Justice and Its Relevance to Ethics», 273-277, Κατερίνα Μαρκεζίνη, «Η τυπική αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης του Αριστοτέλη και η εφαρμογή της στη σύγχρονη κοινωνία», 205-216 (ασχολείται ιδίως με ζητήματα της πολιτικής για την υγεία), Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και οι πρόσφατες 'εξισωτικές' θεωρίες (Rawls, Vlastos, Walzer)», 147 επ. Είτε όταν ασκεί κριτική, υπερασπιζόμενη την (καντιανή) άποψη του Rawls έναντι της (νεοαριστοτελικής) κοινοτιστικής κριτικής της, βλ. Στέλιος Βιρβιδάκης, «Μαθηματικές αναλογίες και διανεμητική δικαιοσύνη: σύγχρονες προοπτικές», *passim*.

εισαγωγής της αριστοτελικής αρχής εισάγεται μια ποιοτική ιεράρχηση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και κατ' επέκτασιν των έλλογων σχεδίων ζωής[314]. Σύμφωνα με αυτή «τα ανθρώπινα όντα απολαμβάνουν την ενάσκηση των διαμορφωμένων ικανοτήτων τους (των έμφυτων ή επίκτητων δυνατοτήτων τους) και αυτή η ικανοποίηση αυξάνεται όσο περισσότερο η ικανότητα πραγματοποιείται ή όσο μεγαλύτερη είναι η πολυπλοκότητά της»[315]. Με την εισαγωγή της αριστοτελικής αρχής εισάγονται συνάμα αξιολογικά στοιχεία στη θεωρία περί αγαθού, ιδίως ως προς το ζήτημα αξιολόγησης των διαφορετικών σχεδίων ζωής. Οι δραστηριότητες που δεν ικανοποιούν την αριστοτελική αρχή παρουσιάζονται ανιαρές, δεν δίνουν αίσθημα πληρότητας και για το λόγο αυτό το άτομο έχει την αίσθηση ότι δεν αξίζει να τις εκτελέσει.

Από την *αριστοτελική αρχή* προκύπτει ότι η συμμετοχή στη ζωή μιας ευτεταγμένης κοινωνίας λογίζεται ως αγαθό, διότι η κοινωνία αυτή, ως η υπερέχουσα κοινωνική συσσωμάτωση των κοινωνικών ενώσεων, πραγματοποιεί σε μεγάλο βαθμό διάφορες μορφές ανθρώπινης δραστηριότητας. Τα μέλη της μπορούν να βασίζονται στις συνεργασιακές προσπάθειες των άλλων, όχι μόνο ως μέσα για τη δική τους ευημερία, αλλά και για να αναπτυχθούν οι λανθάνουσες δυνάμεις καθενός[316].

Η *καντιανή ερμηνεία* της αρχικής θέσης σημαίνει πάλι ότι η επιθυμία του ανθρώπου να πράττει το ορθό και το δίκαιο είναι ο τρόπος έκφρασης της φύσης του ως ελευθέρου και ίσου όντος. Με τη διαμεσολάβηση της καντιανής ερμηνείας, το αίσθημα δικαιοσύνης συνδέεται με το αγαθό του προσώπου, για το λόγο ότι πράττοντας σύμφωνα με τις αρχές δικαιοσύνης τα άτομα εκφράζουν τη φύση τους ως ελεύθερα και ίσα όντα. Εφ' όσον δε η έκφραση της φύσης τους είναι ουσιώδες συστατικό του αγαθού τους, μπορεί να θεωρηθεί ότι και το αίσθημα δικαιοσύνης στοχεύει στην ευημερία τους[317]. Από την αριστοτελική αρχή έπεται ότι αυτή η έκφραση της φύσης

---

[314] Η αριστοτελική αρχή μοιάζει, κατά τον Rawls, με την αρχή της αυτοπραγμάτωσης (TJ, 431). Αναγνωρίζει στα ανθρώπινα όντα το χαρακτηριστικό να κινητοποιούνται όχι μόνο από την πίεση σωματικών αναγκών, αλλά και από την επιθυμία να κάνουν πράγματα που απολαμβάνουν ως τέτοια. Δεν βεβαιώνει ότι προτιμάται συγκεκριμένο είδος δραστηριότητας ούτε υπονοεί ιδιαίτερο είδος κοινωνίας (TJ, 429-430). Πρόκειται κατ' ουσίαν για μια «αρχή κινήτρων» (principle of motivation), η οποία υποδηλώνει μια τάση παρά ένα αμετάβλητο υπόδειγμα συμπεριφοράς, ως εκ τούτου μπορεί να παραμεριστεί (TJ, 429). Εκφράζει την ιδέα ότι τα ανθρώπινα όντα αντλούν μεγαλύτερη ευχαρίστηση κάνοντας κάτι βαθύτερο και περισσότερο πολύπλοκο και ότι μεταξύ δραστηριοτήτων που εκτελούν εξ ίσου καλά προτιμούν αυτή που απαιτεί περισσότερες διακρίσεις, διότι τέτοιες δραστηριότητες ικανοποιούν την επιθυμία για ποικιλία, προσωπικό ύφος κ.λ.π. Εξηγεί γιατί ένας άνθρωπος, μόλις μαθαίνει κάτι πιο πολύπλοκο, εγκαταλείπει το πιο απλό, γιατί μπαίνει στον κόπο να μάθει καινούρια πράγματα (TJ, 427). Κάθε δραστηριότητα ανήκει σε μια αλυσίδα που περιλαμβάνει από τις απλούστερες δραστηριότητες του είδους έως τις πλέον πολύπλοκες. Ο άνθρωπος παύει να κινείται πιο πάνω σε αυτή την αλυσίδα, όταν το ενδεχόμενο να αυξηθεί η πολυπλοκότητα μιας δραστηριότητας (κρίκου) οδηγεί σε σπατάλη εις βάρος όλης της αλυσίδας.

[315] TJ, 414, 426.

[316] TJ, 571.

[317] TJ, 476.

των προσώπων είναι ουσιώδες στοιχείο της αντιλήψεως καθενός περί του αγαθού[318]. Κατά την καντιανή ερμηνεία, το δικαίως πράττειν προσδιορίζεται ως αυτό που επιθυμούν τα πρόσωπα ως ελεύθερα και ίσα έλλογα όντα. Οπότε η επιθυμία τους να πράττουν δίκαια και η επιθυμία τους να εκφράσουν τη φύση τους ως ελεύθερα ηθικά πρόσωπα είναι πρακτικώς η ίδια επιθυμία[319].

Κατά τον Rawls, όταν οι άνθρωποι έχουν διασφαλίσει τη δυνατότητα απόλαυσης των προϊόντων των δυνάμεών τους, τότε απολαμβάνουν τις ικανότητες και τα επιτεύγματα των άλλων. Ιδίως όταν οι δραστηριότητες αυτές αποτελούν μέρος μιας μορφής ζωής τους σκοπούς της οποίας όλοι συναποδέχονται[320]. Εν προκειμένω, δηλαδή, το αίσθημα δικαιοσύνης συνδέεται με την παροχή εγγυήσεων από τη θεωρία ότι διασφαλίζεται στον κάθε πολίτη η κατοχή βασικών αγαθών που του επιτρέπουν την πραγμάτωση ενός έλλογου σχεδίου ζωής[321].

Οι άνθρωποι αναπτύσσουν μέρος μόνο των δυνατοτήτων τους και για το λόγο αυτό διαφορετικά πρόσωπα μπορούν να συνεργαστούν, ώστε να πραγματοποιήσουν τις συμπληρωματικές φύσεις τους[322]. Στο πλαίσιο μιας κοινωνικής ένωσης τα ατομικά και τα ομαδικά επιτεύγματα δεν αντιμετωπίζονται πλέον ως πολλά χωριστά ατομικά αγαθά. Αντιθέτως, ο Rawls υποστηρίζει, χωρίς όμως να αποδεικνύει πειστικά κατά την άποψη της εργασίας, όχι απλώς ότι υπάρχει κοινωνική αλληλεξάρτηση των ανθρώπινων αγαθών, αλλά ότι το αγαθό του ενός αντιμετωπίζεται ως συμπληρωματικό με εκείνο του άλλων και όλα μαζί συντείνουν στο κοινό αγαθό[323]. *Εκλαμβάνει, δηλαδή, εν είδει αοράτου χειρός πίσω από τις ανθρώπινες συνειδήσεις τη σχέση μεταξύ των ποικίλων ενώσεων και συμφερόντων εντός της κοινωνίας ως αρμονική παρά συγκρουσιακή*. Τούτο όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί αυτονόητο δεδομένο[324].

Κατά τον Rawls, αυτό που συγκεράζει τις προσπάθειες μιας κοινωνίας σε μια κοινωνική συνένωση έγκειται στην αμοιβαία αναγνώριση και τη συναποδοχή αρχών δικαιοσύνης[325]. Πιστεύει ότι η εναρμόνιση των ποικίλων αντιλήψεων αγαθού, ώστε

---

[318] TJ. 445

[319] TJ. 572.

[320] TJ. 523.

[321] Ωστόσο αμφισβητείται βασίμως (L. Pickering Francis, «Responses...», 487 επ.) η επάρκεια των βασικών αγαθών, ιδίως η ικανότητα των αρχών δικαιοσύνης να διασφαλίσουν την αίσθηση αυταξίας των πολιτών. Πρόκειται για το πρόβλημα της ανισότητας, το οποίο ο Rawls δεν επιλύει. Βλ. 127.

[322] TJ. 523. Ο άνθρωπος είναι ιστορικό ον και τούτο σημαίνει, κατά τον Rawls, ότι η πραγματοποίηση των ανθρώπινων δυνάμεων λαμβάνει τη μορφή συνεργασίας πολλών γενεών. Ακόμη δηλώνει ότι κάθε στιγμή ο άνθρωπος καθοδηγείται από μια κατανόηση αυτού που έλαβε χώρα στο παρελθόν, όπως μεθερμηνεύεται από την κοινωνική παράδοση, σε αντίθεση προς τη ζωή των ζώων, αφού το καθένα από αυτά κάνει ό,τι και τα άλλα του είδους του, που ζουν μέσα στον ίδιο χρόνο (TJ, 525).

[323] TJ, 523, 425.

[324] Αντιθέτως αποτελεί αντικείμενο εκτεταμένης αμφισβήτησης, βλ. L. Pickering Francis, *op.cit.*, 489.

[325] TJ, 571-572.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

να μπορούν να θεωρηθούν συμπληρωματικές, καθίσταται εφικτή μέσα από την εδραίωση του αισθήματος δικαιοσύνης. Συνεπώς ενδεχόμενη άρνηση αυτού του αισθήματος σημαίνει περιορισμό των ατόμων σε μια κατάσταση μάλλον εκπτωχευμένη σε σχέση με αυτή που θα μπορούσαν να απολαύσουν από το αποτέλεσμα της κοινωνικής συνεργασίας. Με βάση την παρούσα οπτική, *κατά κάποιο τρόπο αντιστρέφει τους όρους του προβλήματος: αντί η θεωρία να αποδείξει, όπως θα όφειλε, την εναρμόνιση των αντιλήψεων περί αγαθού, που μπορεί να οδηγήσει στην ανάπτυξη ενός αισθήματος δικαιοσύνης, χρησιμοποιεί το αίσθημα δικαιοσύνης, για να θεμελιώσει τη δυνατότητα εναρμόνισης των αντιλήψεων αγαθού.*

Κατά τον Rawls, τα έλλογα σχέδια ζωής οφείλουν να ικανοποιούν τους περιορισμούς του ορθού και του δικαίου[326]. Ένα έλλογο σχέδιο ζωής επιτρέπει στο πρόσωπο να αναπτυχθεί και οι συνάνθρωποί του θα υποστηρίξουν αυτές τις προσπάθειές του, καθ' όσον προωθούν το κοινό συμφέρον[327]. Σε αυτή τη βάση υποστηρίζει ότι η ευτεταγμένη κοινωνία της θεωρίας του διαφοροποιείται από μια «κοινωνία ιδιωτών» (private society). Τα πρόσωπα στην ευτεταγμένη κοινωνία εκφράζουν τη φύση τους ως ελεύθερα και ίσα έλλογα όντα, επομένως παρόμοια κοινωνία δεν συνιστά για αυτά ένα αναγκαίο κακό, το οποίο δεν μπορούν να αποφύγουν. Εφ' όσον το αγαθό του καθενός συνδέεται με το αγαθό των άλλων, δεν πρόκειται για συγκρουόμενα αγαθά, οπότε η ίδια η κοινωνία λογίζεται ως ένα αγαθό αυτό καθ' εαυτό. Ο αμερικανός φιλόσοφος πιστεύει ότι τα εμπόδια του διλήμματος του κρατουμένου αίρονται με την εναρμόνιση ορθού και αγαθού[328]. Γι' αυτό ισχυρίζεται ότι στο πλαίσιο μιας ευτεταγμένης κοινωνίας η αγαθότητα του προσώπου, ιδίως ως φορέα ενός αισθήματος δικαιοσύνης, συνάπτεται με το αγαθό αυτού του προσώπου και ότι αυτό το είδος κοινωνίας είναι μια καλή κοινωνία[329].

Εν τούτοις αναγκάζεται να αντιμετωπίσει το ενδεχόμενο της σύγκρουσης των αρχών δικαίου με την αντίληψη περί του αγαθού των προσώπων. Διαφορετικού είδους προβλήματα αντιμετωπίζει η θεωρία στην περίπτωση κατά την οποία η βεβαίωση του αισθήματος δικαιοσύνης τελεί σε οξεία αντίθεση προς την αντίληψη αγαθού του προσώπου. Ή ακόμη στην περίπτωση στην οποία η αντίληψη περί αγαθού αποκλείει την ανάπτυξη ενός αισθήματος δικαιοσύνης. Προφανώς η δικαιολόγηση των αρχών δικαιοσύνης και των δίκαιων θεσμών σε σχέση με αυτά τα πρόσωπα παρουσιάζει ιδιομορφία. Ιδίως σε σχέση με το ερώτημα μήπως το αίτημα για συμμόρφωσή

[326] TJ. 550.
[327] TJ. 429.
[328] TJ. 577.
[329] TJ. 577.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τους στις αρχές δικαιοσύνης, που εγείρεται από όσους βεβαιώνουν το αίσθημα δικαιοσύνης και συναινούν στους δίκαιους θεσμούς, αποτελεί άδικο αίτημα.

Ο Rawls αποδίδει βαρύνουσα σημασία στην αρχική θέση, προκειμένου να καταλήξει σε μια απάντηση[330]. Όποια αντίληψη και αν αναγνωριστεί στην αρχική θέση, θα είναι ατελής και προβληματική, εάν η εφαρμογή της αφεθεί εξ ολοκλήρου στη βούληση των επί μέρους ατόμων. Ο ισχυρισμός ότι μπορεί να ζητηθεί από ένα πρόσωπο να πράξει μόνον αυτό που είναι προς όφελός του, όπως αυτό ορίζεται από την περί αγαθού αντίληψη αυτού του προσώπου, ισοδυναμεί, υπό το πρίσμα της συμβολαιακής θεωρίας, με αποδοχή της αρχής του γενικευμένου εγωισμού[331] και συνεπώς είναι απορριπτέος. Εν προκειμένω απαιτείται η θέσπιση νομικών επινοήσεων, υπό τη μορφή συνήθως κυρώσεων και ποινών, για την τήρηση του δικαίου[332]. Κατά συνέπεια, οι πολίτες κατ' ουσίαν αποδέχονται το ίδιο είδος περιορισμού στο συμφέρον τους, που έκαναν δεκτό κατά την επιλογή των αρχών δικαιοσύνης από την πρώτη στιγμή, γι' αυτό είναι ορθολογικό να εξοπλίζουν τους θεσμούς με καταναγκαστικά μέτρα τήρησης τους. Για όσους θεωρούν ότι η τάση να πράττουν δίκαια δεν είναι κάτι καλό για τους ίδιους και ότι οι δίκαιοι θεσμοί εναντιώνονται προς τη φύση τους, δεν μπορεί να γίνει κάτι, κατά τον Rawls[333]. Ο καταναγκασμός έρχεται στο προσκήνιο και θεωρείται επιβεβλημένος.

---

[330] TJ. 575 επ.
[331] TJ. 575.
[332] Κατά τον Rawls, οι εξαναγκαστικοί μηχανισμοί της κρατικής εξουσίας είναι αναγκαίοι ακόμη και σε μια ευτεταγμένη κοινωνία, προκειμένου να υπάρξει σταθερότητα (TJ, 240-241).
[333] TJ, 576.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΔΙΑΡΘΡΩΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ:
Η ΔΙΑΡΘΡΩΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ:
ΠΡΩΤΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ: ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ

Ο Rawls υποστηρίζει ότι εκπονεί μια αντίληψη δικαιοσύνης που γενικεύει και οδηγεί σε υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης την παραδοσιακή έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, όπως αυτή έχει κατατεθεί στον Locke, τον Rousseau και τον Kant[1]. Ο Rawls διαμορφώνει μια μορφή συμβολαίου, εκκινώντας από μια «αρχική θέση» (original position), καθαρώς υποθετικής[2] μορφής, η οποία δομείται και διαδραματίζει ρόλο ανάλογο προς αυτόν της «κατάστασης της φύσης» (status naturalis) στην κλασική θεωρία[3]. Η αρχική θέση, όμως, προσδιορίζεται ως πρωταρχική κατάσταση δικαιοσύνης μεταξύ ίσων ηθικών προσώπων. Ως εκ τούτου δεν συνιστά μια παραδοσιακή, αρνητικά χρωματισμένη, φυσική κατάσταση, από την οποία τα μέρη επιθυμούν να εξέλθουν.

Εν αντιθέσει προς τους κλασικούς συμβολαιιστές[4], ο Rawls δεν προσβλέπει στην εγκαθίδρυση και τη νομιμοποίηση της εξουσίας. Το μείζον πρόβλημα, εις απάντησιν του οποίου αρθρώνεται η θεωρία, αφορά στο ερώτημα ποιες είναι οι δίκαιες αρχές ρύθμισης της κοινωνικής συμβίωσης. Τη θεωρία απασχολεί η έννοια της δικαιοσύνης, που εφαρμόζεται στους βασικούς πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς, που απαρτίζουν τη «βασική θεσμική διάρθρωση» (basic structure) μιας κοινωνίας. Πρόκειται δηλαδή για μια θεώρηση πολιτικής δικαιοσύνης, την οποία αυτός διακρίνει από τις έννοιες της γενικής δικαιοσύνης και του κοινωνικού ιδανικού[5]. Η αρχική θέση δεν συνιστά μια συνομάδωση όλων των πραγματικών ή δυνατών προσώπων[6]. Οι έλλογοι συμβαλλόμενοι της αρχικής θέσης νοούνται ως αντι-

---

[1] TJ (Preface), viii, 3, 11.
[2] TJ, 12, 16, 21, 120, 167, GT, 13, PL (L. VII), 271 επ.
[3] TJ, 12. Βλ. σύγκριση της θεωρίας του Rawls με τις κλασικές συμβολαιακές θεωρίες και της αρχικής θέσης με την κατάσταση της φύσης εις A. Bloom, «Justice...», 651-653, L. Katzner, «The Original...», 65 επ., M. Lessnoff, *The Social...*, 131 επ., René Sève, «John Rawls et la philosophie politique», 25-29, Γ. Μανιάτης, *Πολιτική...*, 96-97, Π. Σούρλας, «Πρόσωπα...», 101-115. Βλ. επίσης επιχειρήματα που υποστηρίζουν ότι έχει συντηρητικό χαρακτήρα σε σχέση με αυτές εις: Γ. Μανιάτης, *ibid*, 97, S. Wolin, «The Liberal...», 99-100.
[4] TJ, 16.
[5] Οι αρχές δικαιοσύνης αποτελούν μέρος μόνο της ηθικής θεωρίας (TJ, 512). Βλ. τη διάκριση μεταξύ κοινωνικής δικαιοσύνης (διανομή) και κοινωνικού ιδανικού (πλήρης αντίληψη που καθορίζει αρχές για όλες τις αρετές και διαθέτει άποψη για την κοινωνία γενικά, ένα όραμα για τους στόχους της κ.λ.π.) εις TJ, 9, GT, 8.
[6] TJ, 139.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

πρόσωποι ομάδων που αποτελούνται από ομοίως προικισμένους, κοινωνικά και φυσικά, ανθρώπους[7], οι οποίοι επιδιώκουν να κατοχυρώσουν τα συμφέροντά τους, χωρίς όμως να γνωρίζουν εκ προοιμίου το ακριβές περιεχόμενό τους.

Επειδή οι άνθρωποι από τη γέννησή τους ευρίσκονται ενταγμένοι εντός ορισμένης κοινωνίας δομημένης σύμφωνα με θεσμούς, δεν μπορεί να γίνει λόγος είτε για ένα συμβόλαιο εισόδου σε αυτή[8] είτε για εκούσια, με την κυριολεκτική έννοια του όρου, υποταγή τους στους θεσμούς[9]. Ωστόσο ο Rawls υποστηρίζει[10] ότι μια κοινωνία δομούμενη επί τη βάσει των αρχών της θεωρίας του αποτελεί το πλησιέστερο δυνατό πρότυπο προς μια κοινωνία που θα απέρρεε από κάποια συμφωνία των μερών, διότι οι αρχές της εξεικονίζουν αυτό το οποίο ελεύθερα και ίσα άτομα θα συμφωνούσαν υπό ακριβοδίκαιες συνθήκες. Για το λόγο αυτό τα άτομα σε μια κοινωνία ρυθμιζόμενη από τις αρχές της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας θεωρούνται από τον Rawls ως αυτόνομα όντα και οι περιορισμοί που εκείνα αναγνωρίζουν αμοιβαίως κρίνονται εν τέλει ως αυτοεπιβαλλόμενοι.

Αρμόζει να επισημανθεί ότι η συναινεσιακή βάση της θεωρίας δεν σημαίνει θεμελίωση των αρχών στην αυθαίρετη βούληση των συμβαλλομένων εντός του νοητικού πειράματος του κοινωνικού συμβολαίου. Η συναίνεση των μερών δεσμεύεται από το πλέγμα αρχών που ο Rawls συνδέει με την έννοια της «ακριβοδικίας» (fairness), με βάση τις οποίες οικοδομεί την αρχική θέση. Η αρχική θέση εκφράζει την άποψη ότι η πρόσφορη αντίληψη δικαιοσύνης για ορισμένη κοινωνία είναι αυτή, που θα υιοθετείτο από άτομα χαρακτηριστικά αυτής της κοινωνίας, τα οποία τελούν σε ακριβοδίκαιη μεταξύ τους σχέση[11]. Η περιγραφή της αρχικής θέσης περιλαμβάνει στοιχεία που έλκουν από την έννοια της ακριβοδικίας, καθώς και στοιχεία που ανάγονται στη φύση και τις σχέσεις των προσώπων σε μια ευτεταγμένη κοινωνία[12]. Στόχος είναι να συντεθεί σε μια ενιαία αντίληψη η ιδέα της ακριβοδικίας μαζί με τους τυπικούς περιορισμούς που εκφράζει η έννοια της ευτεταγμένης κοινωνίας, ώστε να χρησιμοποιηθεί αυτή η αντίληψη στην επιλογή μεταξύ εναλλακτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης[13].

---

[7] Λαμβάνεται ο αντιπροσωπευτικός άνθρωπος σε κάθε θέση. Οι προσδοκίες συνδέονται κατά τρόπο ώστε, αυξάνοντας τις προσδοκίες του αντιπροσωπευτικού ανθρώπου σε συγκεκριμένη θέση, να αυξάνονται ή να μειώνονται αναλόγως οι προσδοκίες των αντιπροσωπευτικών ανθρώπων σε όλες τις άλλες (TJ, 128).

[8] Σκοπός του συμβολαίου είναι η αποδοχή αρχών δικαίου, όχι η είσοδος στην κοινωνία (TJ, 11, 16).

[9] TJ, 13.

[10] TJ, 13.

[11] RAM, 236.

[12] RAM, 237.

[13] RAM, 237. Πρβλ. όμως το ορθό επιχείρημα του N. Daniels (ed.), *Reading...*, xliv, ότι η ίδια η συμβολαιακή προσέγγιση λειτουργεί με αποκλεισμό ορισμένων τύπων ηθικών αρχών, προ της ενάρξεως

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο τρόπος συναγωγής των αρχών προσδιορίζει τη θέση του Rawls έναντι των κύριων αντιπάλων του[14]. Οι αρχές δεν συνάγονται διαισθητικά, πρώτος λοιπόν αντίπαλος η ενορασιοκρατία. Ούτε συνδέονται με κάποια μορφή αγαθού, η οποία πρέπει να ανακαλυφθεί, οπότε δεύτερος αντίπαλος οι τελεολογικές (ωφελιμισμός / τελειοκρατία) θεωρίες. Οι αρχές δικαιοσύνης πρέπει να γίνουν αντιληπτές ως αρχές στις οποίες ελεύθερα, ίσα και έλλογα όντα, κηδόμενα των συμφερόντων τους, θα συγκατένευαν, ώστε αυτές να ρυθμίζουν τις μορφές κοινωνικής ζωής και τους θεσμούς της βασικής δομής της κοινωνίας τους. Η λειτουργία ενός πέπλου άγνοιας είναι εγγυητική των αιτημάτων της ακριβοδικίας, διότι το απλό γεγονός της ύπαρξης ομόφωνης συναίνεσης δεν εξασφαλίζει αφ' εαυτού ούτε την ύπαρξη μιας ακριβοδίκαιης κατάστασης επιλογής ούτε την ακριβοδικία των κανόνων[15]. Πρακτικώς τα μέρη θα μπορούσαν να συμφωνήσουν σε οτιδήποτε και η ομόφωνη συμφωνία τους θα μπορούσε ίσως να είναι προϊόν εκβιασμού ή επιβολής ισχύος.

Οι περιορισμοί της αρχικής θέσης εκφράζουν ορισμένα όρια στους δίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας[16]. Η έννοια αυτή συνιστά, κατά τον Rawls, τη φιλοσοφικά προτιμώμενη ερμηνεία μιας υποθετικής αρχέτυπης κατάστασης, ενός κατάλληλου αρχικού status quo, το οποίο διασφαλίζει ότι οι συμφωνίες που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιό του είναι δίκαιες[17]. Θεωρεί ότι η ακριβοδικία των όρων της αρχικής θέσης μεταβιβάζεται στους επιλεγόμενους κανόνες[18]. Για το λόγο αυτό πιστεύει ότι, εάν το σημείο εκκίνησης της θεωρίας, η αρχική θέση, χαρακτηρίζεται από αυτή

της συζητήσεως των συμβαλλομένων. Εάν όμως η δικαιολογητική βάση για την απόρριψη αυτών των θεωριών είναι αποκλειστικώς η συμβολαιακή κατασκευή, χωρίς να καθίσταται δυνατός ο αποκλεισμός τους σε άλλη συλλογιστική βάση - πρόκειται, δηλαδή, για κατά τα άλλα αποδεκτές αρχές - τότε εγείρεται το ερώτημα τι προσδίδει στη συμβολαιακή κατασκευή βαρύνουσα σημασία, ικανή να νομιμοποιήσει τον αποκλεισμό τους. Απαιτείται τα χαρακτηριστικά της αρχικής θέσης να έχουν αυτοτελή αξία. Πάντως μόνος ο ισχυρισμός του Rawls ότι οι αρχές του είναι οι καλύτερες, λόγω της δυνατότητας επιλογής τους στις συνθήκες της αρχικής θέσης, είναι ανεπαρκής για τη νομιμοποίηση των αρχών, βλ. σχετικά το επιχείρημα του Thomas Scanlon, «Rawls' Theory of Justice», 170-171. Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 38, Kai Nielsen, «The Choice Between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism», 41-42. Βλ. 209 επ.

[14] Ο αριθμός των εναλλακτικών αντιλήψεων, που αποτελούν το αντικείμενο της δυνητικής επιλογής των μερών, είναι περιορισμένος (TJ, 49, 122-123). Οι αρχές που συμφωνούνται δεν συνάγονται από τους όρους της αρχικής θέσης, αλλά επιλέγονται από αυτή την ομάδα. Η αρχική θέση λειτουργεί ως «*επινόηση επιλογής*» (selection device), παρουσιάζοντας συγκεκριμένο αριθμό θεωριών από τις οποίες τα μέρη θα κληθούν να επιλέξουν, ως εκ τούτου δεν αντιμετωπίζονται όλες οι πιθανές εναλλακτικές θεωρήσεις (GT, 66). Περιλαμβάνονται ορισμένες από τις παραδοσιακές ευρείας εμβέλειας θεωρίες (ωφελιμισμός, ενορασιοκρατία, ορισμένες εκδοχές τελειοκρατίας). Ο Rawls γνωρίζει ότι ο περιορισμός ενέχει ορισμένο βαθμό αυθαιρεσίας. Όμως θεωρεί ότι δεν είναι όλοι οι ανάλογοι περιορισμοί το ίδιο αυθαίρετοι και πιστεύει ότι η αυθαιρεσία μετριάζεται, εφ' όσον συμπεριλαμβάνονται οι βασικές θεωρίες, που κατά τεκμήριο συγκεντρώνουν την ιστορική συναίνεση επί του θέματος (TJ, 581).

[15] TJ, 581 επ.

[16] TJ, 21.

[17] TJ, 12, 17, 120.

[18] RAM, 236, PL (L. VII), 259.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

την ιδιότητα, το ίδιο θα πρέπει να ισχύει και για τις αρχές που αναδύονται σε αυτή[19]. Ο στόχος λοιπόν είναι ο καθορισμός μιας κατάστασης τέτοιας, ώστε οι αρχές που επιλέγονται σε αυτή, όποιες κι αν είναι, να είναι αποδεκτές από ηθικής απόψεως[20].

Η αρχική θέση αποτελεί τον πυρήνα της έλλογης νομιμοποίησης των αρχών. Λειτουργεί, πρώτον, ως «*επινόηση έκθεσης*» (expository device)[21], ανακεφαλαιώνοντας το νόημα αυτών των όρων. Και, δεύτερον, ως «*διαισθητική έννοια*» (intuitive notion), διότι δι' αυτής διευκολύνεται ο καλύτερος καθορισμός της άποψης από την οποία καθίσταται δυνατή η βέλτιστη ερμηνεία των ηθικών σχέσεων[22]. Κατά συνέπεια, η συναίνεση στις αξίες που ενσωματώνει η αρχική θέση είναι αναγκαίος, αλλά και επαρκής, όρος για την αποδοχή της θεωρίας. Διότι, εάν οι όροι της αρχικής θέσης γίνουν αποδεκτοί από τους συμμετέχοντες, τότε με τη χρήση της «καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης» (purely procedural justice) οι αρχές καθίστανται επίσης αποδεκτές.

Στην ουσία της η αρχική θέση αποτελεί μια δέσμη υποθέσεων για την ανθρώπινη φύση, τη φύση των θεωριών περί ορθού, την έννοια της ορθολογικότητας και το χαρακτήρα των κοινωνιών στις οποίες ανακύπτουν ζητήματα δικαιοσύνης. Δι' αυτής διασυνδέονται οι έννοιες της ορθολογικότητας, της δικαιοσύνης και της ελευθερίας. Η λειτουργία της αρχικής θέσης ως βασικής συνιστώσας του επιχειρήματος του Rawls εντάσσει τη θεωρία του στη χορεία των συμβολαιακών θεωριών. Κατά την επιλογή των αρχών λειτουργεί η υπόθεση ενός «πέπλου άγνοιας» (veil of ignorance). Τούτο σημαίνει ότι οι αρχές επιλέγονται υπό καθεστώς κατάλληλα περιορισμένης γνώσης, ικανό να διασφαλίσει ότι οι αποφάσεις των μερών δεν επηρεάζονται από ιδιοτελείς εκτιμήσεις ή ηθικώς αυθαίρετους παράγοντες και συνεπώς ότι το αίτημα της ακριβοδικίας πληρούται. Οι αρχές της θεωρίας είναι εν τέλει οι αρχές τις οποίες

---

[19] TJ. 120.

[20] TJ. 120.

[21] Ή (TJ. 21, GT. 14, 68) «*επινόηση παρουσίασης*» (device of representation). Πρόκειται για τον αναλυτικό ρόλο της αρχικής θέσης, βλ. 143. Κατά τον W. Kymlicka, «The Social...», 188, οι σύγχρονες συμβολαιακές θεωρίες επανερμηνεύουν την έννοια του συμβολαίου της κλασικής θεωρίας, το οποίο λειτουργεί με βάση την έννοια της «υπόσχεσης» (promise), μέσω της έννοιας της «επινόησης» (device), με στόχο την αναγνώριση των κοινωνικών συμβάσεων, που προωθούν τα συμφέροντα των μελών της κοινωνίας. Σε αυτή τη βάση υποστηρίζει (*Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 62-63) ότι η αρχική θέση ανακεφαλαιώνει το νόημα της ακριβοδικίας και των συνεπειών της. Λειτουργεί, δηλαδή, ως ένας διαισθητικός τρόπος ελέγχου της ακριβοδικίας και για το λόγο αυτό δεν πρέπει να εκληφθεί ως έκφραση μιας θεωρίας περί προσωπικής ταυτότητας (αποψιλωμένος εαυτός βλ. 191). Σχετικά με αυτό το ρόλο βλ. επίσης ανάλυση και κριτική εις Ted Honderich, «The Use of the Basic Proposition of a Theory of Justice», 73-76.

[22] TJ. 21-22.

έλλογα πρόσωπα, ασχολούμενα με την προώθηση των συμφερόντων τους, θα αποδέχονταν σε αυτή την πρωταρχική θέση ισότητας[23].

Τα μέρη στην αρχική θέση εκπροσωπούνται ισοτίμως ως ηθικά πρόσωπα. Το προσβλεπόμενο αποτέλεσμα δεν τελεί υπό τις συνθήκες τυχαίων και αυθαίρετων πραγματικών περιστάσεων ή υπό τη σχετική ισορροπία των κοινωνικών δυνάμεων. Για το λόγο αυτό η θεωρία έχει τη δυνατότητα να επιστρατεύσει την ιδέα της καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης εξ υπαρχής[24]. Οι αρχές δικαιοσύνης είναι οι αρχές της θεληματικής συνεργασίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων[25]. Το επιχείρημα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* θεμελιώνεται στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, οι οποίες είναι κεντρικές στη θεωρία του Rawls, τόσο στον τρόπο κατασκευής της αρχικής θέσης όσο και στις απορρέουσες από αυτήν αρχές. Αντιμετωπίζεται ως ακριβοδίκαιη για τα μέρη κατάσταση και συνεπώς κάθε συμφωνία στην οποία απολήγουν, ως πρόσωπα ελεύθερα, ίσα, έλλογα και με την κατάλληλη πληροφόρηση, είναι ακριβοδίκαιη. Δεδομένου ότι το περιεχόμενο αφορά αρχές δικαιοσύνης για τη βασική δομή, η συμφωνία στην αρχική θέση καθορίζει τους ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ των πολιτών ως τέτοιων προσώπων. Η θεωρία χρωματίζεται αποφασιστικά από τα χαρακτηριστικά της αρχικής θέσης και γι' αυτό κατά συνεκδοχήν αποκαλείται «*δικαιοσύνη ως ακριβοδικία*» (justice as fairness)[26].

Η κατανόηση της θεωρίας του Rawls προϋποθέτει, κατά την άποψη της εργασίας κατανόηση της διττής λειτουργίας που διαδραματίζει η αρχική θέση στο συμβολαιακό επιχείρημα[27]. Κατ' αρχάς η αρχική θέση επέχει ρόλο είναι *αναλυτικό* (analytic)[28], δεδομένου ότι προτείνεται ως πρότυπο χειρισμού των ζητημάτων που συνδέονται με το πρόβλημα της κοινωνικής επιλογής. Κατά τον Rawls, η διαδικασία των συμβολαιακών θεωριών προσφέρει μια γενική αναλυτική μέθοδο για τη συγκριτική μελέτη και την αξιολόγηση των αντιλήψεων δικαιοσύνης[29]. Η αρχική θέση είναι η απάντηση στο ερώτημα πώς να επεκταθεί η ιδέα της ακριβοδίκαιης συμφωνίας σε αρχές πολιτικής δικαιοσύνης για τη βασική δομή της κοινωνίας[30]. Εισάγεται με σκοπό την αναγωγή ενός πολύπλοκου και δυσεπίλυτου προβλήματος σε ένα ομοταγές

---

[23] TJ, 118.
[24] TJ, 120.
[25] TJ, 384.
[26] GT, 13.
[27] Βλ. Επίσης David Keyt, «The Social Contract as an Analytic, Justificatory, and Polemic Device», 242-244, T. Honderich, *op.cit.*, *passim*, C. Kukathas, P. Pettit, *op.cit.*, 27 επ., N. Daniels (ed.), *op.cit*, xxxix.
[28] TJ, 121.
[29] TJ, 121. Κατά τον N. Daniels (ed.), *op.cit.*, xxxix, κάνει αντιληπτή την εξάρτηση της δικαιοσύνης από ορισμένα τυπικά αιτήματα (γενικότητα, δημοσιότητα κ.λ.π.), βλ. 155-157.
[30] GT, 13.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αλλά απλούστερο πρόβλημα[31]. *Με την επινόηση της αρχικής θέσης, το πρόβλημα της κοινωνικής επιλογής αρχών για τη ρύθμιση της κοινωνίας, η δυσκολία επίλυσης του οποίου συνδέεται με την ύπαρξη αντικρουόμενων αντιλήψεων περί αγαθού, ανάγεται σε εκείνο της ορθολογικής ατομικής επιλογής.* Κατασκευάζεται επομένως ένα παράλληλο πρόβλημα με υλικά από τη θεωρία των ορθολογικών επιλογών (rational choice theory). Εκτιμάται ότι αυτό το πρόβλημα είναι δυνατόν να επιλυθεί με διαδικασίες απόφασης υπαγορευόμενες από τη σύνεση, ώστε οι λύσεις του να τελούν σε αρμονία με τις βασικές περί δικαίου διαισθήσεις[32].

Παράλληλα, η αρχική θέση επιτελεί λειτουργία *δικαιολόγησης* (justification)[33], εφ' όσον η επιλογή των αρχών στο πλαίσιό της ισοδυναμεί με δικαιολόγησή τους. Εν προκειμένω όμως αρμόζει να επισημανθεί ότι ανακύπτουν για τον Rawls ζητήματα συνάρθρωσης των δύο προβλημάτων και μετάβασης από το ένα στο άλλο. Συγκεκριμένα, *οφείλει να καταδείξει τι είναι αυτό που κάνει τις λύσεις που επιτυγχάνονται στο ένα (πρόβλημα ατομικής επιλογής) να λειτουργούν ως δεσμευτικές απαντήσεις για το άλλο (πρόβλημα κοινωνικής επιλογής)*. Υπό ποιους όρους, δηλαδή, μια απόφαση ειλημμένη υπό τους ιδιότυπους όρους της αρχικής θέσης δικαιολογεί τη δικαιοσύνη των επιλεγόμενων αρχών και γιατί αυτές θα πρέπει να θεωρηθούν δεσμευτικές για πραγματικούς ανθρώπους σε υπαρκτές κοινωνίες. Είναι άρα αναγκαίο να προσδιοριστούν αφ' ενός τα χαρακτηριστικά που πρέπει να φέρει η κατάσταση επιλογής, ώστε να μπορεί να θεωρηθεί ακριβοδίκαιη και συνεπώς κατάλληλη για την επιλογή αρχών ρύθμισης της κοινωνικής δομής, και αφ' ετέρου το είδος αρχών που θα ήταν το αντικείμενο επιλογής σε μια τέτοια κατάσταση.

1. Ο ιδεατός χαρακτήρας της θεωρίας

Η φιλοσοφία του Rawls έχει ως πεδίο αναφοράς μια «ιδεατή θεωρία» (ideal theory) ή «θεωρία αυστηρής συμμόρφωσης» (full compliance theory)[34], η οποία διαλαμβάνει αρχές για τη ρύθμιση ενός υποθετικού πλαισίου ευτεταγμένης κοινωνίας ή

---

[31] Επ' αυτού βλ επίσης N. Daniels (ed.), *op.cit.*, xxxix, T. Nagel, «Rawls...», 1.

[32] Η αρχική θέση χρησιμοποιείται, για να καταδειχθεί ότι υπάρχει μια ερμηνεία που εκφράζει όρους ευρέως αποδεκτούς στην επιλογή των αρχών. Εν ταυτώ, οδηγεί σε μια αντίληψη που χαρακτηρίζει τις περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχαστική ισορροπία (TJ, 121).

[33] TJ, 121. Ο ρόλος αυτός συνδέεται με τη δεσμευτικότητα των αρχών, βλ. 209. Όπως εύστοχα υποδεικνύει ο N. Daniels (ed.), *op.cit.*, xxxix, οι όροι της αρχικής θέσης συνιστούν ένα υπόδειγμα διαδικαστικής ακριβοδικίας και ως τέτοιοι μπορούν να γίνουν αντικείμενα αναστοχασμού. Κατά τον Rawls, η αρχική θέση επέχει δικαιολογητικό ρόλο, αν μπορεί να αποδειχθεί ότι τα ηθικά πρόσωπα που είναι μέρη σε αυτή αντιμετωπίζονται ακριβοδίκαια. Σχετικά με το δικαιολογητικό ρόλο βλ. επίσης ανάλυση και κριτική εις T. Honderich, *op.cit.*, 65-73.

[34] TJ, 245-246.

εν πάση περιπτώσει ενός καθεστώτος που προσεγγίζει τη δικαιοσύνη[35]. Η ιδεατή θεωρία αναφέρεται σε μια κοινωνία που είναι «ευτεταγμένη» (well-ordered), αλλά υπό ποιους όρους μια κοινωνία θεωρείται ευτεταγμένη, αυτό θα κριθεί εν τέλει με κριτήρια που θέτει η ίδια η θεωρία. Κατά τον Rawls, οι συνερχόμενοι στην αρχική θέση επιλέγουν αρχές υπό την προϋπόθεση ότι αυτές θα εφαρμοστούν[36] για τη διευθέτηση μιας ευτεταγμένης κοινωνίας υπό ευνοϊκές συνθήκες. Ευτεταγμένη είναι η αποτελεσματικά ρυθμισμένη από μια δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης κοινωνία, εντός της οποίας οι αρχές δικαιοσύνης αποβαίνουν καθολικά και ρητά αποδεκτές.

Την ιδεατή θεωρία απασχολούν αποκλειστικώς προβλήματα που είναι δυνατό να ανακύψουν σε μια κοινωνία, ακόμη και αν αυτή είναι ευτεταγμένη[37]. Ο Rawls προσφέρει ένα ιδανικό δίκαιης κοινωνίας και έτσι τα μέρη δεν αντιμετωπίζουν την προοπτική ύπαρξης δυσλειτουργικών φαινομένων, δηλαδή συνθηκών στην πραγματική κοινωνία, που καθιστούν νόμιμες ή αναγκαίες αποκλίσεις από τις ιδανικές αρχές. Επιπλέον δεν αντιμετωπίζουν το ενδεχόμενο παραβίασης των αρχών. Οποιαδήποτε αποτυχία θεωρείται ως εξαίρεση, τα μέρη επιλέγουν μια αντίληψη δικαιοσύνης κατάλληλη για ευνοϊκές συνθήκες, θεωρώντας ότι η δίκαιη κοινωνία μπορεί να επιτευχθεί.

Κατά την επιλογή των αρχών τα μέρη υποθέτουν ότι η κοινωνία τους θα λειτουργήσει με όρους αυστηρής συμμόρφωσης προς τις αρχές. Αυτό σημαίνει, κατά τον Rawls, ότι όλοι αποδέχονται τις επιλεγόμενες στην αρχική θέση αρχές δικαιοσύνης. Γνωρίζουν επίσης ότι κάθε άλλος τις αποδέχεται, ενώ οι βασικές ρυθμίσεις της κοινωνίας τις ικανοποιούν και αυτό είναι δημοσίως γνωστό[38], γεγονός που τείνει να εμφυσεί ψυχολογική σταθερότητα στους κοινωνούς. Θεωρείται ότι ο άνθρωπος διαθέτει την απαιτούμενη ικανότητα (αίσθημα δικαιοσύνης) να κατανοεί και να πράττει σε συμφωνία με όποιες αρχές υιοθετηθούν[39]. Δεδομένων των περιορισμών της αρχικής θέσης, η βέλτιστη λύση, η οποία έχει τη δυνατότητα να εξασφαλίσει το πρόσωπο και τα συμφέροντα των μερών στις συνθήκες της πραγματικής κοινωνίας, στην οποία αυτά θα βρεθούν, είναι η επιλογή αμερόληπτων και ακριβοδίκαιων, μετριοπαθών κανόνων ρύθμισης της κοινωνικής τους συνύπαρξης.

---

[35] Η ιδεατή θεωρία αντιδιαστέλλεται προς τη «μη ιδεατή» (non-ideal) ή «μερικής συμμόρφωσης θεωρία» (partial compliance theory), η οποία εμπεριέχει αρχές για τη ρύθμιση κοινωνιών στο πλαίσιο δεδομένων ιστορικών συνθηκών που απέχουν από το ιδανικό.
[36] TJ, 245.
[37] GT, 51.
[38] TJ, 5, 145, 454.
[39] TJ, 19.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το ιδανικό ενέχει εξέχουσα σημασία, διότι καθορίζει και ελέγχει τα μη ιδεατά σχήματα[40]. Η ιδεατή θεωρία προέχει της μη ιδεατής, διότι οι απαντήσεις της θεωρούνται δεσμευτικές στον μη ιδανικό κόσμο και αποτελεί βάση για την εξέταση άλλων πιεστικών προβλημάτων[41]. Οι προτεινόμενες αρχές αποβλέπουν στη ρύθμιση της «βασικής δομής» (basic structure) της κοινωνίας, χωρίς να αποτελούν μέρος αυτής της δομής[42]. Συνιστούν μάλλον το ιδανικό εκείνο σημείο/κριτήριο[43] με βάση το οποίο θα κριθεί η δικαιοσύνη της βασικής δομής του μη ιδεατού - πραγματικού - κοινωνικού συστήματος, ώστε να διασφαλίζεται η δυνατότητα να αποφευχθεί η αδικία, διαμέσου του ελέγχου και της ρύθμισης των διαδικασιών του συγκεκριμένου θεσμικού πλαισίου προς αρχές εξωτερικές προς την ίδια τη βασική δομή. Κατά συνέπεια οι αρχές δικαιοσύνης πρέπει να μπορούν να λειτουργήσουν ως κριτήριο με το οποίο μπορεί να αποτιμηθεί η δικαιοσύνη ή η αδικία των ιδιαίτερων θεσμών και πρακτικών κάθε συγκεκριμένης κοινωνίας[44].

Η ιδέα της ευτεταγμένης κοινωνίας σφραγίζει τις αποφάσεις που λαμβάνονται στο πεδίο της μη ιδεατής θεωρίας[45]. Οι αρχές της ιδεατής θεωρίας καθορίζουν ένα δίκαιο σύστημα, θέτοντας ένα πρότυπο ικανό να καθοδηγήσει την κίνηση της κοινωνικής μεταρρύθμισης[46] στις υπαρκτές κοινωνίες. Καθορίζουν μια ιδεώδη δομή, οπότε και οι θεσμοί μιας δεδομένης ιστορικής κοινωνίας θα αξιολογηθούν με βάση αυτό το εξωτερικό κριτήριο, το διαμορφωμένο σε επίπεδο ιδανικής θεωρίας. Θα θεωρούνται άδικοι, εάν συγκρούονται ή αποστασιοποιούνται από αυτό χωρίς αποχρώντα λόγο[47], ενώ παραλλήλως οι πολίτες θα έχουν δικαίωμα και καθήκον να ενεργοποιούνται προς αναμόρφωσή τους. Τα μέρη προσπαθούν να διαμορφώσουν ορισμένο είδος

---

[40] TJ. 8, 241, 246, 261.

[41] TJ. 8-9. Προσπάθειες άμεσης και ευθείας επέκτασης της θεωρίας στα προβλήματα που ανακύπτουν στο πεδίο εκτός του ιδεατού (π.χ. φυλετικές διακρίσεις, διεθνείς σχέσεις, παραβιάσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων, προβλήματα στο χώρο του ποινικού δικαίου κ.λ.π.) βρίσκονται αντιμέτωπες με μια σειρά λεπτών προβλημάτων. Στη *TJ* δεν εξετάζονται ευθέως τέτοια ζητήματα, διότι θεωρείται ότι ανήκουν στο χώρο εκτός ιδεατού. Κατά συνέπεια το εγχείρημα επίλυσης αυτών των προβλημάτων με άμεση εφαρμογή ή ευθεία αναγωγή στην ιδεατή θεωρία δεν είναι χωρίς προβλήματα.

[42] Βλ. αναλυτικότερα Tom Beauchamp, «Distributive Justice and the Difference Principle», 139.

[43] TJ. 261.

[44] Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία ρυθμίζει τη βασική θεσμική διάθρωση (όχι τις ευρύτερες κοινωνικές πρακτικές), χωρίς να εφαρμόζεται ευθέως στους θεσμούς (GT, 8). Οι ποικίλοι θεσμοί (οικογένεια (βλ. JAFR, 162-168), πανεπιστήμιο, εκκλησία κ.λ.π.) δεσμεύονται από τους περιορισμούς που συνεπάγονται οι αρχές δικαιοσύνης, αλλά αυτοί οι περιορισμοί προκύπτουν εμμέσως από τη λειτουργία του δίκαιου υποβάθρου εντός του οποίου οι θεσμοί υφίστανται. Αντίθετη τακτική θα μείωνε την ικανότητα προσαρμογής της θεωρίας σε διαφορετικές περιστάσεις και τη δυνατότητά της να λειτουργήσει ως σημείο συναίνεσης. Τίθεται όμως ένα πλαίσιο προσέγγισης ευρύτερων προβλημάτων (GT, 9).

[45] GT. 10.

[46] TJ. 245.

[47] TJ. 246.

κοινωνικού κόσμου, χωρίς να λαμβάνουν τον κοινωνικό κόσμο ως δεδομένο από την ιστορία.

Στο σημείο αυτό, με βάση την παρούσα οπτική, παρουσιάζεται ένας από τους δύο σημαντικότερους τρόπους με τους οποίους η θεωρία του Rawls είναι ανοικτή σε κοινωνικές αλλαγές, αλλαγές προς την κατεύθυνση του ιδανικού. Ο άλλος είναι η επιβαλλόμενη από τη λειτουργία της «αρχής της διαφοράς» (difference principle) κοινωνική μεταρρύθμιση. Το ερώτημα αφορά συνεπώς τις προϋποθέσεις επί των οποίων εδράζεται η θεωρία για να θεμελιώσει το μεταρρυθμιστικό της πρόγραμμα.

Υποστηρίζεται[48] βασίμως, κατά την άποψη της εργασίας, ότι *η αποκλειστική ενασχόληση με την ιδεατή θεωρία χωρίζει θεωρία και πράξη, κατά τρόπο ώστε να αποσυνδέεται η διαμόρφωση των κριτηρίων της κριτικής από την κοινωνική πρακτική αυτής της κριτικής*. Με συνέπεια οι (ιδανικές) αρχές της θεωρίας να παρουσιάζουν πρόβλημα στην εφαρμογή τους στις ιστορικές (μη ιδανικές) κοινωνίες, οπότε αποβαίνει αμφισβητήσιμος ο ισχυρισμός του Rawls, ότι μπορούν να καθοδηγήσουν την κοινωνική αλλαγή. Η συμβολαιακή θεωρία θεμελιώνεται επί ενός ιδανικού πλαισίου ισότητας και ελευθερίας, δημιουργημένο από την ίδια, αγνοώντας την ύπαρξη μη ιδανικών αλλά κρίσιμων χαρακτηριστικών του πραγματικού κόσμου.

Το τίμημα της χρήσης μιας αφηρημένης έννοιας προσώπου, αποσπασμένης από τον ιστορικό της πλαίσιο, βαραίνει στο εγχείρημα σύνδεσης της θεωρίας με την πράξη, κατά την προσπάθεια εφαρμογής της θεωρίας στον πραγματικό κόσμο. Η θεώρηση της συναίνεσης των ιδεατών ελεύθερων και ίσων υποκειμένων του υποθετικού συμβολαίου θεωρείται[49] ευλόγως ότι συνιστά ένα σενάριο αφηρημένης ορθολογικότητας, που κρίνεται ανεπαρκές σε ένα κόσμο συγκρούσεων και ανισότητας. Πολλώ δε μάλλον, καθώς η χρήση ενός φορμαλιστικού επιχειρήματος, όπως η αρχική θέση, προκαλεί εύλογες υπόνοιες, ιδίως όταν λαμβάνεται υπ' όψιν η πρακτική ατόμων και κοινωνικών τάξεων να νομιμοποιούν τις πράξεις τους με την επίκληση φαινομενικά αντικειμενικών και αμερόληπτων λόγων, οι οποίοι όμως κατ' ουσίαν αποτελούν εκλογίκευση των συμφερόντων τους.

---

[48] L. Pickering Francis, «Responses...», 479, Tony Couture, «Social Criticism after Rawls», 68 επ.

[49] Βλ. ανάλυση των στρατηγικών που έχει αναπτύξει η συμβολαιακή θεωρία προς επίλυση του προβλήματος, οι οποίες όμως κρίνονται από το συγγραφέα ανεπαρκείς, διότι δεν κατορθώνουν να γεφυρώσουν το χάσμα μεταξύ ιδεατού συμβαλλομένου και πραγματικού πολίτη, εις Mark Kann, «The Dialectic of Consent Theory», 387 επ. Η στρατηγική του Rawls (*ibid*, 390) συνίσταται στην αντικατάσταση της έννοιας της συναίνεσης με ένα κριτήριο δικαιοσύνης, το οποίο, λαμβανομένης υπ' όψιν της δόμησης της αρχικής θέσης, δεν προϋποθέτει πραγματική επιλογή. Μια φιλική προς τον Rawls προσέγγιση του προβλήματος προσφέρεται από τον Joseph Beatty, «The Rationality of the "Original Position": A Defense», 492-495. Πρόκειται πάντως για πρόβλημα που παραμένει στον *PL*, βλ. σχετικά S. Wolin, «The Liberal...», 99 επ. Βλ. 343, 365 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

2. Το αντικείμενο της δικαιοσύνης

Κεφαλαιώδες αντικείμενο της δικαιοσύνης είναι η «βασική δομή» (basic structure) της κοινωνίας[50]. Η βασική δομή[51] είναι ένα δημόσιο σύστημα κανόνων, απαρτιζόμενο από τους μείζονος σημασίας κοινωνικούς, πολιτικούς, νομικούς και οικονομικούς θεσμούς. Το ενδιαφέρον της δικαιοσύνης εφελκύει ο τρόπος με τον οποίο οι θεσμοί αυτοί, το σύνταγμα και οι θεμελιώδεις κοινωνικοοικονομικές διαρθρώσεις, καθορίζουν την κατανομή των βασικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, των ωφελημάτων και βαρών που απορρέουν από την κοινωνική συνεργασία[52].

Η θεσμική μορφή της κοινωνίας επηρεάζει τους κοινωνούς και καθορίζει το είδος προσώπων που αυτοί είναι, όπως και το είδος προσώπων που θα ήθελαν να είναι. Διαμορφώνει τον τρόπο με τον οποίο το κοινωνικό σύστημα παράγει και αναπαράγει ορισμένη μορφή πολιτισμού[53]. Η κοινωνική δομή θέτει ένα όριο στις ελπίδες και στις προσδοκίες των ατόμων, διότι τα άτομα αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους με βάση τη θέση τους εντός της, λαμβάνοντας υπ' όψιν τα μέσα και τις ευκαιρίες που μπορούν βασίμως να αναμένουν. Οι συνθήκες υποβάθρου καθορίζουν την αντικειμενική κατάσταση των ατόμων έναντι των άλλων και συνεπώς καθίσταται αναγκαία η ρύθμιση του θεσμικού πλαισίου, εφ' όσον στόχος είναι να υπάρξουν δίκαιες σχέσεις μεταξύ των ατόμων[54].

Ο ίδιος ο Rawls αναγνωρίζει ότι μια κατάσταση δεν είναι δίκαιη, απλώς επειδή παρουσιάζεται ως το αποτέλεσμα μιας ακριβοδίκαιης διαδικασίας[55]. Μια κοινωνία δεν είναι αναγκαίως δίκαιη, απλώς επειδή μπορεί να λειτουργεί δίκαια, σε συμφωνία προς τεθειμένους κανόνες διαδικαστικής δικαιοσύνης[56]. Συνεπώς, κάλλιστα είναι δυνατό ένα σύστημα που θα λειτουργούσε αποκλειστικώς στη βάση αρχών διαδικαστικής δικαιοσύνης να επάγεται άδικες συνέπειες. Αυτή η παραδοχή τον ωθεί στη θεώ-

---

[50] TJ, 7, PL (VII), 257.

[51] TJ, 7, 54, 61, 84, PL (L. VII), 258.

[52] PL (L. VII), 258. Το πολιτικό σύνταγμα, οι νομικά αναγνωρισμένες μορφές ιδιοκτησίας και η οργάνωση της οικονομίας ανήκουν στη βασική δομή. Τη θεωρία απασχολεί πρωτίστως η ανεύρεση μιας αντίληψης της οποίας οι πρώτες αρχές προσφέρουν έλλογες κατευθυντήριες γραμμές στα κλασικά ερωτήματα της κοινωνικής δικαιοσύνης, χωρίς όμως να γίνεται προσπάθεια να διαμορφωθεί μια γενική θεωρία με πεδίο εφαρμογής το σύνολο των ηθικών και πολιτικών προβλημάτων (PL (VII), 258). Βλ. ανάλυση του περιεχομένου της βασικής δομής εις T. Pogge, *Realizing...*, 21-29.

[53] PL (L. VII), 269.

[54] PL (VII), 269.

[55] TJ, 86.

[56] Αυτή η άποψη είναι ένα από τα σημεία τριβής μεταξύ Rawls και Nozick. Βλ. σχετικά N. Daniels. «Reflective...», 98-99, T. Beauchamp. «Distributive...», 140, 144-148, T. Pogge, *op.cit.*, 28-36.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρηση επιπροσθέτως ενός υποβάθρου δίκαιων θεσμών (βασική δομή), εντός του οποίου να μπορεί να εκτυλιχθεί η ακριβοδίκαιη διαδικασία[57].

Η βασική δομή γίνεται αντιληπτή ως το περικλείον (all-inclusive) κοινωνικό πλαίσιο, εντός του οποίου λαμβάνουν χώρα οι δραστηριότητες των ατόμων και των ενώσεών τους[58]. Μια δίκαιη θεσμική διάρθρωση διασφαλίζει αυτό στο οποίο ο Rawls αναφέρεται ως «υπόβαθρο δικαιοσύνης» (background justice)[59]. Το εγχείρημα του φιλοσόφου έγκειται στην προσπάθεια εύρεσης αρχών δικαιοσύνης κατάλληλων για τη ρύθμιση της βασικής δομής μιας ευτεταγμένης κοινωνίας, για να αναπτυχθούν διαδοχικά αρχές για τα άλλα πεδία. Αυτές πρέπει να ενσωματώνουν τα αιτήματα της ελευθερίας και της ισότητας και να νομιμοποιούνται ως το θεσμικό πλαίσιο που η κοινωνική δομή απαιτείται να ικανοποιεί, ώστε να μπορεί να θεωρηθεί δίκαιη. Οι αρχές δικαιοσύνης συνιστούν μια δημόσια χάρτα, η οποία, μέσω του καθορισμού της βασικής δομής, ορίζει τους όρους της κοινωνικής συνεργασίας και αξιολογεί τα κοινωνικά αποτελέσματα, χωρίς να υπεισέρχεται σε ζητήματα που αφορούν κανόνες ρύθμισης της καθημερινής ζωής. Αυτό σημαίνει ότι αντικείμενό της είναι ο σχεδιασμός θεσμών και πρακτικών, όχι λεπτομερών αρχών ατομικού πράττειν[60].

Το γεγονός ότι η βασική θεσμική διάρθρωση αναγνωρίζεται ως το πρωταρχικό αντικείμενο δικαιοσύνης και η αντίληψη που απορρέει απολαμβάνει κανονιστικής προτεραιότητας σε σχέση με τις αρχές και τα κριτήρια που είναι κατάλληλα για άλλες περιπτώσεις αποτελεί ειδοποιό χαρακτηριστικό της θεωρίας του Rawls ως συμβολαιακής[61]. Τη διαφοροποιεί αφ' ενός από θεωρίες που, όπως ο ωφελιμισμός[62], προβάλλουν μια αρχή με αξίωση εφαρμογής σε κάθε κοινωνική μορφή και σε όλο το φάσμα της ανθρώπινης ζωής και δράσης[63], αφ' ετέρου από τις νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις, που δεν επιφυλάσσουν ιδιαίτερο χώρο για τη βασική δομή[64].

---

[57] TJ, 86. Όπως εύστοχα υποδεικνύει ο T. Beauchamp, *op.cit.*, 141, αυτή η άποψη προέρχεται από την ευρύτερη θεώρηση του Rawls, ότι δεν έχει νόημα η ενασχόληση με επί μέρους διανεμητικά αποτελέσματα, εάν οι συνθήκες υποβάθρου, που δημιουργούν το πρόβλημα και άρα την ανάγκη αναδιανομής, παραμένουν άδικες.

[58] PL (L. VII), 271-272.

[59] GT, 8.

[60] Κατά τον Rawls, είναι αναγκαίο κάθε συμβολαιακή θεωρία να διακρίνει τις λειτουργίες της βασικής δομής, που σχετίζονται με τη διατήρηση του υποβάθρου δικαιοσύνης, από τους κανόνες του νομικού συστήματος που εφαρμόζονται ευθέως στα άτομα (TJ, 54, 110, 334, PL (L. VII), 288). Το υπόδειγμα της αρχικής θέσης είναι ακατάλληλος οδηγός τόσο για τη λήψη αποφάσεων σε συγκεκριμένα ηθικά προβλήματα, όσο και για τα προβλήματα που αφορούν ευρύτερα ζητήματα ηθικών αξιών. βλ. σχετικά T. Hill, «Kantian...», 758-765.

[61] PL (L. VII), 257-258.

[62] Βλ. τη σύγκριση με τον ωφελιμισμό με βάση αυτή την οπτική εις PL (L. VII), 259 επ.

[63] PL (L. VII), 259-261.

[64] Όπως οξυδερκώς παρατηρεί ο M. Michelman, «Constitutional...», 322, η εισαγωγή της έννοιας της βασικής δομής αποτελεί απάντηση σε εκείνη τη γραμμή της κριτικής που θεωρεί ότι τα κοινωνικά

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατά τον Rawls, όταν τα μέρη του συμβολαίου γίνονται αντιληπτά ως ελεύθερα, ίσα και ορθολογικά υποκείμενα, συντρέχουν ισχυροί λόγοι, ώστε η βασική θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας να αναγνωριστεί ως το πρωταρχικό αντικείμενο της δικαιοσύνης[65]. Εν όψει των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών αυτής της δομής, η πρωταρχική συμφωνία και οι όροι υπό τους οποίους τελεί, πρέπει να κατανοηθεί με ιδιαίτερο τρόπο, ώστε να διακρίνεται από άλλες συμφωνίες. Το ίδιο και η σχέση του ατόμου ως μέλους μιας ένωσης από τις σχέσεις του ως πολίτη στην κοινωνία[66]. Αυτή η κατανόηση επιτρέπει, πιστεύει, σε μια καντιανή άποψη να λάβει υπ' όψιν της την κοινωνική φύση των ανθρώπινων σχέσεων[67]. Έτσι, ενώ σημαντικά στοιχεία διαδικαστικής δικαιοσύνης μεταβιβάζονται στις αρχές δικαιοσύνης, οι αρχές αυτές πρέπει ταυτόχρονα να ενσωματώνουν μια ιδανική μορφή για τη βασική θεσμική διάρθρωση, η οποία θα αποτελέσει γνώμονα για τη θεσμική διαδικασία, καθώς και για τις ατομικές διεπιδράσεις[68].

Ως εκ τούτου είναι αναγκαίο η κατασκευή της αρχικής θέσης να αντικατοπτρίζει τις θεμελιώδεις διαφορές του κοινωνικού συμβολαίου από τις απλές συμφωνίες και να ενσωματώνει τα στοιχεία που απαιτούνται για μια ορθολογική συμφωνία. Ο ίδιος επιχειρεί να διαμορφώσει τη θεωρία του κατά τρόπο που να ανταποκρίνεται στα χαρακτηριστικά αυτά[69]. Πρώτον, η ύπαρξη του ατόμου εντός της κοινωνίας είναι δεδομένη[70]. Άρα, δεύτερον, ουδείς γνωρίζει ποια θα ήταν η κατάσταση, εάν δεν ανήκε στην κοινωνία και ίσως η ίδια αυτή η σκέψη να μην έχει νόημα[71]. Δεν υπάρχει με

δικαιώματα (welfare insurance rights) σημαίνουν αναδιανομή από τους συνετούς και εργατικούς σε αυτούς που υπαιτίως απέτυχαν να αδράξουν τις ευκαιρίες που θα τους επέτρεπαν να εξασφαλιστούν.

[65] PL (L. VII), 259.

[66] PL (L. VI), 275, PL (L. VII), 286. Υπ' αυτό το πρίσμα, κατά τον Rawls, οι νεοφιλελεύθερες προσεγγίσεις, όπως του Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως κατά κυριολεξία συμβολαιακές. Μια συμβολαιακή θεωρία οραματίζεται την πρωταρχική συνθήκη ως αυτή που θεμελιώνει ένα σύστημα κοινών δημόσιων νόμων, το οποίο καθορίζει και ρυθμίζει την πολιτική εξουσία και καταλαμβάνει τον καθένα ως πολίτη. Ο νεοφιλελευθερισμός αποδέχεται μόνο ένα ελάχιστο (minimal) κράτος. Το νέο στοιχείο είναι ότι το κράτος εκλαμβάνεται όπως ακριβώς κάθε άλλη ιδιωτική ένωση και δημιουργείται όπως αυτές στο πλαίσιο μιας «ως-εάν δίκαιης ιστορικής διαδικασίας» (as-if just historical process). Η σχέση των ατόμων με το κράτος είναι όπως η σχέση τους με οποιονδήποτε άλλο οργανισμό, με τον οποίο συνάπτουν μια συμφωνία. Η πολιτική υπακοή μεθερμηνεύεται ως ιδιωτική συμβολαιακή υποχρέωση. Δεν υπάρχει ενιαίος δημόσιος νόμος, που εφαρμόζεται ισότιμα σε όλα τα πρόσωπα, αλλά ένα δίκτυο ιδιωτικών συμφωνιών, το οποίο περιλαμβάνει τους όρους που η κυρίαρχη εταιρία προστασίας (κράτος) συμφωνεί με τους πελάτες (πολίτες) και αυτοί οι όροι μπορεί να διαφέρουν ανά πελάτη (πολίτη). Ουδείς εξαναγκάζεται να εισέλθει σε αυτή τη συμφωνία και καθένας έχει πάντα την προοπτική να εξέλθει, δηλαδή να γίνει «ανεξάρτητος» (independent), βλ. PL (L. VII), 264-265.

[67] PL (L. VII), 259.

[68] PL (L. VII), 271.

[69] PL (L. VII), 275-278.

[70] PL (L. VI), 276.

[71] PL (L. VI), 277. Ο Rawls προσπαθεί να απαντήσει στον D. Gauthier, «Justice and Natural Endowment», 215 επ., ο οποίος διακρίνει τα αποκτήματα των ατόμων ως μελών της κοινωνίας από τα αποκτήματα στην κατάσταση της φύσης. Ο Rawls πιστεύει ότι η διάκριση αυτή στερείται νοήματος. Στην

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

άλλα λόγια άλλη εναλλακτική λύση από την κοινωνική συνεργασία[72]. Τρίτον, η κοινωνία ως όλο δεν έχει σκοπούς με τον τρόπο που έχουν τα άτομα και οι ενώσεις τους[73]. Υπάρχει βεβαίως ο σκοπός της απόδοσης δικαιοσύνης, αλλά αυτός είναι ένας σκοπός διαφορετικής τάξης, όπως θα φανεί στο σχετικό κεφάλαιο[74]. Για το λόγο αυτό στη θεωρία του Rawls δεν αναγνωρίζονται άλλοι κοινωνικοί σκοποί, εκτός από αυτούς που ιδρύονται με τις αρχές δικαιοσύνης[75].

3. Η κατασκευή του αρχιμήδειου σημείου

Η θεμελιώδης δυσκολία που αντιμετωπίζει κάθε θεωρία κοινωνικού συμβολαίου αφορά στην ανάγκη προσδιορισμού μιας άποψης που να αποστασιοποιείται και να μη διαταράσσεται από συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και συνθήκες του εκάστοτε δεδομένου θεσμικού πλαισίου[76]. Η έννοια του πέπλου της άγνοιας συμπυκνώνει αυτή την προσπάθεια του Rawls. Η θεωρία καλείται να λειτουργήσει με αφαίρεση από κάθε τυχαία, φυσική ή κοινωνική, συνθήκη, προκειμένου να εξαλειφθούν τα πλεονεκτήματα διαπραγμάτευσης, τα οποία αναπόφευκτα προκύπτουν στον ιστορικό χρόνο κάθε κοινωνίας, ως αποτέλεσμα σωρευτικών κοινωνικών τάσεων, ώστε να επιτευχθεί η σκοπούμενη δίκαιη πρωταρχική συμφωνία. Ενδεχόμενα ιστορικά πλεονεκτήματα και τυχαίες επιρροές από το παρελθόν δεν πρέπει να επιτραπεί να επηρεάσουν τη συμφωνία ως προς τις αρχές που θα ρυθμίζουν τη βασική δομή από το παρόν προς το μέλλον[77].

Μια κατάσταση μεταξύ των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων, για να είναι δίκαιη, πρέπει να αγνοεί τα συγκυριακά χαρακτηριστικά του συστήματος[78]. Η πρωταρχική συμφωνία είναι υποθετική και μη ιστορική, διότι οι πραγματικές συμφωνίες που γίνονται, όταν οι άνθρωποι γνωρίζουν τη θέση τους στην κοινωνία, επηρεάζο-

---

αρχική θέση είναι γνωστό ότι κάθε διαθέσιμη αντίληψη δικαιοσύνης έχει ευμενέστερες συνέπειες σε σχέση με τον γενικευμένο εγωισμό (κατάσταση της φύσης). Στο πλαίσιο μιας καντιανής άποψης δεν τίθεται ζήτημα καθορισμού της συνεισφοράς καθενός στην κοινωνία ή στάθμισης των αποτελεσμάτων μη συμμετοχής, με σκοπό να ρυθμιστούν στη συνέχεια τα κοινωνικά οφέλη με αναφορά σε αυτές τις εκτιμήσεις. Ούτε η κατάσταση σε άλλες κοινωνίες ούτε η κατάσταση της φύσης διαδραματίζουν ρόλο στην εκτίμηση των αντιλήψεων δικαιοσύνης (PL (L. VII), 275-276, 278-279).

[72] PL (L. VI), 277, PL (L. VIII), 301.

[73] PL (L. VII), 277.

[74] Βλ. 186 επ.

[75] PL (L. VII), 277.

[76] GT, 12.

[77] GT, 12. Αυτό κατά τον Rawls είναι ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας ως συμβολαιακής μορφής, κατά το οποίο διαφοροποιείται από νεοφιλελεύθερες συμβολαιακές απόψεις, όπως του R. Nozick και του D. Gauthier, στο πλαίσιο των οποίων τα βασικά δικαιώματα των πολιτών εξαρτώνται από τυχαίες συνθήκες της ιστορίας, κοινωνικές περιστάσεις και φυσικά προσόντα, κατά τρόπους αποκλειόμενους από τη δική του θεωρία.

[78] PL (L. VI), 272.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νται από κοινωνικές και φυσικές τυχαίες συνθήκες, με επίπτωση οι υιοθετούμενες αρχές να εξαρτώνται από την πραγματική - ηθικώς αυθαίρετη - τάξη γεγονότων εντός της βασικής θεσμικής διάρθρωσης[79]. Για τους λόγους αυτούς ο Rawls πιστεύει ότι δεν είναι δυνατόν μέσα από πραγματικές συμφωνίες να προσδιοριστεί ένα πρόσφορο ανεξάρτητο κριτήριο δικαιοσύνης ή να υπάρξει η αναγκαία αποστασιοποίηση από τις τυχαίες περιστάσεις[80].

Κατά τον Rawls, εάν η αρχική θέση πρόκειται να αποδώσει δίκαιες αρχές, τότε τα μέρη πρέπει να αντιμετωπίζονται ως ίσα ηθικά πρόσωπα[81]. Η αρχική θέση διαλαμβάνει μια σειρά αρχών, περιορισμών και όρων, οι οποίοι είναι δυνατόν να αναγνωριστούν από τα μέρη ως εύλογοι, ύστερα από κριτικό αναστοχασμό[82]. Ο σχεδιασμός του πέπλου της άγνοιας ευρίσκεται σε συνάφεια προς τους απώτερους στόχους της θεωρίας. Πρέπει να εξουδετερωθούν οι συνέπειες των συγκεκριμένων περιστάσεων και να εκτιμηθούν οι αρχές μόνο επί τη βάσει γενικών σκέψεων[83].

Ο Rawls θεωρεί ότι, εφ' όσον παρεμποδιστεί η γνώση κάθε ιδιαίτερου στοιχείου, καθίσταται δυνατή η ανάπτυξη ενός διαδικαστικού ορισμού της δικαιοσύνης, χωρίς αναφορά σε αμφισβητούμενες ουσιαστικές αρχές, διότι τα άτομα εξαναγκάζονται να επιλέξουν αρχές μόνο στη βάση γενικών εκτιμήσεων και δεδομένων. Οτιδήποτε δεν μπορεί να διατυπωθεί με γενικούς όρους αποκλείεται από τα διαβουλευόμενα μέρη. «Οι αρχές δικαιοσύνης επιλέγονται πίσω από ένα πέπλο άγνοιας»[84], διότι, εάν επιτρεπόταν γνώση της ιδιαίτερης συγκυρίας[85], τότε το αποτέλεσμα των διαβουλεύσεων θα προκαταλαμβανόταν από συντυχιακές συνθήκες.

---

[79] PL (L. VII), 272. Πρβλ. την άποψη ότι η αδικία υφίσταται, διότι οι βασικές συμφωνίες λαμβάνουν χώρα αργά (SRMC, 225). Αργά σημαίνει ότι τα μέρη γνωρίζουν τη θέση και την ισχύ, τις ικανότητες και τις προτιμήσεις τους. Η αρχική θέση εισάγεται ως λύση σε αυτό το πρόβλημα (SRMC, 226).

[80] PL (L. VII), 272.

[81] TJ, 141. Το γεγονός ότι ένα πρόσωπο καταλαμβάνει συγκεκριμένη κοινωνική θέση δεν αποτελεί επαρκή λόγο για να αποδέχεται ή να αναμένει οι άλλοι να αποδεχθούν μια αντίληψη δικαιοσύνης ευνοϊκή προς τη συγκεκριμένη θέση. Η πίστη αυτή αποτελεί μια εκ των πλέον ασφαλών πεποιθήσεων των ανθρώπων, η οποία αποτυπώνεται στην αρχική θέση με την απαγόρευση της γνώσης της κοινωνικής κατάστασης και, όταν αργότερα η θεωρία επαναδιατυπώνεται ως πολιτική αντίληψη (βλ. 269-277, 312 επ.), της ιδιαίτερης περιεκτικής θεωρίας (GT, 14, PL (L. I), 24).

[82] TJ, 21.

[83] TJ, 136-137.

[84] TJ, 12.

[85] TJ, 141. Ο Rawls θεωρεί ότι ένα είδος πέπλου άγνοιας είναι υπόρρητο στη θεωρία του Kant (TJ, 140-141). Εκτιμά ότι κατά την αξιολόγηση των κοινωνικών κόσμων που θα απέρρεαν από τη γενίκευση του αξιώματος του πράττειν κατά τη διαδικασία της κατηγορικής προσταγής, το υποκείμενο υπόκειται σε δύο περιορισμούς πληροφόρησης. Πρώτον, αγνοεί τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά των προσώπων, συμπεριλαμβανομένου του εαυτού του, καθώς και το περιεχόμενο των τελικών σκοπών και επιθυμιών του. Δεύτερον, δεν γνωρίζει τη θέση που θα καταλάμβανε στον κόσμο που άγει το αξίωμα της πράξης του (TKMP, 502, LHMP, 175-176). Βλ. όμως 117-118.

Κατά την άποψη της εργασίας, στην αναζήτηση της βάσης θεμελίωσης της θεωρίας φαίνεται να υπάρχει μια αμφιταλάντευση του Rawls μεταξύ των εννοιών της ουδετερότητας και της ακριβοδικίας. Η όλη δόμηση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* - η έμφαση στις «ασθενείς» υποθέσεις, τα διαδικαστικά στοιχεία - φαίνεται εκ πρώτης όψεως να στοχεύει στην παρουσίαση της αρχικής θέσης ως *ουδέτερου* σημείου. Από την άλλη πλευρά, ο πέπλος της άγνοιας ορίζει μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ ουσιωδών και μη χαρακτηριστικών του ανθρώπου και της κοινωνίας από απόψεως δικαιοσύνης. Επομένως αποκτά εξαιρετική σημασία το σημείο στο οποίο θα χαραχθεί η γραμμή που θα ορίσει τα όρια της επιτρεπόμενης γνώσης.

Όμως, προκειμένου να γίνει όμως αυτό, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι απαιτείται μια κρίση αξίας. Για το λόγο αυτό ο πέπλος της άγνοιας θα πρέπει να θεωρηθεί εκφραστής του ιδανικού της ακριβοδικίας μάλλον παρά της ουδετερότητας[86]. Συνεπώς η πρωταρχική συμφωνία δεν είναι αξιακώς ουδέτερη. Περιλαμβάνει ηθικά στοιχεία και πρέπει να το κάνει[87], αρκεί να μπορεί να σταθεί ως μια ηθική άποψη αξιολόγησης, ως *εγγύηση της ακριβοδικίας*. Για το λόγο αυτό, στα τελευταία κεφάλαια της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* προοιωνίζεται και στα έργα που ακολουθούν καθίσταται φανερό ένα είδος αναδίπλωσης της θεωρίας[88]: η αρχική θέση δεν είναι ηθικώς ουδέτερη, διότι το ζήτημα αφορά το θέμα της ακριβοδικίας παρά της ουδετερότητας[89]. Ο πέπλος της άγνοιας» ρυθμίζει τη ροή των διαθέσιμων πληροφοριών και ενέχει λειτουργία εγγυητική, δηλαδή διασφαλίζει τα αιτήματα της ακριβοδικίας, επιτρέποντας στα μέρη πλήρη γενική γνώση, ενώ συγκαλύπτει παράλληλα τη γνώση των ιδιαίτερων συνθηκών. Συγκεκριμένα[90], η γνώση του εαυτού, των ειδικών συνθηκών της κοινωνίας και της μεταξύ τους σχέσης είναι απαγορευμένη για τα μέρη, ώστε αυτά αδυνατούν να διαμορφώσουν τις αρχές κατ' ευνοϊκό προς τα ίδια τρόπο. Γεγονότα αναγόμενα σε φυσικούς παράγοντες, όπως και κοινωνικώς τυχαία γεγονότα, άσχετα ή αυθαίρετα από απόψεως δικαιοσύνης, δεν πρέπει να επηρεάσουν την επιλογή, κομίζοντας οφέλη ή προσδίδοντας ιδιαίτερη διαπραγματευτική ισχύ σε ορισμένους. Ο πέπλος διασφαλίζει την αμεροληψία, αποκρύπτοντας κάθε πληροφορία σχετική με την προσωπική ιδιοσυστασία (φύλο, φυλή, γένος, εθνική ομάδα, χρώμα, έμφυτα

---

[86] Βλ. επίσης Π. Σούρλας, «Πρόσωπα...», 113.
[87] TJ, 584-585.
[88] FG, 270.
[89] Σε αυτή τη βάση ο T. Hill, «Kantian...», 760, υποστηρίζει ευλόγως ότι το γεγονός ότι η αρχική θέση δεν θα γινόταν αποδεκτή από την άποψη του ορθολογικού αμοραλισμού (rational amoralism) δεν είναι καταλυτικό, διότι ο Rawls προϋποθέτει ένα minimum ηθικών δεσμεύσεων. Σχετικά με αυτό το πρόβλημα βλ. επίσης K. Nielsen, «Rawls and Classist Amoralism», 19 επ.
[90] Βλ. TJ, 137 επ., SRMC, 226, PL (L, I), 24 επ., PL (L. VII), 272-273, JAFR, 15.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

προσόντα και ικανότητες[91], αξιακές προτιμήσεις), ιδιαίτερη ψυχολογία (αισιοδοξία ή απαισιοδοξία, αποστροφή ή μη προς τον κίνδυνο), την ιδιαίτερη περί αγαθού αντίληψη ή κοσμοθεωρία (ηθικές, θρησκευτικές, μεταφυσικές πίστεις), τη συγκεκριμένη κοινωνική θέση και το κύρος που κατέχουν τα άτομα στην κοινωνία, καθώς και το επίπεδο ανάπτυξης της κοινωνίας στην οποία ανήκουν. Τοιουτοτρόπως τα μέρη δεν έχουν καμιά δυνατότητα να υποστηρίξουν ευμενείς προς τα ίδια αρχές[92], κίνδυνος ο οποίος θα υπήρχε, εάν διέθεταν τη σχετική γνώση.

Για να είναι οι αρχές ακριβοδίκαιες, δηλαδή να μην ευνοούν ορισμένο συμφέρον ή αντίληψη του ευ ζην, θα πρέπει να αποδεσμευτεί η επιλογή των μερών από την ύπαρξη των σχετικών αντιλήψεων και συμφερόντων. Η εισαγωγή της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας αποβλέπει στην αποτροπή αυτού του κινδύνου, απαγορεύοντας κάθε είδος γνώσης που θα επέτρεπε στα μέρη να προκρίνουν ορισμένο συμφέρον ή περί αγαθού αντίληψη.

Στο παρόν πλαίσιο θα πρέπει να επισημανθεί ότι βεβαίως η άγνοια δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Η πυκνότητα του πέπλου της άγνοιας καθορίζεται από τον ανωτέρω σκοπό σε συνδυασμό με τον κίνδυνο που ελλοχεύει, ενδεχόμενος πλήρης αποκλεισμός της γνώσης μαζί με την απογύμνωση από κάθε δομή κινήτρων, την οποία κατ' ανάγκην θα συνεπέφερε, να καθηλώσει τα άτομα σε κατάσταση αδυναμίας προς κάθε επιλογή. Για το λόγο αυτό ο Rawls αποκλείει *μερικώς* τη γνώση και αποδίδει στους έλλογους συμβαλλομένους συγκεκριμένη δομή κινήτρων. Ως εκ τούτο η δια-

---

[91] Ο αποκλεισμός της γνώσης των ταλάντων βρίσκεται στο επίκεντρο της έριδας μεταξύ νεοφιλελεύθερων και Rawls (βλ. *αντί άλλων* A. Goldman, «Responses...», 448-453, μια σύνοψη της νεοφιλελεύθερης κριτικής στον όρο της άγνοιας). Κατά τους νεοφιλελεύθερους, η άγνοια εκβιάζει υπέρ ισοκρατικών αρχών, εφ' όσον η επιλογή λαμβάνει χώρα σε μια θέση που εξουδετερώνει τις φυσικές και κοινωνικές διαφορές ως πιθανή βάση για άνιση διανομή. Τούτο όμως έχει ως συνέπεια να χρησιμοποιούνται τα ατομικά φυσικά εφόδια ως κοινό απόθεμα προς διανομή, παραβλέποντας τη σύνδεσή τους με το πρόσωπο του οποίου αποτελούν συστατικά της προσωπικότητας. Ο Rawls κατηγορείται ότι με την εισαγωγή της αρχής της διαφοράς υποπίπτει στο σφάλμα που ο ίδιος προσάπτει στον ωφελιμισμό: ορισμένοι (οι προνομιούχοι) χρησιμοποιούνται ως μέσο για την ευημερία άλλων (κοινωνικώς μειονεκτούντων).
Η επικέντρωση από μέρους των νεοφιλελεύθερων στα φυσικά εφόδια και τις ικανότητες προκαλεί διολίσθηση της συζήτησης περί ανισότητας σε μια αντιπαράθεση ταλαντούχων και μη, με συνέπεια να παραβλέπονται κοινωνικοοικονομικές συνιστώσες και να εσωτερικεύονται οι ταξικές διαφορές ως προσωπική αδυναμία και έλλειψη ικανοτήτων για επιτυχία. *Η δόμηση της θεωρίας του Rawls, από την οποία απουσιάζει μια θεώρηση κοινωνικής παραγωγής του πλούτου, την αφήνει ευάλωτη απέναντι σε τέτοιες ενστάσεις.* Η απλή ύπαρξη ανισοτήτων δεν αρκεί για να θεμελιώσει αίτημα αναδιανομής. Θα πρέπει επιπροσθέτως να μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι ανισότητες είναι άδικες, διότι, επί παραδείγματι, βασίζονται σε σχέσεις εκμετάλλευσης. Τα επιχειρήματα του Rawls (ηθικώς αυθαίρετος χαρακτήρας φυσικής διανομής (TJ, 100 επ.), ενδοκοινωνική ανάπτυξη ταλάντων (TJ, 103-104, GT, 49, PL (L. VII), 269-271, TJ(RE), 88-89) δεν αρκούν για να καλύψουν αυτή τη βασική έλλειψη. Βλ. αναλυτικότερα κριτική του νεοφιλελεύθερου επιχειρήματος (Nozick) εις Κ. Σταμάτης, *Αστική*..., β΄ μέρος.
[92] TJ, 139.

χωριστική γραμμή μεταξύ γνώσης και άγνοιας που τίθεται από τη θεωρία υπόκειται σε κριτική[93].

Η υπόθεση του πέπλου της άγνοιας επιτρέπει πάντως στα μέρη αρκετή πληροφόρηση, ώστε να καταστήσει τη συμφωνία τους ορθολογική, αλλά και να διατηρήσει παράλληλα το περιεχόμενό της ανεξάρτητο από τα ιστορικά, φυσικά και κοινωνικά συμβεβηκότα. Η γνώση των μερών είναι επιλεκτική, διότι ο αποκλεισμός του συνόλου της πληροφόρησης, όπως ορθά διαπιστώνει ο D. Lyons[94], θα ισοδυναμούσε μεν με αποκλεισμό των πραγματιστικών/ωφελιμιστικών υπολογισμών, αλλά θα οδηγούσε σε μια διαταραγμένη, στρεβλή και φτωχή αντίληψη της ανθρώπινης κατάστασης, με ανάλογες επιπτώσεις στην επιλογή των αρχών. Σκοπός του πέπλου είναι η εξασφάλιση μιας ακριβοδίκαιης κατάστασης επιλογής, για την οποία απαιτείται ο εκμηδενισμός των συνεπειών κάθε κατά συμβεβηκός συνθήκης, που θα μπορούσε να προκαταλάβει την απόφαση των μερών ή να αποτελέσει βάση εκμετάλλευσης[95]. Ο πέπλος αποκλείει αρχές οι οποίες θα ήταν δυνατόν να προταθούν προς υιοθέτηση, μόνο αν υπήρχε γνώση δεδομένων άσχετων από την άποψη της δικαιοσύνης[96].

Θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι όμοιο αποτέλεσμα θα επιτύγχανε ενδεχόμενος περιορισμός των σκοπών τους οποίους τα μέρη δύνανται να επιδιώκουν, κάτι τέτοιο όμως είναι απαγορευμένο για τον Rawls, δεδομένου ότι αυτός φιλοδοξεί να προσφέρει μια θεωρία δικαιοσύνης, χωρίς να προϋποθέτει συγκεκριμένη ουσιαστική a priori αντίληψη αγαθού[97]. Στη θέση μιας τέτοιας ιεράρχησης, εισάγει μια *διευρυμένη άγνοια*, με τρόπο που να καλύπτει κάθε συμφέρον. Αυτή, χωρίς να περιάγει τα άτομα σε ανικανότητα προς κάθε κρίση συμφέροντος, τα εξαναγκάζει να κάνουν μόνο αφηρημένες κρίσεις, αφού υπάρχει απροσδιοριστία για το ποιοι θα είναι στην πραγματική κοινωνία.

Επιπλέον οι επιλεγόμενες αρχές οφείλουν να πληρούν τους όρους που εισάγονται ως «τυπικοί περιορισμοί της έννοιας του ορθού» (formal constraints of the concept of right)[98]. Κατά τον Rawls, οι περιορισμοί αυτοί θα πρέπει να γίνουν αντιληπτοί ως γενικές ιδιότητες, που οφείλουν να πληρούν οι ηθικές αντιλήψεις[99]. Οι αρ-

---

[93] Επί παραδείγματι οι αντιλήψεις περί αγαθού μπορούν να θεωρηθούν άσχετες στον καθορισμό των αρχών δικαιοσύνης; Άρα η αρχή της διαφοράς μπορεί να λειτουργήσει εξ ίσου τόσο σε ταξικές κοινωνίες όσο και σε μια αταξική;

[94] D. Lyons, «Nature...», 163-164, σημ. 18.

[95] TJ, 136, GT, 12.

[96] TJ, 18.

[97] TJ, 263.

[98] TJ, 130-136, GT, 68, JAFR, 86.

[99] Κριτήριο εισαγωγής και καθορισμού αυτών των όρων, καθώς και των λοιπών ιδιοτήτων που πρέπει να φέρουν οι αρχές είναι η ίδια η θεωρία στο πλαίσιο της οποία καλούνται να λειτουργήσουν (TJ, 131, IMT, 292). Ωστόσο το status και η νομιμότητα των τυπικών περιορισμών αποτελεί αντικείμενο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χές πρέπει να είναι γενικές[100] στη μορφή, καθολικές[101] στην εφαρμογή και ικανές να επιλύουν τις περιπτώσεις σύγκρουσης των αρχών[102]. Κατά την επιλογή θα πρέπει να αποτιμηθούν εκ των προτέρων τα αποτελέσματα, που θα επέλθουν από τη δημόσια[103] αναγνώρισή τους ως θεμελιωδών κανόνων ρύθμισης της κοινωνίας. Τέλος, οι αρχές είναι οριστικές[104], δηλαδή επιλέγονται άπαξ δια παντός, για να αποτελέσουν το ανώτατο δικαστήριο του πρακτικού λόγου. Ως εκ τούτου υπερισχύουν έναντι πάσης άλλης αρχής και είναι τα έσχατα κριτήρια σε ζητήματα δικαιοσύνης.

Οι τυπικοί περιορισμοί της έννοιας του ορθού απαιτούν από τα μέρη να αξιολογήσουν τις αρχές δικαιοσύνης από την προσήκουσα γενική άποψη. Με βάση αυτούς, ως αντίληψη ορθού ορίζεται από τον Rawls η ομάδα αρχών που είναι γενική στη μορφή, καθολική στην εφαρμογή και αναγνωρίζεται δημοσίως ως τελικό δικαστήριο αναφοράς για τη ρύθμιση των συγκρουόμενων αιτημάτων ηθικών προσώπων[105]. Όσο και αν τα μέρη επιθυμούν την πρόκριση αρχών που προωθούν τα συμφέροντά τους ή την περί αγαθού αντίληψή τους, με την εισαγωγή των περιορισμών τούτο καθίσταται αδύνατο[106].

Επιπροσθέτως, γίνεται δεκτό ότι τα συμβαλλόμενα μέρη δεν θα συμπράξουν σε συμφωνίες που γνωρίζουν ότι δεν μπορούν να τηρήσουν[107]. Αρχές δικαιοσύνης, τις οποίες τα μέρη δεν είναι ικανά να τιμήσουν υπό όλες τις συνθήκες, δεν είναι κατάλληλες προς επιλογή, διότι τα μέρη δεν συγκατανεύουν απλώς, αλλά δεσμεύονται να τηρήσουν τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου. Κατά την επιλογή λειτουργούν οι «περιορισμοί της δέσμευσης» (strains of commitment)[108], ώστε να αποκλείο-

---

εκτεταμένης συζήτησης, που δεν μπορεί να συμπεριληφθεί εδώ. *Εφ' όσον οι τυπικοί περιορισμοί, κατά τον Rawls, δεν απορρέουν από την έννοια του ορθού ή της ηθικότητας και απλώς φαίνεται «εύλογο» (reasonable) να τεθούν (TJ, 130), η νομιμοποιητική τους ισχύς είναι περιορισμένη και η εγκυρότητά τους αμφισβητείται.* Για το θέμα αυτό βλ. L. Katzner, «The Original...», 48-53.

[100] Δηλαδή να μην αναφέρονται σε τάξεις ή κατηγορίες προσώπων και να μη περιέχουν στοιχεία τα οποία, αμέσως ή εμμέσως, υποδηλώνουν συγκεκριμένα άτομα. Βλ. Γενικότητα (generality), TJ, 131.

[101] Καθολικότητα (universality), TJ, 132.

[102] Ιεράρχηση (ordering), TJ, 134, IMT, 292. Ο Rawls εισάγει την κανοτομία (TJ, 45) της «λεξικογραφικής προτεραιότητας» (lexical priority) για την αντιμετώπιση του ενδεχομένου της σύγκρουσης των αρχών. Οι θεωρίες που περιλαμβάνουν μια μόνο θεμελιώδη αρχή (ωφελιμισμός, TJ, 41) δεν αντιμετωπίζουν πρόβλημα ιεράρχησης. Με την εισαγωγή του όρου της ιεράρχησης παροπλίζονται οι θεωρίες που αναγνωρίζουν περισσότερες της μιας θεμελιώδεις αρχές, χωρίς όμως να προβλέπουν ιεράρχησή τους, όπως ιδίως οι πλουραλιστικές διαισθητικές θεωρίες.

[103] Δημοσιότητα (publicity), TJ, 133, IMT, 292-295, PL (L. II), 66-71, 78. Είναι όρος που συνδέεται με τις συμβολαιακές θεωρίες. Δημιουργεί πρόβλημα στην αναγνώριση του ωφελιμισμού.

[104] Τελεσιδικία (finality), TJ, 135. Το συμβόλαιο δεν είναι αναστρέψιμο. Τα μέρη της πρωταρχικής θέσης επιλέγουν για πάντα τα κριτήρια που θα ρυθμίζουν τις προσδοκίες ζωής τους (TJ, 176), χωρίς να τίθεται ζήτημα κρίσης δεύτερου βαθμού.

[105] TJ, 135.

[106] GT, 68.

[107] TJ, 145.

[108] TJ, 145, 176.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νται συμφωνίες που μπορεί να επιφέρουν συνέπειες που δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτές[109]. Επομένως τα μέρη πρέπει να συνυπολογίσουν τις συνέπειες των θεσμών, όπως και το κόστος διατήρησης της υπακοής στους θεσμούς.

3.1. Η λειτουργία της αρχικής θέσης

Η ορθολογικότητα των μερών και η κατάστασή τους στην αρχική θέση εγγυώνται ότι οι υιοθετούμενες ηθικές αρχές και αντιλήψεις δικαίου θα έχουν γενικό περιεχόμενο[110]. Στην παράδοση σκέψης που ξεκινά από τον Kant, η νομιμοποίηση ορισμένης αρχής του πράττειν συνδέεται με την αποδοχή της γενίκευσής της εκ μέρους αυτού που την προτείνει. Συνεπώς, βασικό προαπαιτούμενο είναι η άρνηση ιδιαίτερων εκκλήσεων ή η εισαγωγή εξαιρέσεων στις γενικές αρχές. Ως εκ τούτου εγείρεται ένσταση ασυνέπειας κάθε φορά που γίνεται εισήγηση ορισμένου τρόπου δράσης, η οποία συνοδεύεται από άρνηση του εισηγητή να την ακολουθήσει ο ίδιος. Ή όποτε υπάρχει εισήγηση ορισμένου τρόπου ενέργειας, την οποία ο μεν εισηγητής ακολουθεί, αλλά δεν είναι διατεθειμένος να επιτρέψει στους άλλους να κάνουν το ίδιο. Κάθε σύστημα που θεσπίζει αρχές δικαιοσύνης για μια κοινωνία προσφέρει σε κάθε άτομο τα πλεονεκτήματα άσκησης των δικαιωμάτων τα οποία αναγνωρίζει, αλλά, ταυτοχρόνως, το εκθέτει στις δυσμενείς συνέπειες που η πρακτική εξάσκησης αυτών των δικαιωμάτων από άλλα άτομα μπορεί να συνεπάγεται για το ίδιο.

Με την εισαγωγή των τυπικών περιορισμών της έννοιας του ορθού και των λοιπών όρων της αρχικής θέσης δεν αποκλείεται καμμία από τις παραδοσιακές αντιλήψεις δικαιοσύνης πλην του εγωισμού[111]. Ο Rawls θεωρεί ότι κατά την κατασκευή της αρχικής θέσης είναι δυνατόν να εισαχθεί μια έννοια «κατάστασης της φύσης» (state of nature) ως το «σημείο μη συμφωνίας» (no agreement point), ήτοι ως κατάσταση γενικευμένου εγωισμού. Ο εγωισμός αποτελεί σημείο μη συμφωνίας, διότι,

---

[109] TJ. 176.

[110] TJ, 149. Σε αυτό αποβλέπει επίσης ο περιορισμός της γενικότητας.

[111] TJ, 131, 135-136. Η προβληματική της αρχικής θέσης αφορά, μεταξύ άλλων, το ερώτημα μήπως με βάση τη φιλοσοφική αρχή του εγωισμού δύναται να δομηθεί ένα (εγωιστικό) ηθικό σύστημα και τι αυτό θα σήμαινε. Το πρόβλημα θεματοποιείται από τον Richard Brandt, «Rationality, Egoism, and Morality», 692-694. Θεωρεί (*ibid*, 692-694) ότι η αρχή του εγωισμού φαίνεται να ανήκει σε εκείνο το είδος αξιωμάτων (maxims), που, κατά τον Kant, δεν μπορούν να γενικευθούν, χωρίς τούτο να συνεπάγεται αυτοαντίφαση, εφ' όσον αναγκαίος όρος ευημερίας του εγωιστή είναι η λειτουργία ενός μη εγωιστικού ηθικού συστήματος στην κοινωνία. Η έννοια των κανόνων του ορθού υποδηλώνει την ιεράρχηση διαφορετικών ανταγωνιστικών αιτημάτων, ενώ στην περίπτωση του εγωισμού είναι αδύνατη οποιαδήποτε αξιολόγηση των αιτημάτων, με συνέπεια να απομένει ως τρόπος επίλυσης η επιβολή τους δια της ισχύος. Υπ' αυτό το πρίσμα, η υιοθέτηση της αρχής του εγωισμού απολήγει σε μια μορφή εμπόλεμης κατάστασης της φύσης από την οποία οι (ορθολογικοί) άνθρωποι επιθυμούν να εξέλθουν (*ibid*, 692-93).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

μολονότι είναι λογικά συνεπής και με αυτή την έννοια δεν είναι παράλογος, είναι ασύμβατος με αυτό που διαισθητικώς αντιμετωπίζεται ως ηθική άποψη. Κατά τον Rawls, ο εγωισμός δεν ενέχει φιλοσοφική σημασία ως μια ακόμη εναλλακτική ηθική αντίληψη, αλλά μάλλον μια πρόκληση που κάθε ηθική αντίληψη οφείλει να αντιμετωπίσει[112].

Το ιδανικό για τον καθένα θα ήταν ενδεχομένως όλοι να ενώνονταν μαζί του, με σκοπό την επίτευξη της δικής του αντιλήψεως αγαθού, όποια και αν είναι αυτή. Ή, αφού αυτό δεν ήταν εφικτό, να ισχύει το αίτημα να πράττουν όλοι δίκαια, αλλά ο ίδιος να έχει δικαίωμα να εξαιρεί τον εαυτό του. Όμως αυτές οι μορφές εγωισμού πρέπει να αποκλειστούν, δεδομένου ότι οι άλλοι δεν πρόκειται να συναινέσουν ποτέ σε τέτοιες αρχές[113]. Ο εγωιστής, υπό τον όρο ότι είναι ορθολογικός και δεν βρίσκεται σε θέση ισχύος, το περισσότερο που θα μπορούσε να επιτύχει μέσα από τη συζήτηση με τους άλλους, εφ' όσον αυτοί είναι επίσης ορθολογικοί και ενδιαφέρονται για το συμφέρον τους, είναι ένα ηθικό σύστημα που παρέχει σε όλους ίση προστασία[114].

Η δόμηση της αρχικής θέσης αποκλείει αρχές υπαγορευόμενες από τη θέση ισχύος του προτείνοντος. Τα μέρη, με την εισαγωγή της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας, δεν μπορούν να γνωρίζουν τη θέση που θα καταλάβουν στην κοινωνία. Συνεπώς, η πρόκριση από μέρους τους αρχών ευνοϊκών για ορισμένα πρόσωπα, αντιλήψεις ή καταστάσεις δεν συνιστά απλώς άδικη, αλλά παράλογη επιλογή[115], εν όψει του ενδεχομένου να βρίσκονται οι ίδιοι σε μειονεκτικές θέσεις ή να αποτελούν τη μειοψηφία σε μια κοινωνία ρυθμιζόμενη από αρχές δυσμενείς για τέτοιες ομάδες.

Η ίση ελευθερία της συνείδησης[116] είναι η μόνη που μπορεί να αναγνωριστεί στην αρχική θέση, δεδομένου ότι τα μέρη δεν γνωρίζουν το περιεχόμενο των αντιλήψεών τους ούτε τη θέση που αυτές οι αντιλήψεις θα κατέχουν στην κοινωνία. Κατά συνέπεια δεν μπορούν να διακινδυνεύσουν η κυρίαρχη πίστη να καταπιέζει ή καταδιώκει τις άλλες[117]. Διότι τα μέρη αγνοούν αν τα πρόσωπα που αντιπροσωπεύουν θα ανήκουν στην άποψη της πλειοψηφίας ή της μειοψηφίας και δεν μπορούν να διακινδυνεύσουν μικρότερη από ίση ελευθερία της συνείδησης στη βάση της πιθανότη-

---

[112] TJ, 136, IMT, 290.
[113] Βλ. σχετικά TJ, 119. Ο εγωισμός του «λαθρεπιβάτη» (free-rider) συνιστά την καλύτερη λύση για τον καθένα, όμως δεν είναι αποδεκτός από κανέναν άλλο (TJ, 354).
[114] R. Brandt, *ibid*, 694.
[115] Τα μέρη δεν έχουν επίσης κίνητρο να προτείνουν άστοχες ή αυθαίρετες αρχές (κατά το παράδειγμα του Rawls, ειδικά προνόμια για όσους γεννήθηκαν ηλιόλουστη μέρα ή απαγόρευση ενατένισης του ουρανού τις Τετάρτες). Οι ηθικές αρχές δεσμεύονται να έχουν ορισμένο περιεχόμενο, διότι συνιστούν συμφωνημένους τρόπους προώθησης των ανθρώπινων συμφερόντων (TJ, 149, 476).
[116] Βλ. πραγμάτευση εις TJ, 205-211.
[117] TJ, 206-207.

τας να ανήκουν στην πλειοψηφία. Αν έκαναν κάτι τέτοιο, θα σήμαινε ότι δεν λαμβάνουν τις θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές πεποιθήσεις στα σοβαρά και ίσως ακόμη δεν κατανοούν καν το νόημά τους[118].

Η άποψη ότι η κατοχή ορισμένης ιδιαίτερης κοινωνικής θέσης δεν αποτελεί επαρκή λόγο, για να προτείνουν ή να αναμένουν από τους άλλους να αποδεχθούν μια αντίληψη δικαιοσύνης ευνοϊκή για τη συγκεκριμένη θέση, αποτελεί, κατά τον Rawls, μια εκ των πλέον ασφαλών «περιεσκεμμένων κρίσεων» (considered judgments) των ανθρώπων. Ομοίως, το γεγονός ότι υποστηρίζεται συγκεκριμένη θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική θεώρηση, δεν συνιστά ικανό λόγο για να προταθεί ή να αναμένεται η αποδοχή της αντίληψης αγαθού που την ευνοεί. Η αρχική θέση εκφράζει αυτή την πεποίθηση, απαγορεύοντας στα μέρη τη γνώση της κοινωνικής θέσης και της ιδιαίτερης θεωρίας των αντιπροσωπευομένων[119]. Κατ' αυτό τον τρόπο ικανοποιείται ο όρος της τυπικής (formal) ισότητας, που επιβάλλει όμοια μεταχείριση των ομοίων, και σε αυτή τη βάση θεμελιώνεται το επιχείρημα περί ακριβοδικίας της αρχικής θέσης[120].

Περαιτέρω δεν υπάρχει τρόπος να γνωστεί η δυνητική συμμετοχή κάποιου που δεν είναι μέλος στην κοινωνία[121]. Η έννοια της ατομικής συνεισφοράς ενδεχομένως αναγνωρίζεται από τις επί μέρους ενώσεις που λειτουργούν εντός της κοινωνίας, όμως ανάλογη αναγνώριση σε επίπεδο κοινωνίας απαγορεύεται από τον καντιανό χαρακτήρα της θεωρίας[122], που εκλαμβάνει τα μέρη αποκλειστικά ως ελεύθερα και ίσα ηθικά πρόσωπα[123]. Στη θεωρία του Rawls η υπόθεση του πέπλου της άγνοιας επιχειρεί να θεμελιώσει τη δικαιοσύνη μεταξύ ίσων ηθικών προσώπων, αποκλείοντας κάθε γνώση των πραγματικών συμφερόντων και των ικανοτήτων των προσώπων. Εκφράζει την άποψη ότι πέρα από τη θέση στην ιστορία και την κοινωνία ακόμη και οι δυνητικές ικανότητες του ανθρώπου δεν μπορούν να γνωσθούν, διότι τα συμφέροντα και ο χαρακτήρας του τελούν ακόμη υπό διαμόρφωση[124]. Συνεπώς, από την άποψη της κοινωνίας ως όλου σε σχέση με κάποιο μέλος, δεν υπάρχει ομάδα συμφωνημένων σκοπών, σε αναφορά προς την οποία η δυνητική κοινωνική συμμετοχή

---

[118] GT, 84, PL (L.VIII), 311.
[119] GT, 14, PL (L. I), 24.
[120] GT, 69, PL (L. I), 79-80.
[121] Βλ. αναλυτικότερα 150.
[122] PL (L. VII), 276, 279. Εάν υποτεθεί ότι τίθεται ζήτημα σύγκρισης της αξίας των πολιτών, η αξία αυτή σε μια δίκαιη και ευτεταγμένη κοινωνία είναι πάντα ίση. Σε μια τέτοια κοινωνία θεωρείται ότι όλοι υπακούουν στους δίκαιους θεσμούς και εκπληρώνουν τις υποχρεώσεις και τα καθήκοντά τους, κινούμενοι από ένα επαρκώς ισχυρό αίσθημα δικαιοσύνης. Συνεπώς οι ανισότητες δεν προκύπτουν από άνιση ηθική αξία (PL (L. VII), 280, σημ. 16).
[123] PL (L. VII), 280.
[124] PL (L. VII), 270, 277.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μπορεί να εκτιμηθεί. Ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν να προταθούν ειδικοί όροι συμμετοχής στην κοινωνία[125].

Ο πέπλος της άγνοιας, επομένως, αποκλείει τις διάφορες μορφές εγωισμού, παρεμποδίζοντας τη λήψη μεροληπτικών αποφάσεων και την υιοθέτηση αρχών βασισμένων στη δύναμη επιβολής ή την περί αγαθού αντίληψη των προσώπων. Ωστόσο, από την άποψη της εργασίας *δεν φαίνεται να συντρέχει λόγος να θεωρηθούν οι περί αγαθού αντιλήψεις άσχετες για τον καθορισμό ζητημάτων δικαιοσύνης*[126]. Οι αντιλήψεις του αγαθού δεν έχουν γενικώς και αποκλειστικώς ως βάση το συμφέρον, ενώ η σχετική γνώση αναγνωρίζεται ως εξ ορισμού ηθική γνώση από τον Rawls[127]. Ο στόχος της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας σε αυτή την περίπτωση είναι ο αποκλεισμός αρχών που απορρέουν από κάποιο τελειοκρατικό ιδεώδες, με κατοχύρωση παράλληλα της δυνατότητας συμφωνίας, η οποία θα κινδύνευε από τη σύγκρουση μεταξύ των αντιλήψεων αγαθού μεταφερόταν στο πεδίο της δικαιοσύνης και τα μέρη επέμεναν σε αρχές θεμελιωμένες στις διαφορετικές αξίες, που συμβαίνει να ασπάζονται. Τα κίνητρα του Rawls για την κατασκευή της αρχικής θέσης θα πρέπει να αναζητηθούν στις αντιλήψεις του για τον πλουραλιστικό χαρακτήρα των μορφών κοινωνικής συμβίωσης με τις οποίες πρέπει να συνδεθεί ο πέπλος της άγνοιας. Η δομή της αρχικής θέσης θα απολήξει σε αρχές μετριοπάθειας, μόνες ικανές να διασφαλίσουν τις αξίες, τα ιδανικά και τις θέσεις των προσώπων πίσω από τον πέπλο.

Η άγνοια των αντιλήψεων του ευ ζην στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* διαστέλλεται στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*, ώστε να συμπεριλάβει τις μεταφυσικές και θρησκευτικές (περιεκτικές[128]) κοσμοθεωρίες, όταν η θεωρία επαναδιατυπώνεται ως πολιτική αντίληψη. Η κριτική που δέχεται ο Rawls, ότι στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* παραιτείται από τη διαμάχη των θεωριών, δεν φαίνεται να ευσταθεί, διότι η μορφή άγνοιας που λειτουργεί στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ούτως ή άλλως αποκλείει τη μορφή γνώσης που στο ύστερο έργο συνδέεται με τις θεωρίες που φέρονται ως πε-

---

[125] PL (L. VII). 276.

[126] Ο T. Nagel, «Rawls...», 8, αποδεικνύει από τους πρώτους με αναμφισβήτητο τρόπο ότι ο αποκλεισμός της γνώσης των περί αγαθού αντιλήψεων λειτουργεί μεροληπτικά, ευνοώντας τις αντιλήψεις αγαθού των οποίων η επιδίωξη συνδέεται με την κατοχή των βασικών αγαθών. Βλ. επίσης Adina Schwartz, «Moral Neutrality and Primary Goods», 297 επ.

[127] FG, 268. Μια αντίληψη αγαθού συνιστά βασικό τμήμα του συνολικού ηθικού συστήματος του προσώπου και οπωσδήποτε δεν εξαντλείται σε ό,τι απλώς είναι προς το συμφέρον του, δεδομένου ότι είναι δυνατόν να ευνοεί και το καλό των άλλων (FG, 269).

[128] Ως «περιεκτικές» (comprehensive) ορίζονται οι ουσιαστικές κατά περιεχόμενο κοσμοαντιλήψεις των προσώπων, ήτοι οι θρησκευτικές ή κοσμικές θεωρίες που αρθρώνουν μια πλήρη άποψη για τη ζωή και τον κόσμο. Στις θεωρίες αυτές ο Rawls αντιπαραβάλλει την έννοια της «πολιτικής» αντίληψης. Ως «επάλληλη συναίνεση» (overlapping consensus) χαρακτηρίζεται η κοινή συναίνεση των διαφορετικών περιεκτικών δογμάτων στην ίδια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης. Βλ. αναλυτικότερα III. IV μέρος εργασίας.

ριεκτικές. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ο Rawls δεν παραιτείται expressis verbis από τη διαμάχη των θεωριών, όμως ο πέπλος άγνοιας, που αποκρύπτει τις περί αγαθού αντιλήψεις, παρεμποδίζει κάθε σχετική συζήτηση, απλώς αργότερα η παραίτηση γίνεται ρητή.

Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* δεν ήταν όσο σαφής έπρεπε ως προς τους λόγους εισαγωγής της αρχικής θέσης[129] και επανέρχεται σε αυτή, θέτοντας ως θεμέλιο λίθο δικαιολόγησής της την καντιανή αντίληψη του προσώπου. Η ερμηνεία των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων ηθικών υποκειμένων προσδίδει τον ιδιαίτερο τόνο των συζητήσεων της αρχικής θέσης. Τα μέρη στην αρχική θέση τίθενται συμμετρικά, καθώς ο πέπλος της άγνοιας, όπως και προηγουμένως στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, απομακρύνει κάθε αυθαίρετο πλεονέκτημα διαπραγμάτευσης. Τα μέρη θα πρέπει να κατανοηθούν αποκλειστικά ως ηθικά πρόσωπα, σε αφαίρεση από τις τυχαίες περιστάσεις με τις οποίες συνδέονται[130]. Η αρχική θέση, εάν πρόκειται να είναι δίκαιη, οφείλει να αντιμετωπίζει τα μέρη ισότιμα, διότι ως ηθικά πρόσωπα είναι ίσα, εφ' όσον οι ίδιες, συναφείς από απόψεως δικαιοσύνης, ιδιότητες ενυπάρχουν στον καθένα[131]. Οι πολίτες - στο σημείο αυτό επικεντρώνει την προσοχή του στα έργα μετά τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ο Rawls - παρουσιάζονται αποκλειστικώς ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα, δηλαδή με βάση τις δύο ηθικές δυνάμεις[132].

Όπως προέκυψε από το πρώτο μέρος της εργασίας, η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* δομείται κατά τους όρους της θεωρίας των παιγνίων, όμως επιδιώκεται το αποτέλεσμα των διαπραγματεύσεων της αρχικής θέσης να μη συνιστά λύση που απλώς ανακλά τη διαπραγματευτική ισχύ των συμβαλλομένων μερών (bargaining solution). Για το λόγο αυτό εισάγεται ο περιορισμός της άγνοιας, ώστε να αποκλειστεί ο καθορισμός των αρχών δικαιοσύνης από τα στρατηγικά πλεονεκτήματα των μερών. Ο πέπλος της άγνοιας είναι δυνατό να εννοηθεί υπό δύο μορφές[133], μια «ισχυρότερη» (stronger), που υιοθετείται από τον Rawls, και μια «ασθενέστερη» (weaker). Η ασθενέστερη εκδοχή πέπλου, εκκινώντας από συνθήκες πλήρους πληροφόρησης, αποκλείει μόνο το είδος πληροφόρησης που οδηγεί σε μεροληψία και προκατάληψη[134].

---

[129] GT, 11. Βλ. αναλυτικότερα την πολιτική αντίληψη του προσώπου και τις συνέπειές της στην αρχική θέση, κεφ. 8 και 9.

[130] PL (L. VI), 273, PL (L. VIII), 305.

[131] PL (L. VII), 273.

[132] Η πρώτη ηθική δύναμη συνδέεται με το αίσθημα δικαιοσύνης, η δεύτερη με την ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού, βλ. αναλυτικότερα 280 επ.

[133] KCE, 265.

[134] Μέρος της κριτικής, μολονότι αποδέχεται το αίτημα της αμεροληψίας, υποστηρίζει ότι ο Rawls θα έπρεπε να περιοριστεί στην ασθενέστερη μορφή πέπλου, που κρίνεται αρκετή για τη διασφάλισή της. Η υιοθέτηση όμως αυτής της εκδοχής άγνοιας, που θα επέτρεπε σταθμίσεις πιθανοτήτων, ενέχει τα προβλήματα που αναλύθηκαν ανωτέρω σε σχέση με τον maximin - θα έφερε τη θεωρία πλησιέστερα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αντιστρόφως, η ισχυρή εκδοχή πέπλου, η οποία ενέχει μια καντιανή συνήχηση[135], θέτει ως αφετηρία την πλήρη απουσία πληροφόρησης, για να επιτρέψει στη συνέχεια μόνο εκείνο το είδος πληροφοριακού υλικού που απαιτείται, προκειμένου να καταστεί δυνατή μια ορθολογική συμφωνία.

Η θεωρία καταλήγει στην εισαγωγή ενός πυκνού πέπλου της άγνοιας, διότι, εν απουσία περιορισμών στην πληροφόρηση, διαφορετικά και τυχαία δεδομένα θα επηρέαζαν τις αρχές ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων[136]. Διεύρυνση της πληροφόρησης θα ήταν ενδεχομένως συμβατή με το αίτημα της αμεροληψίας, όμως μια καντιανή άποψη απαιτεί περισσότερα, κατά τον Rawls[137]. Αποκρούοντας τη γνώση των περιεκτικών θεωριών, ο πέπλος γίνεται πυκνός και η πυκνότητά του απαιτεί ειδική δικαιολόγηση εξ αιτίας της βαρύνουσας σημασίας των περιεκτικών θεωριών.

Κατά τον Rawls, την αναγκαία δικαιολογητική βάση για την εισαγωγή του πυκνού πέπλου άγνοιας προσφέρει η καντιανή αντίληψη του προσώπου. Από τη σκοπιά της εργασίας το επιχείρημα δεν είναι πειστικό. Διότι, όπως δόθηκε ήδη η ευκαιρία να τονιστεί[138], δεν μπορεί να γίνει δεκτό ότι στο αίτημα διαμόρφωσης μιας ηθικής άποψης, ικανής να εκφράσει την ιδέα της αυτονομίας, μπορεί να ανταποκριθεί η θεωρία δια της εισαγωγής μιας δομής άγνοιας ούτε βεβαίως μπορεί να θεωρηθεί ότι η ίδια η καντιανή θεωρία προϋποθέτει ανάλογη έννοια άγνοιας. Προϋποθέτει δυνατότητα κριτικής, αλλά αυτό είναι διαφορετικό.

Με τον αποκλεισμό της γνώσης των ειδοποιών στοιχείων της προσωπικότητας και των ιδιαιτέρων στοιχείων της κοινωνίας, τίποτα δεν διακρίνει το ένα μέρος

προς μια εκδοχή ωφελιμισμού (όπως αυτή του J. Harsanyi, *Rational...*, βλ. επίσης κριτική στον Rawls εις «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory», 598 και *passim*). Διότι, εάν λειτουργούσαν απλώς συνθήκες άγνοιας, χωρίς να συνδυάζονται με συνθήκες αβεβαιότητας (φόβος μήπως βρεθούν στη χειρότερη θέση), θα μπορούσε κάλλιστα να υπάρξει δέσμευση των μερών σε μια προσπάθεια προώθησης του συνολικού αγαθού της κοινωνίας, υπολογίζοντας ίσα την ευημερία όλων (principle of average utility), παρά στις αρχές του Rawls. Βλ. σχετικά επιχειρήματα R.M. Hare, «Rawls' Theory of Justice», 89-91, D. Lyons, «Nature...», 162, A. Goldman, «Responses...», 450-451, 454, B. Barry, *A Treatise...*, 76-79, 340. Βλ. παράλληλη ανάλυση της θεωρίας του Rawls προς του J. Harsanyi εις S. Kagan, *Normative...*, 252, K. Binmore, *Game...*, 291 επ., J. Hampton, «Contracts...», 328, S.C. Kolm, *Modern...*, 195-196. Βλ. ευρύτερα S. Kagan, *The Limits...*, 39-46.

[135] Ο Rawls επιχειρεί τη δικαιολόγησή της με αναγωγή στην καντιανή έννοια της αρνητικής ελευθερίας (βλ. KCE, 264-265), η οποία θεωρεί ότι υποδηλώνει την ικανότητα ανεξαρτησίας του πράττειν από τον καθορισμό ξένων αιτίων. Αντιθέτως, το υπαγορευόμενο από λόγους φυσικής αναγκαιότητας πράττειν σημαίνει ότι ο πράττων υπόκειται στην ετερονομία της φύσης. Ο πυκνός πέπλος της άγνοιας νομιμοποιείται με το σκεπτικό της ανάγκης αποκλεισμού της γνώσης, που θα οδηγούσε σε επιλογή αρχών επί τη βάσει λόγων θεμελιωμένων σε κατά συμβεβηκός δεδομένα.

[136] PL (L. VII), 272.

[137] PL (L. VII), 273.

[138] Βλ. 120-121.

από τα άλλα. Οι ατομικές διαφορές θολώνουν, ώστε να καθίσταται δυνατή η ομόφωνη συναίνεση και συμφωνία, επειδή κάθε μέρος τελεί σε αντικειμενική αδυναμία υποστήριξης κάποιου αποκλίνοντος συμφέροντος. Τα μέρη γνωρίζουν για τον εαυτό τους αποκλειστικώς δεδομένα που ισχύουν και για κάθε άλλον, με άλλα λόγια δεν γνωρίζουν τίποτα που θα μπορούσε να τους διακρίνει από τους άλλους[139]: ότι έχουν ακαθόριστες προσωπικές δεσμεύσεις προς απροσδιόριστους άλλους, ότι διαθέτουν ένα «αίσθημα δικαιοσύνης» (sense of justice) και μια «αντίληψη του αγαθού» (concept of the good), όπως αυτή εκφράζεται μέσα από ένα «έλλογο σχέδιο ζωής» (rational plan of life). Είναι προικισμένα με τις δυνάμεις του Λόγου, αναπτυγμένες σε υψηλό βαθμό. Διαθέτουν επίσης στοιχειώδη γνώση των νόμων της ψυχολογίας και των αρχών που ρυθμίζουν την κοινωνική και οικονομική σφαίρα, όπως αυτή αρθρώνεται κατ' αντικειμενικό τρόπο από τις κοινωνικές επιστήμες[140].

Στο παρόν πλαίσιο μελέτης αρμόζει να επισημανθεί ότι αυτή η θέση οδηγεί αναπόφευκτα σε σκεπτικισμό ως προς το είδος μη αμφισβητούμενης γνώσης, που προϋποθέτει ο Rawls, αλλά και στη διατύπωση ερωτημάτων ποιες συγκεκριμένες θεωρίες οι συμβαλλόμενοι γνωρίζουν και πώς αυτές επηρεάζουν τις κρίσεις τους. Η κριτική διατυπώνει ερωτήματα όπως «γνωρίζουν τον Friedman;»[141], «γνωρίζουν τον Marx;»[142]. Θεωρείται, δηλαδή, ότι ο Rawls προϋποθέτει ένα ιδιαίτερο είδος (αναμφισβήτητης) γνώσης, το οποίο δεν είναι διαθέσιμο ούτε οι επιστήμες φαίνεται να προσφέρουν, προκειμένου να θεμελιώσει τη λύση που προτείνει στο πρόβλημα της αρχικής θέσης[143].

Κατά την άποψη της εργασίας, όπως θα αναλυθεί διεξοδικότερα στα κεφάλαια που ακολουθούν, η ελπίδα του Rawls γενικότερα ότι είναι δυνατό να θεμελιωθεί μια θεωρία για την κοινωνία επί μη αμφισβητούμενων, «ασθενών» προκείμενων θα πρέπει να κριθεί αβάσιμη. Στη φιλοσοφία του Rawls ο συνδυασμός της συμβολαιακής αντίληψης με την προσδοκία συναίνεσης επί υποτιθέμενα αναμφισβήτητων προϋποθέσεων υπαγορεύει την άρνησή της να εμπλακεί σε (αμφισβητούμενες) περιοχές θεωρητικής διαμάχης. Τούτο έχει ως συνέπεια να μη θεματοποιούνται ζητήματα αναγκαία για τη λειτουργία της. Ο Rawls εισάγει αρχές δικαιοσύνης για τη ρύθμιση της πολιτικής κοινωνίας, χωρίς να προσφέρει μια θεωρία για το Κράτος. Διατυπώνει

---

[139] Ο Rawls ασκεί κριτική στον ωφελιμισμό, υποστηρίζοντας ότι αγνοεί τη διάκριση μεταξύ των προσώπων (βλ. 113-114). Εν τούτοις ο τρόπος δόμησης της αρχικής θέσης αφήνει τη θεωρία του ευάλωτη σε ανάλογο επιχείρημα.

[140] GT, 71-72, TJ, 137-138.

[141] A. Goldmann, «Responses...», 449.

[142] R. Miller, «Rawls...», 207.

[143] Βλ. επίσης P.H. Nowell-Smith, «A Theory of Justice?», 317-320, L. P. Francis, «Responses...», 468.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ένα διανεμητικό μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα, χωρίς να διαθέτει μια θεωρία για την παραγωγή του πλούτου.

Ο αμερικανός φιλόσοφος διατείνεται ότι η θεωρία του μπορεί να λειτουργήσει ως ένα αρχιμήδειο σημείο στις σύγχρονες συγκρουσιακές κοινωνίες, το οποίο προσφέρει θεωρητική διαμεσολάβηση ικανή να αποσπάσει τη συναίνεση όλων ακριβώς επειδή η ίδια η θεωρία δεν λαμβάνει θέση επί ζητημάτων που αποτελούν αντικείμενο επιστημονικής ή φιλοσοφικής έριδας, ενώ οι προϋποθέσεις τις είναι «ασθενείς» και κατά συνέπεια ευρέως αποδεκτές. Σε αυτό το πλαίσιο ανακοινώνεται ότι υιοθετούνται αναμφισβήτητα στοιχεία επιστημονικών θεωριών ή ότι δεν προϋποτίθεται συγκεκριμένη αντίληψη αγαθού στη χρησιμοποιούμενη (ψιλή) αντίληψη της θεωρίας. Εν τούτοις παραμένει ανοιχτό το ερώτημα τι εν τέλει σημαίνει «ασθενείς» υποθέσεις. Πώς θα πρέπει να αντιμετωπιστεί μια θεωρία που αυτοπροβάλλεται ως ουδέτερη, χωρίς συνδέσεις προς συγκεκριμένη ιστορική κοινωνική συνθήκη, διότι υποτίθεται ότι βασίζεται σε ασθενείς υποθέσεις. Κατά την εκτίμηση της εργασίας, δικαιολογείται επιφυλακτικότητα απέναντι σε ανάλογες εξαγγελίες, επειδή δεν φαίνεται δυνατή η συναγωγή «ασθενών» υποθέσεων. Διότι υπάρχουν αναπόφευκτα δεσμεύσεις που υποκαθορίζουν την «ουδέτερη» θεωρία, όπως και κάθε άλλη, απλώς από την πρώτη αποσιωπούνται.

4. Οι προβαλλόμενες ως «ασθενείς υποθέσεις» της θεωρίας

Ο Rawls επιδιώκει να αξιοποιήσει μια ιδέα «ορθολογικής συνετής επιλογής» (rational prudential choice)[144], προσβλέποντας σε μια σαφή και βέβαιη λύση στο πρόβλημα της επιλογής αρχών δικαιοσύνης. Πιστεύει ότι η θεωρία του επιτυγχάνει τον ανωτέρω σκοπό, υποθέτοντας μια κατάσταση πραγμάτων - την αρχική θέση - από την οποία μπορεί να κριθεί το σύστημα μέσω του ερωτήματος αν είναι λογικό να προτιμηθεί συγκεκριμένη ρύθμιση ή αρχή από αυτή τη θέση. Το σχέδιο του Rawls είναι να αντικατασταθούν οι ηθικές κρίσεις από αυτές της έλλογης σύνεσης και να τεθούν πιο περιορισμένα ερωτήματα, ώστε η αναφορά στη διαίσθηση να είναι μάλλον περιορισμένη[145].

---

[144] Κατά την Mariam Thalos, «Self-Interest, Autonomy and the Presuppositions of Decision Theory», 289-290, η θεωρία των αποφάσεων περιλαμβάνει α) μια θεωρία προτιμήσεων και β) μια θεωρία επιλογής. Στη θεωρία του Rawls στο (α) αντιστοιχεί η θεώρηση των βασικών αγαθών και στο (β) τα κριτήρια ορθολογικής επιλογής.

[145] TJ, 44, 94. Η σχετική παράγραφος της σελ. 94 έχει απαλειφθεί από την αναθεωρημένη έκδοση.

Πρόκειται βεβαίως για μια κατάσταση *υποθετική*[146], εφ' όσον δεν ενδιαφέρει αυτό το οποίο συμβαλλόμενα μέρη, που πληρούν την περιγραφή, πράγματι επιλέγουν, αλλά αυτό που θα μπορούσαν (όφειλαν) να επιλέξουν. Συνάμα είναι μια κατάσταση *μη ιστορική*, διότι θεωρείται ότι μια συμφωνία αυτής της μορφής δεν έχει λάβει χώρα ούτε και θα μπορούσε ποτέ να συμβεί[147]. Η συμφωνία στην αρχική θέση παρουσιάζει το αποτέλεσμα μιας ορθολογικής διαδικασίας υπό ιδανικές συνθήκες, που εκφράζουν ορισμένους έλλογους περιορισμούς. Οι αρχές στις οποίες συναινούν τα μέρη μπορούν να συναχθούν με αναλυτική συλλογιστική διαδικασία από τους όρους-προτάσεις, με βάση τις οποίες δομείται η αρχική θέση[148]. Η βασική ιδέα του Rawls είναι να προσδιοριστεί η αρχική θέση κατά τρόπο, ώστε να είναι δυνατή η επεξεργασία της συμφωνίας, στην οποία θα καταλήξουν τα μέρη, «παραγωγικά» (deductively) από τους όρους με βάση τους οποίους δομείται η κατάσταση επιλογής, δηλαδή την περιγραφή των μερών, τις προσφερόμενες εναλλακτικές επιλογές, τους λόγους που αναγνωρίζονται ως σημαντικοί, τη διαθέσιμη πληροφόρηση[149].

Η συλλογιστική διαδικασία των μερών επιχειρείται να παρουσιαστεί ως πλήρως παραγωγική, ως ένα είδος ηθικής γεωμετρίας[150], καίτοι είναι σε μεγάλο βαθμό διαισθητική. Ο ισχυρισμός ότι το επιχείρημα που θεμελιώνεται στην αρχική θέση, είναι παραγωγικό[151] σημαίνει ότι όλες οι αναγκαίες για το επιχείρημα προτάσεις, συμπεριλαμβανομένης της αναγκαίας ψυχολογίας[152], ενσωματώνονται στη θεώρηση της αρχικής θέσης. Ο στόχος είναι να αποδειχθεί ότι η επιλογή των δύο αρχών δεν βασίζεται σε περαιτέρω ψυχολογικές ή άλλες εικασίες, αλλά έπεται ως συμπέρασμα από τις υποθέσεις που έχουν τεθεί στην αρχική θέση[153].

Η θέση αυτή δομείται κατά τρόπο ώστε οι αρχές δικαιοσύνης να παρουσιάζονται ως αποτέλεσμα των έλλογων συνθηκών που εκείνη ενσωματώνει. Για το λόγο αυτό τα μέρη δεν πρέπει να επηρεάζονται από διαφορετικές στάσεις απέναντι στον κίνδυνο και την αβεβαιότητα ή από άλλες τάσεις, διότι τότε οι υιοθετούμενες αρχές δικαιοσύνης θα εξαρτώνται από αυτές τις υποθέσεις ψυχολογικής υφής, με συνέπεια

---

[146] Πρόκειται για μια υποθετική συμφωνία μεταξύ α) όλων παρά ορισμένων μελών της κοινωνίας, β) των προσώπων ως μελών της κοινωνίας (ως πολιτών) και όχι ως ατόμων που διατηρούν συγκεκριμένη θέση εντός αυτής. Στην καντιανή μορφή της θεωρίας γ) τα μέρη γίνονται αντιληπτά ως ελεύθερα και ίσα ηθικά πρόσωπα και δ) το περιεχόμενο της συμφωνίας τους είναι πρώτες αρχές για τη ρύθμιση της βασικής θεσμικής διάρθρωσης της κοινωνίας (PL (L. VII), 258-259).

[147] GT, 13.

[148] PL (L. VII), 273-274.

[149] GT, 12.

[150] GT, 108. Βλ. σχέση με κοινωνική και οικονομική θεωρία εις GT, 64, JAFR, 81.

[151] TJ, 121. Βλ. όμως κριτική 204, 234.

[152] GT, 65.

[153] GT, 108.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

να παρουσιάζονται ως αυθαίρετες, αφού δεν θα μπορούν να εμφανίζονται πλέον ως το αποτέλεσμα έλλογων συνθηκών.

Στο πλαίσιο της ανωτέρω ερμηνείας, το επιχείρημα που θεμελιώνεται στην αρχική θέση στοχεύει να υποστηρίξει τις αρχές δικαιοσύνης, αποδεικνύοντας ότι αυτές θα προτιμούνταν από ένα υποθετικό πλεονεκτικό σημείο, αξιακώς ουδέτερο έναντι εναλλακτικών αρχών. Ο Rawls επιδιώκει να οικοδομήσει το επιχείρημα της αρχικής θέσης με βάση κοινώς αποδεκτά δεδομένα και όχι με αξιακές κρίσεις, ώστε να έχει ανεξάρτητη δικαιολογητική ισχύ. Το επιχείρημα πρέπει να βασίζεται ενσυνειδήτως σε «*ασθενείς υποθέσεις*» (weak premises) και εκείθεν να κινείται προς πιο συγκεκριμένα συμπεράσματα[154]. Ο Rawls θεωρεί ότι θα πρέπει να προτιμηθούν οι λιγότερο ισχυρές υποθέσεις, αλλά παραδέχεται ότι είναι αδύνατο να καθοριστεί ένα minimum που δεν περιλαμβάνει καθόλου όρους[155]. Για το λόγο αυτό θεωρεί ότι αναζητείται ένα minimum που τελεί υπό περιορισμούς, δηλαδή μια δέσμη αδύναμων όρων, που να δίδει τη δυνατότητα κατασκευής μιας λειτουργικής αντίληψης δικαιοσύνης.

Η αντίληψη δικαιοσύνης εμφανίζεται ως παραγωγή από τους όρους της αρχικής θέσης. Ο συνδυασμός των «ασθενών υποθέσεων» στην κατασκευή της αρχικής θέσης με τη χρήση της έννοιας της διαδικαστικής δικαιοσύνης υποτίθεται ότι οδηγεί σε μια θεωρία την οποία όλοι μπορούν να αποδεχθούν. Αν γίνουν δεκτοί οι όροι της αρχικής θέσης, με τη χρήση της διαδικαστικής δικαιοσύνης θα πρέπει να γίνουν δεκτά και τα αποτελέσματα, εφ' όσον δεν εντοπιστεί σφάλμα στη συλλογιστική διαδικασία.

Ως εκ τούτου θα πρέπει να επισημανθεί στο παρόν πλαίσιο ότι έχει σημασία ο τρόπος δόμησης της αρχικής θέσης, διότι, εάν κατά την κατασκευή της γίνεται χρήση ισχυρών προτάσεων που εκφράζουν αμφισβητούμενες αρχές και αξίες - για τη θεμελίωση των οποίων, με άλλα λόγια, απαιτούνται ανεξάρτητες διαισθητικές αναφορές - τότε αυτή αδυνατεί να προσφέρει το είδος ανεξάρτητης δικαιολόγησης το οποίο επιθυμεί ο Rawls[156]. Άρα πρέπει να διερευνηθεί αν οι θέσεις της θεωρίας απορρέουν από το υποθετικό συμβόλαιο, διότι κατά τρόπο ίσως μη εμφανή εκ πρώτης

---

[154] TJ. 18, 520.

[155] TJ. 583.

[156] Κατά τον T. Nagel, «Rawls...», 15, στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να θεωρηθεί ότι μορφοποιεί παρά δικαιολογεί τις αντιλήψεις του Rawls. Ο Nagel εκτιμά (*ibid*, 8-9) ότι οι προϋποθέσεις της αρχικής θέσης θέτουν περιορισμούς που δύνανται να δικαιολογηθούν μόνο δυνάμει μιας αντίληψης αγαθού και είναι εξ ίσου αμφισβητούμενες με αυτές άλλων θεωριών, ενώ η ερμηνεία της ευνοεί συγκεκριμένες (ατομοκρατικές) αντιλήψεις αγαθού. Βλ. ανάλογα επιχειρήματα A. Schwartz, «Moral...», 297 επ., John Gray, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, 28, W. Proudfoot, «Rawls...», 197 επ.

όψεως στην κατασκευή της αρχικής θέσης παρεισφρύουν αμφισβητούμενες υποθέσεις, οι οποίες αποτελούν την ουσιαστική βάση δόμησης της θεωρίας.

Κατά την άποψη της εργασίας η βούληση να χρησιμοποιηθούν «ασθενείς υποθέσεις» οδηγεί στην ανάπτυξη ενός φορμαλιστικού επιχειρήματος, που χρησιμοποιεί μόνο μια τυπική αντίληψη περί αγαθού (την ιδέα του έλλογου σχεδίου ζωής, χωρίς αναφορά στο περιεχόμενο). Και ακόμα (στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*) στο δάνειο από τη θεωρία των παιγνίων, στη χρήση μιας «ψιλής» αντίληψης προσώπου και μιας «οικονομικής» έννοιας ορθολογικότητας. Για τον ίδιο επίσης λόγο η δικαιολόγηση των κανονιστικών αρχών της θεωρίας και ορισμένων κεντρικών αξιών - του corpus αξιών που συνδέονται με την έννοια της ακριβοδικίας και συνιστούν το καντιανό πλαίσιο της θεωρίας - δεν γίνεται με την επίκληση μιας σκληρής μεταφυσικής θεωρίας, αλλά στην βάση της πιο ήπιας υπόθεσης για ένταξή τους στις «περιεσκεμμένες κρίσεις» (considered judgments) των ανθρώπων.

Ως «ασθενείς υποθέσεις» εισάγονται οι έννοιες της «αμοιβαίως αδιάφορης ορθολογικότητας» (mutually disinterested rationality) και η «ψιλή περί αγαθού αντίληψη» (thin theory of the good), η οποία συνδέεται με τα «βασικά αγαθά» (basic goods) και επιχειρείται να λειτουργήσει ως αντικειμενική θεωρία του αγαθού. «Ισχνές» σημαίνει ότι επιχειρείται να θεμελιωθούν ως προκείμενες υποθέσεις που απαιτούν ελάχιστες μη αμφισβητούμενες προϋποθέσεις. Δεν υποβάλλουν συγκεκριμένα ιδανικά ούτε θεμελιώνονται σε οποιαδήποτε a priori ιδέα αγαθού - υπ' αυτή την έννοια πρόκειται για προϋποθέσεις ουδέτερες μεταξύ της ποικιλίας των αντιλήψεων περί αγαθού - και συνεπώς ικανές να προσφέρουν την κατάλληλη βάση συναίνεσης.

Ωστόσο οι «ασθενείς» προϋποθέσεις της φιλοσοφίας του Rawls, όπως υποστηρίχθηκε ανωτέρω[157], συνδέονται στενά με το ατομοκρατικό υπόβαθρο που τις υποβαστάζει. Η ατομοκρατική βάση των αμοιβαίως αδιάφορων ατόμων μπορεί να εκληφθεί ως «ισχνή» μόνον υπό το πρίσμα της φιλελεύθερης παράδοσης σκέψης, η οποία έχει ως αφετηρία το απομονωμένο άτομο της νεωτερικής ιδιωτικής κοινωνίας. Από κάθε άλλη άποψη, που δίδει έμφαση στον κοινωνικό χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων, αυτή η αφετηριακή θεώρηση δεν είναι καθόλου αυτονόητη, πολύ λιγότερο «ασθενής».

4.1. Η έννοια της ορθολογικότητας

[157] Βλ. 82-83.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η αρχική επεξεργασία της έννοιας της ορθολογικότητας, όπως παρουσιάζεται στο πρώτο μέρος της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, συνδέεται με τις υποκειμενικές περιστάσεις της δικαιοσύνης. Θεμελιώνεται στην αποδιδόμενη στα μέρη αμοιβαία αδιαφορία και έλλειψη φθόνου, οι οποίες αποτελούν στοιχεία της, αλλά ταυτόχρονα πρόσθετες, ισχυρές και αμφισβητούμενες, προϋποθέσεις, που επικάθονται σε μια αντίληψη ορθολογικότητας που θεωρείται τυπική[158]. Ο συμβαλλόμενος της αρχικής θέσης είναι λογικός με την έννοια της ορθολογικότητας που θεωρείται πάγια στην οικονομική θεωρία[159]. Κάθε συμβαλλόμενος επιχειρεί να προωθήσει τα συμφέροντά του κατά τον αποτελεσματικότερο τρόπο, δηλαδή με το μικρότερο δυνατό κόστος για τον ίδιο, λάμβάνοντας κατά το δυνατόν περισσότερα από τα βασικά αγαθά, κατά τα λοιπά μένοντας αδιάφορος απέναντι στους άλλους.

Η χρησιμοποιούμενη στην αρχική θέση αντίληψη ορθολογικότητας είναι εξαιρετικά περιορισμένη, ώστε να δώσει απάντηση στα ερωτήματα που αντιμετωπίζει ο πολίτης της ευτεταγμένης κοινωνίας. Έτσι, με τη διαμεσολάβηση της έννοιας του έλλογου σχεδίου ζωής, η οποία συνδέεται με το καντιανό ιδανικό του ηθικού προσώπου, γίνεται μετάβαση σε μια περισσότερο πολύπλοκη αντίληψη. Αυτή αξιολογεί ως αντικειμενικά αγαθό για ορισμένο πρόσωπο ό,τι μπορεί να θεωρηθεί σημαντικό σε ένα σχέδιο ζωής που το πρόσωπο θα επέλεγε από την «ευρύτερη» (maximal) τάξη σχεδίων με «διαβουλευτική ορθολογικότητα» (deliberative rationality).

Θα πρέπει να τονιστεί εν προκειμένω ότι για τον Rawls δεν προηγείται η ανάπτυξη μιας πλήρους αντιλήψεως αγαθού, με βάση την οποία να μπορεί να γίνει η αξιολόγηση και επιλογή ενός έλλογου σχεδίου ζωής, εφ' όσον απορρίπτεται ως εναλλακτική λύση η επιλογή και αξιολόγηση θεσμών ή αρχών στη βάση ορισμένου υπερκείμενου σκοπού ή ιδανικού. Για το λόγο αυτό στη θέση του κριτηρίου επιλογής υπεισέρχεται και λειτουργεί, απομένοντας ως μόνη βάση και κριτήριο επιλογής, μια συγκεκριμένη αντίληψη ορθολογικότητας, προκειμένου να εξασφαλιστεί η δυνατότητα επιλογής. Τα χαρακτηριστικά του προσώπου, που επιλέγει, διαμορφώνονται από τις αρχές ορθολογικής επιλογής και τις γενικές συνθήκες της ανθρώπινης ζωής, στις οποίες τα σχέδια θα εφαρμοστούν.

---

[158] Βλ. επίσης L. Pickering Francis, «Responses...», 474-473.

[159] TJ, 14, 143. Σχετικά με αυτή τη «στενή» έννοια ορθολογικότητας, βλ. Mary Gibson, «Rationality», 195-197, η οποία υποδεικνύει εύστοχα ότι η συγκεκριμένη έννοια ορθολογικότητας προσιδιάζει στο πνεύμα της θεωρίας του Rawls: α) στην προσπάθειά του να μετασχηματίσει ένα πρόβλημα ηθικής φιλοσοφίας σε πρόβλημα της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής. β) Στον γενικό περιορισμό ουδετερότητας, στον οποίο δεσμεύεται ο Rawls κατά την κατασκευή του αρχιμήδειου σημείου, και ο οποίος προϋποθέτει μια αξιακώς ουδέτερη έννοια ορθολογικότητας. Διότι, όπως παρατηρεί ο J. Gray, *Liberalisms...*, 34, ο ισχυρισμός του Rawls περί καθολικότητας αποτυγχάνει, εάν το είδος ορθολογικότητας που προϋποθέτει, είναι χαρακτηριστικό του δικού του πολιτισμού, αλλά όχι άλλων.

Η χρησιμοποιούμενη έννοια ορθολογικότητας δηλώνει, πρώτον, ότι το έλλογο πρόσωπο διαθέτει μια συνεκτική ομάδα προτιμήσεων μεταξύ των προοπτικών του. Και, δεύτερον, ότι ταξινομεί αυτές τις προοπτικές με κριτήριο την προώθηση των σκοπών του, ακολουθώντας το σχέδιο που ικανοποιεί περισσότερες από τις επιθυμίες του και έχει μεγαλύτερη πιθανότητα να πραγματωθεί[160]. Ο Rawls δεν αναφέρεται σε μια αφηρημένη αντίληψη ορθολογικότητας. Αντιθέτως θεωρεί ότι η έννοια της «ορθολογικότητας» (rationality) μπορεί να υποκατασταθεί με την εισαγωγή συγκεκριμένων «αρχών ορθολογικής επιλογής» (principles of rational choice)[161]. Οι ανάγκες της θεωρίας του, όπως υπαγορεύονται από το δάνειο από τη θεωρία των παιγνίων, μάλλον δεν μπορούν να εξυπηρετηθούν από μια διαφορετική αντίληψη.

Ωστόσο οι αρχές της ορθολογικής επιλογής, οι οποίες καταλήγουν σε μια «ευρύτερη» (maximal) τάξη σχεδίων, αδυνατούν να υποδείξουν ένα σχέδιο από αυτή την τάξη ως υπερέχον. Κάθε σχέδιο συμπεριλαμβανόμενο σε αυτή την τάξη είναι υπέρτερο προς κάθε άλλο, μη περιλαμβανόμενο σε αυτή. Αλλά μεταξύ περισσότερων σχεδίων της ευρύτερης τάξης κανένα δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι πλεονεκτεί ή είναι υποδεέστερο έναντι των λοιπών[162]. Οι αρχές της ορθολογικής επιλογής δεν είναι επαρκείς για την ιεράρχηση των σχεδίων ούτε για την επιλογή ενός εξ αυτών[163]. Καταλήγουν σε ένα σημείο στο οποίο είναι αδύνατη η λήψη απόφασης, χωρίς περαιτέρω καθοδήγηση από ορισμένη αρχή. Σε αυτό το σημείο το πρόσωπο, κατά τον Rawls, πρέπει να αναλύσει τους σκοπούς του, εφ' όσον ένας πληρέστερος ή βαθύτερος χαρακτηρισμός τους μπορεί να καταλήξει σε ένα σχέδιο που να τους ικανοποιεί[164]. Ως εκ τούτου σε αυτό το επίπεδο υπάρχει περιθώριο να ληφθούν υπ' όψιν οι επιθυμίες και τα συναισθήματα του προσώπου.

---

[160] TJ, 143.

[161] TJ, 411. Αυτές είναι οι ακόλουθες: α) Αρχή των αποτελεσματικών μέσων (effective means, TJ, 411-412) έγκειται στην υιοθέτηση των κατάλληλων, αποτελεσματικότερων μέσων, προκρίνει δηλαδή την υιοθέτηση της εναλλακτικής επιλογής που πραγματοποιεί το σκοπό κατά τον καλύτερο τρόπο. Έτσι, δεδομένου του σκοπού, αυτός πρέπει να επιτευχθεί με τη μικρότερη δυνατή δαπάνη μέσων, ενώ, δεδομένων των μέσων, ο σκοπός πρέπει να επιτευχθεί στη μεγαλύτερη έκταση. β) Αρχή της περιεκτικότητας (principle of inclusiveness, TJ, 412): προτιμάται το σχέδιο που με την εκτέλεσή του επιτυγχάνει όλους τους επιθυμητούς σκοπούς και ορισμένους επιπλέον έναντι των εναλλακτικών σχεδίων. γ) Πιθανότητα πραγματοποίησης (greater likelihood, TJ, 412): εάν οι στόχοι δύο σχεδίων είναι παρόμοιοι, αλλά κάποιο από αυτά είναι πιθανότερο να τους πραγματοποιήσει, χωρίς να καταλείπει στόχους απραγματοποίητους, αυτό θα πρέπει να προτιμηθεί. Τις αρχές αυτές, οι οποίες έχουν κατ' αρχήν εφαρμογή στα βραχυπρόθεσμα σχέδια (short term plans), ο Rawls προσπαθεί στη συνέχεια (TJ, 412) να επεκτείνει στα μακροπρόθεσμα (long term plans).

[162] TJ, 409.

[163] TJ, 416.

[164] TJ, 551.

Η εισαγωγή της έννοιας της «διαβουλευτικής ορθολογικότητας» (deliberative rationality) [165] γίνεται, προκειμένου να εξευρεθεί λύση στο πρόβλημα απόφασης το οποίο ανακύπτει, ώστε να μπορέσει να αναγνωριστεί το έλλογο σχέδιο του προσώπου. Το έλλογο σχέδιο ζωής είναι αυτό που θα υιοθετείτο από το πρόσωπο, εάν το μέλλον ήταν επακριβώς προβλέψιμο κατά το χρόνο επιλογής[166]. Αυτό θα ανήκει, κατά τον Rawls[167], στην «ευρύτερη» (maximal) τάξη και είναι αυτό που θα επιλεγόταν με πλήρη διαβουλευτική ορθολογικότητα. Κατά τη θεώρηση της διαβουλευτικής ορθολογικότητας, το μελλοντικό αγαθό ενός προσώπου συνολικά χαρακτηρίζεται ως αυτό που το πρόσωπο θα επιθυμούσε και θα επιδίωκε, εάν οι συνέπειες της ποικιλίας των τρόπων δράσης, που θα μπορούσε να ακολουθήσει, ήταν γνωστές σε αυτό στον παρόντα χρόνο, επακριβώς προβλεπόμενες και επαρκώς πραγματοποιημένες στη φαντασία[168]. Είναι το σχέδιο που θα προκρινόταν σε μια διαδικασία προσεκτικού αναστοχασμού, στην οποία το υποκείμενο θα αποτιμούσε εκ των προτέρων τα αποτελέσματα της εκτέλεσης των διαφόρων σχεδίων και θα εντόπιζε το είδος δράσης που ανταποκρίνεται προσφορότερα στις θεμελιώδεις επιθυμίες του[169]. Κριτική στο επιλεχθέν σχέδιο μπορεί να ασκηθεί, καταδεικνύοντας είτε ότι παραβιάζει τις αρχές της ορθολογικής επιλογής είτε ότι δεν είναι το σχέδιο που θα συγκέντρωνε την προτίμηση του προσώπου, εάν αυτό εξέταζε τις προοπτικές με προσοχή στο φως πλήρους γνώσης των συνθηκών[170].

Εάν πληρούνται αυτοί οι όροι, τότε το σχέδιο ζωής είναι έλλογο για το συγκεκριμένο πρόσωπο και καθορίζει το πραγματικό αγαθό του. Συνήθως βέβαια δεν συντρέχουν όλοι οι ανωτέρω όροι, όμως το έλλογο πρόσωπο δεν συνεχίζει την έρευνα, μέχρις ότου σχηματίσει το καλύτερο σχέδιο. Συχνά νοιώθει ικανοποιημένο, εφ'

---

[165] TJ, 409.

[166] TJ, 421. Κατά την επιλογή του εφαρμόζονται οι ακόλουθες αρχές: α) αρχή της αναβολής (principle of postponement TJ, 420), η οποία επιβάλλει στο πρόσωπο την αποτίμηση της ζωής του ως όλου και έχει ως συνέπεια να επιδιώκει να αφήνει ανοιχτές τις προοπτικές, έως ότου υπάρξει μια διαυγής άποψη των σχετικών δεδομένων. β) Αρχή της συνέχειας (principle of continuity TJ, 420), κατά την οποία το όλο σχέδιο έχει ορισμένη ενότητα και ένα κυρίαρχο θέμα. Είναι μια σχεδιασμένη συνέχεια δραστηριοτήτων, όπου προηγούμενες και ύστερες δραστηριότητες κατ' ανάγκην επηρεάζουν η μια την άλλη. γ) Ο άνθρωπος πρέπει να σκεφθεί τα πλεονεκτήματα ισχυροποίησης ή τουλάχιστον μη αποδυνάμωσης των προσδοκιών του (TJ, 421). δ) Αρχή της υπευθυνότητας απέναντι στον εαυτό. Κατά τον Rawls το πράττειν σε συμφωνία προς τις αρχές της διαβουλευτικής ορθολογικότητας σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος έναντι του εαυτού του, ως διαρκές πρόσωπο μέσα στο χρόνο (TJ, 422-423).

[167] TJ, 409.

[168] TJ, 416-417.

[169] TJ, 417. Στη θεώρηση αυτή προϋποτίθεται ότι δεν παρεισφρύουν λάθη υπολογισμού, τα δεδομένα αξιολογούνται εύστοχα, το υποκείμενο δεν τελεί σε παρανόηση σε σχέση με αυτό που πράγματι επιθυμεί, ότι η γνώση της κατάστασης και των συνεπειών είναι πλήρης, δεν έχουν παραλειφθεί δεδομένα και σχετικές περιστάσεις, ότι υπάρχει πλήρης πληροφόρηση.

[170] TJ, 409.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όσον έχει ένα στοιχειωδώς ικανοποιητικό σχέδιο ή υποσχέδιο[171]. Η επιλογή του προσώπου είναι δυνατό να είναι ατελέσφορη, όμως αυτό θα συμβαίνει, διότι οι πεποιθήσεις του είναι λανθασμένες ή η γνώση του ανεπαρκής και οπωσδήποτε όχι για το λόγο ότι ο συλλογισμός έσφαλε ή το πρόσωπο τελούσε σε σύγχυση σε σχέση με αυτό που πράγματι ήθελε[172]. Κατά την εκτέλεση του σχεδίου ζωής που καταστρώθηκε δεν υπάρχουν περιθώρια για το άτομο να αλλάξει γνώμη ή να εύχεται να είχε επιλέξει κάτι άλλο στη θέση του[173]. Βεβαίως η απουσία μετάνοιας δεν είναι επαρκής για να εξασφαλίσει ότι το σχέδιο είναι έλλογο[174], όμως ένα έλλογο πρόσωπο πρέπει να πράττει έτσι, ώστε ποτέ να μη χρειαστεί να κατηγορήσει τον εαυτό του, ανεξάρτητα πώς θα διαμορφωθούν τα πράγματα τελικά[175].

Εν τούτοις αμφισβητείται βασίμως κατά πόσο η έννοια της ορθολογικότητας της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, πρώτον, δύναται να προσφέρει λύση στα ψυχολογικά και ηθικά διλήμματα του ανθρώπου, τα οποία σπανίως βρίσκουν εύκολες ρεαλιστικές λύσεις με τον τρόπο που θέλει ο Rawls. Η θεωρία του Rawls φαίνεται να αγνοεί ή και να αδυνατεί να συλλάβει - πολύ περισσότερο να προσφέρει λύση - τη φύση των ηθικών και άλλων διλημμάτων που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος. Το παράδειγμα επιλογής μεταξύ ενός ταξιδιού στο Παρίσι ή τη Ρώμη ως υπόδειγμα λύσης τέτοιων προβλημάτων δικαιολογημένα επισύρει την κριτική ότι μόνον ως γελοιοποίηση των ανθρώπινων διλημμάτων μπορεί να σταθεί[176]. Δεύτερον, μια κοινωνία που εκπληρώνει τους όρους ορθολογικότητας του Rawls είναι δυνατόν να απέχει από ό,τι διαισθητικώς γίνεται δεκτό ως έλλογο και δίκαιο[177].

Το ενδιαφέρον από την άποψη της εργασίας στοιχείο είναι ότι, ενώ οι αρχές δικαιοσύνης είναι αυτές που θα επιλέγονταν στην αρχική θέση, οι αρχές ορθολογικής επιλογής και τα κριτήρια διαβουλευτικής ορθολογικότητας δεν επιλέγονται καθό-

---

[171] TJ, 418.

[172] TJ, 417.

[173] TJ, 421. Βλ. διάκριση μεταξύ υποκειμενικώς και αντικειμενικώς έλλογου σχεδίου ζωής εις TJ. 422. Το πρόσωπο δεν μεταμελείται, διότι ακολούθησε ένα έλλογο σχέδιο, ακόμη και αν αυτό δεν είναι καλό, κρινόμενο αντικειμενικά. Είναι δυνατόν ένα έλλογο πρόσωπο να μετανιώσει, διότι ακολούθησε ένα υποκειμενικώς έλλογο σχέδιο ζωής. Όχι όμως επειδή πιστεύει ότι η επιλογή του είναι ανοιχτή σε κριτική, αλλά διότι, επί παραδείγματι, βρέθηκε σε άσχημες περιστάσεις.

[174] Όπως ορθά παρατηρεί ο W. Kymlicka, *Contemporary...*, 203-204, η εσωτερική καθοδήγηση της ζωής από το ίδιο το υποκείμενό της, η οποία εμφανίζει την τελειοκρατία αυτοαναιρούμενη ως εξωτερικά επιβαλλόμενη μορφή ζωής στο άτομο, καθώς και η ελευθερία εξέτασης των πίστεων στο φως της κουλτούρας του προσώπου δεν εκμηδενίζουν την πιθανότητα σφάλματος ή αλλαγής σχεδίων κατά τη διάρκεια του βίου. Εν τούτοις καθιστούν τη ζωή αποδεκτή από το άτομο που τη βιώνει και προστατεύουν την αυταξία του προσώπου, από την οποία απορρέει η φιλελεύθερη παράδοση προάσπισης των βασικών ελευθεριών.

[175] TJ, 422.

[176] TJ, 412-413. Βλ. B. Barber, «Justifying...», 310, M. Gibson, *op.cit.*, 316 επ., A. Bloom, «Justice...», 658-659.

[177] Βλ. κριτική εις M. Gibson, *op.cit.*, 313 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λου[178], αλλά τίθενται από την ίδια τη θεωρία, προκειμένου να συναχθούν με βάση αυτά οι αρχές δικαίου. Βεβαίως, μετά την επιλογή των αρχών, δεν υφίσταται ανάγκη συμφωνίας επί των αρχών ορθολογικής επιλογής, διότι κάθε πρόσωπο είναι ελεύθερο να σχεδιάζει τα του βίου του όπως επιθυμεί, εν όσω οι σκοποί του είναι συμβατοί με τις αρχές δικαιοσύνης, συνεπώς δεν απαιτείται ομοφωνία ως προς τα κριτήρια της ορθολογικότητας[179].

Αντιθέτως εντός του πλαισίου της αρχικής θέσης, όπου λειτουργεί η «ψιλή περί αγαθού αντίληψη» (thin theory of the good), απαιτείται ομοφωνία, ώστε να υπάρξει η απαιτούμενη σύγκλιση στις ίδιες αρχές δικαιοσύνης. Τα «προφανή» (evident)[180] κριτήρια ορθολογικής επιλογής καλούνται να εξηγήσουν την προτίμηση για βασικά αγαθά και να θεμελιώσουν τον τρόπο επιχειρηματολογίας των συναινούντων στην πρωταρχική θέση μερών. Οι διαφοροποιήσεις που απαντώνται στις αντιλήψεις ορθολογικότητας θα πρέπει να αποκλειστούν και να εξασφαλιστεί ότι αυτές δεν επηρεάζουν τις υιοθετούμενες αρχές δικαιοσύνης στην αρχική θέση[181]. Διότι οι εν λόγω αρχές μπορούν να αποσπάσουν την αναγκαία κοινή συναίνεση μόνο επί τη βάσει της συγκεκριμένης αντίληψης ορθολογικότητας.

4.2. Η αντικειμενική θεωρία του αγαθού

Το αγαθό συνίσταται στην ικανοποίηση της «έλλογης επιθυμίας» (rational desire)[182]. «[Δ]εν κάνω καμιά περιοριστική υπόθεση αναφορικά με τις αντιλήψεις περί αγαθού των μερών, εκτός ότι αυτές είναι έλλογα μακροπρόθεσμα σχέδια»[183]. Αξίζει να τονιστεί ότι ο Rawls δεν επιχειρεί καν να ορίσει το περιεχόμενο της έννοιας του αγαθού και διατυπώνει μόνο ένα τυπικό ορισμό. «Ο ορισμός του αγαθού είναι καθαρά τυπικός (formal). Απλώς δηλώνει ότι το αγαθό ενός προσώπου καθορίζεται από το ορθολογικό σχέδιο ζωής που θα επέλεγε με διαβουλευτική ορθολογικότητα από την ευρύτερη τάξη σχεδίων»[184].

Από τον ορισμό αυτό δεν είναι δυνατό να συναχθεί οτιδήποτε σχετικά με το περιεχόμενο των σχεδίων ή τα είδη σκοπών που αυτά τα σχέδια ενθαρρύνουν[185]. Η

---

[178] TJ. 446.
[179] TJ. 447.
[180] TJ. 447.
[181] TJ, 447.
[182] TJ. 93.
[183] TJ. 129.
[184] TJ. 424.
[185] TJ. 424. Για να γίνει αυτό θα πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν: α) τα χαρακτηριστικά των ανθρώπινων επιθυμιών και αναγκών. β) Ότι τα σχέδια πρέπει να εναρμονίζονται προς τα αιτήματα των ανθρωπί-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δομή του σχεδίου ζωής αντανακλά την ιεράρχηση επιθυμιών αυτού που το επιδιώκει[186], ενώ τα συμφέροντα, οι επιθυμίες και οι στόχοι του προσώπου ικανοποιούν το κριτήριο του ελλόγου, μόνο εφ' όσον μπορούν να θεωρηθούν ως συστατικά του σχεδίου ζωής που κρίνεται ως έλλογο για αυτό το πρόσωπο[187]. Ένα σχέδιο ζωής είναι έλλογο, εάν είναι, πρώτον, ένα από τα σχέδια που συνάδουν προς τις αρχές ορθολογικής επιλογής και, δεύτερον, αν είναι εκείνο, ανάμεσα στα σχέδια, που πληρούν αυτό τον όρο, το οποίο θα επιλεγόταν από το πρόσωπο με πλήρη διαβουλευτική ορθολογικότητα, δηλαδή με πλήρη γνώση όλων των σχετικών δεδομένων μετά από περίσκεψη για τις συνέπειές του[188].

Ο ορίζοντας της θεωρίας του Rawls διαμορφώνεται από το καθεστώς της σύγχρονης πλουραλιστικής κοινωνίας. Εντός αυτής εγείρεται το αίτημα πρόσωπα με ασύμβατες σκοποθεσίες, με ετερογενείς τρόπους ζωής και διαφορετικές επιθυμίες να συναινέσουν σε αρχές δικαιοσύνης ικανές να δημιουργήσουν μεταξύ τους κοινούς δεσμούς και να καταστήσουν δυνατή την κοινωνική συνύπαρξη, λειτουργώντας ως περιοριστικοί όροι εντός των οποίων οφείλουν να στοιχειοθετηθούν αυτές οι αντιλήψεις και να επιδιωχθούν οι σχετικοί σκοποί. Οι αρχές δικαιοσύνης δεν μπορούν να κρίνουν μεταξύ αντικρουόμενων ηθικών κωδίκων. Το έργο τους περιορίζεται στον καθορισμό του πλαισίου εντός του οποίου αυτοί μπορούν να αναπτυχθούν.

Ανακύπτει συνεπώς η ανάγκη εύρεσης ενός αρχιμήδειου σημείου, το οποίο πρέπει να κατασκευαστεί κατά τρόπο ώστε να καθίσταται δυνατή η επιλογή αρχών που δεν προσβάλλουν κάποια από τις πλήρεις θεωρίες αγαθού. Ο Rawls επιμένει ότι, παρά τα ατομοκρατικά χαρακτηριστικά της θεωρίας του, οι δύο αρχές δικαιοσύνης προσφέρουν ένα τέτοιο προνομιακό σημείο για την εκτίμηση των υπαρχόντων θεσμών, όπως και των επιθυμιών και των προσδοκιών, που οι θεσμοί αυτοί επιτρέπουν[189]. Πιστεύει ότι αυτά τα κριτήρια προσφέρουν έναν ανεξάρτητο γνώμονα για την καθοδήγηση της κοινωνικής αλλαγής, χωρίς επίκληση κάποιας τελειοκρατικής ή οργανικής αντίληψης της κοινωνίας[190]. Ο τρόπος δόμησης της αρχικής θέσης επιχειρεί να δώσει λύση σε αυτό το πρόβλημα. Πρέπει να αντιμετωπιστεί σε συνάφεια με το γεγονός ότι τα πρόσωπα εντός της δεν βλέπουν τους εαυτούς τους ως απομονωμένα άτομα, αλλά προσπαθούν, δια της επιλογής των αρχών δικαιοσύνης, να δια-

---

νων ικανοτήτων και δυνατοτήτων. γ) Η αριστοτελική αρχή ως αρχή κινήτρων. δ) Τα γενικά δεδομένα της κοινωνικής αλληλεξάρτησης.

[186] TJ, 410.

[187] Τούτο, κατά τον A. Schwartz, «Moral...», 300, συνεπάγεται μια αντίληψη ορθολογιστικής κριτικής σκοπών. Η ορθολογικότητα είναι μια ιδιότητα που είναι λογικό να επιθυμείται στα σχέδια ζωής.

[188] TJ, 408, 417.

[189] TJ, 520.

[190] TJ, 520.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σφαλίσουν τους όρους της αρμονικής κοινωνικής τους συνύπαρξης, παρά τις αντικρουόμενες περί αγαθού αντιλήψεις τους.

Τα συναινούντα μέρη αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως φορείς ηθικών, θρησκευτικών και άλλων υποχρεώσεων[191], όμως αγνοούν το περιεχόμενο αυτών των πίστεων. Γνωρίζουν επίσης ότι, δυνάμει της αρχής της «προτεραιότητας του ορθού» (priority of right) επί του αγαθού, μόλις οι αρχές δικαιοσύνης συναχθούν, η συμβολαιακή άποψη θέτει όρια στις αντιλήψεις περί του αγαθού και ακόμα ότι η απαίτηση για σταθερότητα και το κριτήριο αποθάρρυνσης των επιθυμιών που συγκρούονται με τις αρχές θέτουν περαιτέρω περιορισμούς[192]. Αντιλαμβάνονται συνεπώς ότι υπάρχει ενδεχόμενο οι αρχές δικαιοσύνης, που θα υιοθετηθούν, να παραμερίσουν αυτές τις πίστεις, μόνο όμως εφ' όσον συγκρούονται μαζί τους, ενώ σε κάθε άλλη περίπτωση η διαμόρφωσή τους είναι ελεύθερη[193].

Αν στους συμβαλλομένους της αρχικής θέσης επιτρεπόταν πλήρης γνώση των περί αγαθού αντιλήψεων, τούτο θα είχε ως αποτέλεσμα την εμμονή τους σε αρχές βασισμένες σε αντιλήψεις αυτού του τύπου, με επίπτωση να καθίσταται περισσότερο από αμφίβολη η δυνατότητα συναίνεσης στις αρχές του Rawls, αλλά και να διακυβεύεται η ίδια η δυνατότητα κάθε συμφωνίας σε οποιεσδήποτε αρχές. Βεβαίως η πρόκριση αρχών στη βάση ορισμένης αντίληψης αγαθού, δεδομένης της λειτουργίας της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας, ασφαλώς απαγορεύει την αποκόμιση ιδιαίτερων πλεονεκτημάτων για τον προτείνοντα[194]. Απλώς θα οδηγούσε στη δόμηση μιας κοινωνίας η οποία θα ευνοούσε το αγαθό όλων, όπως το αγαθό ορίζεται από τη συγκεκριμένη αντίληψη. Όμως η ύπαρξη πληθώρας ασύμβατων ή και συγκρουόμενων περί αγαθού αντιλήψεων θα απέτρεπε μια συμφωνία αυτής της μορφής[195].

Ο Rawls επιχειρεί να αποσυνδέσει τη συζήτηση περί κοινωνικών θεσμών από οποιεσδήποτε επιθυμίες ή αντιλήψεις αγαθού μπορεί να είναι εμπειρικώς κυρίαρχες

---

[191] Βλ. την κριτική του M. Fisk, «History...», 59, σύμφωνα με την οποία ο Rawls μεταχειρίζεται τις πίστεις των προσώπων ως οντότητες επί των οποίων διαθέτουν ιδιοκτησιακά δικαιώματα.

[192] TJ, 260-261.

[193] TJ, 220.

[194] Βλ. το σχετικό με τη θρησκεία παράδειγμα του Rawls εις TJ, 217. Έστω ότι συνάγεται η αρχή ότι οφείλεται υπακοή στο θεό ως μια αρχή που όλοι οφείλουν να αποδέχονται. Πρόκειται για μια γενική αρχή από την οποία αυτός που την προτείνει δεν εξαιρεί τον εαυτό του, διότι θεωρεί ότι ακολουθεί την ορθή αρχή. Όμως καμία ιδιαίτερη ερμηνεία της θρησκευτικής αλήθειας δεν μπορεί να αναγνωριστεί ως δεσμευτική στο πρωταρχικό συμβόλαιο. Στην αρχική θέση μπορεί να αναγνωριστεί μόνο το δικαίωμα του καθενός να αποφασίζει ποιες θα είναι οι θρησκευτικές του υποχρεώσεις.

[195] Βλ. T. Nagel, «Rawls...», 8 και 10 και T. Scanlon, «Rawls'...», 170, κατά τους οποίους, ακόμη κι αν η πλήρης γνώση της περί αγαθού αντιλήψεώς τους συνοδευόταν από άγνοια περί της θέσης τους στην κοινωνία (TJ, 173-174), η εξαγωγή αποτελέσματος θα ήταν και σε αυτή την περίπτωση αδύνατη. Τα μέρη θα προέβαιναν σε επιλογή με βάση αυτές τις αντιλήψεις, με συνέπεια την αδυναμία ομόφωνης επιλογής.

λόγω φυσικών, κοινωνικών ή άλλων παραγόντων, αυθαίρετων από ηθικής απόψεως. Προτιμά να ενσωματώσει στη θεωρία του για τα πρωταρχικά, «βασικά αγαθά» (basic goods) μόνο μια αντικειμενική, ισχνή και αδύναμη, «ψιλή αντίληψη αγαθού» (thin theory of the good), η οποία εκφράζεται μέσα από ένα «έλλογο σχέδιο ζωής». Είναι εμφανές, λοιπόν, ότι προϋποτίθεται εν τέλει κάποια έννοια αγαθού.

Δεδομένου όμως ότι τα βασικά αγαθά γίνονται αντιληπτά από τον Rawls ως τα γενικά, πολλαπλών λειτουργιών μέσα, τα οποία εξ ορισμού (θεωρείται ότι) επιθυμεί κάθε άνθρωπος, προκειμένου να επιδιώξει το σχέδιο ζωής του, όποιο κι αν είναι αυτό, η έννοια αυτή επιχειρείται να συγκροτηθεί ως ουδέτερη έναντι των ποικίλων «πλήρων αντιλήψεων αγαθού» (full theory of the good). Ικανή να λειτουργήσει ως κοινός παρονομαστής τους, κατά τρόπο ώστε η επιλογή των αρχών στην αρχική θέση να μην αδικεί κάποιο από τα μέρη. Βεβαίως, όπως έχει ήδη αναφερθεί, μετά την επιλογή των αρχών, ιδιαίτερα συμφέροντα, σκοποί ή αντιλήψεις είναι δυνατόν να περιοριστούν ή να αποκλειστούν ως απάδοντα προς τις επιλεχθείσες αρχές δικαίου.

Κατά τον Rawls, η ψιλή περί αγαθού αντίληψη, η συνδεόμενη με την έννοια των βασικών αγαθών, διανοίγει τη δυνατότητα ομόφωνης συναίνεσης, χωρίς να προβαίνει σε επιλογή συγκεκριμένης πλήρους αντιλήψεως αγαθού. Εν τούτοις, η εργασία οφείλει να παρατηρήσει ότι οι αναγκαίοι για τη διασφάλιση του ομόφωνου χαρακτήρα της συμφωνίας όροι, ιδίως ο περιορισμός του πληροφοριακού υλικού, που τα διαβουλευόμενα μέρη έχουν στη διάθεσή τους, *συνεπάγεται αποκλεισμό γνωστικών ενοτήτων που δεν μπορούν να θεωρηθούν ασυναφείς από απόψεως δικαιοσύνης. Τούτο έχει ως συνέπεια η σχέση των μερών να μην είναι ισότιμη και οι επί μέρους περί αγαθού αντιλήψεις να αντιμετωπίζονται μεροληπτικά, δεδομένου ότι τα βασικά αγαθά δεν έχουν ίδια αξία για κάθε μια από αυτές*[196].

Ο Rawls θεωρεί ότι για τη συναγωγή αρχών δικαιοσύνης μπορεί να αποτελέσει επαρκή βάση η μάλλον απλοποιημένη ψιλή αντίληψη αγαθού, την οποία εισηγείται ο ίδιος. Τούτο σημαίνει ότι θεωρείται δυνατή η θεμελίωση μιας θεωρίας δικαίου, χωρίς να προϋποτίθεται μια πλήρης θεωρία περί αγαθού. Πιστεύει ότι δεν υπάρχει ανάγκη σύγκλισης των διαφορετικών αντιλήψεων αγαθού, αρκεί αυτές να είναι συμβατές προς τις συναχθείσες αρχές δικαιοσύνης. Συνεπώς, ο καθένας έχει ίση ελευθερία να επιδιώκει όποιο σχέδιο ζωής επιθυμεί, εν όσω δεν παραβιάζει τα αιτήματα της δικαιοσύνης[197].

[196] Βλ. αναλυτικότερα την κριτική των Nagel – Schwartz στην έννοια των βασικών αγαθών 183 επ.
[197] TJ, 94.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο δικαιολογητικός πυρήνας αυτής τοποθέτησης φαίνεται να είναι η παραδοχή ότι είναι δυνατή - και για το λόγο αυτό αποτελεί αίτημα της θεωρίας - η ύπαρξη συναίνεσης σε κοινές αρχές δικαίου, παρά τις διαφωνίες στις περί αγαθού αντιλήψεις. Ότι οι πρώτες είναι δυνατόν να αναγνωριστούν κατά τρόπο διαπροσωπικώς έγκυρο και γι' αυτό αντικειμενικό και δεσμευτικό, κατά τρόπο που οι δεύτερες αδυνατούν[198]. Από αυτό όμως παρέπεται το ερώτημα μήπως στην ανωτέρω αντίληψη *υφέρπει και λειτουργεί ως λανθάνουσα βάση της θεωρίας κάποιος σκεπτικισμός γύρω από τη δυνατότητα αλήθειας - ή τουλάχιστον της πρόσβασης του ανθρώπου σε αυτή - στο πεδίο της ηθικής*. Μήπως, με άλλα λόγια, γίνεται σιωπηρώς δεκτό ότι οι θρησκευτικές, οι ηθικές και οι μεταφυσικές θεωρήσεις δεν διαθέτουν οντολογικές ή επιστημολογικές αξιώσεις αλήθειας[199].

Βεβαίως ο Rawls αρνείται την ύπαρξη σχετικιστικών προϋποθέσεων στη θεωρία του. Αυτό το οποίο ασπάζεται είναι η δυνατότητα ανάπτυξης μιας κανονιστικής θεωρίας, χωρίς εμπλοκή σε αμφισβητούμενα ζητήματα της μεταφυσικής, θρησκευτικής και ηθικής διαμάχης. Για το λόγο αυτό δεν βεβαιώνει ούτε αρνείται την αλήθεια ή το ψεύδος αυτών των δογμάτων. Εν τούτοις, δεν αποφεύγει τη μομφή, ότι επιστημολογική βάση της θεωρίας του είναι ο σχετικισμός, διότι υποκρυφίως θα πρέπει να αποδίδεται το ίδιο επιστημολογικό status σε όλες τις απόψεις, ώστε να θεωρηθεί ότι καμμιά δεν πρέπει να προτιμηθεί. Δεν υποστηρίζεται ρητώς κάτι τέτοιο, ωστόσο η προϋπόθεση αυτή φαίνεται να δομείται κατά μη εμφανή τρόπο στην αρχική θέση, με τον αποκλεισμό της σχετικής γνώσης από τον πέπλο της άγνοιας[200]. Διότι, *εάν εθεωρείτο ότι υπήρχε η δυνατότητα πρόσβασης στην αλήθεια, δεν θα έπρεπε να αποκλειστεί η γνώση της, όπως γίνεται στη Θεωρία της Δικαιοσύνης, με τους περιορισμούς στην πληροφόρηση που αποκλείουν κάθε γνώση που αφορά σε αυτά τα ζητήματα.*

Ο Rawls καταλήγει στην εισαγωγή της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας και στο εγχείρημα άρθρωσης μιας θεωρίας αντικειμενικού αγαθού, την οποία συνδέει με την έννοια των βασικών αγαθών. Ο σκοπός του είναι να καθοριστεί μια τάξη αγαθών που κανονικά απαιτούνται ως μέρη έλλογων σχεδίων ζωής, που μπορεί να περιλαμ-

---

[198] Βλ. σχετικά T. Nagel, *op.cit.*, 9.

[199] Το πρόβλημα αυτό δεν επιλύεται, μάλλον φαίνεται να επιτείνεται στον *PL* (βλ. 392 επ., 412 επ.). Αξίζει να αναφερθεί ότι ο Rawls παραδέχεται ότι οι θρησκευτικές σέχτες δεν θα συμφωνούσαν σε μια τέτοια ελευθερία (TJ, 208). Βλ. επίσης B. Barber, «Justifying...», 313-314, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Rawls υιοθετεί την οπτική του ιδανικού παρατηρητή, η οποία είναι η οπτική του αγνωστικιστή και του σκεπτικού. Στη θεωρία του προϋποτίθεται η προτεραιότητα του ορθού επί του αγαθού, του επιστημολογικού επί του οντολογικού. Ένας πιστός όμως δεν θα κατανοούσε, πολύ περισσότερο δεν θα αποδεχόταν τις κοσμικές, σκεπτικιστικές τάσεις της πρωταρχικής θέσης.

[200] Βλ. ανάλογα επιχειρήματα εις G. Dworkin, «Non-Neutral...», 137-139. Βλ. επίσης N. Daniels, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», 266-267.

βάνουν τα πιο ετερόκλητα είδη σκοπών[201]. Αν επιτευχθεί η θεμελίωση της αντίληψης δικαιοσύνης σε αυτή τη βάση, σημαίνει ότι αυτή δεν προσδένεται σε ένα συγκεκριμένο υπόδειγμα αντίληψης αγαθού ή σε κάποια ιδιαίτερη έννοια συμφέροντος, άρα είναι ουδέτερη ως προς αυτές και συνεπώς μπορεί να εφελκύσει τη συναίνεσή τους.

4.2.1. Η έννοια των βασικών αγαθών

Δεδομένων των περιορισμών του πέπλου της άγνοιας, φαίνεται αδύνατο για τα μέρη να επιβεβαιώσουν το αγαθό των προσώπων που αντιπροσωπεύουν και συνεπώς να κάνουν μια ορθολογική συμφωνία εκ μέρους τους. Για το λόγο αυτό εισάγεται η έννοια των «βασικών αγαθών» (basic goods)[202]. Το αρχικό επιχείρημα υπέρ των δύο αρχών δικαιοσύνης, όπως διατυπώνεται στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, δεν προϋποθέτει ότι τα άτομα έχουν συγκεκριμένους σκοπούς, αλλά μόνο ότι επιθυμούν ορισμένα βασικά αγαθά, τα οποία είναι λογικό να επιθυμούν ανεξαρτήτως συνθηκών και στόχων. Τα βασικά αγαθά εισάγονται ως στοιχείο του ορισμού της ορθολογικότητας[203] και συνιστούν εύκαμπτα μέσα και όρους για την επιδίωξη περισσότερων σκοπών και σχεδίων ζωής[204]. Όποιο κι αν είναι το σύστημα τελικών σκοπών του ατόμου, αυτά θεωρούνται ως αναγκαία μέσα για την επίτευξή του[205] και ως εκ τούτου η αξία τους είναι εργαλειακή.

Εφ' όσον τα συμβαλλόμενα μέρη στερούνται ηθικότητας, χωρίς την έννοια των βασικών αγαθών, στερούνται κατ' επέκτασιν τως προϋποθέσεων, που θα τους

---

[201] TJ, 260.

[202] Πρόκειται - πλην του αγαθού της αυταξίας - κυρίως για δικαιώματα και ελευθερίες, ευκαιρίες, εξουσίες, εισόδημα και πλούτο (TJ, 93). Η εισαγόμενη με αυτά έννοια ευημερίας δεν θεωρείται διαφορετική από αυτή του ωφελιμισμού. «Η θεωρία αυτή [η υιοθετούμενη θεωρία περί αγαθού] δεν αποτελεί αντικείμενο διαμάχης μεταξύ συμβολαιακών θεωριών και ωφελιμισμού», (TJ, 92).

[203] Δεδομένης της ανθρώπινης φύσης, η επιθυμία για αυτά, κατά τον Rawls, είναι απόρροια του γεγονότος ότι ο άνθρωπος είναι έλλογος (TJ, 253).

[204] Ο Allen Buchanan, «Revisability and Rational Choice» 187 επ. προβάλλει την «αναθεωρησιμότητα» των έλλογων σχεδίων ζωής ως λόγο αποδοχής της έννοιας των βασικών αγαθών. Υπ' αυτό το πρίσμα τα βασικά αγαθά νομιμοποιούνται, διότι είναι εξαιρετικά εύκαμπτα και συνεπώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη πληθώρας σχεδίων ζωής και των αναθεωρήσεών τους. Στην ίδια ανωτέρω βάση επιχειρείται να νομιμοποιηθεί ο πέπλος της άγνοιας, διότι τα μέρη δεν μπορούν να συνδέσουν τις αρχές δικαιοσύνης προς συγκεκριμένα σχέδια ζωής, εφ' όσον αυτά είναι αναθεωρήσιμα. Βλ. όμως 160, 189-190.

[205] TJ, 62, 92, 93, 174, 260. Η άποψη αυτή αλλάζει στον *PL* και έχει απαλειφθεί από τη σελ. 93 της αναθεωρημένης έκδοσης της *TJ*. Βλ. 287-293. Βλ. τη διάκριση του F. Michelman, «Constitutional...», 334-335, σε αγαθά *βασικά, θεμελιώδη ή συστατικά* της ταυτότητας του προσώπου, τα οποία έχουν αξία καθ' εαυτά και αποτελούν τα ίδια το αντικείμενο επιθυμίας (π.χ. αυτοσεβασμός) και βάση για την επιδίωξη άλλων αγαθών και *τυχαία ή παρεπόμενα* (residual) αγαθά, τα οποία επιθυμούνται ως μέσο για κάτι άλλο. Αυτό το οποίο τα άτομο επιδιώκει στην τελευταία περίπτωση είναι οι πόροι που μπορεί να χρησιμοποιήσει, για να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του (πλούτος, εισόδημα, ευκαιρίες). Βλ. επίσης John Watt, «John Rawls and Human Welfare», 6.

επέτρεπαν να επιλέξουν αρχές δικαιοσύνης. Με την εισαγωγή της έννοιας των βασικών αγαθών τα μέρη αποκτούν επαρκή βάση ιεράρχησης των εναλλακτικών θεωριών δικαιοσύνης, χωρίς να προϋποτίθεται ορισμένη ουσιαστική a priori ιδέα αγαθού. Δια της εισαγωγής τους δεν υπάρχει ανάγκη καθορισμού ενός κοινού μέτρου μεταξύ των προσώπων, το οποίο να περιλαμβάνει ένα πλήρες σύστημα τελικών σκοπών[206].

Όπως είναι γνωστό, στην κλασική οικονομική θεωρία, η έννοια της αξίας έχει αντικειμενικό χαρακτήρα, προσδιοριζόμενη από την εργασία (χρόνο), που καταβλήθηκε για την παραγωγή δεδομένου προϊόντος. Ωστόσο στις δομούμενες με βάση την έννοια της ωφελιμότητας (utility) νεοκλασικές οικονομικές θεωρίες η αξία ενός προϊόντος αποκτά υποκειμενικό χαρακτήρα, καθώς συνάπτεται με την έννοια της ωφελιμότητας. Επίσης σχετικοποιείται, δημιουργώντας προβλήματα διαπροσωπικών συγκρίσεων, εφ' όσον τίποτα δεν εμποδίζει διαφορετικούς ανθρώπους να αποδίδουν διαφορετική αξία σε μονάδες ωφελιμότητας (utils). Κατά τον Rawls, τα βασικά αγαθά συνιστούν απλοποιημένη και σαφή βάση διαπροσωπικών συγκρίσεων[207], παρέχοντας τη δυνατότητα στη θεωρία να αποφύγει εμπλοκή της στις δυσκολίες που συνδέονται με ζητήματα μέτρησης της ικανοποίησης των προσώπων (διαπροσωπικές συγκρίσεις ωφελιμότητας)[208].

Τα βασικά αγαθά προβάλλονται ως ένα δημόσια αναγνωρισμένο αντικειμενικό μέτρο[209]. Η διάκρισή τους από τα υπόλοιπα και ο χαρακτηρισμός τους ως βασικών δεν γίνεται επί τη βάσει πραγματιστικών ή άλλων υπολογισμών των διαβουλευόμενων μερών, διότι τα μέρη στερούνται το αναγκαίο πληροφοριακό υλικό, ώστε να προβούν σε τέτοια διάκριση[210]. Ούτε λαμβάνονται υπ' όψιν στον καθορισμό τους οι

---

[206] TJ, 174.

[207] TJ, 92, 174.

[208] Οι *προσδοκίες* ορίζονται ως ο κατάλογος βασικών αγαθών τον οποίο ο αντιπροσωπευτικός άνθρωπος της συγκεκριμένης κοινωνικής θέσης μπορεί λογικά να επιδιώξει. Συνεπώς, οι προσδοκίες των αντιπροσωπευτικών ανθρώπων βασίζονται σε και καθορίζονται από την ομάδα βασικών αγαθών που είναι διαθέσιμη σε αυτούς (TJ, 93, 95, 155). Τα βασικά αγαθά χρησιμοποιούνται από τον Rawls ως βάση για διαπροσωπικές συγκρίσεις επιπέδων ευημερίας (TJ, 214). Για τα προβλήματα που ανακύπτουν από αυτή τη λειτουργία, στα οποία δεν είναι δυνατόν να υπεισέλθει η παρούσα εργασία, καθώς και για το πρόβλημα της ιεράρχησης (index problem) των αγαθών στην περίπτωση που δεν μπορούν να καλυφθούν όλες οι συναφείς ανάγκες βλ. ενδεικτικώς B. Barber, «Justifying...», 301 επ., A. Sen, «Rawls Versus Bentham: An Axiomatic Examination of Pure Distribution Problem», 284 επ., K. Binmore, *Game...*, 283-285, 295 επ.

[209] TJ, 95.

[210] Ωστόσο, κατά τον Paul Ricoeur, «John Rawls: de l' autonomie morale à la fiction du contrat social», 375, 383, οι όροι διάκρισης και εκτίμησης των βασικών αγαθών απουσιάζουν, διότι τούτο θα διακινδύνευε επανεισαγωγή της τελεολογικής αρχής και θα έδινε πρόσβαση σε μια ποικιλία μη αναγώγιμων και συγκρουσιακών αγαθών. Ο φορμαλισμός του συμβολαίου εξουδετερώνει το πρόβλημα της ποικιλίας των αγαθών, ώστε να λειτουργήσει το διανεμητικό υπόδειγμα. Ενώ κατά τον D. Lyons, «Nature...», 163, ο λόγος για τον οποίο δεν επιτρέπεται ο καθορισμός των βασικών αγαθών από τα μέρη δεν είναι ότι αυτά τελούν σε αδυναμία καθορισμού τους, αλλά η επιθυμία του Rawls να αποφύγει τον ωφελιμισμό και να διασώσει το κύρος του maximin κανόνα.

προτιμήσεις πραγματικών ανθρώπων, διότι αυτές οπωσδήποτε θα διαφέρουν μεταξύ τους. Επιπλέον θα υπήρχε κίνδυνος να συμπεριληφθούν στην ομάδα των βασικών αγαθών παράνομα ή ανήθικα μέσα, αλλά, ακόμη κι αν δεν συνέβαινε αυτό, θα επιτρεπόταν να επηρεαστεί η θεωρία από τυχαίες προτιμήσεις και περιστάσεις κείμενες εκτός δικαιοσύνης. Η θεωρία δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει ούτε τους περιορισμούς των αρχών δικαιοσύνης για τον προσδιορισμό των βασικών αγαθών, διότι αυτό θα καθιστούσε το επιχείρημα κυκλικό[211], εφ' όσον ο κατάλογος των βασικών αγαθών χρησιμεύει ως μέρος της περιγραφής της αρχικής θέσης, συνεπώς αποτελεί μια από τις προκείμενες από τις οποίες οι αρχές συνάγονται.

Έτσι, επισημαίνεται στο παρόν πλαίσιο, ότι *η ομάδα των βασικών αγαθών, το ίδιο όπως και η έννοια της ορθολογικότητας, τίθεται αξιωματικά από τη θεωρία και επιβάλλεται στα μέρη, διότι οι δύο αυτές υποθέσεις είναι αναγκαίοι όροι, για να συντρέξει η επιδιωκόμενη συναίνεση και να συναχθούν οι αρχές*. Η κατασκευή της αρχικής θέσης έχει τον διπλό στόχο αφ' ενός να διασφαλίσει όρους ομόφωνης συναίνεσης, αφ' ετέρου να εγγυηθεί ακριβοδίκαιη αντιμετώπιση των μερών σε σχέση με τις περί αγαθού αντιλήψεις τους. Ο αποκλεισμός της ηθικά συναφούς γνώσης των αντιλήψεων περί αγαθού αποβλέπει στην επίτευξη ομοφωνίας, ενώ παράλληλα τα μέρη προικοδοτούνται με την επιθυμία για ορισμένα βασικά αγαθά, ώστε να υπάρχει δυνατότητα συζήτησης και συμφωνίας. Ο στόχος των έλλογων συμβαλλομένων είναι να επιτύχουν το μέγιστο δυνατό μερίδιο βασικών αγαθών προς όφελός τους. Όμως, εξ αιτίας της άγνοιας, υποτίθεται ότι επιτυγχάνεται ταυτόχρονα και ο στόχος της αρχής της ακριβοδικίας, διότι οι αρχές θα είναι προς όφελος όλων, ανεξαρτήτως των συνθηκών υπό τις οποίες αυτά τελούν.

Εν τούτοις με βάση την παρούσα οπτική είναι αμφισβητούμενο αν επιτυγχάνεται ο στόχος. Εάν, αποβλέποντας σε ομοφωνία, όχι μόνο αποκλείεται ηθικώς σχετική γνώση, αλλά εισάγεται επίσης μια τεχνητή γενική επιθυμία για βασικά αγαθά, η οποία κατευθύνει αυθαίρετα την αρχική θέση υπέρ ορισμένων αντιλήψεων αγαθού και κατά άλλων, δεδομένου ότι τα βασικά αγαθά δεν είναι εξ ίσου χρήσιμα για κάθε αντίληψη αγαθού, τότε η αρχική θέση δεν αντιμετωπίζει τις αντιλήψεις αγαθού ακριβοδίκαια, ανεξαρτήτως αν επιτυγχάνει ομοφωνία. Διότι *ο κατάλογος των βασικών αγαθών λειτουργεί αυθαίρετα κατά τρόπο ευνοϊκό προς τρόπους ζωής η επιδίωξη των οποίων συνδέεται με την κατοχή αυτών των αγαθών και κατ' επέκτασιν ευνοεί βεβαίως τα άτομα τα οποία ταυτίζονται με - ή τουλάχιστον δεν παρουσιάζουν σημαντικές αποκλίσεις από - αυτούς τους τρόπους ζωής. Ίσως όμως αποβαίνει προβληματικός για ό-*

[211] TJ. 433-434.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σους αποστασιοποιούνται. Η θεωρία είναι αδιάφορη για όποιον νοιώθει δυστυχής, καθ' ότι στερείται ένα αγαθό μεγάλης γι' αυτόν αξίας, μη συμπεριλαμβανόμενο όμως στον κατάλογο των βασικών αγαθών. Όπως είναι επίσης αδιάφορη για αυτόν που υποφέρει από τη λειτουργία βασικών αγαθών ορισμένου είδους[212].

Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της θεωρίας ευρίσκονται οι προσδοκίες ζωής (life-prospects) των πολιτών κατά τη διάρκεια του βίου τους, όπως αυτές προσδιορίζονται από τον κατάλληλο κατάλογο βασικών αγαθών, και σχετίζονται με τον τρόπο με τον οποίο η βασική δομή χειρίζεται τις ανισότητες και άρα τη διανομή των βασικών αγαθών[213]. Κατ' ουσίαν διανέμονται στα άτομα ευκαιρίες, μέσα τα οποία τους δίδουν την ευκαιρία να επιδιώξουν τους (όποιους) στόχους τους. Στην αρχική θέση υποτίθεται ότι τα μέρη αγνοούν τα συμφέροντά τους, τη συγκεκριμένη μορφή και το περιεχόμενο που θα λάβει το έλλογο σχέδιο ζωής τους. Γνωρίζουν όμως ότι αυτά μπορούν να ικανοποιηθούν υπό συνθήκες ελευθερίας, εάν οι πολίτες κατέχουν τα βασικά αγαθά και για το λόγο αυτό κινητοποιούνται, με σκοπό να λάβουν κατά το δυνατόν περισσότερα[214].

Κατά την άποψη της εργασίας ορθά διαπιστώνεται[215] ότι τα μέρη φαίνεται να γίνονται αντιληπτά ως «α-ηθικοί ορθολογικοί μεγιστοποιητές» (amoral rational maximizers), υπό την επιρροή των νεοκλασικών οικονομολόγων, γεγονός που προσδίδει ωφελιμιστική χροιά στη θεωρία. Κάθε άτομο αφήνεται ελεύθερο να καθορίσει τη χρήση των αγαθών[216], ενώ η θεωρία αδιαφορεί για τη χρήση των δικαιωμάτων και ευκαιριών στην οποία θα προβούν τα άτομα[217]. Εν τούτοις ακριβώς η χρήση των δι-

---

[212] Επ' αυτού βλ. επίσης S.C. Kolm, *Modern*..., 182-184, ο οποίος προβάλλει την αλληλεξάρτηση (interdependence) της κατάστασης των ανθρώπων και υποδεικνύει ότι με τα ίδια βασικά αγαθά κάποιος μπορεί να εκπληρώσει το σχέδιο ζωής του κάποιος άλλος όχι.

[213] GT, 48. Τα βασικά αγαθά μπορούν να διακριθούν (βλ. A. Brown, *Modern*..., 57) κατ' ουσίαν σε τρεις τάξεις: ελευθερίες - ευκαιρίες - εισόδημα και πλούτος, οι οποίες ανταποκρίνονται στις αρχές δικαιοσύνης, αρχή ελευθερίας, αρχή ακριβοδίκαιων ευκαιριών, αρχή διαφοράς.

[214] TJ, 93, 142.

[215] Βλ. σχετικά T. Pogge, *Realizing*..., 53-54 σημ. 56, Κ. Τσουκαλάς, *Είδωλα*..., 56-70 (Rawls, 59-60 σημ. 36). Αναλυτικότερα για την άποψη της ανθρώπινης φύσης στην οικονομική θεωρία βλ. Jennifer Roback Morse, «Who Is Rational Economic Man?», 181-182, κατά την οποία το πρόσωπο στο πεδίο της οικονομίας αποτελεί μια λειτουργία ωφελιμότητας (utility function - έννοια που περιλαμβάνει τη συγκριτική ιεράρχηση ποικίλων αγαθών). Από την άποψη της οικονομικής ανάλυσης δεν απαιτούνται άλλα στοιχεία για το πρόσωπο, εάν είναι γνωστή η ιεράρχηση των προτιμήσεών του, εφ' όσον το πρόσωπο καθορίζεται από το περιεχόμενο των προτιμήσεών του. Το πρόσωπο υπολογίζει ποιες από τις εξωτερικά δεδομένες επιλογές μεγιστοποιούν την ωφελιμότητά του και ενεργεί σύμφωνα με αυτό τον υπολογισμό, όπως θα έκανε μια S-R (stimulus-response) μηχανή. Κατ' ουσίαν δεν πρόκειται για «επιλογή» (choice), αλλά για «υπολογισμό» (calculus), διότι μόνο ένα από τα δυνατά αποτελέσματα ανταποκρίνεται στους όρους του διλήμματος που αντιμετωπίζει. Σχετικά με τον δεδομένο χαρακτήρα των προτιμήσεων στην οικονομική θεωρία που χρησιμοποιεί ο Rawls, βλ. J. Roback Morse, *ibid*, 182-183, M. Gibson, «Rationality», 194-195. Βλ. 64 επ.

[216] TJ, 94.

[217] Η θεωρία της δικαιοσύνης δεν ενδιαφέρεται για τον τρόπο χρήσης των δικαιωμάτων (TJ, 94).

καιωμάτων δικαιολογεί υπό όρους ορισμένες επιφυλάξεις απέναντι σε αυτή τη θέση του Rawls. Η θεώρηση των βασικών αγαθών και η συναφής αντίληψη ορθολογικότητας φαίνεται να έχουν επηρεαστεί από την προσπάθεια της οικονομικής θεωρίας να αρθρώσει ένα αξιακώς ουδέτερο υπόδειγμα. Στο πλαίσιο της θεωρίας του καταναλωτή[218], η (οικονομική) αξία είναι υποκειμενική. Αξία είναι αυτό που επιλέγει ο καταναλωτής, χωρίς να προσφέρεται οποιαδήποτε βάση κριτικής των επιθυμιών, των πίστεων ή των σκοπών του ατόμου, αρκεί να διαθέτουν συνοχή.

Το πρόβλημα από τη σκοπιά της εργασίας είναι ότι κατ' αυτό τον τρόπο η θεωρία του Rawls, προκειμένου να διασφαλίσει το στόχο της ουδετερότητας, είναι αναγκασμένη να αναγνωρίσει ως ορθολογικές αντιλήψεις ανόητες ή και καταστρεπτικές, αρκεί ότι πληρούν τους τυπικούς όρους της συνοχής, της ιεράρχησης στόχων και επιδιώκονται με αποτελεσματικό τρόπο. Και περαιτέρω κάθε κοινωνία που ικανοποιεί τις αρχές δικαιοσύνης πρέπει να θεωρηθεί δίκαιη, ανεξαρτήτως των επιθυμιών και των στόχων των μελών της. Κατά τον Κ. Σταμάτη[219], η επιλογή από τις συμβολαιακές θεωρίες της στρατηγικής του μεθοδολογικού ατομισμού και της δικαιωματοκεντρικής προσέγγισης οδηγεί τη θεωρία, εν ονόματι της «ελευθερίας του ατόμου», να στοχάζεται αποκλειστικά με όρους δικαιωμάτων των ατόμων, αρνούμενη να κρίνει την ποιότητα αυτών των δικαιωμάτων ή το κοινωνικό πλαίσιο ενεργοποίησής τους. Τούτο έχει ως συνέπεια η ελευθερία του ατόμου να καταλήγει να στεγάζει ακόμη και αντικοινωνικές στάσεις.

Τα βασικά αγαθά θεωρούνται αναγκαία μέσα για την επίτευξη των σχεδίων ζωής και γι' αυτό το αίτημα των συμβαλλόμενων μερών είναι η μεγιστοποίησή[220] αυτών των αγαθών, χωρίς να υπάρχει εγγύηση ότι, και αν ακόμη επιτευχθεί το μέγιστο σημείο, θα αποδειχθούν επαρκή για την κάλυψη των αναγκών. Ο Rawls φαίνεται να υπονοεί στην πραγματικότητα όχι συνθήκες σπανιότητας, αλλά συνθήκες σχετικής αφθονίας, παρά την ανισότητα. Διότι, αν επικρατήσουν συνθήκες σχετικής σπανιότητας, τότε με κριτήριο την έννοια της ανάγκης και υπό τον όρο ότι υπάρχει κριτήριο διάκρισης των καλώς νοούμενων αναγκών από τις ψευδοανάγκες, η κοινωνική ανισότητα γίνεται αφόρητη.

---

[218] Βλ. σχετικά M. Gibson, *op.cit.*, 197-200.

[219] Κ. Σταμάτης, «Για μια ιστορική θεμελίωση των κοινωνικών αξιών», 25.

[220] Η έννοια της μεγιστοποίησης δημιουργεί πρόβλημα, ιδίως όσον αφορά τα μη υλικά αγαθά, στα οποία είναι εμφανής η παρουσία ενός ποιοτικού στοιχείου ανεπίδεκτου ποσοτικοποίησης, ώστε να μη μπορεί να γίνεται λόγος για μεγιστοποίηση (βλ. επίσης S.C. Kolm, *op.cit.*, 184). Βεβαίως ο Rawls έχει κατά νου κυρίως υλικά αγαθά (εισόδημα, πλούτος). Εν τούτοις και σε αυτή την περίπτωση έχει καταδειχθεί (βλ. Andreas Esheté, «Contractarianism and the Scope of Justice», 41-42) ότι το αίτημα μεγιστοποίησης των υλικών αγαθών μπορεί να λειτουργεί εις βάρος άλλων αξιών.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Τα θέματα που σχετίζονται με το ζήτημα της κάλυψης των αναγκών δεν είναι δυνατόν να απασχολήσουν την παρούσα εργασία. Δεν μπορεί ωστόσο να μην επισημανθεί ότι ο Rawls δεν κάνει λόγο για επαρκές minimum, ζητά απλώς τη μεγιστοποίηση των προσδοκιών των κοινωνικώς μειονεκτούντων. Ως εκ τούτου το επίπεδο που μπορεί να επιτυγχάνεται με τη μεγιστοποίηση είναι δυνατόν να υπολείπεται αυτού που θεωρείται ως ικανοποιητικό minimum. Το μέγιστο δυνατό δεν σημαίνει ότι είναι και επαρκές, ίσως ακόμη να βρίσκεται και κάτω από το επίπεδο της φτώχειας, τροπή της θεωρίας προφανώς απαράδεκτη. Στην πράξη, δηλαδή, υπάρχει ένα απροσδιόριστο δικαίωμα για μεγιστοποίηση των βασικών αγαθών με προβλήματα στην πρακτική του εφαρμογή και με ανοιχτό το ενδεχόμενο να μείνουν ακάλυπτες ανάγκες.

Η θεώρηση των βασικών αγαθών επιδέχεται επίσης κριτική ως προς τις εγγυήσεις που παρέχει σε επίπεδο ατομικής ζωής. Αφ' εαυτής η κατοχή βασικών αγαθών δεν εγγυάται την επιτυχία, πολύ περισσότερο την ευτυχία. Κατά τον R. Arneson[221], η σχετική θεώρηση δεν συνεπάγεται απλώς ότι ορισμένες προσδοκίες έχουν μικρότερη πιθανότητα εκπλήρωσης σε σχέση με άλλες, αλλά ότι ο Rawls δεν εγγυάται ένα ελάχιστο βαθμό ικανοποίησης για τους σκοπούς οποιουδήποτε ατόμου. Βασίμως, λοιπόν, *εκφράζεται η ανησυχία μήπως τα βασικά αγαθά λειτουργούν ανάλογα προς τις τυπικές ελευθερίες του φιλελευθερισμού, δηλαδή η διασφάλισή τους δεν εγγυάται την ουσιαστική αξία που αποτελεί τον δικαιολογητικό λόγο της ελευθερίας*[222].

Περαιτέρω ανακύπτει το πρόβλημα πώς διαφορετικά μεταξύ τους αγαθά αντιμετωπίζονται με ενιαίο τρόπο, ώστε να μπορούν να διενεργούνται με βάση αυτά διαπροσωπικές συγκρίσεις επιπέδων ευημερίας. Ποια είναι δηλαδή η οπτική γωνία με βάση την οποία τα βασικά αγαθά μπορούν να θεωρηθούν κατά τέτοιο τρόπο. Η χρηματική, κατά βάση, φύση των βασικών αγαθών - αμφιλεγόμενη μεταξύ τους θέση επέχει η εγγύηση των κοινωνικών βάσεων της αίσθησης αυταξίας του ανθρώπου (self-respect)[223] - του εισοδήματος και του πλούτου κυρίως, δεν είναι απλώς αμφι-

---

[221] Richard Arneson, «Primary Goods Reconsidered», 431.

[222] R. Arneson, *ibid*, 433-434.

[223] Βλ. κριτική της θεωρίας του Rawls από την άποψη των εννοιών του αυτοσεβασμού και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας εις Gerald Doppelt, «Rawls' System of Justice: A Critique from the Left», 259-266 και επ. Θεωρεί ότι το σύστημα του Rawls νομιμοποιεί ορισμένους δομικούς περιορισμούς της καπιταλιστικής δημοκρατίας. Όμως αποσυνδέει την έννοια της ανθρώπινης αίσθησης αυταξίας από την οικονομική θέση του προσώπου. Σοβαρά πλήγματα κατά της ανθρώπινης αξιοπρέπειας εντός της καπιταλιστικής δημοκρατίας δεν θεματοποιούνται. Τούτο δεν συνιστά απλώς μια θεματική έλλειψη της θεωρίας, αλλά αντανακλά μεθοδολογικά προβλήματα και μια ιδεολογική διάσταση στην ίδια της φιλοσοφική αντίληψη περί της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και ελευθερίας.

σβητήσιμη, αλλά αντικατοπτρίζει τις αξίες των σύγχρονων δυτικών καπιταλιστικών δημοκρατιών[224].

Ο Rawls προβάλλει στους συμβαλλομένους την επιθυμία για βασικά αγαθά ως καθολικά έλλογη επιθυμία. Μπορεί να παρατηρηθεί εν τούτοις ότι αυτή η επιθυμία μπορεί να είναι πολιτισμικώς αντιπροσωπευτική για *ορισμένο* τύπο ανθρώπου. Άρα δεν πρόκειται για μια καθολική επιθυμία, της οποίας φορέας είναι *κάθε* ορθολογικό πρόσωπο. Ως εκ τούτου η αρχική θέση, η οποία θεμελιώνεται σε αυτή τη βάση, δεν είναι ηθικώς ουδέτερη, διότι υπαγορεύεται από μια ηθικώς αμφισβητούμενη θεωρία αγαθού[225]. Βεβαίως μπορεί τα βασικά αγαθά να συνιστούν κάτι που η πλειονότητα των ατόμων σε αυτές τις κοινωνίες επιθυμεί. Ωστόσο δεν είναι χωρίς προβλήματα η αναγωγή του καταλόγου αγαθών της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* σε βασικά αγαθά για όλους τους τύπους ανθρώπων κάθε μορφής κοινωνίας, εν όψει ιδίως του γεγονότος ότι η επιλογή αυτών των αγαθών ως θεμελιωδών συνδέεται με συγκεκριμένο πρότυπο δόμησης της κοινωνίας.

Ο Rawls φαίνεται να εκλαμβάνει την αξία αυτών των αγαθών ως αυτόδηλη, προβάλλοντας το αντεπιχείρημα ότι ουδείς πάσχει από υπερβολή αυτών των αγαθών[226]. Όμως αυτό δεν είναι ακριβές, διότι είναι δυνατόν να υπάρχουν άνθρωποι για τους οποίους συνιστά προσβολή η υπερβολή κάποιου από αυτά (επί παραδείγματι η υπερβολή πλούτου ή ισχύος) και να υποφέρουν εξ αιτίας τους[227]. Προβάλλει λοιπόν ο κίνδυνος να γενικευθούν χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης ιστορικής/ πολιτισμικής συνθήκης ως καθολικά γνωρίσματα του ανθρώπου και της κοινωνίας γενικά. Άρα, εάν δεν συντρέχουν λόγοι η θεώρηση των βασικών αγαθών να θεωρηθεί ουδέτερη, εφ' όσον φαίνεται μάλλον δεσμευμένη σε συγκεκριμένη αντίληψη του ανθρώπου και της κοινωνίας, τα αγαθά αυτά αποτελούν εν τέλει μέσα προς εκπλήρωση ορισμένων σχεδίων ζωής, οπότε η θεώρησή τους δεν μπορεί να θεωρηθεί ελεύθερη αξιών.

---

[224] Γενικότερα, το υπόδειγμα κοινωνίας το οποίο διαμορφώνει ο Rawls, το ίδιο όπως και η μορφή ανθρώπου που σκιαγραφείται από τη θεωρία του, δεν πείθουν την αριστερή κριτική ότι συνιστούν κάτι περισσότερο από μια προωθημένη μορφή καπιταλιστικού κράτους πρόνοιας (capitalist welfare state). Βλ. ενδεικτικώς C.B. Macpherson, «Rawls's Models of Man and Society», 241 επ., G. Doppelt, *op.cit.*, 278 και *passim*. Μάλιστα η επιρροή της θεωρίας του Rawls έχει αποδοθεί (J. Watt, *op.cit.*, 3-4 και *passim*) στη σύνδεσή της με την ιδεολογία και τα συμφέροντα της κυρίαρχης καπιταλιστικής τάξης, εφ' όσον θεωρείται ότι προϋποθέτει μια κατά βάση υλιστική, βασισμένη σε μια καταναλωτική αντίληψη, θεωρία αγαθού.

[225] Βλ. ιδιαίτερα M. Teitelman, «The Limits...», 551, A. Schwartz, «Moral...», 297, 302, 307, T. Nagel, «Rawls...», 8-9. Βλ. επίσης A. Bloom, «Justice...», 654, A. Goldman, «Responses...», 453, 456, B. Barber. *op.cit.*, 295-299, D. Lyons, *op.cit.*, 163, M. Gibson, *op.cit.*, 204-205,.

[226] TJ, 143. Βλ. ανάλογα προς του Rawls επιχειρήματα εις W. Kymlicka, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», 886-893, C.F. Delaney, «Rawls and Individualism», 243-244.

[227] Βλ. ανάλογα επιχειρήματα εις A. Schwartz, *op.cit*, 302, 306, M. Gibson, *op.cit.*, 205, A. Brown, *op.cit.*, 70, L. Pickering Francis, «Responses...», 475-476.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ως εκ τούτου, κατά την εκτίμηση της εργασίας, δεν μπορεί να περιβληθεί το κύρος μιας καθολικά έγκυρης επιθυμίας για τον άνθρωπο γενικά. Πολύ περισσότερο, όταν υπάρχουν άνθρωποι με αντίθετες αξίες μέσα στις ίδιες τις δυτικές κοινωνίες, τις οποίες υποτίθεται ότι εκφράζει η συγκεκριμένη αντίληψη δικαιοσύνης. *Εάν όμως η εγκυρότητα του φάσματος των βασικών αγαθών είναι αμφιλεγόμενη, στο βαθμό που αυτά δεν έχουν την ίδια αξία για κάθε αντίληψη αγαθού, η θεωρία των βασικών αγαθών δεν μπορεί να θεωρηθεί ουδέτερη και οπωσδήποτε δεν μπορεί να λειτουργήσει ως «ασθενής υπόθεση».* Αντιθέτως, δια της εισαγωγής της φαίνεται να εκβιάζεται η συναίνεση των μερών σε αρχές δικαιοσύνης ευνοϊκές προς συγκεκριμένες αντιλήψεις αγαθού, αυτές των οποίων η επιδίωξη συνδέεται με την κατοχή βασικών αγαθών[228].

Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις που αφορούν τη φύση των βασικών αγαθών φαίνεται να εκβιάζουν την επιλογή των αρχών προς ατομοκρατική κατεύθυνση, ευνοώντας ορισμένες αντιλήψεις αγαθού εις βάρος άλλων. Ειδικότερα, όπως έχει τεκμηριωμένα αποδείξει ο T. Nagel, ως υποστύλωμα της αντίληψης του Rawls φαίνεται να λειτουργεί η θεωρία της *αφηρημένης ατομοκρατίας* (abstract individualism)[229], εντός της οποίας οι θεμελιώδεις σκοποί και τα συμφέροντα των ατόμων καθορίζονται ανεξάρτητα από τις ιδιαίτερες κοινωνικές μορφές. Ενώ το κράτος και η κοινωνία αντιμετωπίζονται ως θεσμικές ρυθμίσεις, που ανταποκρίνονται σε ατομικούς σκοπούς, οι οποίοι καθορίζονται από μια παγιωμένη και αδιαφοροποίητη ανθρώπινη ψυχολογία.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι αφ' ενός η αρχική θέση δεν προϋποθέτει τη θεωρία της αφηρημένης ατομοκρατίας[230] και αφ' ετέρου ότι η θεώρηση των βασικών αγαθών δεν άγει σε μια κοινωνία ατομιστικών κινήτρων[231]. Κατά τον Rawls, θα πρέπει κατ' αρχάς να διακριθεί η ψυχολογία των μερών της αρχικής θέσης από αυτή των μελών της ευτεταγμένης κοινωνίας. Η υπόθεση για τα κίνητρα των μερών (motivation assumption), σύμφωνα με την οποία τα μέρη συζητούν και αποφασίζουν ως εάν επιθυμούσαν περισσότερα παρά λιγότερα βασικά αγαθά, ισχύει μόνο για τα μέρη της αρχικής θέσης[232].

---

[228] Όπως ορθά παρατηρεί ο T. Nagel, *op.cit.*, 8, κάθε υποθετική κατάσταση επιλογής θέτει κατ' ανάγκην περιορισμούς στην επιλογή, οι οποίοι μπορούν να νομιμοποιηθούν μόνο με τους όρους μιας αντίληψης αγαθού. Υπ' αυτό το πρίσμα δεν υπάρχει ουδετερότητα, διότι η ουδετερότητα απαιτεί τόση δικαιολόγηση όσο και κάθε άλλη θέση. Άρα ο ίδιος ο περιορισμός της γνώσης των αντιλήψεων περί αγαθού αποβαίνει μεροληπτικός υπέρ ορισμένων εξ αυτών.

[229] Βλ. T. Nagel, *op.cit.*, 9. Ο Rawls αντιμετωπίζει την κριτική που επέσυρε η έννοια των βασικών αγαθών στη *TJ* από τους M. Teitelman, *op.cit.*, 549 επ., A. Schwartz, *op.cit.*, 297 επ., T. Nagel, *op.cit.*, 9 εις FG, 267 επ. Βλ. 287-293 την αναθεώρηση της έννοιας.

[230] FG, 277.

[231] FG, 276-277.

[232] FG, 274.

Παρά ταύτα, ακόμη και αν γίνει δεκτό ότι τα κίνητρα των πολιτών της ευτεταγμένης κοινωνίας δεν καθορίζονται ευθέως από τις υποθέσεις για τα κίνητρα των μερών της αρχικής θέσης, παραμένει το ερώτημα μήπως συντρέχει έμμεσος καθορισμός τους. Μήπως, δηλαδή, παρά την αντίθετη επιθυμία του Rawls, τα κίνητρα των προσώπων της ευτεταγμένης κοινωνίας υποκαθορίζονται πλαγίως από την υπόθεση των βασικών αγαθών μέσα από τη λειτουργία αρχών δικαιοσύνης που θεμελιώνονται σε αυτή την προϋπόθεση και με τη σειρά τους μεταφέρουν αυτό το κίνητρο στους πολίτες της ευτεταγμένης κοινωνίας[233].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ:
Ο ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

1. Η προτεραιότητα του ορθού επί του αγαθού

Α. Η θεωρία του Rawls αποτελεί μια εκδοχή *δεοντολογικού φιλελευθερισμού*. Η έννοια εκλαμβάνεται υπό το πρίσμα της διάκρισης που σύρει ο Rawls μεταξύ «δεοντολογικών» (deontological) και «τελεολογικών» (teleological) θεωριών, με κριτήριο την απόδοση προτεραιότητας στην έννοια του ορθού ή του αγαθού αντιστοίχως. Ως τελεολογικές ορίζονται οι θεωρήσεις που αποδίδουν προτεραιότητα στο αγαθό επί του ορθού. Η ίδια τελεολογική δομή είναι κοινή σε «ωφελιμιστικές» (utilitarianism) και «τελειοκρατικές» (perfectionism) θεωρίες. Πρόκειται για θεωρίες που διαθέτουν μια ανεξάρτητη αντίληψη αγαθού, με βάση την οποία το ορθό ορίζεται ως αυτό που μεγιστοποιεί το αγαθό[234]. Προς τις τελεολογικές, με αυτή την έννοια, θεωρίες ο Rawls αντιδιαστέλλει τις δεοντολογικές, ως τις θεωρίες που αποδίδουν προτεραιότητα στο ορθό επί του αγαθού, που σημαίνει ότι οι αρχές ορθού είναι πρότερες και περιορίζουν την επιδίωξη του αγαθού[235].

Για τις τελεολογικές θεωρήσεις το κριτήριο ορθότητας ανευρίσκεται στις προσβλεπόμενες συνέπειες (consequentialism), ήτοι στο προκύπτον αγαθό ή στην ισορροπία του αγαθού σε σχέση με το παραγόμενο κακό, που απορρέει από δεδομένο κανόνα, θεσμό ή πράξη. Συχνά το αγαθό προσδιορίζεται με όρους ηδονής (ωφε-

---

[233] FG, 274. Τούτο θα είχε ως ενδεχόμενη συνέπεια μια κοινωνία αφιερωμένη στη διηνεκή αύξηση του πλούτου. Ο Rawls δηλώνει ότι κρίνεται επιθυμητή μια επαρκής για την ενάσκηση των ίσων ελευθεριών υλική βάση, αλλά πέραν τούτου η δικαιοσύνη δεν απαιτεί περαιτέρω συσσώρευση πλούτου (FG, 275). Αντιθέτως, εκτιμά, χωρίς όμως να προσφέρει αποδείξεις, ότι υπό συνθήκες δίκαιης διανομής, όπως αυτές της θεωρίας του, τους ανθρώπους απασχολεί λιγότερο η απόκτηση περισσότερων βασικών αγαθών, αφού επικεντρώνονται στην επιδίωξη άλλων σκοπών, οι οποίοι δεν έχουν κατ' ανάγκην ατομιστικό χαρακτήρα (TJ, 544, FG, 275, TJ(RE), 477).

[234] TJ, 24.

[235] TJ, 30.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

λιμισμός), είναι ωστόσο δυνατό αυτό να προσδιορίζεται με άξονα έννοιες όπως η ισχύς, η γνώση, η αυτοπραγμάτωση ή ηθική τελείωση (τελειοκρατία)[236]. Από την άλλη πλευρά οι δεοντολογικές θεωρίες εκτιμούν ότι για τον χαρακτηρισμό του ορθού (και) άλλες εκτιμήσεις λαμβάνονται υπ' όψιν πέραν των συνεπειών.

Βάση του δεοντολογικού φιλελευθερισμού αποτελεί η έννοια της *αυτονομίας* και για το λόγο αυτό οι φιλελεύθεροι θεωρητικοί δίδουν έμφαση στην ηθική διάσταση του προσώπου. Θεωρείται ότι όλοι οι άλλοι καθορισμοί (κοινωνικοί προσδιορισμοί, σκοποί κ.λ.π.) φέρουν εξωτερικό και ενδεχομενικό χαρακτήρα. Δεδομένων συνθηκών ελευθερίας της σκέψης και της συνείδησης, από την άποψη της θεωρίας της δικαιοσύνης, οι θρησκευτικές, ηθικές, μεταφυσικές και άλλες δεσμεύσεις του προσώπου θεωρούνται αυτοεπιβαλλόμενες[237]. Θεωρείται, δηλαδή, ότι τα άτομα τις επιλέγουν αυτόνομα και οικειοθελώς δεσμεύονται σε αυτές. Η ελευθερία τίθεται με όρους ελευθερίας σκοπών και προοπτικών, ο εαυτός προηγείται των σκοπών του[238], αλλά και της κοινωνίας, η οποία δεν θεωρείται τίποτε άλλο από μια εθελοντική ένωση στη βάση μιας εκούσιας ορθολογικής απόφασης αυτόνομων ατομικοτήτων. Η διάκριση μεταξύ δικαιώματος[239] και αγαθού παρουσιάζεται ως διάκριση μεταξύ εαυτού και σκοπών του, με τον πρώτο όρο να διαθέτει μεγαλύτερη βαρύτητα έναντι του δεύτερου, ώστε να αποσοβηθεί ο κίνδυνος περιορισμού της ατομικής αυτονομίας ή η διολίσθηση σε κάποιας μορφής ωφελιμισμό.

Υποστηρίζεται ευλόγως[240] ότι, ως εκ τούτου, το βασικό ενδιαφέρον των μερών της αρχικής θέσης δεν μπορεί να έγκειται στη διασφάλιση της μεγαλύτερης ω-

---

[236] Μολονότι είναι προτιμότερο η διαφοροποίηση μεταξύ φιλελευθερισμού και κοινοτισμού να αναγνωστεί υπό το πρίσμα της διάκρισης που διατυπώνεται από τον W. Frankena, *Ethics*, μεταξύ ηθικών θεωριών προσανατολισμένων σε κανόνες ή αρχές και αυτών που προσανατολίζονται στην καλλιέργεια ηθικών αρετών ή ιδανικών. Η διάκριση αυτή αμφισβητεί εκείνη του Rawls, διότι στο πλαίσιό της ο δεοντολογικός χαρακτήρας, ο οποίος συνδέεται με την αναγνώριση μιας πράξης ως ορθής μέσω αναφοράς σε αρχές, σημαίνει ότι, ακόμη και όταν γίνεται αναφορά στις συνέπειες, η ορθότητα κρίνεται με βάση την αρχή της ωφελιμότητας ή άλλη τελεολογική αρχή. Διαφορετική είναι η περίπτωση κατά την οποία η ορθότητα κρίνεται με βάση ποιότητες του χαρακτήρα ή αρετές και ιδανικά που ο άνθρωπος οφείλει να επιζητά. Ο Rawls για προφανείς λόγους - ακολουθώντας το διαφορισμό που εισηγείται ο Frankena, ο ωφελιμισμός τίθεται στο ίδιο στρατόπεδο με τη θεωρία του - διαφοροποιεί τον δεοντολογικό φιλελευθερισμό από τον ωφελιμισμό και τις τελειοκρατικές θεωρήσεις, αποδίδοντάς τους κοινή βάση, θεμελιωμένη στην έννοια της μεγιστοποίησης (ποσοτικό, μετρήσιμο στοιχείο). Η έννοια της μεγιστοποίησης είναι ίσως υπό μια έννοια πρόσφορη για την ανάλυση του ωφελιμισμού, παρ' ότι πρέπει να γίνει δεκτή η άποψη του Frankena ότι πρόκειται κατ' ουσίαν για εφαρμογή της αρχής της ωφελιμότητας. Είναι όμως οπωσδήποτε ακατάλληλη για τις ποιοτικώς διαφορετικές θεωρίες που επιδιώκουν την καλλιέργεια του χαρακτήρα ή της ψυχής ή την επίτευξη ιδανικών.

[237] TJ. 206, PL (L. VI), 221, IPRR, 699.

[238] TJ, 560.

[239] Σχετικά με τη λειτουργία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό βλ. αντί άλλων Μ. Αγγελίδης, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στο σύγχρονο φιλελευθερισμό: ζητήματα κριτικής ανακατασκευής στις θεωρίες των R. Nozick, J. Rawls, R. Dworkin», 73 επ. (Rawls, 77-81).

[240] Βλ. το σχετικό επιχείρημα του T. Scanlon, «Rawls'...», 171, 178, ότι το αγαθό του προσώπου δεν πρέπει να αναγνωριστεί στους ενδεχομενικούς σκοπούς ή στις δεσμεύσεις του προσώπου, αλλά στο

φελιμότητας μετά την άρση του πέπλου και στη μεγιστοποίηση των εκτός πέπλου προτιμήσεών τους. Αλλά ότι θα πρέπει να προσδιοριστεί με βάση την επιθυμία τους να κατοχυρώσουν το διαρκές status τους ως έλλογων επιλογέων σκοπών. Οι αρχές δικαιοσύνης υποβαστάζονται από ένα ιδανικό του προσώπου που φέρει καντιανές ρίζες και θεωρείται ότι παρέχει το αρχιμήδειο σημείο για την εκτίμηση της βασικής δομής της κοινωνίας[241]. Αυτό είναι το ιδανικό του προσώπου ως έλλογου επιλογέα των σκοπών του, αντίληψη του προσώπου που θεωρείται πρότερη κάθε ιδιαίτερης αντίληψης εαυτού. Τούτο σημαίνει ότι δεν αποδίδεται σημασία στις συγκεκριμένες επιλογές, στις οποίες θα προβεί το άτομο, αλλά στην ίδια την ικανότητά του για επιλογή[242].

Σε μια δεοντολογική θεωρία, όπως η θεωρία του Rawls, σκοποί, επιθυμίες, εμπειρίες και δραστηριότητες που συναποτελούν συστατικά ενός έλλογου σχεδίου ζωής, ανάγονται επίσης σε προσίδια συστατικά του προσώπου. Οι θεσμοί νομιμοποιούνται, καθ' όσον συνδέονται με το αγαθό των ατόμων, όπως αυτό αποτιμάται με τους δικούς τους όρους. Ταυτόχρονα οι αρχές δικαίου διαθέτουν ηθική προτεραιότητα έναντι των αντιλήψεων αγαθού, με την έννοια ότι οι αντιλήψεις αγαθού οφείλουν να διαμορφωθούν και να αναπτυχθούν μέσα στο βεληνεκές που διαγράφουν οι δίκαιοι θεσμοί[243]. Η νομιμοποίηση του Κράτους γίνεται με βάση την κοινή συναίνεση σε αρχές δικαίου, όχι ορισμένη κοινά αποδεκτή αντίληψη περί αγαθού. Το αποτέλεσμα θα είναι μια κοινότητα αρχών, όχι αξιών[244]. Η δίκαιη κοινωνία θεμελιώνεται μέσω μιας δημόσια αποδεκτής αντίληψης δικαιοσύνης, η οποία δεν προϋποθέτει και πάντως δεν εξαρτάται από τη δημόσια υιοθέτηση οποιωνδήποτε αρχών αγαθής ζωής.

Το Κράτος θα πρέπει να κατανοηθεί ως ένωση αποτελούμενη από πολίτες, η οποία δεν ασχολείται με τις φιλοσοφικές, θρησκευτικές και άλλες θεωρίες, αλλά περιορίζεται να ρυθμίζει τους όρους υπό τους οποίους οι πολίτες δύνανται να επιδιώκουν τα πνευματικά, ηθικά και πάσης άλλης φύσεως ενδιαφέροντά τους, σε συμφωνία πάντως με αρχές στις οποίες οι ίδιοι θα συναινούσαν σε μια πρωταρχική κατά-

---

συνεχές status του ως έλλογου υποκειμένου με ικανότητα για υιοθέτηση, τροποποίηση ή εγκατάλειψη αυτών των σκοπών. Βλ. επίσης S. Darwall, «Is There...», 324. Βλ. ανάλογα επιχειρήματα σε αναφορά προς τα έργα που έπονται της *TJ*, εις G. Doppelt, «Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?», 820 επ., ο οποίος όμως στην προσπάθεια υπεράσπισης του Rawls έναντι της κριτικής του Sandel δεν αποφεύγει μια ανάγνωση του Rawls που τον φέρει κοντά στον κοινοτισμό.

[241] TJ, 261-265, 584.

[242] Ο Rawls πιστεύει ότι δεν υπάρχει ένας υπερέχων, ενιαίος για όλους, σκοπός, η επιδίωξη του οποίου να συμβαδίζει με τις περιεσκεμμένες κρίσεις περί αξίας (TJ, 558) και σε αναφορά προς τον οποίο να μπορούν να γίνουν όλες οι επί μέρους επιλογές ενός προσώπου (TJ, 560).

[243] TJ, 31, 437-438.

[244] Ο ορισμός της κοινωνίας γίνεται με βάση κανόνες δικαίου, όχι αξίες (TJ, 4). Ο κρίκος που συνδέει τις έννοιες της κοινωνίας και της κοινωνικής ένωσης είναι η αμοιβαία αναγνώριση και συναποδοχή αρχών δικαοσύνης στην κοινωνία (TJ, 571).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σταση ισότητας[245]. Συνεπώς το καθήκον του Κράτους περιορίζεται στην εγγύηση της ίσης (ηθικής και θρησκευτικής) ελευθερίας. Τούτο σημαίνει ότι το Κράτος είναι αναγκαίο, διότι η δημόσια τάξη, η οποία εξασφαλίζεται από αυτό, είναι αναγκαίος όρος για να επιτύχει ο καθένας τους σκοπούς του, όποιοι κι αν είναι αυτοί, εφ' όσον βεβαίως κινούνται εντός των προκαθορισμένων από τις αρχές δικαίου ορίων[246].

Ως εκ τούτου το Κράτος δεν μπορεί να ευνοεί συγκεκριμένη κοσμοθεωρία ούτε να θεσπίζει κυρώσεις συνδεόμενες με ορισμένη πίστη ή την έλλειψή της[247]. Άρα η έννοια του Κράτους που ομολογεί πίστη σε ορισμένο μεταφυσικό ή κοσμοθεωρητικό credo (confessional state), κατά το πρότυπο μιας κοινότητας, απορρίπτεται. Αντ' αυτού όμως ποικίλες ιδιαίτερες ενώσεις μπορούν ελεύθερα να οργανωθούν γύρω από παρόμοια πίστη, υπό τον περιορισμό ότι κατοχυρώνουν για τα μέλη τους δικαίωμα εξόδου[248]. Με αυτό το νόημα ο Rawls υποστηρίζει ότι η κοινή κατανόηση της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας πηδαλιουχεί τη θεωρία προς την κατεύθυνση της συνταγματικής δημοκρατίας[249].

Β. Ο ισχυρισμός του Rawls περί της προτεραιότητας του ορθού επί του αγαθού δημιουργεί δύο τάσεις στην κριτική που αναπτύσσεται με επίκεντρο τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*: αφορά τον δεοντολογικό χαρακτήρα της θεωρίας και τη σύστοιχη αντίληψη προσώπου. Η συγκεκριμένη εργασία είναι αδύνατο να υπεισέλθει σε αναλυτική θεώρηση της συναφούς κριτικής. Για το σκοπό αυτό απαιτείται χωριστή μελέτη. Στο παρόν πλαίσιο επιχειρείται απλώς σκιαγράφηση ορισμένων τάσεων της κριτικής, με αποκλειστικό στόχο να αναδειχθεί ο κριτικός περίγυρος της θεωρίας για την καλύτερη κατανόησή της.

Κατά την πρώτη κριτική άποψη, ο Rawls απέχει από την επίτευξη του στόχου που ο ίδιος έχει εξαγγείλει, τη θεμελίωση μιας ουδέτερης αντίληψης δικαιοσύνης, χωρίς να βασίζεται στις ισχυρές προϋποθέσεις μιας πλήρους θεωρίας αγαθού. Το αίτημα συμφωνίας σε μια υποθετική κατάσταση επιλογής συνοδεύεται κατ' ανάγκην από τη θέσπιση περιοριστικών όρων στον τρόπο με τον οποίο θα γίνει η επιλογή και

---

[245] TJ. 212.

[246] TJ. 213. Σε αυτή την άποψη της θεωρίας του Rawls βασίζεται η κριτική, για να υποστηρίξει ευλόγως - με ή χωρίς άμεσες αναφορές στον Hegel - ότι η πολιτική αντίληψη της *TJ* δεν αναγνωρίζει στο κράτος και τους θεσμούς εγγενή αξία, αλλά τους βλέπει ως απλά μέσα για το ατομικό αγαθό των προσώπων, οδηγώντας σε μια «κοινωνία των ιδιωτών» (private society), βλ. αντί άλλων M. Fisk, «History...», 64-67. Σχετικά με τον τρόπο που ο Rawls κατανοεί την κριτική του Hegel στο φιλελευθερισμό βλ. LHMP, 365 επ.

[247] TJ. 212.

[248] TJ. 212.

[249] TJ. 243.

οι περιορισμοί αυτοί μπορούν να νομιμοποιηθούν μόνο επί τη βάσει ορισμένης αντίληψης αγαθού[250]. Στη θεωρία του Rawls το κοινό αγαθό μετράται με όρους βασικών αγαθών, ήτοι μιας αμφισβητούμενης ομάδας αγαθών, η οποία επιστρατεύεται σε συνδυασμό με την έννοια της ελευθερίας ως ελευθερίας επιλογής ενός σχεδίου ζωής, με σκοπό να διασφαλίσει την απαιτούμενη αντικειμενικότητα της θεωρίας. Οι προϋποθέσεις αυτές μπορούν να αποτελέσουν, κατά τον Rawls, ένα ήπιο κανονιστικό υπόβαθρο, μη βασιζόμενο δηλαδή σε ισχυρές προϋποθέσεις και συνεπώς ουδέτερο μεταξύ των αλληλοσυγκρουόμενων περί αγαθού αντιλήψεων, ώστε να μπορεί να αποσπάσει τη συναίνεσή τους.

Όμως η θεωρία του Rawls, όπως και οι άλλες συμβολαιακές προσεγγίσεις συγκρότησης του πολιτικού σώματος, μπορεί να λειτουργήσει μόνο σε σχέση με μια ατομοκρατική αντίληψη του αγαθού[251]. Θεμέλιο της ατομοκρατικής άποψης είναι η θέση ότι το αγαθό του προσώπου συνίσταται στην ανεμπόδιστη επιδίωξη των σκοπών και συμφερόντων του, υπό τον όρο μη εμπλοκής του στα συμφέροντα των άλλων. Έναντι αυτής της ποικιλίας έλλογων σχεδίων ζωής, πράγματι, η κατασκευή της αρχικής θέσης μπορεί να θεωρηθεί ουδέτερη. Εν τούτοις η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου δεν μπορεί να λειτουργήσει σε σχέση με άτομα αντιληπτά ως μέλη ομάδων[252].

Οι αντιλήψεις που δεν ανταποκρίνονται στο φιλελεύθερο ατομοκρατικό πρότυπο δεν αποκλείονται βεβαίως, παρά ταύτα η επιδίωξή τους καθίσταται δυσχερέστερη, εφ' όσον τα βασικά αγαθά δεν λειτουργούν εξ ίσου επιβοηθητικά για όλες τις περί αγαθού αντιλήψεις[253]. Επιπροσθέτως ιδιαίτερα οξύ πρόβλημα για τη θεώρηση του Rawls συνιστά η ύπαρξη ομάδων ατόμων, οι οποίες διακρίνονται από ορισμένα χαρακτηριστικά, όπως κοινωνική θέση στον καταμερισμό εργασίας, φυλή, γλώσσα, θεμελιώδεις πίστεις, κοινή παράδοση, πολιτισμό, ιστορία ή κοσμοθεωρία, και αναπτύσσουν συνείδηση σε αυτή τη βάση, αντιμετωπίζοντας τους εαυτούς τους ως συλλογικές οντότητες. Η ατομοκρατική προσέγγιση του Rawls παρουσιάζεται ανίκανη να κατανοήσει τη φύση αυτών των ομάδων και το υπόδειγμα της αρχικής θέσης μοιάζει ακατάλληλο να δώσει λύση στα προβλήματα που αυτές εγείρουν[254].

Ο Rawls θεωρεί βεβαίως ότι, παρά τα ατομοκρατικά χαρακτηριστικά της θεωρίας, οι αρχές δικαιοσύνης δεν είναι αντιπροσωπευτικές υπαρχουσών επιθυμιών ή

---

[250] T. Nagel, «Rawls...», 9.
[251] Επ' αυτού βλ. επίσης T. Nagel, *ibid*, 9, M. Fisk, *op.cit*, 57 επ.
[252] Επ' αυτού βλ. επίσης T. Nagel, *op.cit.*, 10, M. Fisk, *op.cit.*, 63-64.
[253] Βλ. 183 επ.
[254] Σχετικά με τα προβλήματα που θέτει η ύπαρξη (οργανωμένων) ομάδων εντός της κοινωνίας βλ. Vernon Van Dyke, «Justice ad Fairness: For Groups?», 607 επ. Βλ. επίσης 396-397.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ενεστώτων κοινωνικών όρων[255]. Ωστόσο ο πυρήνας της αρχικής θέσης, η θεώρηση των βασικών αγαθών, τα αποδιδόμενα στα μέρη κίνητρα, η αντίληψη ορθολογικότητας, η έννοια της αμοιβαίας αδιαφορίας συνθέτουν μια πολύ συγκεκριμένη αντίληψη αγαθού, ένα τυπικά φιλελεύθερο μοτίβο, στο οποίο αντανακλάται η κυρίαρχη φιλελεύθερη κοσμοαντίληψη. Η ψιλή περί αγαθού αντίληψη φαίνεται δέσμια σε αυτό που ο T. Nagel αποκαλεί «ατομιστική προκατάληψη» (individualistic bias) [256]. Οι συνθήκες επιλογής είναι ευνοϊκές για αντιλήψεις αγαθού συμβατές με την ύπαρξη των χαλαρών κοινωνικών δεσμών, που χαρακτηρίζουν τις ατομοκρατικές κοινωνίες, πρόσφορες για μια φιλελεύθερη αντίληψη αγαθού.

Κατά την ανωτέρω άποψη, στην αντίληψη του Rawls υποκρύπτεται συγκεκριμένο υπόδειγμα ατόμου[257], ενώ τα δικαιώματα - ανθρώπινα ή πολιτικά - που αναγνωρίζονται απλώς μορφοποιούν τις ιδιαίτερες αντιλήψεις και παραδόσεις της Δύσης. Οι δυϊστικές προϋποθέσεις του φιλελευθερισμού (διάκριση μεταξύ ατομικού/συλλογικού, ιδιωτικού/δημοσίου, ηθικής/πολιτικής) είναι παρούσες στη θεωρία του Rawls. Τούτο έχει ως συνέπεια να εμφανίζεται σε αυτή, όπως και σε όλη τη γραμμή φιλελεύθερης σκέψης, μια μορφή ανθρώπου[258] ως αυθύπαρκτη ατομική οντότητα εξωκοινωνικών χαρακτηριστικών. Η κοινωνία συντίθεται από το σύνολο των ατόμων ως άθροισμα, ενώ η ύπαρξή της είναι δυνατή στο βαθμό που συνταυτίζεται με αυτό το συνοθύλευμα ετερόκλητων αυτόνομων ατομικοτήτων.

Εν τούτοις, πίσω από αυτή την αφηρημένη έννοια του ανθρώπου, παρά τη φορμαλιστική θεμελίωση, γίνεται ευδιάκριτη η αντανάκλαση συγκεκριμένων κοινωνικών διαδικασιών. Επίσης σαφή είναι τα συγκεκριμένα, ιστορικώς και κοινωνικώς προσδιορισμένα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου τύπου, το ανταγωνιστικό άτομο των προηγμένων δυτικών κοινωνιών στην περίπτωση του Rawls, τα οποία έχουν αναχθεί σε αιώνια κατηγορήματα του ανθρώπου. Με βάση αυτό το υποτιθεμένως ακοινωνικό, αλλά ουσιωδώς αντικοινωνικό άτομο - εφ' όσον οι δεσμοί μεταξύ των ανθρώπων δεν θεωρούνται καθοριστικοί για το ηθικό υποκείμενο, αλλά τυχαίοι και γι' αυτό μπορούν να αφαιρεθούν - επιχειρείται, με τη διαμεσολάβηση της έννοιας της συναίνεσης, να θεμελιωθεί η ύπαρξη της κοινωνίας, χωρίς διαλεκτική υπέρβαση της

---

[255] TJ. 263.

[256] T. Nagel, *op.cit.*, 9.

[257] Η αντίληψη περί προσώπου του Rawls δεν πείθει ιδίως την αριστερή κριτική ότι αποτελεί κάτι περισσότερο από ένα υπόδειγμα του ατόμου-αστού, βλ. G. Doppelt, «Rawls' System....», 285 επ., Γ. Μανιάτης, *Πολιτική...*, 97, C.B. Macpherson, «Rawls's...», *passim*.

[258] Η διάκριση της έννοιας του ηθικού υποκειμένου από την έννοια του πολίτη συνδέεται με τη μεταφορά της έννοιας της σύμβασης του ιδιωτικού δικαίου στο (δημόσιο) πεδίο της πολιτείας και της πολιτικής, με προβληματικές συνέπειες τόσο όσον αφορά τη σύλληψη του υποκειμένου της πολιτικής δράσης, όσο και ως προς την παραραγόμενη συλλογικότητα, βλ. σχετικά Π. Σούρλας, «Πρόσωπα...», 115 επ.

εγγενούς αντίθεσης μεταξύ ατόμου-κοινωνίας, της οποίας προβλέπεται η διατήρηση στο βαθμό που και η ύπαρξη της κοινωνίας αξιώνεται να διασφαλιστεί και τα άτομα αυτών των χαρακτηριστικών να διατηρηθούν.

Στη λεγόμενη αρχική θέση ο Rawls θέτει τα ιδεατά υποκείμενα αυτής της συγκεκριμένης αντίληψης εαυτού σε μια ειδικής κατασκευής υποθετική κατάσταση επιλογής. Όμως από την αρχική θέση φαίνεται να αποκλείονται τόσα πολλά και να είναι τόσο μεγάλο το επίπεδο αφαίρεσης, ώστε αυτό το οποίο απομένει δεν μπορεί καν να θεωρηθεί πραγματικά ως ένα πρόσωπο, ένας εαυτός. Ο Rawls κατηγορείται ευλόγως ότι προϋποθέτει μια συγκεκριμένη μεταφυσική[259] του προσώπου, έναν νοούμενο εαυτό πρότερο των κατηγορημάτων του και ότι αυτός ο σκιώδης εαυτός είναι ξένος προς την ψυχολογία πραγματικών ανθρώπων, οπότε οι επιλογές του για το λόγο αυτό στερούνται δεσμευτικότητας.

Γ. Η ανωτέρω κριτική στη λεγόμενη μεταφυσική του προσώπου, η οποία έχει ως επίκεντρο την άποψη ότι δεν υφίσταται απογυμνωμένος εαυτός του οποίου οι επιλογές να νομιμοποιούνται έναντι πραγματικών προσώπων, με συνέπεια οι έλλογοι συμβαλλόμενοι να αποτελούν απρόσφορη εξιδανίκευση πραγματικών προσώπων, απαντάται επίσης στον κοινοτιστικό αντίλογο[260] στη θεωρία του Rawls.

Η δεύτερη τάση κριτικής της θεωρίας της δικαιοσύνης, η οποία ακολουθείται από το φιλοσοφικό ρεύμα που έλαβε το όνομα κοινοτισμός[261], σε αντίθεση προς την προηγούμενη κριτική προσέγγιση, αποδέχεται ως δεδομένο τον ισχυρισμό του Rawls για δόμηση μιας θεωρίας δικαίου, χωρίς να προϋποτίθεται στη βάση της μια θεώρηση

---

[259] Παραταύτα, είναι λάθος να θεωρηθεί ότι η συναφής προβληματική αφορά αποκλειστικώς ζητήματα που εντάσσονται στο πεδίο της μεταφυσικής ή της θεωρίας περί της ανθρώπινης φύσης. Αντιθέτως, όπως διαπιστώνει ο N. Daniels, *Reading...*, xix, είναι οφθαλμοφανής η πολιτική χροιά των σχετικών προβλημάτων.

[260] Για λόγους που αναφέρθηκαν ανωτέρω, αλλά και διότι υπό τον όρο κοινοτισμός καλύπτονται περισσότεροι στοχαστές με διαφορετικές προσεγγίσεις, στο παρόν πλαίσιο θα επιχειρηθεί συνοπτική αναφορά σε ορισμένα μόνο βασικά σημεία, κοινά στη σχετική κριτική των Michael Sandel, Alasdair MacIntyre και Charles Taylor. Η αντιπαράθεση του κοινοτισμού στο φιλελευθερισμό αρθρώνεται με άξονα την κριτική: α) στο φιλελεύθερο ιδανικό του προσώπου, το οποίο θεωρείται ότι συνιστά έναν κενό, αποψιλωμένο εαυτό, ξένο προς την αυτοαντίληψη των προσώπων (θεωρία κείμενου εαυτού). β) Στην αντίληψη του κριτικού λόγου (προβάλλεται ο λόγος ως δραστηριότητα αυτοανακάλυψης). γ) Στην αντίληψη της πολιτικής κοινωνίας (προβολή ιδανικού κοινότητας).

[261] Δεν θα επιχειρηθεί στο παρόν πλαίσιο αναφορά στην τεράστια ξένη βιβλιογραφία. Από την ελληνική βιβλιογραφία γενικά για τον κοινοτισμό βλ. Γ. Μανιάτης, *Πολιτική...*, 99-105, Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 73-90, Βασιλική Σιούφα, *Η κριτική του κοινοτισμού στο φιλελευθερισμό. Alasdair MacIntyre και Charles Taylor*, 45-103. Ειδικά για τον Sandel, βλ. Κ. Παπαγεωργίου, *op.cit*, 77-86, τον MacIntyre, βλ. Γ. Μανιάτης, *op.cit.*, 126-136, Β. Σιούφα, *op.cit.*, 107-166, τον Taylor, βλ. Β. Σιούφα, *op.cit.*, 167-209. Βλ. επίσης το αφιέρωμα στον κοινοτισμό του 4ου τεύχους του περιοδικού *Επιστήμη και Κοινωνία*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αγαθού και ασκεί κριτική στην άποψη της προτεραιότητας του ορθού επί του αγαθού. Οι κοινοτιστές φαίνεται να λαμβάνουν κατά λέξη αυτό που υποστηρίζεται από τον Rawls, ότι δηλαδή η θεωρία του δεν προϋποθέτει κάποιο ιδιαίτερο ιδανικό του προσώπου, που φέρει συγκεκριμένες ιδιότητες. Η κριτική τους εστιάζεται στην αδυναμία ύπαρξης τέτοιου αποκαθαρμένου υποκειμένου: ο εαυτός είναι «δεσμευμένος» (embedded, situated) εντός των υπαρχουσών πρακτικών, χωρίς να υφίσταται σημείο πίσω ή εκτός αυτών, στο οποίο το άτομο μπορεί να σταθεί για να κρίνει (Sandel)[262].

Το κοινοτιστικό επιχείρημα συμπυκνώνεται στην προσπάθεια εισαγωγής στη θέση των δεοντολογικού χαρακτήρα αρχών δικαιοσύνης των τελεολογικού χαρακτήρα δεσμών της κοινότητας. Η υιοθετούμενη από το φιλελευθερισμό έννοια της ελευθερίας ως ελευθερίας επιλογών, ανεξάρτητης των προσδιορισμών της κοινότητας, αδυνατεί να παράσχει οδηγητικό νήμα στο ανθρώπινο πράττειν. Άρα δεν απελευθερώνει το άτομο, εφ' όσον αναγκαία προϋπόθεση για την ίδια την ελευθερία είναι η λειτουργία της εντός ενός ευρύτερου κοινωνικοπολιτισμικού πλαισίου (Taylor)[263].

Ο άνθρωπος είναι ένα όν που αφηγείται μια ιστορία, ενώ η ενότητα της ζωής του είναι η ενότητα μιας αφηγηματικής αναζήτησης. Το κάθε πρόσωπο είναι το υποκείμενο μιας ιστορίας που είναι αποκλειστικά δική του και μέρος των ιστοριών άλλων, όπως και αυτοί της δικής του. Το πρόσωπο ταυτίζεται με τον κοινωνικό ρόλο, τον οποίο διαδραματίζει, προσεγγίζοντας τις συνθήκες του ως φορέας μιας ιδιαίτερης ιστορικοκοινωνικής ταυτότητας. Η ιστορία του συνδέεται άρρηκτα με την ιστορία των κοινοτήτων από τις οποίες συνάγει την ταυτότητά του. Το περιεχόμενο του ευ ζην προσδιορίζεται ιστορικά από τις ιδιαίτερες κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές (practices) και τις ευρύτερες παραδόσεις (traditions) που διαμορφώνουν την ιδιαίτερη ταυτότητα του προσώπου. Ο φιλελευθερισμός, εμμένοντας σε μια θεωρία επιλογής ζωής, προβάλλει μια μορφή αϊστορικού εαυτού, προσφέροντας μόνο μια «αυταπάτη» (illusion) διαφυγής σε ένα βασίλειο καθολικών αξιωμάτων που υποτίθεται ότι ανήκουν στον άνθρωπο ως άνθρωπο (MacIntyre)[264].

Οι αξίες της κοινότητας είναι καθοριστικές της ταυτότητας των προσώπων και δεν γίνονται απλώς αποδεκτές από αυτά. Η κοινότητα δεν είναι μια σχέση, την οποία επιλέγουν τα άτομα μέσω ενός υποτιθέμενου συμβολαίου, αλλά ένα πλέγμα δεσμών που ανακαλύπτουν. Δεν πρόκειται, με άλλα λόγια, για ένα απλό κατηγόρημα της προσωπικής τους ταυτότητας, αλλά για συστατικό αυτής. Ως εκ τούτου η αναζή-

[262] M. Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», 222, 226, *Liberalism and the Limits of Justice*, 15-21, 154-161, 185-188.
[263] C. Taylor, «Atomism», 34-38 και επ.
[264] A. MacIntyre, *After Virtue*, 68, 220 επ., κριτική στην έννοια της αυτόνομης υποκειμενικότητας. Αναλυτικότερα περί «αφηγηματικής ενότητας» (narrative unity), βλ. *ibid*, κεφ. 15 (216 επ.).

τηση της προσωπικής ταυτότητας αποτελεί ζήτημα μάλλον ενδοσκόπησης, παρά επιλογών (Sandel)[265].

Οι ανωτέρω θέσεις αρθρώνουν μια αντίληψη πρακτικού λόγου ως αυτοανακάλυψης, σε αντιπαράθεση προς τον πρακτικό λόγο του φιλελευθερισμού, ο οποίος αρθρώνεται ως κρίση. Για την κοινοτιστική κριτική δεν υφίσταται για τον άνθρωπο περιθώριο να διατυπώσει το ερώτημα ποιος θα ήθελε να είναι, αλλά μόνο να ανακαλύψει ποιος ήδη είναι, δεν γίνεται επιλογή αλλά αναστοχασμός. Ένα καντιανό υποκείμενο, οριζόμενο αποκλειστικώς ως ελεύθερο έλλογο ον, δεν αποτελεί ένα ελεύθερο υποκείμενο. Αλλά ένα άτομο χωρίς ηθικό βάθος και χαρακτήρα, το οποίο δεν έχει λόγο να προτιμήσει συγκεκριμένο τρόπο ζωής και η επιλογή του, όταν γίνεται, αντικατοπτρίζει απλώς αυθαίρετες προτιμήσεις (Sandel)[266].

Για το φιλελευθερισμό, το έργο του Κράτους συνίσταται στη δημιουργία των κατάλληλων συνθηκών και στην προμήθεια των απαιτούμενων μέσων, που καθιστούν δυνατή την επιδίωξη του σχεδίου ζωής κάθε ανθρώπου. Από αυτή τη θέση απορρέει η αρχή της ουδετερότητας, της μη επέμβασης του Κράτους στα φρονήματα των υπηκόων του, και ο φορμαλιστικός χαρακτήρας θεμελίωσης των αρχών. Το Κράτος δεν λειτουργεί επί τη βάσει μιας ιεράρχησης αντιλήψεων αγαθής ζωής, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κάθε σχετική αντίληψη είναι συμβατή με τη φιλελεύθερη τάξη, εφ' όσον οι αρχές δικαίου θέτουν ένα γενικό πλαίσιο εντός του οποίου μπορούν να λειτουργήσουν οι σχετικές αντιλήψεις. Το κοινό αγαθό συνίσταται σε συνδυασμό ισοβαρών προτιμήσεων, απλώς σύμφωνων προς τις αρχές δικαίου, χωρίς να προϋποτίθεται συμφωνημένο δημόσιο μέτρο της αξίας τους, χωρίς αυτές να αξιολογούνται από ορισμένη δημόσια οπτική. Οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να ρυθμίζουν τη ζωή τους και η αρχή της ουδετερότητας σέβεται τον αυτοκαθορισμό τους.

Ο κοινοτισμός στρέφεται κατά της αρχής της ουδετερότητας, παραπέμποντας σε μια δημόσια ιεράρχηση των τρόπων ζωής. Το κοινό αγαθό, αυθύπαρκτο, ορίζει τον τρόπο ζωής της κοινότητας, αποτελώντας το μέτρο αξιολόγησης των προτιμήσεων των ανθρώπων, οι οποίες αξιολογούνται με μέτρο τη σύγκλιση ή την απόκλισή τους από αυτό. Σε αυτό το πλαίσιο αμφισβητείται η φιλελεύθερη αξία του αυτοκαθορισμού και ο συνδυασμός της με την ουδετερότητα. Στόχος είναι η υποκατάσταση της ουδετερότητας από την «πολιτική του κοινού αγαθού» (Sandel, Taylor)[267].

---

[265] M. Sandel, «The Procedural...», 222, *Liberalism...*, 62-64, 147-154.
[266] M. Sandel, «The Procedural...», 226-227, *Liberalism...*, 54-59, 154-161, 179-180.
[267] M. Sandel, «The Procedural...», 227-231, *Liberalism...*, 175-178, 182-183, 187, 216-217, C. Taylor, «Atomism», 44-48.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η αντιπαράθεση προς τις σύγχρονες φιλοσοφικές τάσεις προσλαμβάνει (στο έργο του MacIntyre) μορφή ευρύτερης κριτικής στη Νεωτερικότητα και το Διαφωτιστικό Πρόγραμμα, στην αποτυχία του οποίου αποδίδονται εν μέρει τα προβλήματα της σύγχρονης (ηθικής) φιλοσοφίας. Οι έννοιες που απαντώνται στη σύγχρονη ηθική συζήτηση εντάσσονταν αρχικώς σε ευρύτερες ολότητες θεωρίας και πράξης, εντός των οποίων διαδραμάτιζαν συγκεκριμένο ρόλο και είχαν ιδιαίτερη λειτουργία. Σήμερα βρίσκονται αποξενωμένες από αυτό το πλαίσιο, με συνέπεια αφ' ενός το φιλοσοφικό εγχείρημα να αναλώνεται σε μια (προορισμένη σε αποτυχία) προσπάθεια σύγκλισης αντιφατικών αιτημάτων. Αφ' ετέρου να απουσιάζει το ενοποιητικό υπόβαθρο που νοηματοδοτούσε το ανθρώπινο πράττειν και το οδηγούσε στο τέλος του. Η νεωτερική ηθική κατανοείται ως σειρά «σπαραγμάτων» (fragments) που επιβιώνουν από το παρελθόν και τα προβλήματά της θα παραμείνουν άλυτα έως ότου αυτό κατανοηθεί. Σε αυτό το πλαίσιο ασκείται κριτική στην ατομοκρατία και τον κατακερματισμένο χαρακτήρα της σύγχρονης κοινωνίας, ιδίως κριτική στην έννοια της ορθολογικότητας ως καθολικής και αφηρημένης (υπολογιστικής) ικανότητας (MacIntyre)[268].

Η «κοινωνική θέση» (social thesis) υποσκάπτει την ηθική ατομοκρατία του φιλελευθερισμού. Στο βαθμό που η ταυτότητα είναι δυνατή μόνο εντός της κοινότητας, προτάσσεται ένα πρωταρχικό ενδιαφέρον για την ηθική της κοινότητας. Αμφισβητείται η ουδετερότητα του Κράτους, ως πλαίσιο εντός του οποίου είναι δυνατή η ατομική επιδίωξη του αγαθού, με στόχο την η αναγνώριση της «κοινωνικής θέσης» στη θέση των δικαιωμάτων. Ο φιλελευθερισμός, εγκλωβισμένος στις ατομοκρατικές του προϋποθέσεις, εστιάζεται στις ατομικές επιλογές, παραβλέποντας το κοινωνικό πλαίσιο που τις καθιστά δυνατές, τις νοηματοδοτεί και προσδιορίζει το περιεχόμενό τους. Για το φιλελευθερισμό τα άτομα είναι αυτάρκη εκτός της κοινωνίας, ενώ αντιθέτως ο αυτοκαθορισμός προαπαιτεί συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο, για να πραγματωθεί. Απαιτείται συνεπώς εγκατάλειψη της αρχής της ουδετερότητας και της προτεραιότητας των δικαιωμάτων (Taylor)[269].

Περαιτέρω αμφισβητείται η σύνδεση της ουδετερότητας με το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας (multiculturalism), διότι θεωρείται ότι η ουδετερότητα υποθάλπει στην πραγματικότητα την κυριαρχία ενός συγκεκριμένου υποδείγματος δόμησης της κοινωνίας εις βάρος άλλων παραδόσεων. Και άγει σε αδυναμία προστασίας των τελευταίων, εφ' όσον κάθε παρέμβαση του κράτους υπέρ αυτών παραβιάζει τις

---

[268] A. MacIntyre, *ibid*, 10, 55, 62 επ., 110-111, 256. Βλ. κριτική στο Διαφωτισμό, κεφ. 4 (36-50), 5 (51-60) και 9 (109-120). Βλ. κριτική των θεωριών των Rawls και Nozick, κεφ. 17 (244-255).

[269] C. Taylor, «Atomism», 30 επ., 43 επ., 48-50. Βλ «υποχρέωση του ανήκειν» (obligation to belong) *ibid*, 30, 36, 45, «κοινωνική θέση», *ibid*, 35-36. βλ. επίσης κριτική στα δικαιώματα, A. MacIntyre, *ibid*, 69 επ.

φιλελεύθερες προϋποθέσεις. Απαιτείται μια «κοινή μορφή ζωής», διότι ο ανταγωνισμός υποσκάπτει τις δομές του πλουραλισμού, την ανεκτικότητα και το μετριασμό, ενώ οι ουδέτεροι θεσμοί αδυνατούν να αναπτύξουν δεσμούς μεταξύ των πολιτών (Taylor)[270].

Από την περιορισμένη αναφορά στον κοινοτιστικό αντίλογο στο φιλελευθερισμό έγινε φανερό ότι οι κοινοτιστές θεωρούν χρεωκοπημένες τις προβλεπόμενες από το φιλελευθερισμό διαδικασίες λήψης αποφάσεων σε επίπεδο συνολικής κοινωνίας[271]. Τα συναφή προβλήματα παραπέμπονται από τον κοινοτισμό προς επίλυσιν στο εσωτερικό μη επαρκώς προσδιορισμένων θεωρητικά κοινοτήτων και παραδόσεων, χωρίς να αναλύεται ο τρόπος λήψης αποφάσεων σε αυτό το πλαίσιο, χωρίς να προβλέπται δυνατότητα διαφωνίας και χωρίς μέριμνα για την τύχη ατόμων ή ομάδων που διαφοροποιούνται από δεδομένη παράδοση. Στην χρησιμοποιούμενη έννοια κοινότητας[272] ανευρίσκονται επιρροές της ρομαντικής παράδοσης. Γενικότερα, σε αυτό το ρεύμα σκέψης υπάρχει σημαντική ιστοριστική ροπή και δεν αποφεύγονται φιλοσοφικώς ορισμένες σχετικιστικές συνέπειες[273]. Η γοητεία που ασκεί η κριτική στάση του κοινοτισμού προς τον φιλελευθερισμό (αρνητική πλευρά) μειώνεται δραστικά, όταν επιχειρείται να εκτιμηθεί η δική του πρόταση (θετική πλευρά).

Από την άλλη πλευρά, κατά την εκτίμηση της εργασίας, η ασκούμενη από τον κοινοτισμό κριτική στον ατομοκρατικό χαρακτήρα του φιλελευθερισμού και την έκλειψη του κοινωνικού και ιστορικού ορίζοντα από το σχετικό επιχείρημα διαθέτει ισχυρά ερείσματα. Εάν γίνει δεκτό ότι απαιτείται απομάκρυνση από την τάση προς την ιδιωτικότητα που υποθάλπει το φιλελεύθερο υπόδειγμα, ότι είναι αναγκαία η επανοριοθέτηση της σχέσης του πολίτη προς την πολιτική κοινότητα, τότε θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι μια μονοσήμαντη λύση της διαμάχης φιλελευθερισμού / κοινοτισμού υπέρ της μιας ή της άλλης προοπτικής θα ήταν ανεπαρκής.

2. Η δικαιοσύνη υπό το πρίσμα της αιωνιότητας

Από τη σκοπιά της εργασίας, κάθε συμβολαιακή θεωρία είναι ταυτόχρονα και μια διανοητική πρόκληση να οικοδομηθεί η κοινωνία ex nihilo. Στις θεωρίες αυτές η

---

[270] Βλ. σκιαγράφηση εναλλακτικών υποδειγμάτων αντιμετώπισης του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας με άξονα: α) την αρχή του ίσου σεβασμού (αντιμετώπιση που αγνοεί τις διαφορές), β) πολιτική αναγνώρισης (ενίσχυση ιδιαιτερότητας) εις C. Taylor, *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, 92-93, κριτική του κρατούντος φιλελεύθερου προτύπου *ibid.*, 108 επ.

[271] Σχετικά με την κοινοτιστική κριτική στον οικουμενισμό (unversalism), βλ. Β. Σιούφα, *op.cit.*, 75-76.

[272] Βλ. ανάλυση της έννοιας της κοινότητας εις Β. Σιούφα, *op.cit.*, 36-38

[273] Βλ. ανάλυση Β. Σιούφα, *op.cit.,passim*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κοινωνία αντιμετωπίζεται υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Αναζητείται η κατάλληλη μορφή, οι πρόσφορες θεσμικές και άλλες ρυθμίσεις για όλους τους δυνατούς κόσμους, χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν οι υπάρχουσες πρακτικές και οι συνθήκες των ιστορικώς υπαρκτών κοινωνιών. Τούτο δεν σημαίνει ότι οι συμβολαιακά συναγόμενες αρχές στερούνται κάθε αναφοράς, αλλά ότι βασίζονται επί ορισμένων δεδομένων για τον άνθρωπο και την κοινωνία, τα οποία τίθενται με γενικούς όρους[274]. Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* δεν αποτελεί εξαίρεση. Ο μακροπρόθεσμος στόχος της κοινωνίας τίθεται ανεξάρτητα από τις ιδιαίτερες επιθυμίες και τις ανάγκες των παρόντων μελών της[275], εφ' όσον η πρωταρχική θέση πρέπει να είναι διαμορφωμένη κατά τέτοιο τρόπο και «οι περιορισμοί της να είναι τέτοιοι, ώστε οι ίδιες πάντα αρχές να επιλέγονται»[276].

Κατά την παρούσα άποψη, η αίσθηση της απουσίας του ιστορικού και κοινωνικού ορίζοντα επιτείνεται από τη χρήση της θεωρίας των αποφάσεων, στο πλαίσιο της οποίας τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν μια κατάσταση της πραγματικής ζωής από μια άλλη δεν επιτρέπεται να επηρεάσουν την απόφαση. Αντιθέτως[277], οι όροι του κάθε διλήμματος επιχειρείται να παρουσιαστούν κατά τον πλέον σχηματοποιημένο - ει δυνατόν ποσοτικοποιήσιμο - τρόπο, ώστε να απομονωθεί ο σκληρός πυρήνας των βασικών χαρακτηριστικών, που διακρίνει το ένα δίλημμα από τα άλλα, με τη σκέψη ότι η ορθολογική λύση κάθε διλήμματος οφείλει να θεμελιώνεται σε εκτιμήσεις που κάθε ορθολογικό πρόσωπο σε όμοιες περιστάσεις θα έβρισκε πειστικές. Η θεωρία των αποφάσεων κάνει χρήση μιας αφηρημένης δομής και μεταχειρίζεται τα διλήμματα της πραγματικής ζωής ως «παραδείγματα» (instances) αυτών των μορφών ή δομών. Η βασική υπόθεση είναι ότι η λύση σε ένα δίλημμα είναι η λύση σε μια αφηρημένη επαναλήψιμη δομή και ως εκ τούτου αποτελεί λύση και σε όλα τα άλλα παραδείγματα της ίδιας δομής[278].

---

[274] Η λειτουργία αυτών των δεδομένων δεν σχετικοποιεί κατ' ανάγκην τη θεωρία, διότι αυτά δεν αποτελούν συστατικά συγκεκριμένου υποδείγματος δικαιοσύνης, αλλά απαραίτητους όρους για τη δόμηση μιας θεωρίας δικαιοσύνης γενικώς. Πρόκειται για ένα είδος «πρωτογενών δεδομένων δικαιοσύνης» (primitive facts of justice), όπως τα χαρακτηρίζει ο A. Esheté, «Contractarianism...», 39-40. Αρκεί η θεωρία, που αναπτύσσεται σε αυτή τη βάση, να μπορεί να γίνει αποδεκτή σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση εντός του πεδίου των γενικών δεδομένων. Διαφορετικά τα σχετικά δεδομένα δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως «πρωτογενή» και χάνονται τα σχετικά πλεονεκτήματα. Για το λόγο αυτό εκτιμά ορθά ότι οι συμβολαιακές θεωρίες υπονομεύονται, όταν καταδεικνύεται η σύνδεσή τους με συγκεκριμένο υπόδειγμα κοινωνίας, αντίληψη αγαθού κ.λ.π.

[275] TJ, 261.

[276] TJ, 139.

[277] Βλ. M. Thalos, «Self-Interest...», 291.

[278] M. Thalos, *ibid.* 292.

Η αρχική θέση επιδιώκεται να λειτουργήσει ως αρχιμήδειο σημείο εκτίμησης των κοινωνικών συστημάτων, χωρίς να προβαίνει σε επίκληση a priori αρχών[279]. Καθορίζεται ως ένα σημείο εξωτερικό προς - και γι' αυτό αμόλυντο από - τα κοινωνικά δρώμενα. Οι επιλεγόμενες αρχές δεν πρέπει να έχουν χαρακτήρα ενδεχομενικό σε σχέση με υπάρχουσες επιθυμίες, θεσμούς και πρακτικές, που συνιστούν ειδοποιά χαρακτηριστικά δεδομένων κοινωνιών[280]. Για το λόγο αυτό η αρχική θέση οφείλει να είναι κατά τέτοιο τρόπο διαμορφωμένη, ώστε οι υφιστάμενοι θεσμοί και οι υπάρχουσες πρακτικές να αδυνατούν να επηρεάσουν την κρίση των μερών. Κατ' αυτό τον τρόπο οι στόχοι της κοινωνίας καθορίζονται με αφαίρεση από το συγκεκριμένο ιστορικό της πλαίσιο, γεγονός που φαίνεται να καθιστά την αρχική θέση ένα σημείο κείμενο εκτός χρόνου και κοινωνίας.

Με βάση την οπτική της εργασίας, *τούτο συμβαίνει διότι η παραδοχή της ιστορικότητας καταστρέφει την ουσία της αρχικής θέσης ως μιας αναστοχαστικής προοπτικής, στην οποία ο καθένας μπορεί να εισέλθει και να απέλθει οποτεδήποτε.* Όμως χωρίς αρχική κατάσταση δεν υπάρχει συμβολαιακή θεωρία. Ο Rawls επιχειρεί να εκφράσει μια τυπική και καθολική αντίληψη δικαιοσύνης, χωρίς να προϋποθέτει ορισμένη ιστορικά και πολιτισμικά προσδιορισμένη αντίληψη αγαθού. Σε αυτό το πλαίσιο τα αιτήματα που προβάλλει η θεωρία συνιστούν καθολικά ηθικά αιτήματα, ουδέτερα προς οποιαδήποτε συγκεκριμένη αντίληψη αγαθού και ως εκ τούτου αιτήματα προς κάθε πολιτεία.

Ο στόχος της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* είναι η δημιουργία μιας «αιώνιας αντίληψης δικαιοσύνης», μιας θεωρίας που καθορίζει ένα καθολικό ιδανικό, κατάλληλο για κάθε κοινωνία, ανεξαρτήτως των κοινωνικοοικονομικών και πολιτισμικών μορφών της. Ως βάση της θεώρησης του Rawls φαίνεται να λανθάνει η γνωστή φιλελεύθερη ιδέα, ότι υπάρχει μια μοναδική ερμηνεία της δικαιοσύνης, η οποία μπορεί να λάβει τελική θεσμική μορφή[281].

Πράγματι, η αρχική θέση υποτίθεται ότι λειτουργεί ακριβώς ως η προοπτική που ενσωματώνει κάθε χρονική-ιστορική άποψη, ώστε να λειτουργήσει sub specie aeternitatis. Οι αρχές δικαιοσύνης πρέπει να είναι ικανές να λειτουργήσουν ως δημό-

---

[279] TJ, 261. 263.

[280] TJ, 261.

[281] Κατά τη Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη...*, 262-263, οι συμβολαιακές-συναινεσιακές θεωρίες εκκινούν από τη βασική αρχή ότι σε κάθε κοινωνία υφίσταται ένα corpus ηθικών αρχών ευρείας αποδοχής και εφαρμογής και επιχειρούν να θεμελιώσουν την ηθική σε αυτή την παράδοση, με βάση μια συμφωνία αναφορικά με το περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, προκειμένου να πιστοποιηθεί μια κρίση ως ηθική, θα πρέπει να βρίσκεται σε συμφωνία με τις γενικά αποδεκτές απόψεις περί ορθού.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σια χάρτα μιας ευτεταγμένης κοινωνίας στην αιωνιότητα[282]. Κατά τον Rawls, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, μέσα από την επινόηση της πρωταρχικής θέσης, θεωρεί την ανθρώπινη κατάσταση όχι μόνο από όλες τις κοινωνικές, αλλά και όλες τις χρονικές απόψεις[283]. Πιστεύει ότι η προοπτική της αιωνιότητας δεν είναι μια προοπτική από ένα σημείο πέραν του κόσμου ούτε η σκοπιά ενός υπερβατικού όντος, αλλά μάλλον μια μορφή σκέψης και αισθήματος που τα άτομα μπορούν να υιοθετήσουν και αναπτύξουν μέσα στον κόσμο [284].

Η πραγμάτευση sub specie aeternitatis καθιστά τον Rawls δικαιολογημένα, κατά την άποψη της εργασίας, δέκτη αντιρρήσεων που αφορούν τον ακοινωνικό και αϊστορικό χαρακτήρα των αρχών[285], όταν τίθεται το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ της κανονιστικής θεωρίας και της ιστορικής πραγματικότητας. Το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης σκιάζει τον ιστορικό ορίζοντα της θεωρίας. Η προσήλωσή του Rawls στη μορφή των σχέσεων αφήνει εκτός πεδιάς το περιεχόμενο αυτών ως ενδεχομενικό, απολήγοντας σε αρχές δικαιοσύνης ως το γενικό και αφηρημένο πλαίσιο διαχείρισης του κοινωνικού πεδίου.

Έτσι όμως διανοίγει το δρόμο στην αμφισβήτηση της γενικότητας και της καθολικότητας της θεωρίας. Διότι το πλαίσιο αυτό δεν μπορεί παρά να ποικίλλει ιστορικά και η εγκυρότητά του να έλκεται από τους ιστορικούς όρους κατασκευής του. Οι αρχές δικαιοσύνης ρυθμίζουν ουσιαστικές όψεις της ατομικής ύπαρξης και της κοινωνικής συνύπαρξης των ανθρώπων και η μορφή τους αποτελεί μορφοποίηση ορισμένων κοινωνικών περιεχομένων. Τα φορμαλιστικά στοιχεία εμφανίζονται ιστορικώς καθορισμένα, συνεπώς, παρά την τάση του για αφαίρεση, το επιχείρημα του Rawls είναι κατ' ανάγκην ιστορικώς εξαρτημένο από τον ορίζοντα της αστικής νεωτερικότητας.

Θα πρέπει να γίνει δεκτό στο παρόν πλαίσιο ότι η δόμηση της αρχικής θέσης από τον Rawls είναι τέτοια, ώστε τα εξ υποθέσεως εγωιστικά, ορθολογικά και αμοι-

---

[282] TJ, 131. Η άποψη αυτή μετριάζεται στον *PL* (βλ. PL (L. IX), 399), κατά τρόπο που αλλοιώνεται η αρχική μορφή της θεωρίας. Αναφορικά με το ζήτημα της σχετικοποίησης της θεωρίας, βλ. 273 επ.

[283] Βλ. επίσης P. Schlag, «The Empty...», 3-4, κατά τον οποίο το φιλελεύθερο επιχείρημα νομιμοποίησης της εξουσίας θεμελιώνεται στο τρίπτυχο των εννοιών εξουσία - λόγος - ελευθερία, των οποίων η συμβατότητα δεν είναι δεδομένη. Η αναγκαία προσπάθεια σύνδεσής τους βαίνει μέσω μιας κίνησης αποϊστορικοποίησης και αποκοινωνικοποίησης, δηλαδή αφαίρεσης από το πολιτικό, πολιτισμικό και οικονομικό συγκείμενο (*ibid*, 5 επ.). Το στοιχείο τούτο κρίνεται αναγκαίο, κατά το συγγραφέα, για την ύπαρξη του φιλελεύθερου μύθου, εφ' όσον υποτίθεται ότι αρθρώνεται ένα εκκοσμικευμένο επιχείρημα, θεμελιωμένο στο λόγο και την ελεύθερη συναίνεση, βλ. *ibid*, 8-10 και επ.

[284] TJ, 587.

[285] Βλ. ενδεικτικώς Raymond Gastil, «Beyond a Theory of Justice», 84-85 και *passim*, L. Pickering Francis, «Responses...», 466-467, J. De Marco, «Rawls...», 411, 421-422, M. Fisk, «History...», 55, 57, B. Barber, «Justifying...», 304 επ., Κ. Σταμάτης, «Για μια ιστορική...», 24.

βαίως αδιάφορα μέλη του κοινωνικού του συμβολαίου δεν μπορούν παρά να καταλήξουν σε ό,τι ο ίδιος πρεσβεύει, στις προτεινόμενες από τον ίδιο αρχές δικαιοσύνης και τους κανόνες προτεραιότητας που τις διέπουν. Ο πέπλος της άγνοιας διασφαλίζει ότι όλοι επιχειρηματολογούν κατά τον ίδιο τρόπο, οπότε οι αρχές δικαιοσύνης είναι κατάλληλες να εκφράσουν ακόμη και τη φύση ενός μοναδικού εαυτού[286]. Μόλις αποκλειστεί η γνώση με τη λειτουργία του πέπλου της άγνοιας, το αίτημα ομοφωνίας δεν είναι εκτός τόπου[287] και πράγματι η αρχική θέση καθορίζεται κατά τρόπο, ώστε η ομοφωνία να είναι δυνατή, δεδομένου ότι οι συλλογισμοί κάθε προσώπου είναι τυπικοί για όλους[288].

Ωστόσο αξίζει να παρατηρηθεί ότι στο ανωτέρω πλαίσιο κατ' ουσίαν φαίνεται να μη λαμβάνει χώρα πραγματική συζήτηση, διότι μετά βίας απομένει κάποιος χώρος για διαφωνίες. Κάθε ιδιαιτερότητα έχει εξοβελιστεί και κάθε κοινωνός αποτελεί ένα καθολικό υποκείμενο, με συνέπεια να είναι όμοιος και εναλλάξιμος με όλους τους άλλους. Τα μέρη δεν έχουν βάση, ώστε να επιχειρηματολογούν με τη συνήθη έννοια, διότι οι διαφορές ανάμεσα στα άτομα είναι περίπου ανύπαρκτες, ο καθένας είναι εξ ίσου λογικός και ευρισκόμενος στην ίδια θέση με τους άλλους, με συνέπεια όλοι να πείθονται από τα ίδια επιχειρήματα[289]. Υποτίθεται ότι αποφασίζουν όλοι ομόφωνα[290] και είναι περίπου το ίδιο, ως εάν αποφάσιζε ένας για όλους ή οποιοδήποτε πρόσωπο εξ αυτών λαμβανόμενο στην τύχη[291]. Συνεπώς στο παρόν πλαίσιο μελέτης πρέπει να καταστεί σαφές ότι *η ύπαρξη του συμβολαίου μοιάζει περιττή από αυτή την άποψη, αφού δεν υπάρχει τίποτα να αποφασιστεί.*

Ωσαύτως φαίνεται να στερείται νοήματος η αναφορά σε συνέλευση, διότι είναι περιττή η ύπαρξη πλειονότητας μερών, εφ' όσον ένα άτομο θα ήταν αρκετό για να ληφθεί απόφαση, δεδομένων των όρων και των περιορισμών της αρχικής θέσης. Δεν υπάρχει σύγκρουση αντιλήψεων και συμφερόντων, όπως αντιθέτως συμβαίνει στην πραγματικότητα. Ούτε συμβόλαιο με την αυστηρή έννοια του όρου, ως συμφωνία η οποία επιτυγχάνεται μέσα από αντιπαράθεση επιχειρημάτων, διότι οι διαφωνίες αποκλείονται εξ υποθέσεως, στο βαθμό που η ομοιομορφία των διαβουλευομένων επιφέρει κατά συνεκδοχήν ομοιομορφία των προβαλλόμενων επιχειρημάτων. Ο Rawls, επιθυμώντας τη δεσμευτικότητα των αρχών, επικαλείται τη φέρουσα ειδικό

---

[286] TJ, 564.
[287] TJ, 141, GT, 69.
[288] TJ, 263.
[289] TJ, 139.
[290] TJ, 263.
[291] TJ, 139-140.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κανονιστικό βάρος έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά *φαίνεται να υφαρπάζει τη συμφωνία, εγκλωβίζοντας τα μέρη στη φιλοτεχνούμενη από τον ίδιο αρχική θέση.*

Το ανωτέρω πρόβλημα αναγνωρίζεται από μια πλειάδα στοχαστών[292] από την οποία αξίζει ίσως να διακριθεί η κριτική των J. Habermas και S. Esquith, R. Peterson, για το λόγο ότι δεν μένει στη διαπίστωσή του, αλλά θεματοποιεί ορισμένα καίρια προβλήματα, που απορρέουν από αυτό. Πρώτον, το ζήτημα της δημοκρατίας[293], το οποίο συνδέεται με το ερώτημα αν η αρχική θέση μπορεί πράγματι να αναγνωριστεί ως μια δημοκρατική προοπτική, στο πλαίσιο της οποίας πολιτικώς ενεργοί πολίτες συζητούν και αποφασίζουν αυτόνομα. Δεύτερον, το πρόβλημα που θέτει η ύπαρξη ειδημόνων εντός της δημοκρατίας.

Σύμφωνα με την οπτική που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της καντιανής ερμηνείας[294], η κατηγορική προσταγή υποκαθίσταται από τον Rawls από τη διαδικασία της αρχικής θέσης, στο πλαίσιο της οποίας ορθολογικοί εγωιστές συμβάλλονται πίσω από ένα πέπλο άγνοιας με βάση τη σύνεση. Αυτή είναι μια διαδικασία που, κατά τον Habermas[295], μπορεί να διεκπεραιωθεί μονολογικά από κάθε υποκείμενο, εάν γίνουν δεκτοί οι όροι της αρχικής θέσης[296].

Κατά τον Habermas, ο χαρακτήρας της αρχικής θέσης είναι «μονολογικός» (monological) παρά «διαλογικός» (dialogical), διότι τα μέρη έχουν τους ίδιους λόγους να επιλέξουν τις ίδιες αρχές. Κατά το γερμανό φιλόσοφο, όπως ο Kant, ο Rawls θέτει σε λειτουργία την άποψη της αμεροληψίας κατά τρόπο ώστε η υποθετική διαδικασία επιχειρηματολογίας να λαμβάνει χώρα στον ατομικό νου, εφ' όσον κάθε άτομο μπο-

---

[292] Με διαφορετικές οπτικές, όπως ενδεικτικώς J. Feinberg, «Duty...», 266, T. Hohderich, «The Use...», J. Hampton, «Contracts...», 315-318, R. M. Hare, «Rawls'...», 99, D. Lyons, «Nature...», 151, A. Brown, *Modern...*, 64, B. Barry, *A Treatise...*, 73-74, 141, C. Audard, «Principes...», 178 επ., J. Philippoussis, «Rawls'...», 367, 73, J. Gray, *Liberalisms...*, 36-38, M. Sandel, *Liberalism...*, 122 επ. Αντιθέτως μάλλον μειοψηφούσα θα πρέπει να θεωρηθεί η αντίθετη άποψη βλ. M. Lessnoff, *The Social...*, 141-142, Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 94 επ., Anthony Laden, «Games, Fairness and Rawls's Theory of Justice», 209-211.

[293] Βλ. κριτική 85.

[294] Βλ. 96.

[295] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 66. Βλ. απάντηση Rawls εις PL (L. IX), 383.

[296] Ο ίδιος ο Habermas θέτει στη θέση της κατηγορικής προσταγής μια διαδικασία ηθικού διαλόγου. Στο πλαίσιό του η δικαιολόγηση συνάπτεται με την αποδοχή των ηθικών υποκειμένων σε ένα διάλογο, που πληρεί ορισμένες ιδιαίτερες κανονιστικές προϋποθέσεις, τις οποίες καθένας που συμμετέχει σοβαρά στο διάλογο αποδέχεται με την ίδια τη συμμετοχή του. Τούτο σημαίνει ότι το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από την απομονωμένη αναστοχαστική συνείδηση στην κοινότητα των διαλεγόμενων ηθικών υποκειμένων. Για τον Habermas τα ζητήματα δικαιολόγησης δεν μπορούν να καθοριστούν μονολογικά, αλλά μόνο μέσω διαλόγου και τούτο απαιτεί συνεργασιακή προσπάθεια. Αυτή εκφράζει μια κοινή βούληση, διότι δεν αρκεί το άτομο να αναστοχάζεται αν μπορεί να συναινέσει σε ορισμένο κανόνα. Είναι αναγκαία μια διυποκειμενική, αληθινή διαδικασία επιχειρηματολογίας, στην οποία τα άτομα να συνεργάζονται (*ibid*, 67).

ρεί να δικαιολογήσει τους κανόνες από μόνο του. Το ίδιο ισχύει και για τον *ηθικό φιλόσοφο*. Για το λόγο αυτό πιστεύει[297] ότι είναι λογικό ο Rawls να αντιμετωπίζει το ουσιαστικό μέρος του έργου του, όχι ως συνεισφορά (contribution) ενός συμμετέχοντος σε μια διαλογική διαδικασία διαμόρφωσης βούλησης που αφορά τους θεσμούς της ύστερης καπιταλιστικής κοινωνίας, αλλά ως αποτέλεσμα μιας «θεωρίας δικαιοσύνης» την οποία αυτός ως «αυθεντία» (expert)[298] έχει τα προσόντα να διαμορφώσει. Κατά τον Habermas[299], ο θεωρητικός της ηθικής μπορεί να λάβει μέρος σε πραγματικούς διαλόγους, αλλά όχι να διεξαγάγει τέτοιες συζητήσεις μόνος του. Στο βαθμό που μια ηθική θεωρία αγγίζει ουσιαστικές (substantive) περιοχές, όπως του Rawls, πρέπει να κατανοηθεί ως συνεισφορά σε ένα διάλογο μεταξύ των πολιτών.

Το πρόβλημα των «αυθεντιών» στη θεωρία του Rawls δεν σχετίζεται με τις σύγχρονες τεχνοκρατικές τάσεις. Κατά τους S. Esquith και R. Peterson[300], ο Rawls ασφαλώς δεν είναι τεχνοκράτης. Τίθεται ωστόσο, διότι η δόμηση της θεωρίας του εγείρει ερωτήματα, που συνδέονται με το ρόλο της ιδεολογίας και τη θέση των (ειδημόνων) διανοούμενων που λειτουργούν ως θεωρητικοί του συστήματος. Μολονότι η συλλογιστική της αρχικής θέσης μπορεί να υιοθετηθεί από τον καθένα, όταν ακολουθούνται οι κανόνες της, παράγονται πάντα τα ίδια αποτελέσματα και ως εκ τούτου καταστρέφεται η διαλογική άποψη. Τούτο σημαίνει[301] ότι επιτρέπεται στον φιλόσοφο που αναπτύσσει τη θεωρία να προβάλει ως καθολικώς δεσμευτικά τα αποτελέσματά της. Άρα η διαδικασία οργανώνεται από αυτόν, χωρίς οι πολίτες να έχουν εισέλθει ποτέ στη σχετική συζήτηση[302].

3. Η μέθοδος δικαιολόγησης

Το εγχείρημα της εργασίας να προτείνει μια συνολική αποτίμηση του πρώτου επιχειρήματος[303] του Rawls για τη δικαιολόγηση των αρχών δικαιοσύνης τίθεται α-

---

[297] J. Habermas, *ibid.* 66.

[298] J. Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Some Remarks on John Rawls's Political Liberalism», 128.

[299] J. Habermas, *Moral...*, 94, 192, «Reconciliation...», 131.

[300] S. Esquith, R. Peterson, «The Original Position as Social Practice», 308.

[301] Πρβλ. την άποψη του David Dyzenhaus, «Liberalism after the Fall. Schmitt, Rawls and the Problem of Justification», 17, ότι η διαβούλευση είναι απλώς η σολιψιστική σκέψη του φιλελεύθερου φιλοσόφου, αφού τα άτομα έχουν απογυμνωθεί από την ατομικότητά τους.

[302] Κατά τους συγγραφείς (S. Esquith, R. Peterson, *op.cit.*) τούτο αντανακλά δύο βασικά χαρακτηριστικά της «διαδικασιακής άποψης» (proceduralism): α) οι διαδικασίες παράγουν καθορισμένα και μοναδικά αποτελέσματα, β) το κάνουν κατά τρόπο, ώστε να διασφαλίζεται ο έλλογος χαρακτήρας αυτών των αποτελεσμάτων.

[303] Το παρόν κεφάλαιο της εργασίας περιλαμβάνει μια πρώτη προσπάθεια προσέγγισης του εγχειρήματος θεμελίωσης των αρχών στην έννοια της συναίνεσης, όπως παρουσιάζεται στην κατασκευή του

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ντιμέτωπο με ορισμένα θέματα τα οποία αφορούν τις συμβολαιακές θεωρίες εν γένει, αλλά και με μια άλλη τάξη ζητημάτων συνδεδεμένων με την ιδιοτυπία του συμβολαίου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*. Η κλασική θεωρία συνδέει τις διαχωρισμένες σφαίρες μέσω της έλλογης πολιτικής. Με τη διαμεσολάβηση της υπόθεσης του κοινωνικού συμβολαίου, η πολιτική παρουσιάζεται ως εξισορρόπηση συμφερόντων. Δημιουργείται ένας δημόσιος χώρος, χώρος του Λόγου, όπου τα προβλήματα, που αναφύονται στο πεδίο της αγοράς επιλύονται συναινεσιακά.

Για να λειτουργήσουν οι θεσμοί, στο πλαίσιο αυτό απαιτείται συναίνεση. Η συναίνεση είναι αναγκαία, στο βαθμό που η θεμελίωση και η νομιμότητα των θεσμών είναι εσωτερική, εφ' όσον δεν είναι η συμφωνία προς κάτι εξωτερικό προς το σύστημα που τους δικαιολογεί. Για το λόγο αυτό δημιουργείται η έννοια της εκ του Λόγου παραγόμενης συναίνεσης μεταξύ απελευθερωμένων εγωιστικών δυνάμεων, προκειμένου να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της διευθετήσεως των συμφερόντων, ούτως ώστε αυτά να μπορέσουν να αναπαραχθούν. Ο Διαφωτισμός θέτει ένα σημείο συμφωνίας για τα όρια των εγωισμών. Το σημείο αυτό είναι οι θεσμοί, οι οποίοι οριοθετούν το πλαίσιο του ανταγωνισμού. Στις συμβολαιακές θεωρίες, λοιπόν, η κεντρική έννοια είναι αυτή της συναίνεσης: οι αρχές, στις οποίες καταλήγουν τα μέρη, είναι αποτέλεσμα έλλογης συλλογικής επιλογής και εκούσιας συμφωνίας, ενώ η ίδια η έννοια του συμβολαίου υπογραμμίζει τη δεσμευτικότητα των αρχών.

Από την άλλη πλευρά, ο κατά Rawls σκοπός της ηθικής φιλοσοφίας είναι να ανεύρει πιθανές βάσεις συμφωνίας όπου δεν υπάρχουν, οπότε οφείλει να προσπαθεί να επεκτείνει την υπάρχουσα συναίνεση[304]. Συνεπώς το επιχείρημα υπέρ των αρχών εκκινεί μεν από ένα είδος συναίνεσης, όμως η ισχύς του εξαρτάται από τα χαρακτηριστικά της συναίνεσης στην οποία γίνεται αναφορά[305]. Ως εκ τούτου η παρούσα προσέγγιση της θεωρίας του Rawls πρέπει να αναγνωρίσει ότι η ηθική συμβασιοκρατία δεν μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο της θεωρίας και άρα ότι δεν αρκεί για τη δικαιολόγηση της κατασκευής μόνη η αναγωγή στην αδέσμευτη βούληση των συναινούντων υποκειμένων. Πράγματι στη συζήτηση σχετικά με τη μορφή και τη συλλογιστική των συμβαλλομένων μερών υποβόσκει ο προβληματισμός για τη συμφωνία στην οποία θα κατέληγαν πραγματικοί άνθρωποι, οι οποίοι πληρούν ορισμένες προϋποθέσεις. Υπ' αυτή την έννοια αποτελούν ένα εξιδανικευμένο πρότυπο[306], διότι

συμβολαίου. Το επιχείρημα δεν μπορεί να είναι πλήρες, πριν η έννοια της συναίνεσης συνδεθεί με τα επιχειρήματα αμεροληψίας και την έννοια της ουδετερότητας, βλ. 386 επ.

[304] TJ. 582.

[305] TJ. 581.

[306] Βεβαίως το αυτονόητο ερώτημα (βλ. σχετικά S. Kagan, *Normative...*, 243) είναι ποια μορφή θα πρέπει να λάβει η εξιδανίκευση.

προφανώς δεν ενδιαφέρει το περιεχόμενο οποιασδήποτε συμφωνίας, είτε πραγματικής - υποκείμενης στη μομφή της αυθαιρεσίας - είτε υποθετικής - υποκείμενης στη μομφή της οξείας αντίθεσης προς την πραγματικότητα.

Κατά την άποψη της εργασίας, οι δομούμενες στη βάση ατομοκρατικών υποθέσεων θεωρίες, με τις οποίες έρχεται στο προσκήνιο μια έννοια αυτόνομης υποκειμενικότητας, που διαθέτει αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, αλλά αδιευκρίνιστα καθήκοντα, αντιμετωπίζουν πρόβλημα θεμελίωσης της έννοιας της ηθικής υποχρέωσης. Αν κάθε υποχρέωση είναι αυτοεπιβαλλόμενη, τότε το άτομο που την αποδέχεται αυτοβούλως μπορεί επίσης κατά τον ίδιο τρόπο να απαλλαγεί από αυτή. Ανακύπτουν συναφώς προβλήματα θεμελίωσης της ηθικότητας, διότι για το ελεύθερο, μη δεσμευμένο σε αρχές ή κοινωνικούς δεσμούς, υποκείμενο το ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;» τίθεται με οξύτητα, που δεν απαντάται στις θεωρίες που αναγνωρίζουν ένα minimum ηθικότητας ή μια έμφυτη κοινωνικότητα του ανθρώπινου όντος. Οι θεωρίες, όπως του Rawls, που κινούνται στο ανωτέρω πλαίσιο, αλλά επιδιώκουν τη θέσπιση δεσμεύσεων, αναγκάζονται να προϋποθέσουν ρητώς ή σιωπηρώς τη δέσμευση των υποκειμένων σε ορισμένες προηγούμενες ηθικές αρχές, με βάση τις οποίες δομείται η συμβολαιακή κατασκευή, αλλά δεν είναι εύκολο να τις δικαιολογήσουν, εφ' όσον ακριβώς τις προϋποθέτουν, για να λειτουργήσουν.

Αποβλέποντας στην καλύτερη κατανόηση της θεωρίας του Rawls, η εργασία υπενθυμίζει ότι στις κλασικές συμβολαιακές θεωρίες, οι αρχές συνάγονται παραγωγικά από μια κατάσταση της φύσης, η οποία θεμελιώνεται σε μια υποθετική ανθρώπινη φύση. Ανακύπτει επομένως κάποιο πρόβλημα διανοητικής αυθαιρεσίας[307]. Η θεωρία θεμελιώνεται σε μη αποδείξιμες και ενδεχομένως προβληματικές ή και αθέμιτες προκείμενες προτάσεις σχετικά με μια αρχέτυπη καθολική ανθρώπινη φύση, υποθέσεις τις οποίες θα όφειλε να αποδείξει, αντί απλώς να τις προϋποθέτει. Κάθε θεωρία αντλεί τα δικά της συμπεράσματα ως «προφανείς» απόρροιες του κοινωνικού συμβολαίου. Παρά ταύτα θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι αυτό που προέρχεται από την κατάσταση της φύσης εξαρτάται από τα στοιχεία που έχουν εισαχθεί σε αυτή και από τον τρόπο δόμησής της εν γένει[308].

---

[307] Βλ. επ' αυτού την κριτική του Κ. Σταμάτη, «Για μια ιστορική...», 25, ότι ως περιεχόμενο του κοινωνικού συμβολαίου τίθεται η θεωρητική προαπόφαση κάθε φιλοσόφου. Η συμβολαιακή ιδέα καταντά ένα jeu d' esprit μεταξύ θεωρητικών - επινοείται από αυτούς που προσεγγίζουν το πρόβλημα της θεμελιώσεως των κοινωνικών αξιών ως είδος παγνίου πνευματικής συναναστροφής και όχι ως πραξεολογικό πρόβλημα, ιστορικώς εγγεγραμμένο. Ακριβώς επειδή οι αξίες αποκόπτονται από την ιστορική τους διάσταση, οι θεωρίες αυτές δεν μπορούν να αιτιολογήσουν τη συγκεκριμένη επιλογή αρχών έναντι άλλων από τους «συμβαλλομένους».

[308] Ιδίως από τη λειτουργία ή μη εντός της αρχικής κατάστασης επιλογής ηθικών στοιχείων, ηθικών δεσμεύσεων και δικαιωμάτων. Βλ. διάκριση των συμβολαιακών θεωριών με βάση αυτή την οπτική

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ο Rawls δείχνει να έχει επίγνωση της δυσκολίας. Αναγνωρίζει ότι στις διαφορετικές ερμηνείες της πρωταρχικής κατάστασης αντιστοιχούν διαφορετικές συμβολαιακές θεωρίες[309]. Κατά τη διατύπωση του Rawls, υπάρχουν πολλαπλές παραλλαγές της πρωταρχικής κατάστασης της φύσης και συνεπώς πολλαπλά θεωρήματα «ηθικής γεωμετρίας» (moral geometry)[310]. «[Γ]ια κάθε παραδοσιακή συμβολαιακή θεωρία υπάρχει μια ερμηνεία της αρχικής κατάστασης στην οποία οι αρχές της αποτελούν την προτιμητέα λύση», γράφει στην αρχή του βιβλίου[311]. Και απερίφραστα αποδέχεται ότι «[ε]πιθυμούμε να ορίσουμε την αρχική θέση έτσι ώστε να λάβουμε την επιθυμητή λύση»[312].

Άρα θα πρέπει στο παρόν πλαίσιο μελέτης να καταστεί σαφές, πρώτον, ότι *η κίνηση του επιχειρήματος δεν γίνεται από την αρχική θέση προς τις αρχές δικαιοσύνης, αλλά μάλλον συμβαίνει το αντίστροφο*. Κατά βάθος το επιχείρημα του Rawls δεν είναι αυστηρώς «παραγωγικό» (deductive)[313], εφ' όσον δεν γίνεται τυπική συναγωγή των αρχών από μια ανεξάρτητη σύλληψη της αρχικής θέσης. Η αρχική θέση, δηλαδή, ορίζεται με όρους των επιθυμητών αρχών. Ως εκ τούτου το συμβόλαιο δεν επέχει θέση αξιώματος, αλλά αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου εγχειρήματος δικαιολόγησης των αρχών.

Δεύτερον, ότι ο σκοπός του Rawls είναι περιορισμένος. Επιδιώκει να αποδείξει ότι οι αρχές του, δεδομένων των τεθειμένων στην αρχική θέση όρων, είναι πιθανότερο να επιλεγούν σε σχέση με εναλλακτικές αρχές δικαιοσύνης, για το λόγο ότι ευρίσκονται σε μεγαλύτερη αρμονία προς το αναστοχαστικό αίσθημα δικαιοσύνης των ανθρώπων. Δηλαδή, επειδή είναι συμβατές με τους κανόνες που ρυθμίζουν τις επιλογές υπό ακριβοδίκαιες συνθήκες, οπότε οι συνέπειές τους συμφωνούν με τις περιεσκεμμένες περί δικαίου κρίσεις. Οι αρχές, στο βαθμό που συνάγονται με τη συμβολαιακή μέθοδο ως αυτές που τα άτομα θα υιοθετούσαν στην αρχική θέση, θεμελιώνονται στο Λόγο και δεσμεύουν τα άτομα, επιτάσσοντας την εκ μέρους τους ανάπτυξη ανάλογης συμπεριφοράς συμμόρφωσης προς τους δίκαιους θεσμούς, εάν υπάρχουν. Ενώ στην περίπτωση που δεν υπάρχουν δίκαιοι θεσμοί, τα άτομα υποχρεούνται να δημιουργήσουν τέτοιους.

εις L. Katzner, «The Original...», 43, Samuel Freeman, «Reason and Agreement in Social Contract Views», 123-133. Βλ. επίσης Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες*.... 22 επ.

[309] TJ. 121.

[310] TJ. 121.

[311] TJ. 121.

[312] TJ. 141.

[313] Βλ. 234.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τρίτον, ότι ο Rawls σε κανένα σημείο της θεωρίας του δεν διατείνεται ότι ένα συμβόλαιο, όπως το περιγραφόμενο από τον ίδιο, υπήρξε ιστορικά. Δεν ισχυρίζεται καν ότι πραγματικοί άνθρωποι σε υπαρκτές συνθήκες θα συμφωνούσαν ελεύθερα και ομόφωνα στις δύο αρχές της θεωρίας του έναντι των άλλων εναλλακτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης. Εάν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα ήταν περιττή η εισαγωγή της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας, καθώς και η κατασκευή μιας ιδιαίτερης κατάστασης επιλογής, όπως η αρχική θέση. Απλώς υποστηρίζει ότι οι αρχές του θα αποτελούσαν το αντικείμενο συμφωνίας υπό τους όρους της αρχικής θέσης. Συνεπώς ανακύπτει ζήτημα δεσμευτικότητας των αρχών που νοούνται ως κανονιστικό αποτέλεσμα της συμφωνίας φανταστικών διαβουλευομένων σε μια τεχνητή κατάσταση, εν σχέσει προς πραγματικούς ανθρώπους σε υπαρκτές κοινωνίες.

Το συμβόλαιο δύναται να νοηθεί είτε ως «πραγματικό» (actual), κάτι που αποκλείεται από τη δομή της θεωρίας του Rawls. Είτε ως «υποθετικό» (hypothetical), οπότε ανακύπτει πρόβλημα δεσμευτικότητάς του. Όπως παρατηρεί ο W. Kymlicka[314], εάν μεν το συμβόλαιο θεωρηθεί ως *πραγματικό*, τότε βεβαίως πρόκειται για ιστορικό παραλογισμό. Αν πάλι κριθεί ως *υποθετικό*, ένα νοητικό πείραμα όπως εδώ, τότε δεν υπάρχει λόγος να θεωρηθεί ηθικώς δεσμευτικό.

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* γίνεται δεκτό ένα συμβόλαιο καθαρώς υποθετικής μορφής[315], με σκοπό να καταστούν εμφανείς οι περιορισμοί, που πρέπει να τεθούν στα επιχειρήματα[316]. Ωστόσο ακριβώς εξ αιτίας του υποθετικού του χαρακτήρα αμφισβητείται η δεσμευτικότητά του. Αντίθετα από ό,τι γίνεται δεκτό[317] ότι συμβαίνει στην κλασική θεωρία, κατά την οποία, το συμβόλαιο δεν θεωρείται βεβαίως ιστορικό γεγονός, θεωρείται όμως ότι πραγματικά υποκείμενα θα συναινούσαν στις συνέπειές του και για το λόγο αυτό δεσμεύονται από αυτό, η δικαιολόγηση των αρχών στον Rawls δεν επιχειρείται επί τη βάσει της πραγματικής συναίνεσης υπαρκτών υποκειμένων με αληθινά συμφέροντα. Επομένως, το ερώτημα είναι γιατί το αποτέλεσμα υποθετικών διαβουλεύσεων τεχνητών μερών να αναγνωριστεί και να περιβληθεί κύρος αρχών δικαιοσύνης.

Το πρόβλημα που ανακύπτει είναι ότι, εφ' όσον οι υποθετικές συμφωνίες στερούνται δεσμευτικότητας, η συμφωνία στην αρχική θέση φαίνεται να στερείται σημασίας. Υπ' αυτή την οπτική γωνία, *το πρωταρχικό συμβόλαιο παρουσιάζεται ως μια υπόσχεση που ποτέ κανείς δεν έδωσε και ποτέ κανένας δεν θα τηρήσει.* Η συμβο-

---

[314] W. Kymlicka, «The Social...», 187-188.

[315] TJ, 11, 12, 16. Βλ. εμπεριστατωμένη ανάλυση των θεωριών υποθετικής συναίνεσης (hypothetical-consent theories) εις C. Stark, *op.cit.*, 314 επ.

[316] TJ, 18.

[317] Σχετικά με τη διαφοροποίηση από την κλασική θεωρία όσον αφορά αυτό το ζήτημα βλ. L. Katzner, *op.cit.*, 67, A. Goldman, «Responses...», 445, S.C. Kolm, *Modern...*, 198-199.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λαιακή θεωρία δεν συνιστά παρά μια πλασματική αφαίρεση που δεν μπορεί να έχει ισχύ ποτέ σε καμιά πραγματική κοινωνία. Πράγματι η διαφαινόμενη ένταση στη θεωρία, που απορρέει από το γεγονός ότι η υποθετική επιλογή υπό συνθήκες άγνοιας δεν ταυτίζεται με την πραγματική επιλογή υπαρκτών προσώπων, χρησιμοποιείται για την αμφισβήτηση της δεσμευτικότητας των αποτελεσμάτων της πρώτης στις συνθήκες της δεύτερης. «Ένα υποθετικό συμβόλαιο», γράφει ο Dworkin[318], «δεν είναι απλώς μια χλωμή μορφή ενός πραγματικού συμβολαίου, δεν είναι καθόλου συμβόλαιο». Το ερώτημα είναι: τι κάνει μια κατάσταση, που ενσωματώνει τόσο ιδιόμορφους όρους - ορισμένοι από τους οποίους, όπως η άγνοια, θα καθιστούσαν μια πραγματική συμφωνία προβληματική - να μη πλήττει το κύρος της συμφωνίας, αλλά αντ' αυτού να της προσδίδει αυξημένη τυπική και ουσιαστική ισχύ;

Ο Rawls διακρίνει μεταξύ «ως-εάν ιστορικής» (as-if historical) και «ως-εάν μη ιστορικής» (as-if non historical) διαδικασίας[319]. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις η διαδικασία είναι υποθετική, υπό την έννοια ότι δεν συντελείται πράγματι. Όμως η ως-εάν ιστορική διαδικασία θα μπορούσε να διαδραματιστεί, διότι δεν φαίνεται να αποκλείεται από κοινωνικούς νόμους ή φυσικά γεγονότα. Απεναντίας, η διαδικασία της ίδιας της θεωρίας του Rawls, ως μια *ως-εάν μη ιστορική διαδικασία*, που οδηγεί στη συμφωνία στην αρχική θέση, δεν μπορεί να λάβει χώρα[320]. Υπ' αυτή την έννοια πρόκειται για μια υποθετική διαδικασία, όμως εν προκειμένω, κατά την άποψη της εργασίας, ο όρος «υποθετικό» είναι ορθότερο να γίνει αντιληπτός με την έννοια του *ιδεατού*, ενός συμβολαίου, δηλαδή, το οποίο δεν ανταποκρίνεται μεν στην πραγματικότη-

---

[318] Βλ. την κριτική του R. Dworkin, «The Original...», 18, που απορρίπτει την ύπαρξη δικαιολογητικής ισχύος του συμβολαίου, με σκοπό να αναδείξει τη λειτουργία μιας θεωρίας βάθους. Βλ. επίσης ενδεικτικώς S.C. Kolm, *op.cit.*, 193, την εύγλωττη άποψη, ότι ένα πραγματικό άτομο δεν μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνο για την υποθετική επιλογή ενός υποθετικού «ζόμπι» (zombie) σε μια υποθετική αρχική θέση, διότι δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του σε αυτό το φάντασμα, το οποίο εξ ορισμού δεν φέρει κανένα από τα χαρακτηριστικά του, Ronald Broach, «Contractarianism in Ethics: Actual vs. Hypothetical Contracts», 1-2, 4-5.

[319] PL (L. VII), 264, σημ. 7. Η διάκριση αυτή είναι ένα από τα προσφιλή θέματα - εκτός άλλων - και της νεοφιλελεύθερης κριτικής (βλ. αντί άλλων ανασυγκρότηση των κυριοτέρων νεοφιλελεύθερων επιχειρημάτων εις A. Goldman, *op.cit*). Κατά τη νεοφιλελεύθερη άποψη, εάν ο καθένας ακολουθούσε τις αρχές δικαιοσύνης κατά την απόκτηση και τη μεταβίβαση αντικειμένων, τότε η ως-εάν ιστορική διαδικασία που οδηγεί στη διαμόρφωση του Κράτους μπορεί να πραγματοποιηθεί. Οι νεοφιλελεύθεροι αναγνωρίζουν μόνο τα πραγματικά συμβόλαια, διότι γι' αυτούς κανένα συμβόλαιο, πλην των πραγματικών, δεν μπορεί να έχει ισχύ. Κάθε μη πραγματικό συμβόλαιο σημαίνει εξ ορισμού ανομιμοποίητη καταπίεση. Θεωρείται δε ότι απαιτείται συστηματική καταπίεση, διαφορετικά ο Rawls θα παρέμενε στην ισχύ των πραγματικών συμβολαίων (*op.cit.*, 445-447). Το εγχείρημα του Rawls δεν θα μπορέσει ποτέ να δικαιολογηθεί με βάση εγωιστικά κίνητρα (*op.cit.*, 436), διότι πραγματική βάση της θεωρίας του είναι, όχι η έννοια της συναίνεσης, αλλά της ακριβοδικίας, έννοια βεβαρυμένη με την αξία της ισότητας. Για το λόγο αυτό σε ένα τέτοιο συμβόλαιο είναι δυνατόν να συμφωνήσουν μόνο φανταστικοί συμβαλλόμενοι σε μια τεχνητή κατάσταση, τα μέρη στην πρωταρχική θέση, όχι πραγματικά ορθολογικά υποκείμενα κηδόμενα των συμφερόντων τους.

[320] PL (L. VII), 264, σημ. 7.

τα ούτε όμως αποτελεί απλή φαντασιοκοπία[321]. Παρουσιάζει μια ιδεατή κατάσταση, η οποία έχει ως αντικείμενο ένα ιδανικό δίκαιο συμβόλαιο και σε αυτή τη βάση θα πρέπει να αναζητηθούν οι όροι δεσμευτικότητάς του.

Όπως προέκυψε από τη σχετική ανάλυση στο πρώτο μέρος της εργασίας, είναι δυνατόν εναλλακτικώς[322], πρώτον, να δίδεται έμφαση στα εγωιστικά κίνητρα των μερών και στην ανάγκη προστασίας τους από ενδεχόμενες βλαπτικές ενέργειες των άλλων. Στόχος σε αυτή την περίπτωση είναι ένα αμοιβαίως ωφέλιμο συμβόλαιο, το οποίο μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση εγωιστικά κίνητρα. Δεύτερον, μπορεί να δίδεται έμφαση σε μια έννοια ακριβοδικίας και στην ανάγκη δικαιολόγησης των πράξεων έναντι των άλλων, σε μια βάση που εκείνοι επίσης μπορούν να αποδεχθούν. Οι θεωρίες, που εμπίπτουν σε αυτή την κατηγορία είτε αποδίδουν ευθέως στους συμβαλλομένους ένα ενδιαφέρον για την ακριβοδικία. Είτε - σε αυτή την τάση ανήκει ο Rawls - αποδίδουν μεν εγωιστικά κίνητρα στα μέρη σε συνδυασμό όμως με άγνοια των ταυτοτήτων τους.

Στην περίπτωση των συμβολαίων που χρησιμοποιούν μια μορφή ως-εάν ιστορικής διαδικασίας θεμελιώδης είναι η έννοια της *υπόσχεσης*. Πρόκειται για ένα ιστορικό *πλάσμα* (fictio), το οποίο, εάν εδικαιολογείτο από την ιστορική πραγματικότητα, θά ήταν δεσμευτικό, δυνάμει της αρχής της τήρησης των υποσχέσεων, όμως η ύπαρξή του αμφισβητείται βασίμως, όπως και η δεσμευτικότητά του. Στη δεύτερη περίπτωση, του υποθετικού συμβολαίου της ως-εάν μη ιστορικής διαδικασίας, το κεντρικό ερώτημα δεν αφορά τι πράγματι συμφώνησαν οι άνθρωποι, αλλά τι θα συμφωνούσαν υπό τις ορθές - εν προκειμένω ακριβοδίκαιες - συνθήκες.

Άρα, κατά την παρούσα προσέγγιση, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι στον Rawls κεντρική δεν είναι η έννοια της υπόσχεσης, αλλά οι *όροι* τους οποίους οφείλει να πληρεί η συμφωνία[323]. Η αμφισβήτηση της ηθικής ισχύος του υποθετικού συμβολαίου, με βάση το σκεπτικό ότι ουδείς δεσμεύεται από τους όρους μιας φανταστικής συμφωνίας, μετατοπίζει το βάρος από τους όρους της συμφωνίας στην έννοια της

---

[321] Όπως παρατηρεί η C. Stark, «Hypothetical Consent and Political Legitimacy», 3, υπάρχει βεβαίως διάκριση μεταξύ μεταφορικής έννοιας της συναίνεσης και μεταφορικής έννοιας του συμβολαίου (ή με τους όρους του Rawls επινόησης παρουσίασης). Η έννοια του συμβολαίου είναι πράγματι μεταφορική, αλλά από αυτό δεν προκύπτει ότι η υποθετική συναίνεση δεν έχει δικαιολογητική δύναμη. Κατά την ίδια («Hypothetical Consent and Justification», 327), η έννοια με την οποία η υποθετική συναίνεση εκλαμβάνεται ως μεταφορική είναι ότι, εφ' όσον η περιγραφόμενη διαδικασία είναι ιδεατή, δεν λαμβάνει ποτέ χώρα. Ωστόσο οι αρχές απορρέουν από τους συλλογισμούς πραγματικών υποκειμένων σχετικά με το πώς υποθετικά υποκείμενα θα συζητούσαν και δικαιολογούνται στη βάση ότι παρουσιάζουν το «σωστό» (correct) τρόπο συλλογισμού για πολιτικές αρχές.

[322] Η ανάλυση που ακολουθεί μπορεί να αντιμετωπιστεί υπό το πρίσμα της ανωτέρω αναλυθείσας διακρίσεως μεταξύ χομπσιανής και καντιανής συμβολαιοκρατίας, βλ. 65-69.

[323] Για το ίδιο θέμα βλ. Jeremy Waldron, «Theoretical Foundations of Liberalism», 144.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υπόσχεσης και στη σημασία της τήρησης των υποσχέσεων, ώστε να υποστηριχθεί ότι μόνο οι πραγματικές υποσχέσεις δεσμεύουν, ενώ η πιθανότητα συμφωνίας υπό ορισμένες υποθετικές συνθήκες, εφ' όσον στερείται πραγματικότητας, δεν δεσμεύει[324].

Συναφώς, κατά την άποψη της εργασίας, δύο ερωτήματα χρήζουν απάντησης. Το πρώτο αφορά τη δικαιολόγηση των κανόνων και συνίσταται στο ερώτημα αν η ηθική μπορεί να θεμελιωθεί σε μια έννοια συμβολαιακά συναγόμενης συναίνεσης. Το δεύτερο αφορά το ζήτημα της δεσμευτικότητας, δηλαδή αν η αναγνώριση ενός ηθικού κανόνα αποτελεί αφ' εαυτής ικανό κίνητρο της πράξης. Το πρόβλημα της δεσμευτικότητας, εφ' όσον πρόκειται για αρχές δικαίου, συναρτάται περαιτέρω με το ζήτημα της επιβολής τους δια του κρατικού καταναγκαστικού μηχανισμού.

Είναι δυνατόν εναλλακτικώς να θεωρηθεί είτε ότι είναι δυνατή η θεμελίωση της ηθικής επί μιας έννοιας (υποθετικής συμβολαιακής) συναίνεσης, όχι όμως και η δεσμευτικότητα των σχετικών κανόνων, οι οποίοι θα πρέπει να συνδεθούν με κάποιο άλλο τρόπο με τις επιθυμίες του δρώντος υποκειμένου, ώστε αυτό να έχει κίνητρο να πράξει αναλόγως. Είτε – προς αυτή την άποψη κλείνει η εργασία – ότι η ηθική δεν δύναται να θεμελιωθεί επί μιας έννοιας συμβολαίου, αλλά απλώς να παρουσιαστεί με όχημα αυτή. Οι σε μη συμβολαιακή βάση θεμελιωμένοι κανόνες όμως δεσμεύουν και είναι εξαναγκαστοί (εν προκειμένω όπως εάν προέκυπταν από ένα συμβόλαιο), χωρίς να απαιτείται άλλη σύνδεσή του με πιθανά κίνητρα του δρώντος υποκειμένου. Με άλλα λόγια, η αναγνώριση ενός κανόνα ως ηθικού αποτελεί αφ' εαυτής ικανό κίνητρο, ώστε το υποκείμενο να πράξει σύμφωνα με τον κανόνα.

Κατά την C. Stark, η κριτική ότι η υποθετική μορφή συναίνεσης δεν έχει τη δεσμευτική δύναμη της πραγματικής συναίνεσης δεν πλήττει το κύρος της υποθετικής συμβολαιοκρατίας. Στην περίπτωση της ηθικής συμβολαιοκρατίας[325], διότι η πραγματική συναίνεση - πλην της περιπτώσεως των υποσχέσεων και των συμβολαίων - είναι άσχετη προς τη δεσμευτικότητα των αρχών. Στην περίπτωση της πολιτικής συμβολαιοκρατίας[326], διότι ο σχεδιασμός της υποθετικής συναίνεσης δεν αποβλέπει στη δημιουργία πολιτικής υποχρέωσης, αλλά στη δικαιολόγηση των αρχών. Κατά τον ίδιο τρόπο που η υποθετική συναίνεση αποδεικνύει ότι τα υποκείμενα έχουν λόγους να ακολουθήσουν ορισμένες ηθικές αρχές με τη βούλησή τους, αναλόγως μπορεί να θεμελιώσει ότι οι άνθρωποι έχουν λόγο να ακολουθήσουν ορισμένες πολιτικές αρχές

---

[324] Για το ίδιο θέμα βλ. S. Kagan, *op.cit.*, 253-254. Βλ. επίσης (*op.cit.*, 254-255) ανάλυση των στρατηγικών διάσωσης του κύρους του συμβολαίου: α) η συμφωνία πράγματι έγινε - κατ' ουσίαν πρόκειται για μορφές εμβάθυνσης της έννοιας της σιωπηρής υπόσχεσης-συμφωνίας, β) υποστήριξη μιας εκδοχής της αρχής της ακριβοδικίας (principle of fair play).

[325] C. Stark, «Hypothetical Consent and Justification», 320 επ.

[326] C. Stark, *ibid*, 323 επ.

με τη βούλησή τους. Κατ' αυτό τον τρόπο διασώζεται η σημασία των θεωριών υποθετικής συναίνεσης ως προς το ζήτημα της δικαιολόγησης των αρχών, όχι όμως και της δεσμευτικότητάς τους - θέμα που σχετίζεται με το ζήτημα επιβολής τους. Απαιτείται άλλη βάση θεμελίωσης αυτής της υποχρέωσης, εφ' όσον η κοινωνία δεν έχει θεληματικό χαρακτήρα[327]. Για το λόγο αυτό θεωρεί ότι ο Rawls θέτει το «φυσικό καθήκον δικαιοσύνης»[328], το καθήκον υποστήριξης και συμμόρφωσης προς δίκαιους θεσμούς.

Αντιθέτως, κατά τον Π. Σούρλα[329], το συμβόλαιο δεν χρειάζεται ως θεμέλιο της δίκαιης οργάνωσης της κοινωνικής συμβίωσης – λειτουργεί μάλλον ως ένας παραστατικός τρόπος παρουσίασης του επιχειρήματος, του οποίου οι αρχές θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν και χωρίς αυτό – είναι όμως πολύτιμο ως μέτρο των υποχρεώσεων των πολιτών ως προς τις οποίες χωρεί εξαναγκασμός. Το μέτρο αυτό θεωρεί ότι προκύπτει από την ιδέα της κατ' αρχήν ίσης παροχής και αντιπαροχής[330]. Στο πεδίο των συμβάσεων του ιδιωτικού δικαίου λειτουργεί η ένσταση του μη εκπληρωθέντος συναλλάγματος, η οποία επιτρέπει αναστολή των αξιώσεων του αντισυμβαλλομένου έως ότου εκείνος προθυμοποιηθεί να εκπληρώσει τις συμβατικές του υποχρεώσεις. Θεωρεί ότι «σε αντιδιαστολή προς μια πραγματική σύμβαση, που δεν γεννά υποχρεώσεις παρά μόνο αφού υπογραφεί από όλους και που επιτρέπει την αναστολή των υποχρεώσεων αυτών αν δεν δείξει και ο αντισυμβαλλόμενος την αναγκαία προθυμία συμμορφώσεως, καθήκον σεβασμού των άλλων έχουμε *σαν να* λειτουργούσε ήδη κανονικά η σύμβαση, ακόμη και στην περίπτωση δηλαδή που οι άλλοι δεν την δέχονται ή δεν την τηρούν»[331].

3.1. Το πρόβλημα της δεσμευτικότητας

Α. Η συναγωγή των αρχών μέσα από τη συμβολαιακή κατασκευή οδηγεί το εγχείρημα κατανόησης της φιλοσοφίας του Rawls στο ερώτημα αν οι αρχές είναι δίκαιες και γι' αυτό επιλέγονται. Μήπως δηλαδή πρέπει να θεωρηθεί ότι διαθέτουν αυτεξάρτητη αξία και είναι δίκαιες *ανεξαρτήτως* του γεγονότος της ύπαρξης συναίνεσης[332]. Ή, αντιθέτως, μήπως θα πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι δίκαιες, *επειδή* επιλέγο-

[327] C. Stark, *ibid*, 330 επ.
[328] TJ, 115.
[329] Π. Σούρλας, «Πρόσωπα...», 151.
[330] Π. Σούρλας, *ibid*, 151. Βλ. 58.
[331] Π. Σούρλας, *ibid*,, 150-151.
[332] Όπως υποστηρίζεται από όσους αποδίδουν έμφαση στους όρους που καθορίζουν τη συναίνεση, όπως ο T. Nagel, «Rawls...», 5, κατά τον οποίο οι αρχές δεν νομιμοποιούνται, επειδή αποτελούν αντικείμενο συμφωνίας, αλλά διότι νομιμοποιούνται οι όροι που τίθενται σε αυτή τη συμφωνία και εκφράζονται από την αρχική θέση. Ο R. Dworkin, «The Original...», 18, φρονεί ομοίως ότι τα πάντα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

νται. Μήπως, με άλλη διατύπωση, πρέπει να θεωρηθεί ότι οι αρχές δικαιολογούνται, απλώς επειδή επελέγησαν[333] και από μόνο το γεγονός αυτό αντλούν την αξία τους, χωρίς να διαθέτουν άλλη αξία πέραν του δεδομένου της επιλογής τους. Στην πρώτη περίπτωση όμως η συμφωνία και η επιλογή των αρχών υπό ακριβοδίκαιες συνθήκες δεν φαίνεται να αρκούν για να προσδώσουν κύρος στις αρχές, αφού αυτές πρέπει να μπορούν να ευσταθήσουν ως αυτεξάρτητη αντίληψη δικαιοσύνης. Επιβάλλεται, δηλαδή, να μπορούν να θεωρηθούν δίκαιες ανεξαρτήτως (της συμβολαιακά παρεχόμενης) συναίνεσης. Ενώ στην τελευταία περίπτωση φαίνεται υπορρήτως να γίνεται δεκτό ότι είναι ανέφικτο ένα ανεξάρτητο κριτήριο δικαιοσύνης και ως εκ τούτου ανακύπτει η ανάγκη μιας διαδικασίας στην οποία όλοι μπορούν να συναινέσουν. *Εν τέλει στη θεωρία λανθάνει μια σκιά σχετικισμού, με συνέπεια οι αρχές να είναι πάντα ευάλωτες απέναντι σε σκεπτικιστικά επιχειρήματα και να αμφισβητείται το κύρος τους εκτός αρχικής θέσης.*

Πρόκειται για ένα ευρύτερο πρόβλημα, που αφορά το σύνολο των συμβολαιακών θεωριών. Στο πλαίσιο της χομπσιανής συμβολαιοκρατίας[334], δεν μπορούν να νοηθούν ηθικές βεβαιότητες ή δεσμεύσεις πρότερες του συμβολαίου (της κοινωνίας). Οι όροι του συμβολαίου τιμώνται, όχι διότι οι κοινωνοί δεσμεύονται να τους τηρούν δυνάμει προηγούμενων ηθικών δεσμεύσεων, αλλά διότι τούτο κρίνεται προς το συμφέρον του καθενός από αυτά, με άλλα λόγια το συμβόλαιο λειτουργεί στη βάση της συναίνεσης των μερών του, η οποία θεμελιώνεται στο συμφέρον τους. Ωστόσο η εστίαση στην έννοια του συμφέροντος, αν δεν καθιστά την έννοια της ηθικής περιττή, οπωσδήποτε προσφέρει αβέβαιη και επισφαλή βάση θεμελίωσής της, όταν οι επιταγές του συμβολαίου συγκρούονται με το συμφέρον.

Στη θεωρία του Rawls, κατά την παρούσα προσέγγιση, ενυπάρχουν στοιχεία που συνηγορούν υπέρ αυτής της άποψης. Πράγματι, ο αμερικανός φιλόσοφος θέλει να αποφύγει την αναφορά σε μια ανεξάρτητη έννοια δικαιοσύνης. Οι αρχές δικαιο-

---

εξαρτώνται από τους λόγους για τους οποίους θεωρείται ότι κάποιος θα συναινούσε. Το βασικό επιχείρημα της θεωρίας του Rawls είναι ότι η προτεινόμενη (συμβολαιακή) λύση είναι ορθή, το γεγονός ότι συγκεντρώνει την υποθετική συναίνεση δεν προσθέτει τίποτα στην ουσία του επιχειρήματος ούτε βέβαια στη νομιμοποιητική του ισχύ. Κατά τους C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls*..., 28-30, η αρχική θέση δεν είναι «καθοριστική» (definitional) του ορθού, αλλά μάλλον πρόκειται περί μιας «ευριστικής διαδικασίας» (heuristic procedure) για την αναγνώριση των ρυθμίσεων. Εξηγεί μια εκ των προτέρων αναγνωρισμένη έννοια δικαιοσύνης. Βλ. επίσης T. Beauchamp, «Distributive...», 150. G. Corrado, «Rawls...», 72.

[333] Όπως υποστηρίζεται από τον B. Barber, «Justifying...», 316, ο οποίος εκτιμά ότι οι αρχές δεν είναι αυτές καθ' εαυτές δίκαιες ή αγαθές. Αποφασίζονται και νομιμοποιούνται αποκλειστικώς στη βάση αυτού που φαίνεται να είναι καλύτερα υπολογισμένο, για να προωθήσει τα συμφέροντα των μερών. Υπέρ της άποψης που απορρίπτει την ύπαρξη ανεξάρτητου κριτηρίου δικαιοσύνης τίθενται επίσης οι B. Barry, *A Treatise*..., 149, 264 επ., Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, «Towards fin de siècle Ethics: Some Trends», 139-140. Βλ. 86.

[334] Βλ. 65-66.

σύνης δεν θεωρούνται αυταπόδεικτες, αλλά δικαιολογούνται ακριβώς από το γεγονός ότι επιλέγονται[335]. Διότι δεν επιδιώκει να προσφέρει ανεξάρτητους ηθικούς λόγους δικαιολόγησης για τις αρχές του. Άλλωστε θεωρεί ότι προσφέρει λόγους για ορθολογικά, όχι απαραιτήτως ηθικά, υποκείμενα.

Η αρχική θέση πλάθεται με βάση την έννοια του έλλογου συμφέροντος[336], δεδομένου ότι το καθένα από τα μέρη προσπαθεί να προωθήσει τα συμφέροντά του κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο[337]. Η εκτίμηση των εναλλακτικών αρχών δικαιοσύνης από τους έλλογους διαβουλευόμενους δεν γίνεται κατά κυριολεξίαν από ηθική άποψη. Οι αρχές δεν επιλέγονται *επειδή* είναι ακριβοδίκαιες, κίνητρο επιλογής είναι το ατομικό συμφέρον. Όμως οι επιλεγόμενες αρχές *είναι* αρχές δικαιοσύνης, διότι επιλέγονται υπό τις ακριβοδίκαιες συνθήκες της αρχικής θέσης, άποψη που συνδέεται με τη διαδικαστική αντίληψη δικαιοσύνης. Οτιδήποτε θα επιλεγόταν υπ' αυτές τις συνθήκες θα νομιμοποιείτο και θα απολάμβανε το κύρος αρχών δικαιοσύνης[338].

Ως εκ τούτου στο παρόν πλαίσιο μελέτης πρέπει να γίνει εν τέλει δεκτό ότι η λειτουργία της αρχής της ακριβοδικίας στη βάση της συμβολαιακής κατασκευής δεν μπορεί να ενταχθεί στο ανωτέρω πλαίσιο, διότι προϋποτίθεται για τη λειτουργία του εγγυώμενη τη δικαιοσύνη των συμβολαιακά συναγόμενων αρχών. *Η αρχή της ακριβοδικίας, δηλαδή, δεν είναι μια συμβολαιακά συναγόμενη αρχή, αλλά η καταστατική αρχή με βάση την οποία δομείται το συμβόλαιο που θα αποδώσει αρχές δικαιοσύνης. Άρα το συμβόλαιο δεν μπορεί να τη θεμελιώσει, εφ' όσον την προϋποθέτει για να λειτουργήσει.*

Κατά την καντιανή συμβολαιοκρατία[339], η δέσμευση στους όρους του συμβολαίου δεν μπορεί να νοηθεί, παρά μόνον, εάν προϋπάρχει του συμβολαίου κάποια δέσμευση σε ορισμένη έννοια ηθικότητας. Κυριολεκτικά μιλώντας, η ηθική δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε μια έννοια συμβολαίου, διότι το ίδιο το συμβόλαιο ισχύει δυνάμει μιας λογικά πρότερης δέσμευσης σε ορισμένες ηθικές αξίες. Όμως εν τοιαύτη περιπτώσει, το συμβόλαιο καθίσταται δευτερεύον, αν όχι περιττό, διότι η δέσμευση των κοινωνών θεμελιώνεται σε αυτές τις προηγούμενες ηθικές δεσμεύσεις. Συνεπώς το επιχείρημα θα μπορούσε να λειτουργήσει ευθέως με επιχειρηματολογία βασισμένη σε αυτές, χωρίς τη διαμεσολάβηση του συμβολαίου.

---

[335] TJ, 42.
[336] TJ, 439.
[337] TJ, 142, 144, 584.
[338] TJ, 120.
[339] Βλ. 67-68.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Διότι, εάν οι όροι της κατασκευής γίνουν δεκτοί, τότε οι επιλεγόμενες στην αρχική θέση αρχές πρέπει να αναγνωριστούν ως αρχές δικαιοσύνης. Άρα το ενδιαφέρον μετατοπίζεται υπό μια έννοια στους περιορισμούς στους οποίους δεσμεύεται ο αρχιτέκτονας της όλης κατασκευής. Τα πρόσωπα του συμβολαίου φαίνεται να κινούνται ως μαριονέτες[340] από το αόρατο χέρι του συγγραφέα και δεσμεύονται στους δικούς του ηθικούς περιορισμούς. Στην περίπτωση του Rawls έχει μάλιστα υποστηριχθεί[341] ευλόγως ότι η ουσία της αρχικής θέσης διαποτίζεται από το πνεύμα των όρων που συνδέονται με την έννοια της ακριβοδικίας και ότι το συμβόλαιο αποτελεί κατ' ουσίαν ένα δραματικό τρόπο παρουσίασης του επιχειρήματος.

Β. Αρχές αναγνωρισμένες συμβολαιακά από τα άτομα δεν δικαιολογούνται ως αρχές δικαιοσύνης από το απλό γεγονός συναίνεσης σε αυτές, διότι πρακτικώς, εάν δεν τεθούν όροι στην επιλογή, θα μπορούσε να συμφωνηθεί οτιδήποτε. Τα μέρη στην αρχική θέση είναι ακριβοδικαίως τοποθετημένα και αντιμετωπίζονται ως ελεύθερα και ίσα έλλογα όντα[342]. Υπάρχει ένα ιδανικό προσώπου, το καντιανό, το οποίο προμηθεύει το αρχιμήδειο σημείο[343]. Η αντικειμενικότητα κατασκευάζεται ως δεσμευόμενη από διυποκειμενικά έγκυρες συνθήκες, συνθήκες που ο Rawls αναζητά στη σύνδεσή του με τον Kant, προκειμένου να ανεύρει την απαραίτητη ανθρωπολογική συνιστώσα.

Στην ανάγκη διάσωσης της θεωρίας από το ανωτέρω πρόβλημα αποβλέπουν θεωρητικές προσπάθειες που αναζητούν την ύπαρξη μιας «θεωρίας βάθους» (deep theory)[344] πίσω από τη συμβολαιακή κατασκευή, ικανής να δικαιολογήσει τις συμβολαιακά συναγόμενες αρχές. Από την άποψη της εργασίας, εάν υπάρχει δυνατότητα αναζήτησης μιας τέτοιας θεωρίας στο βάθος της συμβολαιακής αντίληψης του Rawls, αυτή θα πρέπει να αναζητηθεί στο καντιανό ιδανικό της αναγνώρισης του προσώπου ως σκοπού αυτού καθ' εαυτού και στο σεβασμό της αυτονομίας του.

Ωστόσο οι απόψεις, όπως αυτή που μόλις παρατέθηκε, οι οποίες αναζητούν την ύπαρξη μιας θεωρίας βάθους στο υπόστρωμα της αντίληψης δικαιοσύνης δεν είναι άμοιρες προβλημάτων, διότι δεν είναι βέβαιο ότι συγχωρούνται από την προβλη-

---

[340] Wojciech Sadurski, «Contractarianism and Intuition (On the Role of Social Contract Arguments in Theories of Social Justice)», 241.
[341] Βλ. R. M. Hare, «Rawls'...», 87, A. Goldman, «Responses...», 446, C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 64.
[342] TJ, 141.
[343] TJ, 584, 261-265.
[344] Βλ. αναλυτικότερα σχετικά με τις θεωρίες βάθους, 307.

ματική των θεωριών του συμβολαίου. Θα πρέπει να γίνει δεκτό[345] ότι στο πλαίσιο μιας συμβολαιακής θεωρίας ως έγκυροι ηθικοί κανόνες αναγνωρίζονται οι συμφωνούμενοι από τους συμβαλλομένους και οι όροι του συμβολαίου λογίζονται δεσμευτικοί δυνάμει της ύπαρξης συμφωνίας επ' αυτών.

Η σημασία της θεωρίας του συμβολαίου ως θεωρίας θεμελίωσης της ηθικής έγκειται στην άποψη ότι η έσχατη βάση θεμελίωσης των κανόνων και η απόδειξη της δεσμευτικότητάς τους συνάπτονται με την ύπαρξη της συμβολαιακής συμφωνίας. Αν υποστηριχθεί ότι η ύπαρξη συμφωνίας δεν αποτελεί η ίδια βάση της δεσμευτικότητας των αρχών, επέρχεται απομάκρυνση από το συμβολαιακό υπόδειγμα δικαιολόγησης[346]. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με τα ανωτέρω, αν τεθεί ως βάση δικαιολόγησης των αρχών άλλη πλην της ύπαρξης συμφωνίας, τούτο μπορεί ενδεχομένως να προσφέρει πληρέστερη βάση δικαιολόγησης, όμως αποδεσμεύεται από τη συμβολαιακή αρχή. Σε αυτή την περίπτωση το συμβόλαιο αποστερείται μέρος της ισχύος του, λειτουργώντας κατ' ουσίαν ως ένας εύληπτος τρόπος παρουσίασης των αρχών. Ωστόσο, από τη σκοπιά της εργασίας, η περιθωριοποίηση του συμβολαίου είναι μια θυσία στην οποία αξίζει να υποβληθεί η θεωρία του Rawls.

Με βάση την οπτική του παρόντος πλαισίου, στη θεωρία του Rawls πρέπει κατ' αρχάς να διακριθεί η δέσμευση στους όρους του συμβολαίου των μερών στην αρχική θέση από τη δέσμευση των πραγματικών ανθρώπων. Τα συμβαλλόμενα μέρη στην πρωταρχική θέση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* προσδιορίζονται και λειτουργούν με βάση το συμφέρον τους, χωρίς να δεσμεύονται από προηγούμενες ηθικές αρχές. Από την άλλη πλευρά, οι πραγματικοί άνθρωποι συμμορφώνονται προς τους όρους του συμβολαίου, διότι δεσμεύονται στις αρχές με βάση τις οποίες δομείται η αρχική θέση.

Θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι η αρχική θέση της θεωρίας του Rawls δομείται με βάση την καντιανή έννοια της αυτονομίας. Εν τέλει η συμφωνία δικαιολογείται, καθ' όσον αποδεικνύεται ότι οι τεθειμένοι όροι και λόγοι, για τους οποίους θεωρείται ότι τα μέρη πρέπει να τοποθετηθούν και να λειτουργήσουν κατ' αυτό το τρόπο, μπορούν να θεωρηθούν ακριβοδίκαιοι, εισάγοντας περιορισμούς στους οποίους οι άνθρωποι οφείλουν να αυτοϋποβληθούν. Ο πέπλος της άγνοιας, προτείνοντας μια

---

[345] Βλ. σχετική ανάλυση εις S. Kagan, *op.cit.*, 241-242. Βλ. επίσης Cynthia Stark, «Hypothetical Consent and Justificaion», 326-328.

[346] Πέραν των άλλων προβλημάτων, τούτο εμφανίζει τη θεωρία ανακόλουθη, διότι φαίνεται να χρησιμοποιεί δύο βάσεις νομιμοποίησης ασύμβατες. Συγκεκριμένα, ανακύπτει πρόβλημα για την έννοια της καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης (βλ. 86). Εφ' όσον οι αρχές εκληφθούν ως ορθές, απολαμβάνουν δηλαδή ανεξάρτητης διαισθητικής εγκυρότητας, τότε πρόκειται για περίπτωση τέλειας διαδικαστικής δικαιοσύνης.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ηθική σκοπιά αντικειμενικότητας και αμεροληψίας, δίνει μορφή στην προσπάθεια του Rawls να εκφράσει το νόημα της καντιανής κατηγορικής προσταγής στη θεωρία του. Κατ' ουσίαν επιτάσσει την αποχή των μερών από την προβολή θέσεων τις οποίες οι άλλοι αδυνατούν να υιοθετήσουν.

Κατά τον Rawls, αυτόνομο είναι το πράττειν υπό αρχές στις οποίες οι άνθρωποι θα συναινούσαν ως ελεύθερα και ίσα όντα. Οι αρχές αυτές είναι αντικειμενικές, διότι όλοι (συμπεριλαμβανομένου του εαυτού) θα ήθελαν να τις ακολουθούν, εφ' όσον ασπάζονται την κατάλληλη γενική άποψη[347]. Επειδή η αρχική θέση καθορίζει αυτή την προοπτική, οι συνθήκες της εκφράζουν επίσης τις συνθήκες της αντικειμενικότητας. Οι διατυπώσεις της παρουσιάζουν τους περιορισμούς στα επιχειρήματα, που πιέζουν το υποκείμενο να σκεφθεί την επιλογή των αρχών, αποδεσμευμένο από τις κατά συμβεβηκός περιστάσεις υπό τις οποίες τελεί. Επομένως, αποδεχόμενο αυτές τις αρχές, δεν επηρεάζεται από την παράδοση, την εξουσία ή τις γνώμες των άλλων[348]. Ο πέπλος της άγνοιας εμποδίζει τα μέρη να διαμορφώνουν την ηθική άποψη κατά τρόπο που να συμφωνεί με τις ιδιαίτερες δεσμεύσεις και τα συμφέροντά τους, οδηγώντας στην αποδοχή μιας άποψης που όλοι μπορούν να υιοθετήσουν σε μια ισότιμη βάση[349].

Η αρχική θέση προκύπτει ως αποτέλεσμα της προσπάθειας για αντικειμενικότητα, η οποία οδηγεί στο εγχείρημα κατασκευής μιας κοινής άποψης, την οποία να μπορούν να μοιραστούν όλοι, ώστε να υπάρχουν πιθανότητες για επίτευξη συμφωνίας[350]. Στόχος είναι η εναρμόνιση των κρίσεων, με μέσο την κατασκευή μιας διαπροσωπικής μορφής δικαιολόγησης, στην οποία ο καθένας θα συναινούσε, καίτοι οι ατομικές του απόψεις μπορεί να είναι ασυμφιλίωτες με αυτές των άλλων.

Τα συμπράττοντα μέρη βλέπουν την κοινωνία και τη θέση τους σε αυτή αντικειμενικά και αμερόληπτα, διότι μοιράζονται μια κοινή με τους άλλους άποψη, χωρίς να διατυπώνουν κρίσεις από προσωπική σκοπιά. Ως εκ τούτου οι ηθικές αρχές και οι πεποιθήσεις τους, ελεγχόμενες από αυτή τη γενική και κοινή άποψη, αποβαίνουν αντικειμενικές. Έχουν, δηλαδή, προέλθει και ελεγχθεί υπό τους περιορισμούς της αρχικής θέσης, που εκφράζει αυτή τη γενική άποψη[351]. «Κατά τη συμβολαιακή άποψη οι έννοιες της αυτονομίας και της αντικειμενικότητας είναι συμβατές: δεν υπάρχει

---

[347] TJ. 516.
[348] TJ. 516.
[349] TJ. 516.
[350] Όπως εύστοχα υποδεικνύει ο T. Hill, «Kantian...», 757, το κατασκευαστικό υπόδειγμα της αρχικής θέσης προσφέρει ελπίδα για ένα είδος ηθικής αντικειμενικότητας, που δίδει απάντηση στον σχετικισμό, ενώ παράλληλα αποφεύγει τις ισχυρές μεταφυσικές δεσμεύσεις του ηθικού ρεαλισμού, βλ. 293 επ.
[351] TJ. 516-517.

αντινομία μεταξύ ελευθερίας και λόγου. Αυτονομία και αντικειμενικότητα χαρακτηρίζονται κατά ένα συνεπή τρόπο, με αναφορά την αρχική θέση»[352].

Το αίτημα του Rawls πρέπει να θεωρηθεί έγκυρο, διότι πράγματι, αν η αντικειμενικότητα αποδοθεί στις κρίσεις που ικανοποιούν τα κριτήρια που το υποκείμενο θέτει ως σχετικά, δεδομένου ότι μια κρίση μπορεί να είναι υποκειμενικά επαρκής και αντικειμενικά ανεπαρκής, τα κριτήρια αυτά μπορεί να είναι άσχετα προς τη λήψη μιας κοινής άποψης, μιας άποψης, δηλαδή, την οποία και οι άλλοι μπορεί ευλόγως να αναμένεται να υιοθετήσουν. Το ηθικώς σχετικό κριτήριο, κατά τον Rawls, προσφέρει η επινόηση της αρχικής θέσης, ώστε η συνείδηση ενός προσώπου να θεωρείται πεπλανημένη, όταν επιδιώκει να θέσει όρους που παραβιάζουν τις αρχές που συμφωνούνται στην αρχική θέση[353]. Αντιθέτως, δεν υπάρχει παραβίαση της αυτονομίας του προσώπου, όταν οι πράξεις του περιορίζονται, κατά τον κρινόμενο ως αναγκαίο τρόπο, από αρχές που ανταποκρίνονται στη φύση[354] των ανθρώπων ως ελεύθερων και ίσων όντων. Αν αυτό δεν γίνει δεκτό, τότε η αυτονομία καταλήγει σε σύγκρουση «δικαιοφανών» (self-righteous) βουλήσεων και η αντικειμενικότητα σε ένα συνεκτικό αλλά ιδιοσυγκρασιακό σύστημα[355]. Κατά τον Rawls[356], η προτιμώμενη περιγραφή της αρχικής θέσης παράγει τη μεγαλύτερη σύγκλιση απόψεων και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο γίνονται δεκτοί οι περιορισμοί αυτής της κοινής άποψης. Διότι δεν είναι λογικό να αναμένεται σύγκλιση των απόψεων, όταν αυτές επηρεάζονται από συγκυριακές συνθήκες. Εν τούτοις και πάλι τούτο δεν σημαίνει ότι θα υπάρξει σύμπτωση απαντήσεων σε όλα τα πιθανά ερωτήματα.

Τα μέρη αγνοούν το περιεχόμενο του έλλογου σχεδίου ζωής τους και τους σκοπούς τους εν γένει κατά το χρόνο επιλογής των αρχών στην αρχική θέση. Επομένως είναι πιθανόν να ανακαλύψουν στη συνέχεια ότι οι αρχές είναι απρόσφορες ή και

---

[352] TJ. 516.

[353] TJ, 518-519.

[354] Βλ. την ιδιαίτερα επεξηγηματική ανάλυση του Stuart Hampshire, «Morality and Convention», 147, στην οποία εξετάζεται το δίπολο νόμω/φύσει και υποστηρίζεται ότι η θεωρία του Rawls αποβλέπει στην αποκάλυψη αυτού που υπάρχει φύσει - μιας βασικής ηθικής δομής, η οποία μπορεί να διακριθεί από το λόγο, όταν αποτραβηχτεί η επικάλυψη των κατά συμβεβηκός στοιχείων. Οι ορθολογικοί επιλογείς της αρχικής θέσης, έχοντας λάβει υπ' όψιν μόνο τα πλέον γενικά δεδομένα για τα πρόσωπα και τον κόσμο, θα οδηγηθούν, ακολουθώντας το υπόδειγμα ορθολογικότητας της θεωρίας, στην αναγνώριση μιας ομάδας έλλογων αρχών. Για το λόγο αυτό η ιδέα της δικαιοσύνης εγείρει αίτημα καθολικής αποδοχής της από όλους τους ορθολογικούς ανθρώπους, σε όλες τις εποχές παντού. Το αίτημα αυτό είναι ανεξάρτητο από τους τοπικά και χρονικά σχετικούς πολιτισμικούς παράγοντες και a fortiori τα ιδιοσυγκρασιακά στοιχεία των ατόμων. Οι έννοιες του λόγου και της φύσης, σε συνδυασμό με το αίτημα καθολικής αποδοχής της θεωρίας, συνδέονται σε ένα μοναδικό επιχείρημα. Σχεδιασμένο έτσι ώστε να αποκαλύψει τον πυρήνα κοινής ορθολογικότητας, που είναι το (φυσικό) σημάδι, που διακρίνει το ανθρώπινο είδος και αποκαλύπτεται μέσω μιας διαδικασίας απογύμνωσης από τα συντυχιακά δεδομένα. Πρβλ. M. Fisk, 75.

[355] TJ, 519.

[356] TJ, 517.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

καταστροφικές για τα σχέδιά τους. Η διαπίστωση αφ' ενός της ύπαρξης χάσματος μεταξύ των ιδιότυπων συνθηκών επιλογής της αρχικής θέσης και του πραγματικού κόσμου, στον οποίο οι αρχές θα κληθούν να εφαρμοστούν, και αφ' ετέρου το γεγονός ότι, μετά την άρση του πέπλου, ορισμένοι θα διαπιστώσουν ότι αυτές πλήττουν τα πραγματικά συμφέροντά τους, ενώ κάποιες εναλλακτικές θα τα ευνοούσαν περισσότερο, δεν καθιστούν, κατά την άποψη της εργασίας, ανομιμοποίητη την εφαρμογή των αρχών σε πραγματικές συνθήκες, στις οποίες ενδεχομένως δεν υπάρχει συναίνεση σε αυτές.

Κατά την παρούσα προσέγγιση, το καταλυτικό επιχείρημα υπέρ της εισαγωγής του πέπλου της άγνοιας - πέραν των όποιων ενστάσεων αν επιτυγχάνεται ο σκοπός και αποκλείεται όλη η ηθικώς ασυναφής γνώση αλλά και μόνο αυτή[357] - θεμελιώνεται ακριβώς στην ασυνάφεια αυτής της γνώσης για τη λήψη αποφάσεων σε ζητήματα δικαιοσύνης. Δεν υπάρχει διαφορά, από απόψεως δικαιοσύνης, μεταξύ συμφέροντος στο πλαίσιο της αρχικής θέσης και πραγματικού συμφέροντος των ατόμων στην κοινωνία. Η διαφορά ανακύπτει μεταξύ συμφέροντος που δύναται να προβληθεί και να θεμελιώσει αιτήματα δικαιοσύνης και συμφέροντος που δεν μπορεί να προβληθεί, διότι εδράζεται σε λόγους που αδυνατούν να θεμελιώσουν ηθικά και δικαιικά αιτήματα.

Στο πλαίσιο της θεωρίας του υποθετικού συμβολαίου του Rawls το κριτήριο δικαιοσύνης μιας κοινωνίας δεν προκύπτει από την απάντηση στο ερώτημα, αν τα άτομα, που ζουν σε αυτή, συμφωνούν στους όρους της, αλλά αν αυτοί οι όροι μπορούν να παρουσιαστούν ως αντικείμενο μιας μεταξύ τους συμφωνίας[358]. Συνεπώς η απόφαση των μερών στην αρχική θέση δεν συνιστά ένα είδος «ριζικής επιλογής» (radical choice)[359], δηλαδή επιλογής που εναπόκειται στην αδέσμευτη βούληση των συμβαλλόμενων μερών. Αντιθέτως, η θεωρία αρθρώνει μια αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία ορίζεται σε αναφορά προς κριτήρια που μπορούν να αποτελέσουν βάση δημόσιας συμφωνίας, ώστε περαιτέρω να κρίνονται τα επί μέρους συμφέροντα και οι επιθυμίες.

Στο παρόν πλαίσιο θα πρέπει να επισημανθεί ότι ο καντιανός προσανατολισμός της θεωρίας προϋποθέτει ικανότητα ελέγχου των τελικών σκοπών και υπευθυνότητα ως προς αυτούς σύμφωνα με έλλογες αρχές. Δεν επιτρέπει προσδιορισμό της ελευθερίας ως πράττειν σύμφωνα με τις όποιες επιθυμίες ή προτιμήσεις μπορεί να

---

[357] Βλ. 160 επ.

[358] Βλ. αναλυτικότερα τη διάκριση μεταξύ «βουλησιαρχικών» (voluntaristic) και «ορθολογικών» (rationalistic) θεωρήσεων περί πολιτικής νομιμότητας, η οποία ανταποκρίνεται στη διάκριση μεταξύ πραγματικών και υποθετικών συμβολαίων, J. Waldron, «Theoretical...», 140 επ.

[359] KCMT, 354.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

έχουν τα άτομα κατά το υπόδειγμα της θεωρίας των παιγνίων, το οποίο ωστόσο είναι παρόν στη θεωρία του Rawls.

Αν γίνουν δεκτές αυτές οι σκέψεις, τότε, κατά την άποψη της εργασίας, η κριτική πρέπει να αφορά τους όρους, τις προϋποθέσεις και τις αρχές που εμπεριέχονται στην αρχική θέση. Αφορά, με άλλη διατύπωση, την απάντηση στο ερώτημα αν η αρχική θέση μπορεί να ευσταθήσει ως ηθική άποψη. Μοιάζει συνεπώς αλυσιτελής η κριτική που αρθρώνεται στη βάση της αδυναμίας των αρχών του Rawls να εξασφαλίζουν τη συναίνεση είτε των υποθετικών συμβαλλομένων[360] είτε πραγματικών ανθρώπων σε υπαρκτές κοινωνίες, για το λόγο ότι πλήττουν τα συμφέροντά τους[361]. Ακόμη και αν γίνει δεκτό ότι η αρχική θέση δεν οδηγεί κατ' αναπόφευκτο τρόπο στις αρχές του Rawls, αυτό θα πρέπει να θεωρηθεί δευτερεύον. Εάν υπάρχει η βεβαιότητα ότι ανευρέθηκε η άποψη που προσφέρει κριτήριο στάθμισης των αρχών, τότε μπορούν να βρεθούν οι ορθές από απόψεως δικαιοσύνης αρχές, ανεξάρτητα αν αυτές θα είναι του Rawls ή πιθανόν άλλες. Το ίδιο ισχύει και για τα πραγματικά συμφέροντα υπαρκτών ανθρώπων. Διότι, εάν υπάρχει η βεβαιότητα ότι έχει ανευρεθεί η προσήκουσα από ηθικής απόψεως θέση για τη συναγωγή αρχών, δεν δημιουργείται (ηθικό) πρόβλημα αν ορισμένα συμφέροντα πλήττονται.

Με αυτό η παρούσα προσέγγιση δεν εννοεί ότι αρκεί, για το κύρος και τη δεσμευτικότητα των αρχών η επιλογή τους σε μια υποθετική πρωταρχική θέση. Διότι εύκολα θα μπορούσαν να οικοδομηθούν ανάλογες συμβολαιακές κατασκευές και να παραχθούν αρχές συνεπείς προς τους όρους τους. Εφ' όσον πρόκειται για θεωρία δικαιοσύνης, ενδιαφέρει η δυνατότητα πραγμάτωσής της σε ιστορικές κοινωνίες. Οι αρχές δικαιοσύνης αποτελούν μεν έκβαση των διαβουλεύσεων στην αρχική θέση, αλλά δικαιολογούνται στο βαθμό που μπορούν να κριθούν δίκαιες για πραγματικούς ανθρώπους σε υπαρκτές κοινωνίες. Αυτό εξαρτάται από το βαθμό στον οποίο η ίδια η αρχική θέση μπορεί να δικαιολογηθεί ως δίκαιη για αυτούς[362].

Με την ανατοποθέτηση της προβληματικής του συμβολαίου προκύπτει ότι η αρχική θέση συνιστά ένα θεωρητικό πρότυπο (δια)λόγου, προσίδιο στις νεωτερικές

---

[360] Το επιχείρημα που προβάλλεται συχνά από την πλευρά του ωφελιμισμού, ότι οι υποθετικοί συμβαλλόμενοι θα συνέκλιναν μάλλον σε εκδοχή της ωφελιμιστικής θεωρίας παρά στις αρχές του Rawls.

[361] Επιχειρήματα όπως αυτό του R. Miller, «Rawls...» δεν πλήττουν το κύρος των αρχών. Το ίδιο επιχείρημα αντεστραμμένο υποστηρίζεται από τους νεοφιλελεύθερους. Επ' αυτού βλ. επίσης L. Pickering Francis, «Responses...», 471-472.

[362] Όπως εύλογα παρατηρεί ο T. Scanlon, «Rawls'...», 177, μολονότι η θεωρία του Rawls θεμελιώνει τις αρχές σε μια υποθετική συμφωνία προσώπων, που φαίνεται να τίθενται προσωρινώς εκτός κοινωνίας, η άποψη που λαμβάνεται ως θεμελιώδης για τη θεωρία είναι του προσώπου εντός της κοινωνίας. Ο στόχος των συμβαλλομένων είναι να κάνουν μια συμφωνία την οποία όλοι έχουν λόγο να αποδεχθούν ως αληθινοί πολίτες.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κοινωνίες. Αφορά τη δυνατότητα του αναστοχαστικού λόγου να εγερθεί πέρα και πάνω από τις διαφορές και τις περιστάσεις, ώστε να αποδώσει αρχές δικαιοσύνης. Οπότε η κριτική οφείλει να αντιμετωπίσει αυτή τη δυνατότητα του Λόγου, κρίνοντας αν η αρχική θέση μπορεί να ευσταθήσει ως τέτοιο σημείο. Εάν δεν τεθούν περιορισμοί στην επιλογή, τότε, κατά τον Rawls, η κατάληξη θα ήταν η κενός τύπος: δικαιοσύνη θα ήταν ό,τι συμφωνείται, χωρίς να υπάρχει δυνατότητα να ειπωθεί οτιδήποτε για την ουσία της συμφωνίας[363]. Εξυπακούεται βεβαίως ότι η αρχική θέση και η δέσμη των περιορισμών που ενσωματώνει δεν μπορεί να μείνει χωρίς εξήγηση. Δεν μπορεί να προσλάβει το κύρος ενός αυταπόδεικτου αφετηριακού σημείου, ικανού να αποτελέσει αξιωματική βάση ανάπτυξης των αρχών δικαιοσύνης, εφ' όσον ο Rawls δεν επιθυμεί μεταφυσική θεμελίωση των αρχών δικαιοσύνης.

Το συμβολαιακό επιχείρημα αποσκοπεί, μέσα από την επινόηση της αρχικής θέσης, να καταστήσει εμφανείς τους όρους, τις προϋποθέσεις και τους περιορισμούς[364], που είναι αναγκαίοι για την επίτευξη έλλογων διαβουλεύσεων και ορθής συμφωνίας σε ζητήματα ηθικής και δικαίου. Άρα η συζήτηση αφορά την εγκυρότητα και τη νομιμότητα των τεθειμένων όρων και προϋποθέσεων. Ο δικαιολογητικός ρόλος της αρχικής θέσης βασίζεται στην κατάδειξη της δικαιοσύνης των όρων και των συνθηκών της για τα πρόσωπα. Πρέπει, δηλαδή, να αποδειχθεί ότι οι αρχές είναι τέτοιες, ώστε όλοι μπορούν και οφείλουν να συναινέσουν σε αυτές.

Στο ερώτημα, συνεπώς, γιατί οι αρχές δικαιοσύνης να θεωρηθούν δεσμευτικές εκτός αρχικής θέσης, για πραγματικούς ανθρώπους σε υπαρκτές κοινωνίες, η απάντηση που θα έπρεπε να μπορεί να δώσει ο Rawls είναι διότι οι περιορισμοί που ενσωματώνει είναι αυτοί που πράγματι γίνονται αποδεκτοί ή μπορούν να γίνουν κατόπιν φιλοσοφικού αναστοχασμού[365]. Οι άνθρωποι, μετά από κριτικό αναστοχασμό, *οφείλουν* να αναγνωρίσουν τους ενσωματωμένους στην αρχική θέση περιορισμούς ως ακριβοδίκαιους και κατά συνέπεια δεσμευτικούς. Διότι η θεωρία - και δυστυχώς, κατά την άποψη της εργασίας, η συμβολαιακή δόμηση της θεωρίας του Rawls με άξονα την ορθολογική επιλογή με βάση το συμφέρον δεν κατορθώνει να το καταστήσει απολύτως σαφές - δεν επιζητά την ανεύρεση ενός κανονιστικού πλέγματος, το οποίο κάθε ορθολογικό άτομο μπορεί να αποδεχθεί με βάση προηγούμενα συμφέροντα ή επιθυμίες, προς τα οποία η θεωρία συμμορφώνεται, αλλά αναζητά τη δυνατότητα διαμόρφωσης μιας ηθικής άποψης. Στο σημείο αυτό όμως επανακύπτει η προβληματική που αναπτύχθηκε ανωτέρω σχετικά με το ζήτημα της αυτοδέσμευσης στο

[363] TJ. 140.
[364] TJ. 18.
[365] TJ. 21. 587. Βλ. 315 την ερμηνεία της εισόδου του παρόντος χρόνου, έννοια που υπάρχει στη *TJ.* αλλά αξιοποιείται περισσότερο στον *PL.*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πλαίσιο της καντιανής ερμηνείας, στη βάση της οποίας νομιμοποιείται ο προβληματισμός σχετικά με τη δεσμευτικότητα του υποθετικού συμβολαίου του Rawls.

Με βάση την οπτική της εργασίας, κατ' αρχάς πρέπει να γίνει δεκτό ότι, πρώτον, το αίτημα της έλλογης συμφωνίας, που κομίζει η συμβολαιακή θεώρηση, δεν συνδέεται κατ' ανάγκην με την τυποποίηση των χαρακτηριστικών της έννοιας της πρωταρχικής συμφωνίας, όπως συμβαίνει στο υπόδειγμα του Rawls. Είναι δυνατόν[366] να καθοριστεί ένα γενικό πλαίσιο συζήτησης, εντός του οποίου μπορεί να αναπτυχθεί μια άτυπη περιγραφή του αντικειμένου της ηθικής, στη βάση της οποίας καθημερινές μορφές Λόγου μπορούν να κατανοηθούν και εκτιμηθούν, χωρίς την επίκληση ορισμένης τυπικής συμφωνίας.

Δεύτερον, ότι *η θεωρία είναι δυνατόν να ανταποκριθεί στο αίτημα αποκλεισμού των ιδεολογικών και άλλων προκαταλήψεων, καθώς και των ποικίλων συμφερόντων από τον καθορισμό των αρχών, είτε υιοθετώντας τη δυνατότητα κριτικής αποστασιοποίησης του προσώπου είτε εισάγοντας μια θεωρητική κατασκευή άγνοιας, όπως συμβαίνει στις θεωρίες που θεμελιώνονται σε μια έννοια αρχικής θέσης*. Το ερώτημα στη δεύτερη περίπτωση είναι αν η δικαιοσύνη - πολύ περισσότερο η ηθική άποψη και μάλιστα σε μια καντιανή προοπτική - είναι δυνατόν να ταυτιστεί με το προϊόν συλλογισμών συμφέροντος εγωιστών υπό συνθήκες άγνοιας[367].

Η απάντηση, κατά την παρούσα προσέγγιση, δεν μπορεί παρά να είναι αρνητική. Η οπτική της δικαιοσύνης ενέχει ένα αίτημα αντικειμενικότητας, το οποίο διαπλέκεται με την ανάγκη ανύψωσης πάνω από επί μέρους συμφέροντα και ιδεοληψίες, αλλά λαμβάνει υπ' όψιν τις ανάγκες συνύπαρξης διαφορετικών ατόμων εντός της ιστορίας και της κοινωνίας. Το αίτημα αυτό δεν μπορεί να εκφραστεί με όχημα την επιλογή κατ' ουσίαν ενός μόνο ατόμου, το οποίο απλώς δεν γνωρίζει ποιο θα είναι, εφ' όσον εξ υποθέσεως τα άτομα αποξενώνονται από την προσωπικότητά τους και τη γνώση της ιστορικοκοινωνικής τους συνθήκης[368]. Συνεπώς μέρος του προβλήμα-

---

[366] Όπως στην περίπτωση του T. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», 112-113, που καταγράφει την ανωτέρω διαφοροποίηση των συμβολαιακών θεωριών, ακολουθώντας ο ίδιος τη δεύτερη εναλλακτική λύση. Βλ. επίσης T. Nagel, «Rawls...», 15, κατά τον οποίο, θα ήταν προτιμότερη η υπεράσπιση της θέσης του Rawls με ευθεία αναφορά σε επιχειρήματα για την ελευθερία και την ισότητα. Αναλόγως, κατά τον J. Gray, *Liberalisms...*, 28, η αξία των θεωριών του Rawls, όπως και του Nozick, θαμπώνει, αν γίνουν δεκτοί οι ισχυρισμοί των συγγραφέων τους περί ανάπτυξης συμβολαιακών θεωριών. Σε αμφότερες τις θεωρίες η έννοια του συμβολαίου είναι περιττή. Βάση της θεωρίας του Rawls (*ibid*, 34) είναι ο σεβασμός του στην ελευθερία και την ισότητα, ενώ στον Nozick (*ibid*, 42) μια θεωρία αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων (*ibid*, 38-42). Βλ. επίσης B. Barry, "John Rawls...", 894-895.

[367] Βλ. S.C. Kolm, *op.cit.*, 189, η άποψη του οποίου γίνεται μερικώς δεκτή από την παρούσα προσέγγιση.

[368] Κατά την οθρή υπόδειξη του S.C. Kolm, *op.cit.*, 192-193, η δικαιοσύνη αφορά το συλλογισμό επί της διαφοράς και αποβλέπει στην αντικειμενικότητα, όχι την αβεβαιότητα ή την άγνοια. Για το λόγο αυτό τονίζει την ανάγκη διάκρισης της άποψης της δικαιοσύνης από την άποψη της περιγραφής της

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

τος που αντιμετωπίζει ο Rawls προκύπτει από την αδόκιμη προσπάθειά του να βασίσει το νόημα της δικαιοσύνης στην έννοια του συμφέροντος που έλκει από τη θεωρία των ορθολογικών επιλογών.

Κατά τα ανωτέρω θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι η συμφωνία στους όρους της αρχικής θέσης σημαίνει ουσιαστικά συμφωνία στους όρους που πρέπει να πληρεί ο κοινωνικός διάλογος σε ζητήματα πολιτικής δικαιοσύνης. Υπ' αυτούς τους όρους η ύπαρξη διαλόγου στο πλαίσιο μιας ιδεατής θεωρίας συναρτάται πράγματι με το αίτημα ορισμένης αποστασιοποίησης - αφαίρεσης από την στενά ατομική οπτική των διαλεγομένων, ειδάλλως θα πρόκειται για μονολόγους, που ακολουθούν παράλληλες πορείες, χωρίς ποτέ να συγκλίνουν.

Δεν μπορεί όμως να γίνει δεκτό από το παρόν πλαίσιο μελέτης ότι προϋποθέτει συνθήκες πλήρους άγνοιας και απόλυτης αφαίρεσης από τα κοινωνικά και ιστορικά συμφραζόμενα. Για το λόγο αυτό - και όχι απλώς επειδή το συμβόλαιο στερείται εμπειρικής πραγματικότητας - δημιουργείται ένταση μεταξύ υποθετικής συμβολαιακής κατάστασης και πραγματικών συνθηκών, με συνέπεια να αμφισβητείται η δεσμευτικότητα του συμβολαίου. *Οι αρχές δεν μπορούν να εκληφθούν ως θεωρητικές κατασκευές προορισμένες να τακτοποιούν κατά ιδεώδη τρόπο μια άμορφη και αϊστορική κοινωνική ύλη. Αποτελούν έκφραση κοινωνικών μορφών και οργανώνουν τη λειτουργία κοινωνικών ομάδων σε δεδομένο ιστορικό πλαίσιο και τούτο οφείλει να εμφαίνεται στη διαδικασία συναγωγής τους.*

Η δικαιολογητική ισχύς του συμβολαίου εξαρτάται από το είδος συμφωνίας και ειδικότερα από το βαθμό στον οποίο είναι δυνατή η συνταύτιση με την αντίληψη του προσώπου και την έννοια πρακτικού λόγου, που εκφράζει. Κατά την άποψη της εργασίας, αρκετά προβλήματα ανακύπτουν για στη θεωρία του Rawls από την αναγωγή του ζητήματος της επιλογής αρχών δικαιοσύνης στο υπόδειγμα της ορθολογικής συμφεροντοκεντρικής επιλογής. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, όπως ορθά διαπιστώνει ο T. Scanlon[369] ενυπάρχουν στοιχεία[370] που υποδηλώνουν ότι δίδεται έμφαση στο περιεχόμενο μιας συμφωνίας που μπορεί να γίνει έλλογα αποδεκτή. Ωστόσο, βαραίνει επίσης η ιδέα μιας αμοιβαίως αδιάφορης ορθολογικής επιλογής, με βάση το συμφέρον.

Φαίνεται ως εάν η σύνεση υπό συνθήκες άγνοιας να ισοδυναμεί με την καντιανή ηθική άποψη, πράγμα ανακριβές, όπως ήδη τονίστηκε στο παρόν πλαίσιο. Η

αρχικής θέσης υπό όρους συμφεροντοκεντρικής άγνοιας: η δικαιοσύνη δεν μπορεί να είναι τυφλός εγωισμός λόγω άγνοιας, αλλά ανοιχτή στη γνώση αντικειμενικότητα (*op.cit.*, 20, 193).

[369] T. Scanlon, «Contractualism...», 124-127.

[370] Τα στοιχεία αυτά θα αναπτυχθούν περισσότερο αργότερα στον *PL*, βλ. 406 επ.

συνύπαρξη εντός της θεωρίας του Rawls στοιχείων που αντλούν τόσο από τη θεωρία των παιγνίων όσο και από τη θεωρία του Kant καταλήγει στη διαμόρφωση ενός υβριδικού προσώπου. Αυτό το τελευταίο λειτουργεί στο πλαίσιο της αρχικής θέσης, χωρίς να επιτυγχάνει εν τέλει να ικανοποιήσει ούτε τα αιτήματα μιας ηθικής άποψης ούτε τα αιτήματα μιας άποψης θεμελιωμένης στο συμφέρον.

Το πρόβλημα της δεσμευτικότητας, με αναφορά αυτή τη δεύτερη συνιστώσα της σκέψης του Rawls, συμπυκνώνεται, κατά την προσέγγιση της εργασίας, στο ερώτημα: γιατί ένα ορθολογικό - όχι καντιανό - υποκείμενο να υπακούει στους όρους του συμβολαίου μετά την άρση του πέπλου. Το μεγαλύτερο μέρος της κριτικής που επέσυρε η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* βασίζεται σε αυτό το ερώτημα. Εάν η έννοια της συναίνεσης δομείται κατά τους όρους της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής[371], επαπειλείται αυτοαναίρεση του συμβολαίου. Ανακύπτει το ενδεχόμενο της ανυπακοής των ορθολογικών μεγιστοποιητών οι οποίοι προέβησαν σε επιλογή με όρους συμφέροντος και η υποχρέωσή τους είναι συμβατική, μόλις αυτοί αντιληφθούν ότι έχουν τη δύναμη να αποφύγουν τη συμμετοχή τους στα βάρη της κοινωνικής συνεργασίας[372].

Όπως προέκυψε από τα προεκτεθέντα, η εγκυρότητα και η δεσμευτικότητα των αρχών θεμελιώνεται στο γεγονός της ύπαρξης συναίνεσης. Συναίνεση που δεν είναι αυθαίρετη, αλλά δεσμευμένη σε ορισμένες προηγούμενες αρχές, καντιανών καταβολών, που έχουν δομηθεί στους όρους της αρχικής θέσης. Ανακύπτει συνεπώς ζήτημα θεμελίωσης των αρχών και αξιών που ενσωματώνονται στην αρχική θέση, εφ' όσον απορρίπτεται το ενδεχόμενο μιας καρτεσιανής αναφοράς σε αυτή[373]. Για το λόγο αυτό εισάγεται από τον Rawls η έννοια των «περιεσκεμμένων κρίσεων» (considered judgments). Αυτή επιστρατεύεται, για να δικαιολογήσει τα χαρακτηριστικά της αρχικής θέσης, τα οποία δεν έχουν πάγιο και αυτονόητο χαρακτήρα. Με τη διαμεσολάβηση της έννοιας της αναστοχαστικής ισορροπίας αυτά υπόκεινται σε τροποποιήσεις.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ:
ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ:
ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΤΗΣ ΣΥΝΕΚΤΙΚΟΤΗΤΑΣ

---

[371] Η εισαγωγή της διάκρισης έλλογου/ορθολογικού και η αποστασιοποίηση από τη θεωρία των παιγνίων στο ύστερο έργο αποβλέπει να δώσει λύση σε αυτό το πρόβλημα, βλ. 300 επ.

[372] Για το ίδιο θέμα βλ. Richard Bellamy, Martin Hollis, «Liberal Justice: Political and Metaphysical», 5-7, οι οποίοι θεωρούν εύστοχα ότι ο Rawls χρειάζεται μια επινόηση, ώστε να αποστασιοποιηθούν τα ορθολογικά υποκείμενα από τις προτιμήσεις τους και ταυτόχρονα να παραμείνει η έννοια του συμφέροντος κατά την επιδίωξη του αγαθού, αλλά αποτυγχάνει να λύσει το πρόβλημα.

[373] TJ, 577-578.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1. Ζητήματα μεθοδολογίας

Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* δημιουργεί ρήγμα στη σύγχρονη αγγλόφωνη ηθική φιλοσοφία[374] και ένα εκ νέου προσανατολισμό της σε κανονιστικές δεσμευτικές αξίες ουσιαστικού περιεχομένου, προς την κατεύθυνση της παλαιότερης παράδοσης «ουσιαστικής» (substantive) ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας[375]. Ο Rawls, δια της επιχειρούμενης στον Kant στροφής, διαφοροποιείται από την έως τότε κρατούσα σημασιολογική τροπή του ηθικού και πολιτικού στοχασμού, η οποία τελούσε υπό την επιρροή της αναλυτικής φιλοσοφίας, θέτοντας ευθέως το ερώτημα περί δικαιοσύνης - το πρόβλημα καθορισμού της φύσης της βέλτιστης μορφής κοινωνίας. Σε αυτό το πλαίσιο γίνεται δεκτή η δυνατότητα συστηματικής έρευνας και επεξεργασίας σε ζητήματα αξιών και τίθενται ερωτήματα δεοντολογικής υφής όσον αφορά τη σύσταση και τη μορφή της πολιτικής κοινωνίας στη βάση αρχών έγκυρων σε αναστοχασμό.

Ο Rawls επιδιώκει να απεμπλακεί από ερωτήματα που βασανίζουν τη μεταηθική προβληματική[376] - στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* δεν συζητούνται ευθέως τέτοια ζητήματα, καίτοι υποκαθορίζουν απόψεις της θεωρίας. Σκοπός του είναι να προχωρήσει στην ανάπτυξη μιας «ουσιαστικής» (substantive) κανονιστικής θεωρίας[377], η οποία, μολονότι συχνά αναγνωρίζεται ως ηθική[378], αφορά πρωτίστως την πολιτική

---

[374] Η θέση του Rawls στο πεδίο της ηθικής και η σχέση του με τα άλλα φιλοσοφικά ρεύματα αποτελεί αντικείμενο εκτεταμένης μελέτης από ποικίλες οπτικές. Βλ. ενδεικτικώς L. Katzner, «The Original...», 60-61, R. Dworkin, «The Original ...», 27 επ., A. Brown, *Modern...*, 81 επ. Βλ. επίσης τη γενικότερου ενδιαφέροντος χαρτογράφηση των σύγχρονων ρευμάτων της ηθικής και τη θέση εντός τους του Rawls εις: Geoffrey Sayre-McCord, *Essays on Moral Realism*, S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, «Toward...», 137-144, David O' Brink, *Moral Realism and the Foundations of Morals*. Δυστυχώς από την ελληνική βιβλιογραφία ελλείπουν έργα συστηματικής παρουσίασης της σύγχρονης αγγλόφωνης ηθικής φιλοσοφίας, τα οποία θα χρησίμευαν για την κατανόηση του διανοητικού περιβάλλοντος του αμερικανού φιλοσόφου. Η έως πρόσφατα απουσία συστηματικής μελέτης αυτών των ρευμάτων καλύπτεται σε ορισμένο βαθμό από το βιβλίο της Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη...* (Rawls, κυρίως 302 επ.) και το άρθρο της Σωτηρίας Δρακοπούλου, «Μια επισκόπηση των κυριοτέρων τάσεων στη σύγχρονη αγγλοσαξωνική ηθική φιλοσοφία», 113-127.

[375] Σχετικά με το ζήτημα της απομάκρυνσής του Rawls από την αναλυτική φιλοσοφία και τον μεταηθικό προβληματισμό βλ. C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 3 επ., N. Daniels (ed.), *Reading...*, xxxi, N. Daniels, *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, x-xi, S. Esquith, R. Peterson, «The Original...», 305, 317-318, S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *op.cit.*, 123, S. Darwall, «Is There...», 312 επ., Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *op.cit*, 311-312, Π. Σούρλας, «Η ηθική...», 40-43, «Τζών Ρώλς. Ο ανανεωτής της ηθικής φιλοσοφίας».

[376] Βλ. σχετικά S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *op.cit.*

[377] TJ, 579.

[378] Πρόκειται για το ερώτημα αν η συμβολαιακή ηθική της *TJ* δύναται να προσφέρει μια μέθοδο για την κατασκευή ενός πλήρους - εναλλακτικού προς τον ωφελιμισμό και την τελειοκρατία - ηθικού συστήματος. Πράγματι, η έμφαση στην έννοια του ορθού φαίνεται να προσδίδει στις αρχές δικαιοσύνης την ευρύτερη λειτουργία ηθικών αρχών, ιδίως διότι το συμβόλαιο δεν επέχει ρόλο νομιμοποίησης της εξουσίας κατά τα πρότυπα της κλασικής θεωρίας, αλλά μάλλον αφορά μια συμφωνία για το δίκαιο και το άδικο, το ορθό και το μη ορθό. Βλ. σχετικά Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *op.cit*, 267, 302-303.

φιλοσοφία. Ωστόσο στο τέλος του έργου, αφού έχει ολοκληρώσει την έκθεση της θεωρίας, σε ορισμένα καταληκτικά σχόλια για το πρόβλημα της δικαιολόγησης (justification)[379] στο πεδίο της ηθικής, ο Rawls διατυπώνει κάποιες σκέψεις που αφορούν την ανωτέρω προβληματική, σε μια προσπάθεια να προσδιορίσει τη θέση της φιλοσοφίας του σε σχέση με κάποια από τα κύρια ρεύματα της ηθικής φιλοσοφίας.

Ο Rawls διαμορφώνει ένα *συνεκτικιστικό* (coherentist) *πρότυπο*[380] δικαιολόγησης των αρχών. Πρεσβεύει ότι οι αρχές δικαιοσύνης δεν συνάγονται από ούτε θεμελιώνονται σε αυταπόδεικτα αξιώματα ή ορισμούς, αλλά οφείλουν να αναπτυχθούν επιχειρηματολογικά μέσα από τη διαρκή αλληλεπίδραση μεταξύ θεωρητικής κατασκευής και ηθικών κρίσεων ουσίας. Δεν προϋποθέτει ότι οι πρώτες αρχές, οι συνθήκες ή οι ορισμοί διαθέτουν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, τα οποία προσδίδουν σε εκείνες μια ξεχωριστή θέση στη δικαιολόγηση της ηθικής θεωρίας[381]. Αποτελούν βεβαίως κομβικά στοιχεία και επινοήσεις της θεωρίας, αλλά το εγχείρημα δικαιολόγησης βασίζεται στην όλη αντίληψη και τον τρόπο με τον οποίο εναρμονίζει και οργανώνει τις «περιεσκεμμένες κρίσεις» (considered judgments) σε «αναστοχαστική ισορροπία» (reflective equilibrium). Πιστεύει ότι η αποδοχή αυτής της ιδέας επιτρέπει να παρακαμφθούν τα ερωτήματα περί νοήματος και ορισμού και να αναπτυχθεί μια «ουσιαστική» (substantive) θεωρία δικαιοσύνης[382].

Υποστηρίζει ότι στη θεωρία του δεν προϋποτίθεται κάποια ηθική οντολογία και η δικαιολόγηση των αρχών δεν γίνεται στη βάση της ανταπόκρισής τους προς εξωτερικές αναλλοίωτες αρχές. Πιστεύει ότι η δικαιολόγηση στην κανονιστική ηθική θεωρία[383] δεν έγκειται στην ανακάλυψη ηθικών αληθειών που να επιβεβαιώνουν τις ηθικές πεποιθήσεις ή στην παραγωγή μιας έννοιας ηθικότητας από αυταπόδεικτες προτάσεις, όρους ή αρχές[384]. Οι έλλογοι επιλογείς της αρχικής θέσης δεν επιδιώκουν να ανακαλύψουν μια υπερέχουσα ηθική τάξη, που υφίσταται ανεξάρτητα από τις επιλογές τους. Ο Rawls δεν αναγνωρίζει αυτόδηλο χαρακτήρα σε πρώτες αρχές και δηλώνει ότι έξω από τη διαδικασία κατασκευής δεν υφίστανται ηθικά δεδομένα. Η εγκυρότητα των αρχών της θεωρίας συνδέεται με ότι αυτές έχουν επιλεγεί στην αρχι-

---

[379] TJ. 577 επ.

[380] Αναλυτικότερα αναφορικά με την έννοια της «συνεκτικότητας» (coherence) βλ. G. Sayre-McCord, «Coherence and Models for Moral Theorizing», 170 επ.

[381] TJ. 579.

[382] TJ. 579.

[383] Σχετικά με την ηθική θεωρία βλ. TJ, 46 επ. Πρβλ. IMT, 286. Βλ. επίσης την άποψη του Rawls περί της ανεξαρτησίας της ηθικής θεωρίας από τα άλλα φιλοσοφικά πεδία καθώς και την εξέταση της σχέσης της με την επιστημολογία (IMT, 288-291), τη θεωρία του νοήματος (IMT, 291-295), και τη φιλοσοφία του νου (IMT, 295-301).

[384] Βλ. ανάλυση TJ, 577 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κή θέση υπό το φως ορισμένων γενικών δεδομένων και υπό κατάλληλους - για την επιλογή ηθικών αρχών - περιορισμούς (κονστρουκτιβισμός).

Κατά τον Rawls, δεν υπάρχει ομάδα όρων ή πρώτων αρχών, η οποία να μπορεί να θεωρηθεί αναγκαία ή καθοριστική της ηθικότητας, άρα κατάλληλη να φέρει το βάρος της δικαιολόγησης[385]. Ως εκ τούτου δεν υπάρχει λόγος να θεωρηθεί ότι *οι πρώτες αρχές ή οι υποθέσεις της ηθικής θεωρίας είναι αυταπόδεικτες* (ενορασιοκρατία[386]) ούτε ότι *οι έννοιες και τα κριτήριά της μπορούν να αντικατασταθούν από άλλες έννοιες, που μπορούν να πιστοποιηθούν ως μη ηθικές* (φυσιοκρατία)[387]. Άρα θα πρέπει να γίνει δεκτό στο παρόν πλαίσιο ότι όσον αφορά το ζήτημα του χαρακτήρα και του status των ηθικών δεδομένων και κρίσεων ο Rawls υιοθετεί ένα *κονστρουκτιβιστικό*[388] υπόδειγμα, ενώ αναφορικά με το ζήτημα της δικαιολόγησής τους αναπτύσσει μια *συνεκτικιστική* θεωρία.

Αναλυτικότερα[389], εάν τεθεί ως βάση ο ηθικός ρεαλισμός (moral realism)[390] - η άποψη που δεσμεύεται στην αντικειμενικότητα της ηθικής, κάνοντας δεκτό ότι (από μεταφυσικής απόψεως) υφίστανται «ηθικά δεδομένα» (moral facts) και αληθείς ηθικές προτάσεις ανεξάρτητα από τις όποιες πίστεις ή στάσεις των ανθρώπων αναφορικά με το ορθό και το λάθος, τότε η έννοια του κονστρουκτιβισμού συνδέεται με τη διάκριση μεταξύ ρεαλιστικών και αντιρρεαλιστικών θεωριών γύρω από δύο κεντρικά ζητήματα: πρώτον, το ζήτημα της ύπαρξης ηθικών δεδομένων και αληθειών και, δεύτερον, το ζήτημα της ανεξαρτησίας τους από τις πίστεις ή τις αποδείξεις σχετικά με την αλήθεια και το ψεύδος τους.

Το πρώτο ζήτημα αφορά τη διαφοροποίηση του ηθικού ρεαλισμού από τις θεωρίες που απορρίπτουν την ύπαρξη ηθικών δεδομένων. Αυτές εκτιμούν ότι είναι σφάλμα να αποδίδεται στους ηθικούς ισχυρισμούς «γνωστικό» (cognitivist)[391] περιε-

---

[385] TJ, 578.

[386] Η ενορασιοκρατία στο παρόν πλαίσιο γίνεται αντιληπτή ως η μεταηθική θέση, η οποία προκύπτει από τον συνδυασμό ηθικού ρεαλισμού και θεμελιωτισμού, όπως αναλύεται στη συνέχεια.

[387] TJ, 578.

[388] Βλ. επίσης αναλυτικότερη διατύπωση και υπεράσπιση μιας (ευρισκόμενης κοντά στα Dewey Lectures) έννοιας κονστρουκτιβισμού εις Ronald Milo, «Skepticism and Moral Justification», 379-393, «Contractarian Constructivism», 181-204.

[389] Επιχειρείται να κατανοηθεί η θέση του Rawls, έχοντας υπ' όψιν τη διάκριση των βασικών ρευμάτων, που διαμορφώνουν τη μεταηθική προβληματική, όπως διατυπώνεται από τους G. Sayre-McCord, «Introduction: The Many Moral Realisms», 7 επ., D. O' Brink, *Moral...*, 17 επ. Βλ. επίσης Richard Boyd, «How to Be a Moral Realist», 182.

[390] Στον *PL* ο Rawls διαλέγεται με τον ηθικό ρεαλισμό υπό τη μορφή του λογικού ενορατισμού (rational intuitionism), Βλ. 293 επ.

[391] Βλ. αντί άλλων περιληπτικά τη διάκριση εις Σ. Δρακοπούλου, «Μια επισκόπηση...», 121: στο πλαίσιο του γνωστικισμού (cognitivism), οι ηθικές κρίσεις συνιστούν «δηλώσεις» (statements), οι οποίες αποδίδουν ηθικές ιδιότητες σε πράξεις και ανθρώπους (ενορασιοκρατία). Επομένως οι ηθικές κρίσεις έχουν τη δυνατότητα να είναι αληθείς ή ψευδείς και συνεπώς υπάρχει περιθώριο για ηθική

χόμενο και να αντιμετωπίζονται ως βεβαιώσεις για τον κόσμο που είναι αληθείς ή ψευδείς, όπως ο μηδενισμός (nihilism), η συγκινησιοκρατία (emotivism), ο επιτακτισμός (prescriptivism).

Το δεύτερο ζήτημα αφορά τη διαφοροποίηση του ηθικού ρεαλισμού από τον ιδεαλισμό (idealism) και τον κονστρουκτιβισμό (constructivism). Εν προκειμένω η διαφοροποίηση δεν αφορά το γνωστικό (cognitive) status, τη δυνατότητα γνωστικής ερμηνείας και τις αξιώσεις αλήθειας των ηθικών ισχυρισμών, διότι και οι δύο πλευρές αναγνωρίζουν τον γνωστικώς προσπελάσιμο χαρακτήρα και τη δυνατότητα αιτιολόγησης με έλλογα επιχειρήματα των ηθικών προτάσεων. Το κεντρικό πρόβλημα αφορά τους όρους αλήθειας των σχετικών ισχυρισμών, αν δηλαδή πρόκειται για δεδομένα που ισχύουν ανεξάρτητα από τον (ανθρώπινο) νου ή αντιθέτως δυνάμει αυτού. Αν δηλαδή νοούνται ως ανεξάρτητα από τη σκέψη και τις όποιες πίστεις ή αποδείξεις περί της αληθείας τους (ηθικός ρεαλισμός). Ή μήπως αυτά συνάγονται από τη λειτουργία των ηθικών πίστεων, άρα συγκροτούνται από κάποια λειτουργία του νου (ιδεαλισμός, κονστρουκτιβισμός).

Κατά την ίδια ανωτέρω προσέγγιση[392], ο κονστρουκτιβισμός διακρίνεται σε σχετικιστικό (relativist constructivism) και μη σχετικιστικό (non-relativist constructivism). Κατά τον πρώτο υφίσταται μια πλειονότητα ομάδων ηθικών πίστεων, κάθε μια από τις οποίες συνίσταται από διαφορετικές ηθικές πίστεις ή διαφορετικά σώματα ηθικών πίστεων. Κατά τον δεύτερο, υπάρχει μια μοναδική ομάδα ηθικών δεδομένων, η οποία πιστοποιείται από ορισμένη λειτουργία των ανθρώπινων ηθικών πίστεων, συνήθως από τις πίστεις σε ορισμένες κατάλληλα εξιδανικευμένες συνθήκες. Τέτοιες συνθήκες θα πρέπει να θεωρηθεί ότι εκφράζει η αρχική θέση της θεωρίας του Rawls[393].

Αναφορικά με το ζήτημα πότε δικαιολογείται η πίστη ότι δεδομένοι ηθικοί ισχυρισμοί ή προτάσεις είναι αληθείς, ο Rawls με τη μέθοδο της αναστοχαστικής ισορροπίας αναπτύσσει μια συνεκτικιστική (coherentist) θεωρία δικαιολόγησης. Σε αυτό το πλαίσιο[394] γίνεται δεκτό ότι καμιά πίστη δεν είναι δικαιολογημένη χωρίς α-

---

γνώση. Αντιθέτως, στο πλαίσιο του μη-γνωστικισμού (non-cognitivism), μολονότι οι ηθικές κρίσεις έχουν τη μορφή δηλώσεων γεγονότων, δεν αποτελούν στην πραγματικότητα δηλώσεις, αλλά μάλλον γλωσσικές εκφράσεις. Αυτές είτε έχουν ως σκοπό να εκφράσουν και να επηρεάσουν στάσεις (συγκινησιοκρατία) είτε να καθοδηγήσουν τη συμπεριφορά (επιτακτισμός). Εφ' όσον δεν είναι δηλώσεις, δεν μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς, συνεπώς δεν μπορούν να εκφράζουν έγκυρη γνώση.

[392] D. O' Brink, *op.cit.*, 20.

[393] Σχετικά με το συναφές πρόβλημα της διυποκειμενικής εγκυρότητας βλ. G. Sayre-McCord, *op. cit.*, 18-19. Σχετικά με την έννοια του κονστρουκτιβισμού στη θεωρία του Rawls βλ. 298-300.

[394] D. O' Brink, *op.cit.*, 103. Κατά τον σχετικό ορισμό του D. O' Brink, «Rawlsian Constructivism in Moral Theory», 259-260, μια ηθική πίστη p ενός προσώπου A δικαιολογείται εάν α) αποτελεί μέρος ενός συνεκτικού συστήματος ηθικών και μη πίστεων και β) η συνεκτικότητα της p εξηγεί, τουλάχι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ναφορά σε άλλες πίστεις. Μια (ηθική) πίστη δικαιολογείται, εφ' όσον αποτελεί μέρος ενός συνεκτικού συστήματος (ηθικών και μη) πίστεων και η συνεκτικότητά της εξηγεί, τουλάχιστον εν μέρει, γιατί κάποιος την τηρεί.

Ο βαθμός δικαιολόγησης κυμαίνεται, αναλόγως προς το βαθμό συνεκτικότητας που παρουσιάζει η ομάδα πίστεων της οποίας αποτελεί μέρος. Άρα η αλήθεια μιας ηθικής κρίσης ταυτίζεται με ότι αυτή αποτελεί μέρος ενός πρόσφορου, εσωτερικά συνεπούς συστήματος πίστεων. Δυνάμει δηλαδή της σχέσης της με άλλες πίστεις, οι οποίες δικαιολογούνται εξ αιτίας της σχέσης τους με άλλες περαιτέρω πίστεις και ούτω καθ' εξής *εις άπειρον*, εφ' όσον καμιά από αυτές δεν θεωρείται αυταπόδεικτη.

Στον αντίποδα των συνεκτικιστικών θεωριών ευρίσκεται η θεώρηση του ηθικού θεμελιωτισμού (moral foundationalism), η οποία αναμετράται με την ανάγκη τερματισμού της διαδικασίας δικαιολόγησης. Αναγνωρίζει ότι ένα σύστημα πίστεων δικαιολογείται δυνάμει σχέσεων που ισχύουν μεταξύ πίστεων οι οποίες χρήζουν δικαιολόγησης, αλλά και ορισμένων άλλων, οι οποίες θεωρούνται αυτονομιμοποιημένες ή αυτονόητες, ανεξάρτητα από τη σχέση τους προς άλλες πίστεις. Από την άποψη του ηθικού θεμελιωτισμού, μια ηθική πίστη δικαιολογείται[395], εάν α) είναι θεμελιώδης, δηλαδή δικαιολογείται χωρίς αναφορά σε άλλες περαιτέρω πίστεις ή είναι αυτοδικαιολογούμενη και β) βασίζεται στο κατάλληλο είδος συναγωγής από άλλες θεμελιώδεις πίστεις, ηθικές και (ή) μη.

Η ηθική ενορασιοκρατία (moral intuitionism) αποτελεί μορφή ηθικού θεμελιωτισμού, η οποία κινητοποιείται από την αποδοχή ενός «είναι/δέον χάσματος» (is/ought gap)[396], υποστηρίζοντας ότι μια πίστη δικαιολογείται, εάν α) είναι θεμελιώδης, β) βασίζεται στο προσήκον είδος συναγωγής από θεμελιώδεις *ηθικές* πίστεις[397]. Διότι γίνεται δεκτό ότι τα ηθικά δεδομένα και οι ιδιότητες είναι sui generis και ως εκ τούτου δεν είναι δυνατή η αναγωγή τους σε φυσικά δεδομένα ή ιδιότητες. Σε αυτό το πλαίσιο οι ηθικές κρίσεις λειτουργούν ως βεβαιώσεις αυτών των ηθικών δεδομένων και ιδιοτήτων. Πρόκειται για μια «θεμελιωτιστική» (foundationalist) ηθική θεωρία, κατά την οποία η ηθική γνώση πρέπει να βασίζεται σε αυταπόδεικτες ηθικές αλήθειες, οι οποίες αποτελούν προϊόν μιας ειδικής ηθικής ικανότητας, που καθιστά δυνατή την ενόραση ηθικών δεδομένων και καθολικών αρχών.

στον εν μέρει, γιατί ο Α την τηρεί. Ο βαθμός δικαιολόγησης εξαρτάται αμέσως από το βαθμό συνεκτικότητας που παρουσιάζει το σύστημα πίστεων του οποίου η p είναι μέρος.

[395] D. O' Brink, *Moral Realism*..., 102.

[396] D. O' Brink, *ibid*, 102 σημ. 3. Η «είναι-δέον» θέση (is-ought thesis) δηλώνει ότι καμιά πρόταση δεν μπορεί να συναχθεί έγκυρα από μια συνεπή ομάδα προκειμένων της οποίας τα μέλη είναι όλα μη ηθικές προτάσεις (και vice versa), βλ. ορισμό *ibid*, 146.

[397] D. O' Brink, *ibid*, 102.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο Rawls αποστασιοποιείται αναλόγως δηλώνοντας ότι η θεωρία του δεν προσφέρει μια καρτεσιανή μορφή δικαιολόγησης των αρχών. Δεν επιχειρεί να ανεύρει ένα πλέγμα αυταπόδεικτων αρχών από τις οποίες να είναι δυνατή η παραγωγική συναγωγή ενός σώματος κριτηρίων και εννοιών που εξηγούν τις περιεσκεμμένες κρίσεις[398]. Διότι, κατά τον Rawls, καίτοι ορισμένες ηθικές αρχές μπορεί να φαίνονται προφανείς, δεν είναι εύκολο να υποστηριχθεί ότι είναι με όρους λογικής αναγκαιότητας αληθείς ή έστω να εξηγηθεί τι θα σήμαινε κάτι τέτοιο[399].

Από την άλλη πλευρά η φυσιοκρατία (naturalism), η δεύτερη μεταηθική θεωρία, που σκιαγραφεί ο Rawls, επιδιώκοντας αναλόγως να τηρήσει αποστάσεις, κάνει δεκτό ότι οι ηθικές απόψεις του ανθρώπινου όντος μπορούν να εξηγηθούν με *φυσικούς* όρους. Υπ' αυτό το πρίσμα οι μέθοδοι δικαιολόγησης της ηθικής λογίζονται συναφείς και συνεχείς προς τις ισχύουσες στο πεδίο της επιστήμης. Οι θεωρίες αυτές θεωρούνται υπόλογες σε «φυσιοκρατική πλάνη» (naturalistic fallacy)[400], ότι, δηλαδή, επιχειρούν να συναγάγουν ηθικές κρίσεις από μη ηθικά δεδομένα, «αξίες» (values) από «δεδομένα» (facts).

Αρχικώς επρόκειτο για θεωρίες που επιδίωξαν να βασίσουν την ηθική στην επιστήμη. Ο όρος όμως διευρύνθηκε, ώστε να συμπεριλάβει κατ' ουσίαν κάθε θεωρία που καθορίζει την ηθική μέσω μεταβάσεων σε άλλα πεδία[401]. Υπό τη φυσιοκρατική οπτική δεν υπάρχουν sui generis ηθικά δεδομένα ή ιδιότητες. Οι ηθικές ιδιότητες εκλαμβάνονται ως ισοδύναμες ή ως καθοριζόμενες από ορισμένες φυσικές ιδιότητες, ώστε οι ηθικές κρίσεις που κρίνονται ικανές να λάβουν τιμή αλήθειας και ψεύδους θεωρούνται επίσης ισοδύναμες προς δηλώσεις μη ηθικών δεδομένων και καθορίζονται από «πραγματολογικές» (factual) ή «περιγραφικές» (descriptive) κρίσεις. Κατά τον Rawls, η φυσιοκρατική προσέγγιση, προκειμένου να είναι αξιόπιστη, οφείλει να διακρίνει τις ηθικές από τις μη-ηθικές έννοιες και στη συνέχεια να δικαιολογήσει τους ορισμούς στους οποίους βασίζεται. Όμως για το σκοπό αυτό απαιτείται μια σημασιολογική θεωρία, η οποία πιστεύει ότι δεν είναι διαθέσιμη[402].

1.1. Οι περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχαστική ισορροπία

---

[398] TJ. 577-578.
[399] TJ. 578.
[400] Βλ. αντί άλλων την ανάλυση του W. Frankena, «The Naturalistic Fallacy», 50-63.
[401] Ο ωφελιμισμός, στο βαθμό που ορίζει το αγαθό με όρους ηδονής, πρέπει να θεωρηθεί ότι εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία.
[402] TJ. 578.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Παράλληλα προς το συμβολαιακό επιχείρημα, ανεξάρτητα αλλά και σε συνάφεια προς αυτό, λειτουργεί ένα δεύτερο επίπεδο δικαιολόγησης των αρχών δικαιοσύνης, το «επιχείρημα της συνεκτικότητας» (coherence argument). Δι' αυτού επιδιώκεται η θεμελίωση των αρχών στις πλέον ασφαλείς ή αξιόπιστες, «περιεσκεμμένες κρίσεις» (considered judgments) ή «περιεσκεμμένες πεποιθήσεις» (considered convictions) των ανθρώπων σε ζητήματα ηθικής και δικαίου. Οι περιεσκεμμένες κρίσεις διαδραματίζουν διπλό ελεγκτικό ρόλο. Ελέγχουν αφ' ενός αν οι προτεινόμενες αρχές δικαιοσύνης είναι συμβατές προς τις περιεσκεμμένες περί δικαίου αντιλήψεις των ατόμων και αφ' ετέρου την καταλληλότητα των συνθηκών επιλογής τους, δηλαδή την αρχική θέση. Πρόκειται κατ' ουσίαν για ένα τρόπο δικαιολόγησης των βασικών της όρων και μια τεχνική υπεράσπισης των χαρακτηριστικών της, τα οποία δεν προβάλλονται ως αυτονόητο αφετηριακό σημείο.

Το δεύτερο επιχείρημα αποτελεί εγγύηση ότι οι επιλεγόμενες στην αρχική θέση αρχές είναι πράγματι αρχές δικαιοσύνης και όχι κάποιο άλλο είδος αρχών (αρχές σύνεσης), εφ' όσον αποδειχθούν ως γενεσιουργές ηθικών κρίσεων συναφών προς το αναστοχαστικό αίσθημα δικαιοσύνης[403]. Η διπλή δικαιολογητική λειτουργία των περιεσκεμμένων κρίσεων θεωρείται ότι ισοδυναμεί με παροχή διπλής εισόδου της ενόρασης[404] στη θεωρία από τον Rawls. Αυτός, μολονότι καταφέρεται κατά της ενορασιοκρατίας (intuitionism), θεωρώντας ότι δεν μπορεί να αποτελέσει βάση για την ηθική φιλοσοφία, αναγνωρίζει παραλλήλως ότι αυτή είναι αδύνατο να αποφευχθεί παντελώς[405].

Συνεπώς μέρος του ελέγχου ενός ηθικού κανόνα έγκειται στον έλεγχο της συνάφειάς του προς τις περιεσκεμμένες ηθικές κρίσεις των ανθρώπων, σε πραγματικές ή υποθετικές καταστάσεις. Από τις προτεινόμενες εναλλακτικές θεωρήσεις δικαιοσύνης θα προκριθούν οι κατά το δυνατόν πιστές σε αυτές. Οι αρχές, που δικαιολογούνται κατ' αυτό τον τρόπο έχουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν ως βάση τέτοιων κρίσεων και να επεκτείνουν την εμβέλειά τους σε άλλες περιπτώσεις κατά τρόπο επίσης διαισθητικώς αποδεκτό[406].

---

[403] Όπως παρατηρεί ο B. Barry, *A Treatise...*, 264-270, η ενορασιοκρατία δεν μπορεί να αποφευχθεί από τις κατασκευαστικές θεωρίες, διότι αυτές χρειάζονται λόγους που δεν μπορεί να προσφέρει η ίδια η κατασκευή, ικανούς να πείσουν ότι οι αρχές που απορρέουν από αυτή είναι αρχές δικαίου.

[404] Οι περιεσκεμμένες κρίσεις συχνά αναφέρονται ως «διαισθήσεις» (intuitions) και το επιχείρημα της συνεκτικότητας ως επιχείρημα της διαίσθησης, βλ. ενδεικτικώς G. Corrado, «Rawls...», 72. Η άποψη ότι με το επιχείρημα της αναστοχαστικής ισορροπίας εισέρχονται ενορατικά στοιχεία στη θεωρία υποστηρίζεται από τους R.M. Hare, «Rawls'...», 83, R. Dworkin, «The Original...», 28-32, D. Lyons, «Nature...», 147.

[405] TJ, 40, 41, 44, 124, 320.

[406] TJ, 19.

Αυτό σημαίνει ότι οι αρχές δικαιοσύνης δικαιολογούνται, εάν το περιεχόμενό τους συνάδει προς - στην αρχική διατύπωση της θεωρίας - τις κατωτέρου επιπέδου διαισθητικές κρίσεις, τις διατυπωνόμενες σε καθημερινές περιπτώσεις[407]. Η - στην τελική διαμόρφωση της θεωρίας - προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις σε όλα τα επίπεδα γενικότητας, από τις πιο συγκεκριμένες έως τις πλέον γενικές[408]. Ο Rawls θεωρεί ότι οι κρίσεις αυτές, όποιο και αν είναι το επίπεδο γενικότητάς τους, διαθέτουν ορισμένο «εγγενώς εύλογο χαρακτήρα» (intrinsic reasonableness) ή «αποδεξιμότητα» (acceptability)[409] για τους ανθρώπους, ως έλλογα και ορθολογικά όντα. Εφ' όσον όμως αυτές περιέρχονται σε σύγκρουση, ορισμένες πρέπει να αναμορφωθούν ή και να εγκαταλειφθούν[410].

Τα κριτήρια που καθορίζουν την εγκυρότητα αυτών των κρίσεων δεν είναι αυθαίρετα. Ο Rawls θεωρεί ότι πρόκειται για τα ίδια κατά βάση κριτήρια που καθορίζουν τις έγκριτες πίστεις κάθε είδους. Εάν το αίσθημα δικαιοσύνης εκληφθεί ως νοητική ικανότητα, με την έννοια ότι περιλαμβάνει εξάσκηση της σκέψης, τότε οι σχετικές κρίσεις είναι όσες εκφέρονται υπό συνθήκες ευνοϊκές για διαβούλευση και κρίση γενικά[411]. Παραταύτα είναι εύλογο το ερώτημα αν οι περιεσκεμμένες κρίσεις αντιπροσωπεύουν κάτι περισσότερο από τον κοινό νου και μήπτως η θεωρία με την εισαγωγή τους καταλήγει να θεμελιώνεται, σε τελική ανάλυση, στον κοινό νου.

Οι περιεσκεμμένες κρίσεις εκφράζουν μια αντίληψη της ανθρώπινης κοινωνίας, δηλαδή μια άποψη για το πρόσωπο και τις σχέσεις του με τους άλλους, για τη γενική δομή και τους σκοπούς της ανθρώπινης συνεργασίας[412]. Ως περιεσκεμμένες κρίσεις θα πρέπει να νοηθούν εκείνες οι ευρέως υποστηριζόμενες αξιόπιστες περί δικαίου και αδίκου κρίσεις, οι οποίες προκύπτουν αναστοχαστικά[413]. Συνιστούν τις

---

[407] TJ, 47, 434.

[408] Η εμβέλεια των προ-φιλοσοφικών ηθικοπολιτικών κρίσεων διευρύνεται σταδιακά. Έτσι, ενώ αρχικά (ODPE, 182-183) επρόκειτο για κρίσεις διατυπωνόμενες σε συγκεκριμένες καταστάσεις, στη *TJ* (TJ, 49) γίνεται δεκτό ότι μπορεί να είναι γενικές ή συγκεκριμένες, για να καταλήξουν (IMT, 289) να περιλαμβάνουν κρίσεις σε κάθε επίπεδο γενικότητας. Βλ. ανάλυση της εξέλιξης εις N. Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance», 257-258, «Reflective...», 86.

[409] Κατά τον Rawls μια κρίση ή πεποίθηση διαθέτει εγγενώς εύλογο χαρακτήρα ή αποδεξιμότητα εάν «φαίνεται» (strikes) έλλογη ή αποδεκτή, χωρίς να συνάγεται από ή να βασίζεται σε άλλες κρίσεις. Εννοείται ότι συνήθως θα συνδέεται με άλλες πίστεις, όμως δεν είναι αυτός ο λόγος που εμφανίζεται ως ορθή (GT, 25).

[410] GT, 25.

[411] TJ, 48.

[412] RAM, 232.

[413] Ως παραδείγματα περιεσκεμμένων κρίσεων αναφέρονται από τον Rawls κρίσεις όπως οι φυλετικές διακρίσεις είναι άδικες, η δουλεία είναι άδικη, η θρησκευτική αδιαλλαξία είναι άδικη κ.λ.π. (TJ, 19). Μπορούν να είναι συγκεκριμένες (π.χ. να αφορούν κάποια συγκεκριμένη πράξη), γενικότερες (π.χ. διατύπωση άποψης για κάποιο θεσμό) ή γενικότατες (π.χ. οριοθέτηση του πλαισίου εντός του οποίου οφείλουν να κινούνται τα επιχειρήματα περί δικαιοσύνης), βλ. IMT, 289.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αξιακές κρίσεις στις οποίες οι άνθρωποι θα κατέληγαν κατόπιν περίσκεψης[414]. Άρα ως περιεσκεμμένες κρίσεις δεν αναγνωρίζονται οι οποιεσδήποτε κρίσεις ενδεχομενικού χαρακτήρα, στις οποίες τυχαίνει να προβαίνουν τα άτομα.

Αυτές πρέπει να εκφέρονται υπό συνθήκες ευνοϊκές για την άσκηση του αισθήματος δικαιοσύνης και οφείλουν να πληρούν ορισμένες προϋποθέσεις[415] αμεροληψίας, νηφαλιότητας και συνοχής. Ένας αρχικός έλεγχός τους αναφέρεται συνεπώς στον τρόπο διατύπωσής τους και αφορά την εσωτερική λογική τους, με άλλα λόγια είναι έλεγχος διαπίστωσης συνοχής και μη ύπαρξης αντιφάσεων ή ασυνεχειών σε αυτές. Ως περιεσκεμμένες κρίσεις λογίζονται οι κρίσεις στις οποίες οι ηθικές ικανότητες είναι πιθανότερο να εκτεθούν χωρίς διατάραξη και γίνονται υπό συνθήκες ευνοϊκές για την άσκηση του αισθήματος δικαιοσύνης[416].

Ως εκ τούτου οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν μπορεί να είναι προϊόν διαταραγμένης ψυχολογικής κατάστασης, να γίνονται υπό την επήρεια συμφερόντων ή προκαταλήψεων[417]. Πρέπει να γίνονται ήρεμα, αμερόληπτα, χωρίς δισταγμούς, με γνώση των εναλλακτικών λύσεων και να έχουν ως θεμέλιο αληθείς πίστεις, ώστε να περιορίζεται, κατά το δυνατόν, η πιθανότητα σφάλματος[418]. Το σύνολο των αξιολογικών κρίσεων διυλίζεται και ως περιεσκεμμένες κρίσεις αναγνωρίζονται αυτές για τις οποίες συντρέχουν οι κατάλληλες υποκειμενικές και αντικειμενικές συνθήκες για την ανάπτυξη των ηθικών δυνάμεων. Ώστε να υπάρχει η δυνατότητα, η επιθυμία και η ευκαιρία για τη λήψη ορθών αποφάσεων και να μη μένει χώρος για τις συνήθεις δικαιολογίες και εξηγήσεις ότι έγινε λάθος[419]. Ορισμένες από αυτές τις κρίσεις οι άν-

---

[414] TJ, 20.

[415] TJ, 20, 47-48. Βλ. ανάλυση των όρων τους οποίους πρέπει να πληρούν οι περιεσκεμμένες κρίσεις εις K. Nielsen, «Grounding Rights and a Method of Reflective Equilibrium», 289-290.

[416] TJ, 47, GT, 24.

[417] Ας σημειωθεί ότι ένα πλήθος ετερόκλητων παραγόντων θεωρείται από τον Rawls ότι μπορεί να διαταράξει τη διαδικασία διαμόρφωσης και συνεπώς το κύρος των ίδιων των κρίσεων, ενώ σε αυτούς τους παράγοντες αποδίδεται το ίδιο status. Σε αυτό το πλαίσιο θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι κρίσεις επηρεαζόμενες από την ιδεολογία αυτού που τις διατυπώνει είναι προβληματικές, το ίδιο όπως και κρίσεις διατυπωνόμενες υπό την επήρεια μέθης.

[418] TJ, 47.

[419] TJ, 47-48. Ο Joseph Raz, «The Claims of Reflective Equilibrium», 318 επ. υποστηρίζει εύλογα ότι, αν η ηθικότητα θεωρηθεί ως η εσωτερική δομή της ηθικής ικανότητας του ανθρώπου να κρίνει τα πράγματα ως δίκαια ή άδικα και να μπορεί να υποστηρίξει τις κρίσεις του με λόγους, δεν νομιμοποιείται αποκλεισμός των προβληματικών περιεσκεμμένων κρίσεων, δεδομένου ότι αυτού του τύπου κρίσεις αποτελούν επίσης έκφραση των ηθικών ικανοτήτων, όπως και κάθε άλλη κρίση. Το γεγονός ότι μπορεί να είναι αβέβαιες ή και εσφαλμένες δεν συνιστά λόγο εξ υπαρχής αποκλεισμού τους, εφ' όσον ο αποκλεισμός μπορεί να λάβει χώρα κατά τη διαδικασία της αναστοχαστικής ισορροπίας, κατά την οποία κάθε ηθική κρίση, ακόμη και βέβαιη, μπορεί να εγκαταλειφθεί. Αποδίδει τον εξ αρχής αποκλεισμό των προβληματικών αξιολογικών κρίσεων σε κατάλοιπο μιας περισσότερο ρεαλιστικής ερμηνείας της θεωρίας του Rawls, στο πλαίσιο της οποίας η μελέτη της ηθικής ικανότητας συνιστά τρόπο συλλογής αποδείξεων για τη φύση μιας ανεξαρτήτως υπάρχουσας ηθικής πραγματικότητας.

θρωποι τις εκλαμβάνουν ως «παγιωμένα σημεία» (fixed points) και θεωρούν ότι δεν πρόκειται να αλλάξουν[420].

Εν τούτοις στο παρόν ερευνητικό πλαίσιο δεν μπορεί να μη παρατηρηθεί ότι, ακόμη κι αν θεωρηθεί ότι πληρούνται οι ανωτέρω όροι τυπικής εγκυρότητας, οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν απαλλάσσονται από υπόνοιες σχετικότητας. Το γεγονός ότι πληρούνται ορισμένοι τυπικοί όροι νομιμότητάς τους δεν σημαίνει αναγκαία και ουσιαστική εγκυρότητά τους[421]. Δεν κείται πέραν αμφιβολίας ότι οι κατ' αυτό τον τρόπο συναγόμενες κρίσεις είναι κάτι περισσότερο από αυθαίρετες δεσμεύσεις ή συναισθήματα, τα οποία τυχαίνει να μοιράζονται τα άτομα των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών[422]. Οι περιεσκεμμένες κρίσεις μάλλον αντανακλούν ένα διάχυτο ηθικό κώδικα και πεποιθήσεις περίπου κοινές για τους ανθρώπους της ιστορικής/πολιτισμικής συνθήκης της νεωτερικότητας, την τρέχουσα ιδεολογία και τα ηθικά συναισθήματα, που συμμερίζονται τα εντός αυτής ευρισκόμενα άτομα. Τότε όμως εμφανίζεται αδικαιολόγητη η αξιακή γενίκευση αυτού του κώδικα για τις διαφορετικές συνθήκες των ποικίλων κοινωνικών μορφωμάτων σε διαφορετικές ιστορικές στιγμές, για τον άνθρωπο και την κοινωνία γενικά.

Κατά την άποψη της εργασίας, μια θεωρία η οποία υιοθετεί νεωτερικές αξίες, όπως τού Rawls, θα πρέπει να μπορεί να υπερασπίσει το μη σχετικό χαρακτήρα τους. Οι αξίες αυτές συνδέονται με την ιστορική συνθήκη της νεωτερικότητας, όμως το πλαίσιο διατύπωσής τους πρέπει να διακριθεί από το πλαίσιο ισχύος τους[423]. Είναι, άρα, αναγκαίο για τη θεωρία που θεμελιώνεται στη βάση αυτών των αξιών να μπορεί να υποστηρίξει ότι η σημασία τους υπερβαίνει την ιστορική συνθήκη εμφάνισής τους, άλλως υπάρχει διολίσθηση στο σχετικισμό. Ο Rawls δια του επιχειρήματος των περιεσκεμμένων κρίσεων[424] προσφέρει επισφαλή βάση θεμελίωσης των νεωτερικών αξιών, εφ' όσον το (τυχαίο) γεγονός της ένταξης αυτών των αξιών στις περιεσκεμμέ-

---

[420] GT. 24.

[421] Η εγκυρότητά τους με βάση αυτή την οπτική αμφισβητείται από τον D. Lyons, *op.cit.*, 146-147, ο οποίος υποστηρίζει ότι η αναγνώριση νομιμοποιητικής ισχύς στο επιχείρημα της συνεκτικότητας προϋποθέτει είτε μια ηθική συμβασιοκρατία είτε ένα μυστηριώδη ενορατισμό για βασικά ηθικά 'δεδομένα' (*op.cit*, 147). Βλ. επίσης D. O' Brink, *Moral...*, 31 επ.

[422] Άρα είναι ιδεολογικής φύσης, όπως ορθά υποστηρίζεται από τους L. Pickering Francis, «Responses...», 472-473, D. Lyons, *op.cit.*, 146. Πράγματι δεν φαίνεται να υπάρχει τρόπος να τεκμηριωθεί η άποψη ότι οι αρχές της θεωρίας, οι οποίες ανακλούν φιλελεύθερες δημοκρατικές πεποιθήσεις, συμφωνούν με τις περιεσκεμμένες κρίσεις όσων δεν μοιράζονται αυτές τις πίστεις, βλ. σχετικά A. Schwartz, «Moral ...», 298. Βλ. επίσης R. Brandt, «The Science of Man and Reflective Equilibrium», 273.

[423] Βλ. αναλυτικότερα Κ. Σταμάτης, «Σχετικότητα και οικουμενικότητα των αξιών σε αναφορά προς τις ατομικές ελευθερίες», κεφ. V, IV (49επ.).

[424] Η ίδια προβληματική τακτική ακολουθείται και στον *PL*, βλ. 274 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νες κρίσεις δεν αρκεί, ώστε να τους προσδώσει την απαιτούμενη εγκυρότητα, με συνέπεια το επιχείρημά του να μένει έκθετο σε σχετικιστικές αντιρρήσεις.

Υπό τους όρους που θέτει ο Rawls, οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν μπορούν να συνιστούν κριτήριο για την επάρκεια μιας κανονιστικής θεωρίας. Συνεπώς, η απόδειξη ότι οι αρχές είναι συναφείς προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις δεν συνιστά απόδειξη ότι αυτές δεν είναι θεμελιωδώς αυθαίρετες ή λανθασμένες, εφ' όσον παραμένει ανοιχτή η πιθανότητα δικαιολόγησης μη νόμιμων θέσεων. Οι περιεσκεμμένες κρίσεις θα πρέπει να αποδειχθούν κάτι περισσότερο από απλές γενικεύσεις ή φιλελεύθερες ιδεολογικές αφαιρέσεις, ώστε να έχουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν ως δικαιολογητική βάση της θεωρίας. Αν αυτό δεν συμβαίνει, τότε ο Rawls διενεργεί λήψη του ζητουμένου, ελέγχοντας την ηθική θεωρία με βάση αυτές.

Η ηθική δικαιολόγηση[425] στη θεωρία του Rawls αποτελεί μια δυναμική διαδικασία, που περιλαμβάνει δύο αφετηριακά σημεία, αμφότερα επιδεκτικά αλλαγών: τις περιεσκεμμένες κρίσεις και τις αρχές δικαιοσύνης, στις οποίες καταλήγουν οι διαβουλευόμενοι υπό όρους που θεωρείται εύλογο να τεθούν στη διαδικασία επιλογής. Οι αρχές δικαιοσύνης και οι απορρέοντες από αυτές θεσμοί οφείλουν να συμφωνούν προς το αίσθημα δικαιοσύνης, σε «αναστοχαστική ισορροπία» (reflective equilibrium)[426] προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις.

Η ισορροπία αυτή επιτυγχάνεται διαμέσου μιας αμφίδρομης κινήσεως ανάμεσα στις αρχές και στις ευρείας εμβέλειας αξιολογικές κρίσεις ηθικού και πολιτικού περιεχομένου. Διαμέσου εξέτασης και εκατέρωθεν επαναπροσδιορισμών και βελτιώσεων, με στόχο τη μεταξύ τους επίτευξη αρμονίας - αναστοχαστικής ισορροπίας, ώστε να ικανοποιείται ο στόχος της μεγαλύτερης θεωρητικής συνεκτικότητας[427]. Δρομολογείται μια πορεία από τα προφανή σημεία συμφωνίας[428] προς τη βαθύτερη δομή, ήτοι μια κίνηση μεταξύ καθημερινών πίστεων και θεωρητικής δομής, η οποία πρέπει να έχει τη δυνατότητα να τις ενοποιήσει και να τις νομιμοποιήσει. Πρόκειται, με άλ-

---

[425] Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Rawls δηλώνει (TJ, 21) ότι ο ίδιος δεν θα εργαστεί διαμέσου της διαδικασίας της αναστοχαστικής ισορροπίας, την οποία προτείνει ως τρόπο ελέγχου των προτεινόμενων εναλλακτικών θεωριών δικαιοσύνης.

[426] TJ, 19.

[427] TJ, 20.

[428] TJ, 580. Το βασικό σημείο συμφωνίας θεωρείται ότι είναι οι διαισθήσεις περί βασικών ελευθεριών, ελευθερίες οι οποίες εξασφαλίζονται από το φιλελευθερισμό. Έτσι, κατά τον Norman Bowie, «Equal Basic Liberty for All», 130-131, αφετηριακό σημείο είναι οι διαισθήσεις περί της ελευθερίας και της αξίας της, στις οποίες θεμελιώνεται η πεποίθηση ότι το φιλελεύθερο κράτος είναι θεμελιωδώς δικαιότερο, ενώ το αποτέλεσμα της διαδικασίας είναι η πρόταξη ηθικών ορίων τα οποία πρέπει να τεθούν σε ένα φιλελεύθερο κράτος, αν πρόκειται να επιτευχθεί η δικαιοσύνη. Κατά τον N. Daniels (ed.), *Reading...*, xxii, η αναστοχαστική ισορροπία συνίσταται στο εγχείρημα επίλυσης δι' αυτής των διαφωνιών που ταλανίζουν τη φιλελεύθερη εξουσία και θεωρία σχετικά με ζητήματα πλούτου και εξουσίας, με βάση την υπάρχουσα συμφωνία επί της σημασίας των βασικών ελευθεριών.

λα λόγια, για την ικανότητα του αναστοχαστικού λόγου να αναδείξει μια κριτική επινόηση ικανή να αναθεωρήσει, να συμφιλιώσει και να υπερβεί τις διχογνωμίες, κατάλληλη για τη συναγωγή αρχών κοινωνικής δικαιοσύνης.

Ο Rawls υποστηρίζει για τις προτεινόμενες από τον ίδιο αρχές ότι συστηματοποιούν κατά τον βέλτιστο τρόπο τις περιεσκεμμένες περί δικαίου κρίσεις των ανθρώπων σε σχέση με εναλλακτικές θεωρήσεις δικαιοσύνης, αφού θεωρηθούν σε αναστοχαστική ισορροπία με αυτές τις κρίσεις. Το δεύτερο επιχείρημα (επιχείρημα συνεκτικότητας) χρησιμοποιείται για τον καθορισμό των χαρακτηριστικών της πρωταρχικής θέσης και για την εκτίμηση των παραγόμενων σε αυτή αρχών. Αυτό είναι που καθιστά αναγκαία την ανάλυση της λειτουργίας του σε συνδυασμό με το πρώτο επιχείρημα (συμβολαιακό επιχείρημα).

1.2. Η σχέση πρώτου και δεύτερου επιχειρήματος

«Πηγαίνοντας μπρος - πίσω, μερικές φορές τροποποιώντας τις συνθήκες της συμβολαιακής κατάστασης, άλλοτε ανακαλώντας τις κρίσεις μας και προσαρμόζοντάς τες προς ορισμένη αρχή, θεωρώ», γράφει ο Rawls[429], «ότι τελικά θα βρούμε μια περιγραφή της αρχικής θέσης που θα εκφράζει ταυτόχρονα εύλογους όρους και θα αποδίδει αρχές εναρμονισμένες προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις μας, δεόντως ξεκαθαρισμένες και προσαρμοσμένες». Και συμπληρώνει[430] «[ε]πιθυμούμε να ορίσουμε την αρχική θέση έτσι, ώστε να λάβουμε την επιθυμητή λύση». Ο τρόπος διατύπωσης αφήνει περιθώριο να παρατηρηθεί ότι ο Rawls γράφει ως εάν είχε ήδη στη διάθεσή του ένα κριτήριο διαμόρφωσης της ηθικής άποψης, προηγούμενο και ανεξάρτητο της συμβολαιακής κατάστασης, καίτοι τούτο βρίσκεται σε αντίθεση με άλλες προϋποθέσεις της θεωρίας του, ιδίως με τη δέσμευσή του να αναπτύξει ένα διαδικαστικό επιχείρημα με βάση ορισμένες ασθενείς και κατά το δυνατόν ευρύτερα αποδεκτές προϋποθέσεις, από το οποίο να καταστεί δυνατή η παραγωγική συναγωγή των αρχών δικαιοσύνης.

Κατά τον Rawls, το πρόβλημα που αντιμετωπίζεται στην αρχική θέση δεν έγκειται στη διαχείριση της πλειονότητας των ήδη δεδομένων ηθικών γεγονότων, τα οποία δεν μπορούν να αλλάξουν, αλλά στη διαμόρφωση προτάσεων ικανών να φέρουν την επιθυμητή συμφωνία στις κρίσεις[431]. Στόχος του είναι η διαμόρφωση μιας αντίληψης δικαιοσύνης, η οποία, ανεξαρτήτως του βαθμού στον οποίο ακουμπά σε

[429] TJ. 20.
[430] TJ. 141.
[431] TJ. 45.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

διαισθήσεις ηθικού χαρακτήρα ή σε κρίσεις υπαγορευόμενες από τη σύνεση, τείνει πάντως να κάνει τις περιεσκεμμένες κρίσεις να συγκλίνουν. Κατά τον Rawls, εάν υπάρχει τέτοια αντίληψη δικαιοσύνης, τότε από την άποψη της αρχικής θέσης συντρέχουν σοβαροί λόγοι για την υιοθέτησή της[432].

Ο Rawls πιστεύει ότι η πολιτική φιλοσοφία δεν απομακρύνεται από τον κόσμο και την κοινωνία. Ούτε ανακαλύπτει την αλήθεια με δικές της διακριτές μεθόδους λόγου, μένοντας άσπιλη από κάθε παράδοση πολιτικής σκέψης και πρακτικής[433]. Κατά τη γνώμη του, καμιά πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης δεν έχει βάρος, παρά αν βοηθά να μπουν σε τάξη οι περιεσκεμμένες κρίσεις περί δικαίου σε κάθε επίπεδο γενικότητας. Σε αυτή τη διαδικασία είναι δυνατή η επανεπιβεβαίωση των ιδιαίτερων δικαιοπολιτικών κρίσεων και η αναμόρφωση της αντίληψης δικαιοσύνης, μέχρις ότου οι αρχές και τα ιδανικά της να εναρμονιστούν με τις κρίσεις αυτές. Κατά τον Rawls αυτές οι δύο όψεις της πρακτικής σκέψης είναι συμπληρωματικές και πρέπει να αλληλορυθμιστούν, ώστε να δημιουργηθεί μια συνεκτική άποψη[434].

Το πρώτο επιχείρημα θεμελίωσης των αρχών δικαιοσύνης, το συμβολαιακό επιχείρημα, εκφέρεται ως το «παραγωγικό» (deductive) επιχείρημα[435] του Rawls. Υποτίθεται ότι με την αρχική θέση περιγράφεται μια απλοποιημένη κατάσταση, στην οποία αυτό που θα πράξουν τα άτομα συνάγεται με αυστηρά παραγωγική επιχειρηματολογία, από τις υποθέσεις για τις πίστεις και τα συμφέροντά τους για την κατάσταση και τις προοπτικές τους, όπως ενσωματώνονται στη θέση αυτή[436]. Όμως, ενώ ένα αυστηρώς παραγωγικό επιχείρημα θα προέβαινε στη συναγωγή των αρχών δικαιοσύνης από μια ανεξάρτητη περιγραφή της αρχικής θέσης, ο Rawls δεν ακολουθεί ακριβώς αυτό το οδοιπορικό[437].

Αντιθέτως, συχνά επιχειρηματολογεί από τις αρχές προς την αρχική θέση και όχι αντιστρόφως, όπως θα επιβαλλόταν από έναν κατά κυριολεξία παραγωγικό συλλογισμό. Ρητώς δηλώνει ότι η αρχική θέση περιγράφεται με σκοπό να οδηγήσει στις επιθυμητές αρχές δικαιοσύνης, ευρισκόμενες σε συνάφεια προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις. Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία προκρίνεται έναντι των εναλλακτικών θεω-

---

[432] TJ. 45.
[433] PL (L. I). 45.
[434] PL (L. I). 45.
[435] TJ. 119, 121. Βλ. 165-166, 204.
[436] TJ. 119.
[437] Η άποψη ότι δεν πρόκειται περί αυστηρώς παραγωγικού επιχειρήματος υποστηρίζεται επίσης από τον B. Barber, «Justifying...», 293. Ο Rawls αρνείται ότι κάνει μια καρτεσιανή αναφορά στην αρχική θέση ως πηγή πρώτων αρχών από την οποία η ισορροπία του επιχειρήματός του μπορεί να αντιμετωπιστεί ως απλή παραγωγή. Κατά τον R. Dworkin, «The Original...», 37, ο Rawls επιχειρηματολογεί «διαμέσου» (through) παρά «από» (from) το κοινωνικό συμβόλαιο. Βλ. επίσης C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls*..., 115. L. Katzner, «The Original...», 59, 63, S.C. Kolm, *Modern*..., 190,194.

ριών, διότι θεωρείται ότι εκφράζει τους όρους που είναι ευρέως αποδεκτοί, επομένως πρόσφοροι να οδηγήσουν σε μια αντίληψη δικαιοσύνης που να εξυψώνει τις περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχαστική ισορροπία[438].

Το ερώτημα συνεπώς είναι ποιο από τα δύο επιχειρήματα βαραίνει: το παραγωγικό της αρχικής θέσης ή το επιχείρημα της συνεκτικότητας, που συνδέεται με τις περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχαστική ισορροπία. Ο Rawls θέτει το ερώτημα ποιες αρχές δικαιοσύνης θα επιλέγονταν υπό συνθήκες ακριβοδίκαιες και ποιες συνθήκες επιλογής ανταποκρίνονται στις πλέον βέβαιες διαισθήσεις περί δικαίου. Καθ' οδόν, κινούμενος συγχρόνως και προς τα δύο άκρα, προβαίνει σε τροποποιήσεις των περί δικαιοσύνης διαισθήσεων, υπό το φως της αντίληψης των ακριβοδίκαιων συνθηκών επιλογής, αλλά και σε τροποποιήσεις των ακριβοδίκαιων συνθηκών επιλογής υπό το φως των περί δικαιοσύνης διαισθήσεων. Τούτο όμως επιτρέπει, κατά την άποψη της εργασίας, το ερώτημα αν εξακολουθεί να είναι δυνατή η θεμελίωση ενός αυστηρά παραγωγικού επιχειρήματος, δεδομένου του επανακαθορισμού των αρχών υπό το πρίσμα των περιεσκεμμένων κρίσεων, που καθορίζουν την αντίληψη της ακριβοδικίας, αλλά και των περιεσκεμμένων κρίσεων υπό το πρίσμα των αρχών.

Ο Rawls δεν θεωρεί ότι περιγράφει μια ανεξάρτητη και αυθυπόστατη, αντικειμενική ηθική πραγματικότητα, από την αξία της οποίας η θεωρία του αρύεται και η ίδια αξία. Ούτε νομίζει ότι οι αρχές διαθέτουν κάποια ολοκληρωμένη και έτοιμη αντικειμενική υπόσταση, η οποία πρέπει να ανακαλυφθεί και με την οποία θα κριθεί το αληθές ή ψευδές των συγκεκριμένων καταστάσεων. Απλώς καταδεικνύεται η θέση των αρχών, ως τμήματος μιας ευρύτερης συνεκτικής[439] θεωρίας, η οποία έχει τη δυνατότητα να ενοποιεί τις περί δικαίου διαισθήσεις.

Με αφετηρία μια κατασκευή της αρχικής θέσης που θεμελιώνεται σε ασθενείς προϋποθέσεις[440] ευρέως αποδεκτές, διερευνάται κατ' αρχάς αν αυτή η κατάσταση είναι ικανή να αποδώσει αρχές δικαιοσύνης. Η αρχική θέση είτε οδηγεί σε αρχές που συμφωνούν με τις πλέον αξιόπιστες περί δικαίου και αδίκου περιεσκεμμένες κρίσεις είτε προκαλεί την τροποποίηση αυτών των κρίσεων, ούτως ώστε να συμφωνήσουν με τις αρχές. Στην περίπτωση όμως που αδυνατεί να παραγάγει τέτοιες αρχές, επιβάλλεται ο ανασχεδιασμός της, μέχρις ότου επιτευχθεί αναστοχαστική ισορροπία μεταξύ αρχών και κρίσεων. Μεταξύ αρχικής θέσης και περιεσκεμμένων κρίσεων δημιουργείται μια διαρκής σχέση δούναι και λαβείν, η οποία υποβάλλει αμφότερες σε

---

[438] TJ, 121.

[439] Η άποψη ότι η νομιμοποίηση των αρχών γίνεται μέσω της ένταξής τους σε μια ευρύτερη «συνεκτικιστική θεωρία» (coherentist theory) υποστηρίζεται από τους D. Lyons, «Nature...», 159, L. Katzner, *op.cit.*, 59-60, 64.

[440] Βλ. 82-83, 164 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αναπροσαρμογές[441]. Το πρόβλημα[442] είναι ότι ο Rawls δεν διατυπώνει κάποιο μετα-κανόνα, ώστε να μπορεί να κριθεί αν σε δεδομένη περίπτωση είναι η αρχική θέση ή οι περιεσκεμμένες κρίσεις που χρειάζονται αναμόρφωση. Εν απουσία τέτοιου δευτεροβάθμιου κανόνα είναι δυνατόν διαφορετικά άτομα να λαμβάνουν διαφορετική θέση στη σχετική σύγκρουση, με κίνδυνο η έλλογη συζήτηση να φθάνει σε αδιέξοδο.

Όπως προκύπτει από τα ανωτέρω, η θεωρία του Rawls δεν έχει την αυστηρότητα των συμβολαιακών θεωριών. Υπό όρους θα μπορούσε ίσως να γίνει λόγος για ένα είδος *μεθοδολογικού εκλεκτισμού*, στο πλαίσιο του οποίου το κανονιστικό στοιχείο, που συνδέεται με τη συμβολαιακή θεώρηση, συνυπάρχει με το στοιχείο μιας ιδιάζουσας συναίνεσης, που εν μέρει ανάγεται στη διαίσθηση. Η θεωρία του Rawls αντλεί από έννοιες, μεθόδους και θεωρήσεις ήδη γνωστές από τη φιλοσοφική κληρονομία, όπως και από σύγχρονες φιλοσοφικές προσεγγίσεις. Η πρωτοτυπία της έγκειται στον τρόπο που συνθέτει αυτά τα διαφορετικά στοιχεία σε μια νέα προοπτική. Σε ορισμένα σημεία όμως η συμβίωση αντιθετικών στοιχείων προξενεί ορισμένη ένταση στην ίδια τη θεωρία.

Ο Rawls αποσκοπεί στη διπλή θεμελίωση των αρχών και στα δύο επιχειρήματα. Στόχος της διάπλεξης των δύο επιχειρημάτων είναι ο προσπορισμός ενός συνεκτικού και αμοιβαίως υποστηριζόμενου λογισμού, ικανού να δικαιολογήσει τις προτεινόμενες αρχές δικαιοσύνης. Παρά ταύτα τίθεται εν αμφιβόλω η δυνατότητα παράλληλης λειτουργίας των δύο επιχειρημάτων, κατά τρόπο ώστε το ένα να μην υποσκάπτει την εγκυρότητα του άλλου. Πράγματι, η συναρμογή των δύο επιχειρημάτων οδηγεί στην ανάγνωση του συμβολαιακού επιχειρήματος ως μέρους ενός ευρύτερου επιχειρήματος συνεκτικότητας. Έτσι, όσο στενότερη γίνεται η σύνδεση των δύο επιχειρημάτων, τόσο μεγαλύτερη αποβαίνει η απώλεια της δικαιολογητικής ισχύος του συμβολαιακού επιχειρήματος[443].

Ο συμβολαιακός μηχανισμός σχεδιάζεται κατά τρόπο ώστε να διασφαλίζεται ότι οι συμβολαιακά συναγόμενες αρχές τελούν σε αναστοχαστική ισορροπία με τις περιεσκεμμένες κρίσεις. Συνεπώς οι βασικές αρχές προορίζονται να αξιολογηθούν με κριτήριο αν οδηγούν σε αναστοχαστικά ευρέως αποδεκτές κρίσεις περί δικαιοσύνης. Όμως, εάν η θεωρία οικοδομείται με βάση τις περιεσκεμμένες κρίσεις, που θεωρείται ότι απηχούν το αίσθημα δικαιοσύνης, και ο έλεγχος των αποτελεσμάτων της θεωρίας γίνεται με κριτήριο τις ίδιες βασικές διαισθήσεις, οι οποίες αποτέλεσαν την αφετηρία

---

[441] TJ. 20.

[442] Διατυπώνεται από τον Frank Snare. «John Rawls and the Methods of Ethics». 109.

[443] Βλ. σχετικά επιχειρήματα J. DeMarco, «Rawls...», 409, R. Dworkin, *op.cit*, 24, D. Lyons, *op.cit*., 150, 159-160.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

της, τότε το επιχείρημα εμφανίζεται αθεράπευτα κυκλικό[444]. Η εξάρτηση των αρχών από τις περιεσκεμμένες κρίσεις, για τις οποίες δεν συντρέχουν εγγυήσεις κύρους, εγείρει ζητήματα σχετικότητας ως προς το κύρος των ιδίων των αρχών.

Προκειμένου να αποφευχθεί το πρόβλημα κυκλικότητας - ο εγκλωβισμός μεταξύ περιεσκεμμένων κρίσεων και αρχών - θα πρέπει να προϋποτεθεί μια ανεξάρτητη πηγή για την αναστοχαστική ισορροπία και αυτή είναι το συμβόλαιο. Μια πιθανή λύση στο πρόβλημα της συνάρτησης πρώτου και δεύτερου επιχειρήματος θα ήταν η εξάρτηση του δεύτερου από το πρώτο, κατά τρόπο ώστε όρος για την αποδοχή και τη δικαιολόγηση των καθημερινών ηθικών πεποιθήσεων να ήταν η δυνατότητα παροχής συναίνεσης σε αυτές στην υποθετική αρχική θέση. Μολοταύτα είναι αβέβαιο αν η ερμηνεία αυτή συγχωρείται από το κείμενο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*. Ο Rawls παρουσιάζει μεν τη συμβολαιακή επινόηση ως μείζον επιχείρημα της θεωρητικής του κατασκευής, επιμένει όμως να την εξαρτά από το επιχείρημα της συνεκτικότητας.

Μπορεί να παρατηρηθεί, ωστόσο, ότι η σχέση βάρους μεταξύ συμβολαιακού επιχειρήματος και επιχειρήματος της συνεκτικότητας φαίνεται να είναι τέτοια που άγει σε σχετικοποίηση της συμβολαιακής κατάστασης. Υποστηρίζεται, αρκούντως πειστικά, ότι, όσο αυξάνει ο βαθμός αναφοράς της θεωρίας στη διαίσθηση τόσο μειώνεται επιχειρηματολογικά η σημασία του συμβολαίου. Διότι τότε το συμβόλαιο διαμορφώνεται με βάση τις ίδιες προηγούμενες ηθικές πεποιθήσεις, συνεπώς η αξία του είναι διακοσμητική[445]. Εάν, δηλαδή, οι αρχές δικαιοσύνης ευρίσκονται σε αναστοχαστική ισορροπία με τις περιεσκεμμένες κρίσεις, τότε απλούστατα η αρχική θέση μοιάζει περιττή[446], ενώ το συμβολαιακό επιχείρημα γίνεται δευτερεύον και απλώς επιβοηθητικό για την έκφραση του διαισθητικού επιχειρήματος[447].

Πράγματι, αν ο προσδιορισμός της αρχικής θέσης νομιμοποιείται με βάση το επιχείρημα ότι σχεδιάστηκε, για να αποδώσει ορισμένες αρχές διαισθητικώς αποδεκτές, τότε η κατασκευή δεν προσθέτει τίποτε στην όποια διαισθητική ισχύ κέκτηνται οι ίδιες οι αρχές. Το συμβόλαιο υποβιβάζεται σε μια απλώς χρήσιμη ή διδακτική επινόηση έκθεσης, η οποία εξηγεί αρχές ήδη δεδομένες. Τελικό επίπεδο αναφοράς φαίνεται να είναι οι περιεσκεμμένες περί δικαίου και αδίκου κρίσεις, οι οποίες υπόκεινται ως η πραγματική βάση της θεωρίας[448]. Δεδομένης όμως της εξάρτησης των πε-

---

[444] Σχετικά με το πρόβλημα της κυκλικότητας βλ. επίσης B. Barry, *op.cit.*, 279, D. Lyons, *op.cit.*, 146, κατά τον οποίο τα επιχειρήματα της συνεκτικότητας εγκλωβίζουν μεταξύ των τρεχουσών στάσεων και των αρχών που αυτές υποτίθεται ότι δηλώνουν. Βλ. επίσης D. Haslett, «What is Wrong with Reflective Equilibria?», 307.

[445] W. Sadurski, «Contractarianism...», 238, 242-243.

[446] R. Dworkin, *op.cit.*, 24, J. DeMarco, *op.cit.*, 410.

[447] W. Kymlicka, *Contemporary...*, 69.

[448] J. DeMarco, *op.cit.*, 409.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ριεσκεμμένων κρίσεων από ορισμένη ευρύτερη ιστορική/πολιτισμική συνθήκη, το συνολικό εγχείρημα καθίσταται προβληματικό.

Κατά μια δεύτερη άποψη[449] το συμβολαιακό επιχείρημα διαθέτει μεγαλύτερη θεωρητική δραστικότητα από το επιχείρημα της συνεκτικότητας. Σύμφωνα με τον Lyons[450], στο συμβολαιακό επιχείρημα η θεμελίωση των αρχών γίνεται με αναγωγή σε μια ανεξάρτητη θεωρία ορθολογικής επιλογής, βασιζόμενη στο συμφέρον και σε ορισμένα δεδομένα για την ανθρώπινη κατάσταση. Συνεπώς δεν μένει χώρος για διαισθητικές πίστεις ή ηθικές ενοράσεις αμφισβητούμενης εγκυρότητας. Για το λόγο αυτό το συμβολαιακό επιχείρημα δεν πάσχει από κυκλικότητα, καθ' ότι ισχυρότερο και με αυξημένη δικαιολογητική βαρύτητα έναντι του επιχειρήματος της συνεκτικότητας.

Εντεύθεν αναδύεται η αναγκαιότητα απόδειξης της ανεξάρτητης δικαιολογητικής ισχύος του συμβολαιακού επιχειρήματος. Το επιχείρημα μπορεί να λειτουργήσει, μόνο εάν θεωρηθεί ότι οι όροι και οι προϋποθέσεις που ενσωματώνει η αρχική θέση έχουν ανεξάρτητη αξία. Αντιθέτως, εάν η αρχική θέση αδυνατεί να επενδυθεί τέτοια ισχύ και είναι δυνατή η λειτουργία της μόνο διαμέσου της σύνδεσής της με τις περιεσκεμμένες κρίσεις, τότε το επιχείρημα καταντά κυκλικό. Υπολείπεται σε θεωρητική δύναμη και αποτυγχάνει στη δικαιολογητική του λειτουργία, διότι προϋποθέτει αυτό ακριβώς που οφείλει να αποδείξει, υποπίπτοντας σε λήψη του ζητουμένου. Εάν, όπως ορθά γράφει ο Scanlon[451], η αρχική θέση δεν μπορεί να ευσταθήσει ως αυτεξάρτητη θέση και δικαιολογείται μόνο με την επιστράτευση των περιεσκεμμένων κρίσεων, τότε η θεμελίωση αποκτά ad hoc χαρακτήρα.

Όπως προκύπτει από τα ανωτέρω η ανεξαρτησία του συμβολαιακού επιχειρήματος εξασθενεί στην εμπλοκή του με το επιχείρημα της συνεκτικότητας, με το αίτημα οι κανονιστικές συνέπειες του πρώτου να συνάδουν προς τα αποτελέσματα του δεύτερου. Το κριτήριο της συνεκτικότητας αποτελεί κριτήριο αποδοχής του συμβολαιακού επιχειρήματος, εφ' όσον η αρχική θέση ανασχεδιάζεται, αν αποδίδει αρχές απάδουσες προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις, και υπόκειται σε συνεχείς αναμορφώσεις, οι οποίες αποκλείουν όσες θεωρίες προσβάλλουν τις κρίσεις αυτές.

Η κατανόηση της συνάφειας των δύο επιχειρημάτων, κατά την άποψη της εργασίας, θα πρέπει να αναζητηθεί μάλλον στην έννοια της ακριβοδικίας, όπως ορθά

---

[449] F. Snare, *op.cit.*, 110-112, J. Beatty, «The Rationality...», 484-485, D. Lyons, *op.cit.*, T. Scanlon, «Rawls'...».
[450] Βλ. D. Lyons, *op. cit.*, 152, 159.
[451] Βλ. T. Scanlon, *op. cit.*, 172.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

υποδεικνύεται από τους D. Lyons και Π. Σούρλα[452]. Εάν το συμβολαιακό επιχείρημα, καθ' όσον αρθρώνεται στην έννοια της καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης και στα αντλούντα από τη θεωρία των ορθολογικών επιλογών επιχειρήματα, αρκούσε για να παραγάγει αρχές δικαιοσύνης, δεν θα υπήρχε ανάγκη για το επιχείρημα της συνεκτικότητας. Όπως διαπιστώνει ο D. Lyons[453], στην καλύτερη περίπτωση το τελευταίο θα απολάμβανε ένα δευτερεύον status, ως παρουσίαση του κοινού περί δικαιοσύνης αισθήματος, χωρίς όμως να ασκεί καταλυτικό ρόλο στη διαδικασία δικαιολόγησης των αρχών. Τα συμπεράσματά του δεν θα θεωρούνταν δεσμευτικά για το συμβολαιακό επιχείρημα.

Εν τούτοις, παρά τη σημαντική θέση που κατέχουν τα διαδικαστικά στοιχεία, πρέπει να γίνει δεκτό ότι οι ηθικές αρχές στις οποίες καταλήγει η θεωρία δεν μπορούν να θεωρηθούν ως καθαρό αποτέλεσμα της διαδικασίας που οδηγεί σε συναίνεση. Η κατασκευή της ίδιας της διαδικασίας γίνεται με βάση ορισμένες προηγούμενες ηθικές αρχές, οι οποίες ενσωματώνονται στη δομή της αρχικής θέσης. Έτσι, μολονότι τα μέρη σε αυτή επιλέγουν αρχές δικαιοσύνης στη βάση κρίσεων σύνεσης – πράγμα που δεν αρκεί για να πιστοποιηθούν οι αρχές ως ηθικές - ταυτόχρονα, σε ένα δεύτερο επίπεδο το πλέγμα των ηθικών αρχών που συμπυκνώνεται στην έννοια της ακριβοδικίας[454] λειτουργεί μέσω των περιορισμών της κατάστασης επιλογής, χωρίς να φέρει διαδικαστικό χαρακτήρα. Οπότε η δέσμευση στις αρχές δικαιοσύνης εμφανίζεται κατ' ουσίαν ως επακόλουθο της εκ προοιμίου αποδοχής ορισμένων ηθικώς δεσμευτικών απόψεων για τη φύση του προσώπου και τον κοινωνικό ρόλο της ηθικότητας.

Η ισχύς των αρχών δικαιοσύνης θεμελιώνεται στην επιλογή τους υπό τους όρους της αρχικής θέσης. Κατά συνέπεια η αποδοχή των αρχών συνδέεται κατ' ανάγκη με την αποδοχή των όρων, αξιών και προϋποθέσεων που ενσωματώνονται στην πρωταρχική θέση και αποτελούν έκφραση της αρχής της ακριβοδικίας. Οι αρχές δικαιοσύνης είναι δεσμευτικές υπό την προϋπόθεση αποδοχής των αιτημάτων της ακριβοδικίας[455], αλλά δεν φαίνεται να διαθέτουν έλλογη δεσμευτική ισχύ σε περίπτωση απορρίψεως των αιτημάτων αυτών. Κατόπιν τούτων η ουσιαστική βάση του συμβολαιακού επιχειρήματος είναι το πλέγμα αρχών που συνάπτεται προς την έννοια της

---

[452] D. Lyons, *op.cit.*, 158 επ. και Π. Σούρλα, «Η ηθική...», 45-46.
[453] D. Lyons, *op.cit.*, 158.
[454] Όπως γράφει ο D. Lyons, *op.cit.*, 153-154, οι αρχές δικαιοσύνης παρουσιάζονται ως ένα αμάλγαμα ηθικότητας και ατομικού συμφέροντος.
[455] Σε τελική ανάλυση, όπως οθρά διαπιστώνει ο N. Daniels (ed.), *Reading...*, xx, η αναφορά στην αρχική θέση νομιμοποιείται δυνάμει ορισμένων άλλων ηθικών δεσμεύσεων που διατηρούν τα άτομα. Βλ. επίσης T. Honderich, «The Use...», 68 επ., B. Barry, *op.cit.*, 274, N. Daniels, *Justice...*, 7.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ακριβοδικίας, διαγράφοντας το πλαίσιο εντός του οποίου κινείται η διαδικαστική δικαιοσύνη.

Είναι δε φανερό ότι το επιχείρημα δεν μπορεί να λειτουργήσει, εν όσω η δέσμευση στην ανωτέρω αρχή μένει μετέωρη. Οι όροι που εκφράζουν την αρχή της ακριβοδικίας δεν μπορούν να τεθούν κατ' αξιωματικό τρόπο ως αυτονόητες, αναλλοίωτες και άχρονες αρχές, κατά το θεμελιωτιστικό (foundationalist) πρότυπο[456]. Ο Rawls βρίσκεται αντιμέτωπος με το πρόβλημα θεμελιώσεως αυτής της αρχής, της μόνης ικανής να διασφαλίσει ότι το αποτέλεσμα της επιλογής στην αρχική θέση θα ήσαν αρχές δικαιοσύνης και όχι σύνεσης. *Δεν επιθυμεί μεν μεταφυσική θεμελίωση των αρχών, αλλά αδυνατεί επίσης να θεμελιώσει εξ ολοκλήρου το επιχείρημά του σε αρχές της θεωρίας των αποφάσεων και σε αρχές διαδικαστικής δικαιοσύνης*. Εφ' όσον για τη δεσμευτικότητα των αρχών δεν αρκεί η έλλογη ισχύς τους υπό τους ιδιόμορφους όρους της αρχικής θέσης, με το επιχείρημα της συνάφειας του πλέγματος αρχών που συνδέονται με την έννοια της ακριβοδικίας προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις ο Rawls προσπαθεί να καταστήσει το πρώτον αυτές τις αρχές ηθικώς δεσμευτικές μόλις σε ένα δεύτερο επίπεδο.

Αναπτύσσει λοιπόν το επιχείρημα της συνεκτικότητας, το οποίο συνδέει με το συμβολαιακό επιχείρημα, προσδοκώντας να προσφέρει μια ήπια και αντιδογματική δικαιολογητική βάση. Η έννοια δηλαδή της ακριβοδικίας και οι συνδεδεμένες με αυτή καντιανές αξίες[457] θεμελιώνονται στην υπόθεση ότι εντάσσονται στις κοινές αξίες και πεποιθήσεις των ανθρώπων. Οι αρχές δεν πρέπει να αντιφάσκουν προς τις θεμελιώδεις ηθικές διαισθήσεις και ελέγχονται, προκειμένου να διαπιστωθεί η εναρμόνισή τους προς αυτές. Δεδομένου όμως ότι χωρεί αμφισβήτηση της αξιοπιστίας των αρχικών περιεσκεμμένων κρίσεων πέραν της συνεκτικότητας τους, το γεγονός ότι επέρχεται κάποια αναστοχαστική ισορροπία δεν φαίνεται να αρκεί για τη δικαιολόγηση των αρχών. Με συνέπεια το συμβόλαιο να ανακτά μεν δύναμη μέσα από το δεύτερο επιχείρημα, αλλά ταυτόχρονα να αποδυναμώνεται υποτασσόμενο σε αυτό.

Διότι, εάν το επιχείρημα της συνεκτικότητας δικαιολογεί τις αρχές, εφ' όσον ορισμένος αριθμός ατόμων πιστεύει στα ηθικά δεδομένα που τις υποβαστάζουν και, δεδομένου ότι οι ηθικές κρίσεις αλλάζουν και υπόκεινται σε διορθώσεις, άρα δεν μπορούν να είναι τελικές σε αυτό το επίπεδο, τότε ούτε το επιχείρημα της συνεκτικότητας μπορεί να έχει αξιώσεις τελικότητας. Ούτε βεβαίως μπορεί να θεμελιωθεί ο

[456] Επ' αυτού βλ. επίσης T. Hill, «Kantian...», 756 σημ. 9.

[457] Κατά τον S. Darwall, «Is There...», 332, ενώ σε καντιανό πλαίσιο ιδεών θα γινόταν αναφορά σε κάτι ως ακόλουθο της ίδιας της φύσης της ηθικότητας, στο πλαίσιο της *TJ*, γίνεται αναφορά σε αυτό ως υποστηριζόμενο από τις βαθιά ριζωμένες πίστεις περί ηθικότητας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ισχυρισμός ότι οι αρχές του Rawls ευρίσκονται σε τέλεια ή αποκλειστική σχέση συνεκτικότητας προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις[458]. Εντός του ιδίου πολιτισμού είναι δυνατόν να λειτουργούν περισσότερα ανταγωνιστικά ιδανικά, το καθένα από τα οποία μπορεί να επιτύχει αναστοχαστική ισορροπία με τις περιεσκεμμένες κρίσεις ενός αριθμού ατόμων. Το δεύτερο επιχείρημα του Rawls δεν προσφέρει κριτήριο επίλυσης της σύγκρουσης. Συνεπώς η θεωρία αντιμετωπίζει η ίδια πρόβλημα θεμελίωσης έναντι των διαφορετικών ιδανικών στην κοινωνία. Παραμένει συναφώς η ανάγκη οριοθέτησης μιας κριτικής στάσης έναντι αυτών των ιδανικών και των σχετικών πίστεων.

2. Η έννοια της ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας

Ο στόχος του Rawls - η αναγνώριση των αρχών δικαιοσύνης που συνιστούν το υπόβαθρο των κυρίαρχων ηθικών και πολιτικών απόψεων της εποχής του - τον οδηγεί στη σύλληψη ορισμένων κυρίαρχων ιστορικών τάσεων, τις οποίες επιχειρεί να εντάξει σε μια κριτική, γι' αυτό και ανοιχτή σε αλλαγές, προοπτική, η οποία συνδέεται με τη δυνατότητα κριτικής λειτουργίας των περιεσκεμμένων κρίσεων σε αναστοχαστική ισορροπία. Ωστόσο θα πρέπει να τονιστεί στο παρόν πλαίσιο ότι η διαδικασία της αναστοχαστικής ισορροπίας λαμβάνει χώρα ιδιωτικά, καθώς κάθε άτομο χωριστά επιδιώκει την ισορροπία μεταξύ των δικών του περιεσκεμμένων κρίσεων με τις προτεινόμενες εναλλακτικές αρχές.

Ως εκ τούτου είναι δυνατό να αναδυθούν πολλά διαφορετικά σημεία αναστοχαστικής ισορροπίας[459]. Αυτή η διαδικασία καλείται να δικαιολογήσει δημόσιες κανονιστικές αρχές ρύθμισης της κοινωνίας. Όμως, προκειμένου να εξασφαλιστεί η αναγκαία διυποκειμενική εγκυρότητα και να υπάρξει συναίνεση στην ίδια αντίληψη δικαιοσύνης, απαιτείται σύγκλιση των απόψεων γύρω από το ίδιο σημείο αναστοχαστικής ισορροπίας. Αυτό το ενδεχόμενο φαίνεται να προϋποτίθεται σιωπηρά και να θεωρείται δεδομένο από τον Rawls[460], χωρίς να προσφέρεται ωστόσο κάποιος λόγος για να θεωρηθεί ότι αυτό πράγματι θα συμβεί.

---

[458] Βλ. το επιχείρημα του D. Lyons, *op.cit.*, 145-146, σχετικά με την ασαφή δικαιολογητική δύναμη των επιχειρημάτων της συνεκτικότητας. Διατυπώνει αμφιβολίες κατά πόσο τα τελευταία μπορούν να αποτελέσουν βάση για τον έλεγχο επάρκειας κανονιστικών ηθικών θεωριών, δεδομένου ότι οι περιεσκεμμένες κρίσεις καλύπτουν περιορισμένο μόνο φάσμα περιπτώσεων. Δεν προτείνεται κανόνας ιεράρχησής τους ή κριτήριο για την περίπτωση συγκρούσεώς τους, ενώ υπάρχει πάντα παράλληλα η πιθανότητα νέων ή διαφορετικών ερμηνειών τους.

[459] Πρβλ. J. Raz, «The Claims...», 307, K. Nielsen, «Grounding...», 294.

[460] Στη *TJ* δεν τίθεται καν το ερώτημα. Θεωρείται δεδομένο ότι οι σχετικές αρχές είναι περίπου όμοιες για όλα τα πρόσωπα, των οποίων οι περιεσκεμμένες κρίσεις ευρίσκονται σε αναστοχαστική ισορροπία. Ή, εάν δεν είναι, ότι οι κρίσεις τους διαρρούνται στις βασικές γραμμές που χαράσσονται

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το επιχείρημα της αναστοχαστικής ισορροπίας αντιμετωπίζει δυσκολίες στη θεμελίωση του κανονιστικού και δεσμευτικού χαρακτήρα της ηθικής. Η απλή συστηματοποίηση, μέσα από τη διαδικασία της αναστοχαστικής ισορροπίας, των περιεσκεμμένων κρίσεων αδυνατεί να παράσχει εγγύηση ηθικής αλήθειας και γνώσης. Η λειτουργία και η αποδοχή των κρίσεων αυτών σε προ-θεωρητικό επίπεδο δεν μπορεί να σημαίνει και ουσιαστική εγκυρότητά τους. Οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν αντικειμενικά ορθές ή αληθείς, ως εκ τούτου θα πρέπει να αποδειχθεί ότι διαθέτουν τουλάχιστον διυποκειμενική εγκυρότητα και ισχύ.

Ο ισχυρισμός ότι «οι απόψεις του συγγραφέα και του αναγνώστη είναι οι μόνες που ενδιαφέρουν» [461] δεν θα πρέπει να αναγνωστεί κυριολεκτικά[462], κατά την άποψη της εργασίας. Διαφορετικά δημιουργείται ανεπίλυτη ένταση μεταξύ του σχετικισμού - ο οποίος εξαρτά τις απαντήσεις στα μείζονα ηθικά ερωτήματα από κρίσεις που κυμαίνονται μεταξύ διαφορετικών ατόμων ή και στο ίδιο το άτομο σε διαφορετικούς χρόνους - και της αξίωσης αντικειμενικότητας των αρχών. Τότε πράγματι οι αναφορές σε ηθικές διαισθήσεις δεν μπορούν παρά να αναγνωστούν ως μια είσοδος που επιτρέπει να επηρεάζεται η θεωρία από ηθικές πεποιθήσεις, οι οποίες μπορεί να είναι προϊόντα συγκυρίας ή προκατάληψης.

Τα ζητήματα αυτά θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι συνδέονται με το ερώτημα για την αυτοτελή ή μη αξία των αρχών της θεωρίας. Εάν θεωρηθεί[463] ότι η θεωρία ελέγχεται από τις απόψεις των ανθρώπων, έτσι ώστε κάθε διαφωνία να αποβαίνει κατά της θεωρίας, τότε το φορτίο αλήθειας της θεωρίας εξαρτάται από αυτές τις απόψεις. Σε κάθε σημείο της θεωρητικής δομής χωρούν παρεμβάσεις, με σκοπό αυτή να συναρμοστεί πληρέστερα με τις διαισθήσεις[464], προκειμένου τα κανονιστικά αποτελέσματα της θεωρίας να συνταιριάζουν επίσης με αυτές τις διαισθήσεις[465]. Κατ' αυτό τον τρόπο όμως ο Rawls προϋποθέτει αυτό που διατείνεται ότι αποδεικνύει. Άρα οι συναγόμενες αρχές στερούνται κύρους και ο Rawls εγκλωβίζεται μεταξύ των τρεχουσών αντιλήψεων και των αρχών τις οποίες αυτές οι αντιλήψεις υποτίθεται ότι υποδηλώνουν.

από τις παραδοσιακές μεγάλες θεωρίες. Η αρχική θέση χαρακτηρίζεται κατά τρόπο ώστε να είναι δυνατή η ομοφωνία, δεδομένου ότι οι συλλογισμοί οποιουδήποτε προσώπου σε αυτή είναι τυπικοί για όλους. Ο Rawls πιστεύει ότι η ίδια βούληση ισχύει για τις περιεσκεμμένες κρίσεις των πολιτών μιας ευτεταγμένης κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας ο καθένας διαθέτει ένα όμοιο αίσθημα δικαιοσύνης. Από αυτή την άποψη η ευτεταγμένη κοινωνία θεωρείται ομοιογενής (TJ, 363).

[461] TJ, 50. Βλ. επίσης ανάλογες δηλώσεις του Rawls όπως «δεν ασχολούμαστε με όποιον αμφισβητεί τις αρχές» (TJ, 570).

[462] Όπως φαίνεται να γίνεται από τον R.M. Hare, «Rawls'...», 82-83.

[463] Όπως γίνεται από τον R. M . Hare, *ibid*, 83-84.

[464] Τις διαισθήσεις κατ' ουσίαν του ιδίου του Rawls, όπως υποστηρίζει ο Hare, *ibid*, 84.

[465] Εάν δεν ταίριαζαν, θα άλλαζε τη θεωρία (R.M. Hare, *ibid.*).

Το ζήτημα του σχετικισμού, το οποίο συνδέεται με τις περιεσκεμμένες κρίσεις, δημιουργεί πρόβλημα δικαιολόγησης των επιχειρημάτων που στρέφονται εναντίον όσων έχουν καταλήξει σε διαφορετική αναστοχαστική ισορροπία. Οι θέσεις των τελευταίων δεν μπορούν να απορριφθούν για το λόγο ότι οι περιεσκεμμένες κρίσεις τους διαφέρουν από τις άλλες, με αποτέλεσμα οι διαφωνίες να παραμένουν αγεφύρωτες σε αυτό το επίπεδο. Από αυτές τις σκέψεις εκπηγάζουν επιχειρήματα[466] τα οποία υποστηρίζουν ότι κατ' ουσίαν η αναστοχαστική ισορροπία αποτελεί μια μέθοδο δικαιολόγησης των όποιων πεποιθήσεων των ατόμων. Ότι εν τέλει νομιμοποιεί τον καθένα να πιστεύει αυτό το οποίο θέλει, αδυνατώντας η ίδια να θεμελιώσει τη σταθερότητα των πίστεων, εφ' όσον δεν μπορεί να τις θωρακίσει έναντι των επιχειρημάτων αλλαγής τους. Ούτε επαρκεί για να αποδείξει ότι το πλέγμα πίστεων ενός ατόμου ή μιας ομάδας ατόμων είναι προτιμητέο έναντι ενός άλλου πλέγματος υποστηριζομένου από διαφορετικά άτομα ή και από το ίδιο το άτομο, όταν συμβεί να αλλάξει πεποιθήσεις και συνακόλουθα σημείο αναστοχαστικής ισορροπίας. Ένα πρόσωπο νομιμοποιείται να αποδέχεται ή να απορρίπτει οποιαδήποτε φιλοσοφική ή άλλη θέση, επειδή πρεσβεύει συγκεκριμένες περιεσκεμμένες κρίσεις, χωρίς να δύναται να αντιταχθεί κάποιο έγκυρο επιχείρημα εναντίον του.

Ο Rawls διαπιστώνει ότι το πρόβλημα είναι πιο σοβαρό από όσο είχε υποθέσει την εποχή που έγραφε τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Είναι προφανές ότι οι περιεσκεμμένες κρίσεις, όχι μόνο διαφέρουν από πρόσωπο σε πρόσωπο, αλλά είναι δυνατόν να συγκρούονται και εντός του ιδίου προσώπου. Εν τούτοις, για να λειτουργήσει η αντίληψη δικαιοσύνης, θα πρέπει να είναι αποδεκτή από τις περιεσκεμμένες κρίσεις του συνόλου των πολιτών και αυτό να γίνεται σε όλα τα επίπεδα γενικότητας[467]. Το ερώτημα που αντιμετωπίζει τώρα ο Rawls είναι αν οι περιεσκεμμένες κρίσεις περί πολιτικής δικαιοσύνης μπορούν να καταστούν περισσότερο συνεκτικές μεταξύ τους και ευθυγραμμισμένες με τις κρίσεις των άλλων, χωρίς να προϋποτίθεται για το σκοπό αυτό η επιβολή μιας εξαναγκαστικής πολιτικής εξουσίας[468]. Επιχειρεί να δώσει λύση, εισάγοντας διάκριση μεταξύ ευρείας και στενής αναστοχαστικής ισορροπίας και επεξηγώντας ότι η θεωρία του αναφέρεται στην πρώτη.

Το καθήκον της ηθικής φιλοσοφίας έγκειται, κατά τον Rawls, στη σύλληψη των ηθικών εννοιών, η οποία γίνεται μέσα από τη συγκεφαλαίωση των συγκεκριμένων ηθικών κρίσεων σε αρχές μέγιστης γενικότητας. Η θεωρία οφείλει να προσφέρει μια δομή αρχών ικανή να υποστηρίξει αυτές τις άμεσες διαισθήσεις, να τις εξηγεί και

[466] Βλ. σχετικά επιχειρήματα J. Raz, *op.cit.*, 322-325, R.M. Hare, *op.cit.*, 84, A. Brown, *Modern...*, 75-76, 77-78.
[467] GT, 22.
[468] GT, 24-25.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

να αποκαλύπτει τις ευρισκόμενες στο υπόστρωμά της προϋποθέσεις, κομίζοντας ταυτόχρονα λύσεις σε περιπτώσεις στις οποίες δεν υπάρχουν συναφείς κρίσεις ή υπάρχουν μεν, αλλά βρίσκονται σε σύγκρουση, αμφισβητούνται ή εμφιλοχωρεί αμφιβολία σχετικά με την ερμηνεία τους[469]. Το άτομο κατά τη διαδικασία αυτή αντιμετωπίζει όλες τις δυνατές αρχές, τις θεωρίες και τα επιχειρήματα γύρω από αυτές.

Ο Rawls αποβλέπει σε αναστοχαστική ισορροπία υπό την *ευρεία* - όχι στενή - έννοια[470], μια ισορροπία που ικανοποιεί ορισμένους όρους ορθολογικότητας. Η δικαιολόγηση της αντίληψης δικαιοσύνης συνάπτεται με τη δυνατότητά της να συμπεριληφθεί και να λειτουργήσει εντός μιας ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας αυτής της μορφής. Η ευρεία αναστοχαστική ισορροπία συνιστά ένα *συνεκτικιστικό* (coherentist) σύστημα ηθικών κρίσεων που αφορούν στην έννοια της δικαιοσύνης, σε συνδεόμενα με αυτή ιδανικά και ενδεχομένως σε απόψεις μιας ευρύτερης κοινωνικοπολιτικής θεώρησης.

Στην περίπτωση της στενής αναστοχαστικής ισορροπίας παρουσιάζονται μόνο περιγραφές που λίγο-πολύ ταιριάζουν στις υπάρχουσες περιεσκεμμένες κρίσεις. Ενώ, όταν παρουσιάζονται όλες οι δυνατές περιγραφές, στις οποίες μπορεί κάποιος να συμμορφώσει τις κρίσεις του, μαζί με όλα τα σχετικά φιλοσοφικά επιχειρήματα για αυτές, πρόκειται για ευρεία αναστοχαστική ισορροπία. Το δεύτερο είδος αναστοχαστικής ισορροπίας είναι αυτό που ενδιαφέρει την ηθική φιλοσοφία[471]. «*Στενή* αναστοχαστική ισορροπία» (narrow reflective equilibrium) - στην περίπτωση του μεμονωμένου ατόμου - υπάρχει, όταν έχει ανευρεθεί η αντίληψη δικαιοσύνης που απαιτεί τις λιγότερες αναθεωρήσεις στις αρχικές περιεσκεμμένες κρίσεις του συγκεκριμένου προσώπου και αυτή η αντίληψη αποδεικνύεται αποδεκτή, όταν εξηγείται. Πρόκειται για στενή ισορροπία, διότι οι γενικές πεποιθήσεις, οι πρώτες αρχές και οι ιδιαίτερες κρίσεις εναρμονίζονται και αναζητείται η αντίληψη που απαιτεί τις λιγότερες αναθεωρήσεις, για να επιτευχθεί συνεκτικότητα, χωρίς όμως ούτε οι εναλλακτικές αντιλήψεις δικαιοσύνης ούτε η ισχύς των διαφόρων επιχειρημάτων για αυτές να λαμβάνονται υπ' όψιν[472].

«*Ευρεία* αναστοχαστική ισορροπία» (wide reflective equilibrium) - στην περίπτωση ενός πολίτη - επιτυγχάνεται μετά από εξέταση των εναλλακτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης και της ισχύος των διαφόρων, φιλοσοφικών και άλλων, επιχειρημάτων

---

[469] TJ, 19.

[470] TJ, 49, IMT, 289. Ο Rawls γράφει ότι οι έννοιες «ευρεία» και «στενή» ισορροπία απουσιάζουν από τη *TJ* (GT, 26) και χρησιμοποιούνται το πρώτον στο άρθρο IMT (PL (L. I), 8). Οι σχετικοί όροι δεν απουσιάζουν κυριολεκτικά από τη *TJ* (βλ. TJ, 49), όμως αξιοποιούνται περισσότερο αργότερα.

[471] TJ, 49.

[472] GT, 25.

για αυτές[473]. Το αποτέλεσμα θα είναι οι γενικές πεποιθήσεις του ατόμου, οι πρώτες αρχές και οι ιδιαίτερες κρίσεις να συμφωνούν μεταξύ τους. Η αναστοχαστική ισορροπία τότε είναι *ευρεία*, εν όψει του ευρύτατου πεδίου αναστοχασμού και της πιθανότητας πολλαπλών αλλαγών στις απόψεις των ατόμων. Εάν κάθε πολίτης σε μια τέτοια κοινωνία έχει επιτύχει μια ευρεία αναστοχαστική ισορροπία και, εφ' όσον όλοι οι πολίτες αναγνωρίζουν την ίδια δημόσια αντίληψη πολιτικής δικαιοσύνης, η αναστοχαστική ισορροπία είναι επίσης *γενική*.

Η ίδια αντίληψη βρίσκει επιβεβαίωση στις περιεσκεμμένες κρίσεις καθενός και κατ' αυτό τον τρόπο οι πολίτες έχουν επιτύχει *γενική και ευρεία* ή «*πλήρη* αναστοχαστική ισορροπία» (full reflective equilibrium)[474]. Σε μια τέτοια κοινωνία, κατά τον Rawls, όχι μόνο υπάρχει ένα κοινό σημείο άποψης στο οποίο οι πολίτες μπορούν να σταθούν για να κρίνουν, αλλά το σημείο αυτό αναγνωρίζεται αμοιβαίως από όλους σε πλήρη αναστοχαστική ισορροπία. Γι' αυτό η ισορροπία αυτή είναι τελικά *διυποκειμενική* (intersubjective), εφ' όσον κάθε πολίτης λαμβάνει υπ' όψιν του το λόγο και τα επιχειρήματα κάθε άλλου πολίτη[475].

Η ηθική φιλοσοφία, γράφει ο Rawls[476], είναι σωκρατική στη φύση της. Η έννοια της αναστοχαστικής ισορροπίας εκφράζει μια δυναμική - όχι στατική - σχέση μεταξύ αρχών και κρίσεων, η οποία επιζητεί την αναζήτηση των ορθών αρχών δικαιοσύνης και όχι απλώς μια βολική εναρμόνιση αρχών και κρίσεων. Τούτο σημαίνει ότι το πρόσωπο μπορεί να θέλει να αλλάξει τις παρούσες περιεσκεμμένες κρίσεις του, όταν οι ρυθμιστικές (regulative) αρχές τους έρχονται στο φως, και ότι είναι δυνατό να θέλει να το κάνει, ακόμη και όταν αυτές συνάδουν προς τις αρχές, σε αναζήτηση της τέλειας μεταξύ τους σχέσης[477]. Ιδίως εν όψει ότι η γνώση των αρχών μπορεί να οδηγεί σε νέα αυτοεξέταση του προσώπου και σε σκέψεις που μπορεί να άγουν στην αναθεώρηση των μέχρι τούδε πίστεών του[478].

---

[473] GT, 26, PL (L. IX), 384 σημ. 16. Τούτο οριακά σημαίνει ότι θα έπρεπε να εξεταστούν όλες οι πιθανές αντιλήψεις και όλα τα επιχειρήματα για αυτές, κάτι που δεν μπορεί να συμβεί στην πραγματικότητα. Αυτό που γίνεται είναι να μελετώνται οι κυρίαρχες στη συγκεκριμένη φιλοσοφική παράδοση αντιλήψεις πολιτικής δικαιοσύνης, καθώς και όσες ασκούν κριτική σε αυτές, ακόμη και αντιλήψεις που ασκούν κριτική στην ίδια την έννοια της δικαιοσύνης. Για το λόγο αυτό η αναστοχαστική ισορροπία είναι ευρεία, δεδομένου του ευρύτατου πεδίου αναστοχασμού και της πιθανότητας πολλαπλών αλλαγών (GT, 25-26, IMT, 289).

[474] GT, 26, PL (L. IX), 384 σημ. 16.

[475] PL (L. IX), 385 σημ. 16.

[476] TJ, 49. Η παράγραφος αυτή έχει απαλειφθεί από την αναθεωρημένη έκδοση.

[477] TJ, 49.

[478] TJ, 49. Επ' αυτού βλ. τη διάκριση μεταξύ «συντηρητικής» (conservative) και «ριζοσπαστικής» (radical) ερμηνείας της μεθόδου της αναστοχαστικής ισορροπίας εις Michael DePaul, «Two Conceptions of Coherence Methods», 463, 465-468. Η πρώτη δίδει σημασία στην αρχική δέσμευση του προσώπου στις όποιες πίστεις του, αναγνωρίζοντας δυνατότητα αναθεώρησης των ηθικών ή φιλοσοφικών πίστεων, μόνο όταν τούτο κρίνεται αναγκαίο για την εξάλειψη ενδεχόμενων ασυνεπειών του συνολικού συστήματος πίστεων του προσώπου. Η δεύτερη επιτρέπει ευρύτερες αναθεωρήσεις του συστήμα-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Συνεπώς οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν εκλαμβάνονται ως προ-φιλοσοφικά, έτοιμα δεδομένα, με τα οποία επιδιώκεται να ταιριάσουν οι ηθικές αρχές. Τα άτομα αντιμετωπίζουν όλες τις πιθανές κλίμακες αρχών, μαζί με τα συναφή φιλοσοφικά επιχειρήματα και τις θεωρίες γύρω από αυτές. Και επιχειρούν ένα συντονισμό μεταξύ των περιεσκεμμένων κρίσεων και της κατάλληλης επιλογής αρχών, μαζί με τις υποκείμενές τους θεωρίες[479]. Οι υποκείμενες θεωρίες θα πρέπει να μπορούν να υποστηριχθούν σε βάση ανεξάρτητη από τη συνάφειά τους προς τις σχετικές περιεσκεμμένες κρίσεις[480]. Κατ' αυτό τον τρόπο, αφ' ενός χαράσσεται διαχωριστική γραμμή μεταξύ ευρείας και στενής αναστοχαστικής ισορροπίας, αφ' ετέρου εξασφαλίζεται ότι οι ηθικές αρχές που συστηματοποιούν τις περιεσκεμμένες κρίσεις είναι κάτι περισσότερο από απλώς τυχαίες και γι' αυτό αυθαίρετες γενικεύσεις.

Εάν δεν είναι δυνατή η ανεύρεση ενός συνεκτικού πλέγματος αρχών, το οποίο μπορεί να λειτουργήσει κατ' αυτό τον τρόπο, τότε χωρούν παραχωρήσεις, τροποποιήσεις και μετακινήσεις τόσο προς την πλευρά των αρχών όσο και προς την πλευρά των περιεσκεμμένων κρίσεων, μέχρις επιτεύξεως αναστοχαστικής ισορροπίας μεταξύ τους. Εννοείται ότι η αναστοχαστική ισορροπία, η οποία νοείται ως το σχετικώς σταθερό αποτέλεσμα της διαρκούς αλληλεπίδρασης μεταξύ θεωρίας και ηθικών διαισθήσεων, όταν δεν διαφαίνεται να υπάρχει άμεση δυνατότητα περαιτέρω βελτίωσης σε κανένα από τα δύο επίπεδα, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως παγιωμένη κατάσταση, αλλά υπόκειται σε αλλαγές, ακολουθώντας τις αλλαγές της θεωρίας ή των κρίσεων[481]. Ο Rawls επεξηγεί τον όρο που επέλεξε για αυτή την κατάσταση: πρόκειται για μια *ισορροπία*, διότι εν τέλει αρχές και κρίσεις καταλήγουν να συμπίπτουν, και μάλιστα *αναστοχαστική*, διότι είναι γνωστό τόσο προς ποιες αρχές οι κρίσεις συμμορφώνονται όσο και οι προτάσεις από τις οποίες αυτές συνάγονται[482].

2.1.Το πρόβλημα του σχετικισμού

τος, οι οποίες υπερβαίνουν το στόχο της συνεκτικότητας, αφήνοντας έτσι περιθώριο να κατανοηθούν περιπτώσεις ηθικής μεταστροφής του προσώπου, οι οποίες συνεπάγονται απομάκρυνση από τις αρχικές του πίστεις. Η δεύτερη εκδοχή κρίνεται (*ibid*, 468 επ.) καταλληλότερη για την έννοια της ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας.

[479] TJ, 49. Όσον αφορά τη διαφορά στενής και ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας και την πορεία η οποία ακολουθείται για την επίτευξη ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας βλ. N. Daniels, «Wide...», 258 επ., «Reflective...», 85-89, K. Nielsen, *op.cit.*, 291, J. Raz, *op.cit.*, 308-309. Βλ. επίσης T. Couture, «Social...», 62-66.

[480] Αυτός είναι ο «περιορισμός της ανεξαρτησίας» (independence constraint) του N. Daniels, «Wide...», 259-260, «Reflective...», 87 επ., ο οποίος εισάγεται, με στόχο να αποφευχθεί το πρόβλημα της κυκλικότητας.

[481] TJ, 20.

[482] TJ, 20.

Το πέρασμα στον νεωτερικό λόγο (discourse) σηματοδοτείται ως στροφή στην υποκειμενικότητα. Η ηθική θεμελιώνεται ως λόγος για το υποκείμενο, όχι πια ως αντικειμενική τάξη πραγμάτων, οπότε τίθεται το ερώτημα της δυνατότητας συνύπαρξης του υποκειμενικού στοιχείου με την αντικειμενικότητα, το αίτημα για ένα «αντικειμενικό» κανονιστικό κριτήριο[483]. Η άρθρωση της νεωτερικής ηθικής συμβαδίζει με την κριτική της παραδοσιακής μεταφυσικής. Ο Kant δεσμεύει με a priori τρόπο το υποκειμενικό στοιχείο. Το υποκείμενο δεν είναι ελεύθερο να πράττει κατά το δοκούν, αλλά υπάρχουν υπερβατολογικά αναγκαίοι όροι δυνατότητας του ηθικού ενεργήματος. Η υποκειμενική συμβολή δεσμεύεται από το πλαίσιο του ηθικού νόμου στο πεδίο της ηθικής, ενώ σε πολιτικό επίπεδο δημιουργείται ένα πλαίσιο καθολικό, της νομοθεσίας και των πολιτικών θεσμών, δεσμευτικό για όλα τα υποκείμενα.

Ωστόσο μπορεί να παρατηρηθεί ότι με το θρυμματισμό του ιστού που υποβάσταζε την καντιανή ηθική, όταν αρχίζει να αμφισβητείται το a priori στοιχείο, οι δεσμεύσεις μένουν μετέωρες. Στην ανάγκη θεμελίωσής τους - εν προκειμένω ανάγκη θεμελίωσης των δεσμεύσεων και αξιών που εκφράζονται από την αρχή της ακριβοδικίας με βάση τις οποίες δομείται η αρχική θέση - επιχειρείται να δοθεί απάντηση με το «δεύτερο επιχείρημα». Δεν πρέπει να εκληφθεί ότι το επιχείρημα της συνεκτικότητας του Rawls αποκτά σημασία ως αναφορά στον κοινό νου[484]. Ενδιαφέρει ως επαγγελία ότι μπορούν να διατυπωθούν ισχυρές προτάσεις δεσμευτικού κανονιστικού περιεχομένου, χωρίς εμπλοκή σε αμφισβητούμενα ζητήματα της επιστημολογικής διαμάχης και χωρίς να χρειάζεται να βεβαιωθούν μεταφυσικές αλήθειες. Εν τούτοις, η προσδοκία του Rawls φαίνεται να έχει μάλλον αβέβαιο αντίκρυσμα.

Κατ' αρχάς θα πρέπει να επισημανθεί στο παρόν ερευνητικό πλαίσιο ότι με την έννοια του συμβολαίου δεν προσφέρεται μια έσχατη ηθική αρχή, αλλά μια μέθοδος δικαιολόγησης των ηθικών αρχών[485]. Ο Rawls θεωρεί ότι, εφ' όσον η συναίνεση στις αρχές δίδεται υπό το φως γενικών πίστεων για τον άνθρωπο και τη θέση του στην κοινωνία, η υιοθετούμενη αντίληψη δικαιοσύνης γίνεται αποδεκτή στη βάση αυτών των δεδομένων, οπότε περιττεύει η επίκληση θεολογικών ή μεταφυσικών θε-

[483] Στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, το υποκείμενο νοηματοδοτεί τα πράγματα, με συνέπεια να ανακύπτει πρόβλημα πώς αυτό το υποκειμενικό στοιχείο, το οποίο δίδει ο άνθρωπος, μπορεί να προσκτάται αντικειμενική αξία. Το μείζον πρόβλημα, που γεννάται είναι ο σχετικισμός. Αναφορικά με το πρόβλημα του σχετικισμού στη νεωτερική φιλοσοφία βλ. αντί άλλων Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Ορθολογισμός και σχετικισμός: μοντερνισμός ή μεταμοντερνισμός;».

[484] Βλ. 229.

[485] Πρβλ. J. Feinberg, «Rawls...» 122, S. Freeman, «Reason...», 122.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ωριών[486]. Δεν ασχολείται με ζητήματα θεμελίωσης της ηθικής[487] ούτε επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα γιατί το ανθρώπινο υποκείμενο να πράττει ηθικά.

Θεωρεί ότι η έννοια του ορθού μπορεί να μετατοπιστεί σε ό,τι ευρίσκεται σε συμφωνία με αρχές που θα αναγνωρίζονταν στην αρχική θέση[488]. Ως προς το ζήτημα της δεσμευτικότητας των αρχών, υποστηρίζει ότι αυτές γίνονται αποδεκτές, διότι επιλέχθηκαν σε μια ακριβοδίκαιη πρωταρχική θέση και εναρμονίζονται προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχαστική ισορροπία. *Υπ' αυτή την έννοια τα επιχειρήματά του είναι κατ' ανάγκην περιορισμένης εμβέλειας. Προσφέρονται κατ' ουσίαν σε όσους μοιράζονται ήδη τις πίστεις του, δεσμευόμενοι από την έννοια της ακριβοδικίας.*

Ο Rawls δεν λαμβάνει θέση στο θέμα της ύπαρξης αντικειμενικών αληθειών ούτε συνδέει άμεσα το συγκερασμό απόψεων μέσω της διαδικασίας της αναστοχαστικής ισορροπίας με τη γνώση αντικειμενικών αληθειών. Αρκείται στο στοιχείο της συναίνεσης, αρθρώνοντας ένα κατασκευαστικό (constructivist) πρότυπο ηθικής θεωρίας. Κατά συνέπεια η εργασία οφείλει να τονίσει ότι ορθώνεται το - κοινό για τις κατασκευαστικές θεωρίες - πρόβλημα[489], ότι οι δεσμεύσεις εμφανίζονται διαβλητές ως συνδεόμενες με συγκεκριμένο υπόδειγμα. Αυτό, ακριβώς επειδή κατασκευάζεται, προκαλεί το σκεπτικιστικό ερώτημα κατά πόσον η υποκειμενική βεβαιότητα μπορεί να συμπίπτει με την αντικειμενική ισχύ. Και διεγείρει σχετικιστικές αμφισβητήσεις: γιατί να θεωρηθεί αυτό ως δεσμευτικό και όχι κάποιο άλλο ή άλλα. Επομένως πρέπει να αποδειχθεί ότι, μολονότι το πρότυπο κατασκευάζεται, δεν είναι αυθαίρετο.

Ο Rawls τονίζει ότι ενδιαφέρουν οι όροι που πληρεί η συμφωνία, όχι το απλό γεγονός της ύπαρξης συμφωνίας[490]. Η εισαγωγή της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας διασφαλίζει τα αιτήματα του ορθού λόγου, διότι δεν γίνεται δεκτό οτιδήποτε αποφασιστεί, αλλά οι περιορισμοί του ορθού λόγου τίθενται εμμέσως στο είδος απόφασης μέσα από τον ίδιο τον τρόπο δόμησης της αρχικής θέσης. Κατά τον Rawls οι βάσεις δικαιολόγησης δεν είναι έτοιμες. Η βασική ιδέα που καθοδηγεί τη διαμόρφωση της αρχικής θέσης είναι η συνένωση σε μια μοναδική κατασκευή όλων των όρων που θεωρούνται αναγκαίοι και κατάλληλοι για να κριθεί η ορθότητα μιας αντίληψης

---

[486] TJ. 454. Εν τούτοις δεν συντρέχει λόγος να θεωρηθεί ότι έχει αποκλειστεί παντελώς η επιρροή μεταφυσικών ισχυρισμών στη θεωρία, καθ' ότι αυτοί δύνανται να θέτουν περιορισμούς στις αποδεκτές θεωρίες δικαιοσύνης, εμμέσως, υποκαθορίζοντας τις περιεσκεμμένες κρίσεις.

[487] Βλ. επίσης L. Katzner, «The Original...», 69-70.

[488] TJ. 111.

[489] Σχετικά με τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι κατασκευαστικές θεωρίες από αυτή την άποψη. βλ. επίσης B. Barry, *Treatise...*, 264-271.

[490] TJ. 581.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δικαιοσύνης[491]. Συνεπώς το βάρος φέρουν οι όροι, οι συνθήκες και οι λόγοι επιλογής, όχι η διαδικασία επιλογής[492].

Δεν γίνεται αναγωγή σε κάποιο τύπο φυσικού δικαίου ή άλλης μορφής απόλυτες αξίες μιας ανεξάρτητης, μεταφυσικής ηθικής τάξης. Υποδόριο κρηπίδωμα της ηθικής μεθοδολογίας της αναστοχαστικής ισορροπίας φαίνεται να είναι κάποιος σκεπτικισμός ως προς την ύπαρξη αλήθειας ή τουλάχιστον ως προς τη δυνατότητα πρόσβασης σε αυτή στο χώρο της ηθικής. Κατά τον Rawls, η ιστορία της ηθικής φιλοσοφίας δείχνει ότι η έννοια της ηθικής αλήθειας ενέχει προβλήματα[493]. «Δεν ισχυρίζομαι», γράφει, «για τις προτεινόμενες αρχές δικαιοσύνης ότι είναι αναγκαίες αλήθειες ή συναγόμενες από τέτοιες αλήθειες. Μια αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να συναχθεί παραγωγικά από αυταπόδεικτες προκείμενες ή προϋποθέσεις, αντίθετα, η δικαιολόγησή της είναι ζήτημα αμοιβαίας υποστήριξης περισσότερων σκέψεων και συναρμογής όλων αυτών σε μια ενιαία συνεκτική άποψη»[494].

Κατά την παρούσα ερευνητική προσέγγιση, ιθύνουσα ιδέα της μεθόδου της αναστοχαστικής ισορροπίας είναι ότι προσπαθεί να λειτουργήσει ως τρόπος θεμελίωσης των κανονιστικών αρχών, παραμερίζοντας τα εριζόμενα επιστημολογικά ζητήματα που αφορούν το πρόβλημα της ηθικής αλήθειας, της θεμελίωσης των αξιολογικών καί δεοντολογικών αποφάνσεων. Ο Rawls[495] δεν βεβαιώνει, ούτε όμως αποκλείει, τη δυνατότητα ύπαρξης αλήθειας στην ηθική. Είναι ζήτημα που αφήνει ανοικτό και πάντως δεν θεμελιώνει τη θεωρία του σε αυτή τη βάση. Αντίθετα προτείνει τη θεωρία του ως στοχαστικό τρόπο, που εξασφαλίζει τη δυνατότητα συμφωνίας *παρά την ύπαρξη διαφωνιών* και χωρίς να χρειάζεται να βεβαιωθεί η αλήθεια, το ψεύδος ή η δυνατότητα προσπέλασης σε ηθικές αλήθειες.

Όπως είναι φανερό από τα προεκτεθέντα, το σημείο αναστοχαστικής ισορροπίας δεν μπορεί να θεωρηθεί σταθερό. Τόσο οι γενικές αρχές όσο και οι περιεσκεμμένες κρίσεις και οι φιλοσοφικές αντιλήψεις κανονιστικής ηθικής δεν θεωρούνται από τον Rawls ως αναγκαίες ή αυταπόδεικτες αλήθειες. Υπάρχει η πιθανότητα να

---

[491] TJ, 582.

[492] Προς επίρρωσιν αυτού του ισχυρισμού αξίζει να σημειωθεί ότι ο Rawls θεωρεί τις φιλοσοφικές υποθέσεις που συνιστούν το υπόβαθρο της πρωταρχικής θέσης ως πιθανότερες υποψήφιες για να θεωρηθούν ως ηθικές αλήθειες. Σπεύδει βεβαίως να συμπληρώσει αμέσως ότι καλύτερα θα ήταν να αντιμετωπιστούν ως απλώς εύλογοι όροι, που τίθενται, για να εκτιμηθούν από τη συνολική θεωρία της οποίας είναι μέρος (TJ, 578).

[493] IMT, 288. Για το λόγο αυτό εγκαταλείπει την ιδέα κατασκευής μιας θεωρίας περί του ορθού, δηλαδή μιας συστηματικής θεώρησης αυτού που εκλαμβάνεται ως αντικειμενική ηθική αλήθεια, χωρίς να οδηγείται όμως σε αμφισβήτηση της ύπαρξης των ηθικών αξιών. Όπως σημειώνει, οι άνθρωποι υποστηρίζουν και επηρεάζονται από ηθικές αντιλήψεις και ακριβώς αυτές οι αντιλήψεις μπορούν να καταστούν αντικείμενο μελέτης (IMT, 288).

[494] TJ, 21, 579.

[495] TJ, 21.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

υπόκεινται σε σφάλματα και για το λόγο αυτό καμμιά δεν κρίνεται απρόσβλητη ή αμετακίνητη, όλες είναι αναθεωρήσιμες[496]. Το γεγονός ότι οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν θωρακίζονται κατά τρόπο που να καθίστανται άτρωτες ούτε επενδύονται με ειδική επιστημολογική προτεραιότητα, είναι το στοιχείο που διακρίνει την αντίληψη του Rawls από την παραδοσιακή ενορασιοκρατία (intuitionism).

Καίτοι στην έννοια των περιεσκεμμένων κρίσεων είναι ευδιάκριτο το στοιχείο της διαίσθησης, όπως εύστοχα έχει παρατηρηθεί[497], απουσιάζει το δεύτερο στοιχείο, που απαντάται στις ενορασιοκρατικές θεωρίες. Κατά κυριολεξίαν η θεωρία του δεν είναι *θεμελιωτιστική* (foundationalist), οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν θεωρούνται αυτονομιμοποιημένες, αντιθέτως, δικαιολογούνται δυνάμει της ένταξής τους σε ένα συνεκτικιστικό σύστημα πίστεων, ηθικών και μη. Κατά τον Rawls, κανένα είδος περιεσκεμμένων κρίσεων ή πεποιθήσεων σε κανένα επίπεδο γενικότητας δεν θεωρείται ότι φέρει το συνολικό βάρος της δημόσιας νομιμοποίησης. Η αντίληψη δικαιοσύνης που αναγνωρίζεται ως η πιο «έλλογη» (reasonable)[498] είναι εκείνη που ταιριάζει καλύτερα στις περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχασμό και τις οργανώνει σε μια συνεκτική άποψη. Δεν μπορεί να αναμένεται κάτι καλύτερο από αυτό, κατά τον Rawls[499].

Η ίδια η χρήση του όρου ισορροπία υποδηλώνει ότι πρόκειται για μια εύθραυστη και εφήμερη κατάσταση, η οποία είναι η προτιμότερη, αλλά μόνο προς στιγμήν, σε μια ατέρμονη διαδικασία, άρα μπορεί να αντικατασταθεί ή να τροποποιηθεί[500]. Δεδομένου ότι από τον Rawls δεν τίθεται όριο στην έκταση αυτών των τροποποιήσεων, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι, με κριτήριο το αίσθημα δικαιοσύνης, μπορεί να χωρήσει ακόμη και εγκατάλειψη αρχών που θα κρίνονταν ως ασυμβίβα-

---

[496] IMT. 289.

[497] Βλ. N. Daniels, «Wide...», 264-265, «Reflective...», 103, *Justice...*, 83, J. Raz, «The Claims...», 308, D. O' Brink, *Moral Realism...*, 134, K. Nielsen, «Relativism and Wide Reflective Equilibrium», 317.

[498] Ο όρος «reasonable», τον οποίο ο Rawls χρησιμοποιεί σε ποικίλα σημεία, για διαφορετικούς λόγους και στόχους σε όλο το έργο του, έχει το διπλό νόημα του ελλόγου και του ευλόγου. Σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως το αποτέλεσμα της διαδικασίας της αναστοχαστικής ισορροπίας και το status της πολιτικής αντίληψης, αποτελεί πρόβλημα η απόδοσή του. Από την προηγηθείσα ανάλυση προκύπτει ότι είναι δυνατόν να διατυπωθούν αμφιβολίες σχετικά με το status των αρχών που αποτελούν έκβαση της διαδικασίας της αναστοχαστικής ισορροπίας. Πρέπει αυτές να θεωρηθούν έλλογες ή απλώς εύλογες; Η πολιτική αντίληψη είναι η πλέον έλλογη ή εύλογη αντίληψη δικαιοσύνης για τους πολίτες των σύγχρονων δημοκρατιών; Σε αυτές τις περιπτώσεις ο όρος «reasonable» θα πρέπει να εννοηθεί ως «εύλογο» παρά ως «έλλογο». Για λόγους που σχετίζονται με την ανάγκη να διατηρηθεί στην εργασία η ίδια ενότητα στην ορολογία που υπάρχει στο υπό μελέτη φιλοσοφικό κείμενο, θα προτιμηθεί σε γενικές γραμμές η απόδοση «έλλογο», με την υπόμνηση της ανωτέρω επιφύλαξης.

[499] GT. 26-27.

[500] Ακόμη και οι πιο βέβαιες περιεσκεμμένες κρίσεις υπόκεινται σε αναθεώρηση (TJ. 20). Όταν παρουσιάζεται μια διαισθητικώς ελκυστική θεώρηση του αισθήματος δικαιοσύνης, το πρόσωπο μπορεί να αναθεωρήσει τις κρίσεις του, ούτως ώστε αυτές να εναρμονιστούν προς τις αρχές, ακόμη και αν η θεωρία δεν ευθυγραμμίζεται ακριβώς προς τις υφιστάμενες περιεσκεμμένες κρίσεις του (TJ. 48).

στες προς το αίσθημα δικαιοσύνης. Η εγκατάλειψη συγκεκριμένων περιεσκεμμένων κρίσεων, εάν συντρέχουν ισχυροί προς τούτο λόγοι και αυτές αδυνατούν να εναρμονιστούν προς οποιοδήποτε σύστημα αρχών.

Η έμφαση στη δυνατότητα διόρθωσης ή και αντικατάστασης των περιεσκεμμένων κρίσεων αφήνει να διαφανεί η παρουσία ενός κριτικού στοιχείου στο όλο επιχείρημα, διότι δεν γίνεται απερίφραστα δεκτό ό,τι τυχόν υποστηρίζεται σε δεδομένο πολιτισμικό πλαίσιο και συνεπώς το άτομο δεν είναι δέσμιο αυτού του πλαισίου[501]. Ο Κ. Παπαγεωργίου[502] εκτιμά ευλόγως ότι στόχος του Rawls δεν είναι η αποτύπωση της ισχύουσας ηθικής στη θεωρία, αλλά η διατύπωση μιας ιδανικής θεωρίας, κατά τρόπο όμως ώστε να μπορούν να αναζητηθούν δίαυλοι σύνδεσής της με τα αξιακά δεδομένα των κοινωνιών που αποτελούν πεδίο αναφοράς της. Σε αυτό το πλαίσιο οι περιεσκεμμένες κρίσεις διαδραματίζουν ρόλο ελεγκτικό της αξιοπιστίας της θεωρίας με βάση τις προϋποθέσεις τις οποίες η ίδια θέτει, ήτοι τη συναίνεση ελεύθερων πολιτών υπό συνθήκες ισότητας, ενώ το όλο εγχείρημα διεκδικεί την «πειθώ του λόγου»[503].

Παρά ταύτα, από την άλλη πλευρά, η θεωρία δεν προσφέρει συγκεκριμένο κριτήριο ούτε μπορεί να εγγυηθεί ότι από τη σύγκριση των ποικίλων ηθικών κωδίκων, που υποδεικνύουν τα πιθανά σημεία αναστοχαστικής ισορροπίας, προκύπτει ένα βέβαιο - πολύ περισσότερο αληθές - συμπέρασμα ως προς αυτούς. Υποστηρίζεται[504] ότι η έμφαση στις περιεσκεμμένες κρίσεις συνάπτεται με τη δυνατότητα άρθρωσης μιας θεωρίας πρακτικής δικαιολόγησης, της οποίας στόχος είναι η συμφωνία - όχι μιας θεωρίας ηθικής γνώσης, της οποίας στόχος θα ήταν η αλήθεια. Για το λόγο αυτό οι περιεσκεμμένες κρίσεις δεν έχουν θεμελιωτιστικό χαρακτήρα, ώστε να είναι δυνατές ενδεχόμενες τροποποιήσεις τους[505]. Δεν κατανοούνται ως αναλλοίωτες προκείμενες, από τις οποίες μπορεί να προκύψει παραγωγικά μια αντίληψη δικαιοσύνης. Υπ' αυτή την έννοια η διαδικασία αποδέχεται τους ιστορικούς της περιορισμούς, δί-

---

[501] Επ' αυτής της δυνατότητας βασίζεται ο K. Nielsen, *ibid*, 326 επ., για να υποστηρίξει ότι το συνεκτικιστικό υπόδειγμα του Rawls δεν είναι σχετικιστικό, αλλά αντιθέτως προσφέρει μια κριτική μορφή ηθικής, η οποία δεν νομιμοποιεί απλώς τις υπάρχουσες σε δεδομένη κοινωνία ηθικές απόψεις. Βλ. επίσης επιχείρημα υποστήριξης αντισχετικιστικού χαρακτήρα μεθόδου αναστοχαστικής ισορροπίας εις Fred D' Agostino, «Relativism and Reflective Equilibrium», 420 επ.

[502] Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 54.

[503] Κ. Παπαγεωργίου, *ibid*, 55.

[504] Barry Gardiner, «Rawls on Truth and Toleration», 104-105, 108.

[505] Τούτο δημιουργεί πρόβλημα αποδοχής της θεωρίας από θεωρήσεις - όπως ο ηθικός ρεαλισμός - με αντίθετες φιλοσοφικές προδιαγραφές. Με συνέπεια να παραβιάζεται η υποτιθέμενη ουδετερότητα επί ουσιαστικών φιλοσοφικών ζητημάτων, εφ' όσον η αποδοχή του κονστρουκτιβισμού σημαίνει λήψη πολύ συγκεκριμένης θέσης στη φιλοσοφία και σίγουρα όχι εφαρμογή της έννοιας της ανεκτικότητας σε αυτή. Το πρόβλημα που σκιαγραφεί ο B. Gardiner, *ibid*, 109, έχει συνέπειες ιδίως για τον ύστερο προσανατολισμό της θεωρίας του Rawls και τη φιλοδοξία της να αποτελέσει εστία επάλληλης συναίνεσης. βλ. 293 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νοντας σημασία όχι στο ζήτημα της αλήθειας αυτών των κρίσεων, αλλά κυρίως στην αποδοχή του πραγματιστικού ισχυρισμού ότι είναι «δικές μας»[506].

Για το λόγο αυτό το αρχιμήδειο σημείο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* δεν πρέπει να γίνει αντιληπτό ως αμετάβλητη αλήθεια εξωτερική προς την ιστορία, αλλά ως προσωρινή και ίσως εφήμερη συναίνεση εντός αυτής. Κατά τον B. Gardiner[507], τα ανωτέρω δεν θα είχαν σημασία, αν ο Rawls μπορούσε να προσφέρει ένα πολιτικό πλαίσιο για τα συγκεκριμένα ιστορικά - κοινωνικά πρόσωπα, που προϋποθέτει. Δεν το πράττει όμως, διότι αφ' ενός η αναστοχαστική ισορροπία δεν εγγυάται σύγκλιση και συνεπώς δεν διασφαλίζει συμφωνία. Αφ' ετέρου με τον αποχωρισμό των περιεσκεμμένων κρίσεων από το αίτημα της αλήθειας υπονομεύει τις βάσεις της ίδιας του της θεωρίας.

Κατά την άποψη της εργασίας, το πρόβλημα που απασχολεί τον Rawls είναι πώς η δική του αντίληψη δικαιοσύνης θα κατορθώσει να αποτελέσει πόλο συναίνεσης εντός ενός κόσμου που σπαράσσεται από φιλοσοφικές και επιστημολογικές έριδες γύρω από τη φύση του ορθού και της ηθικής. Κατόπιν των ανωτέρω γίνεται φανερό ότι δεν μπορεί να δώσει λύση σε αυτή τη διαμάχη ούτε να θέσει ένα τέλος. Προσπαθεί να την παρακάμψει. Δεν μπορεί να διακινδυνεύσει μια μεταφυσική θεμελίωση των αρχών ή τον ισχυρισμό περί επιστημολογικής ορθότητάς τους, διότι με αυτή την τακτική δεν θα συγκέντρωνε ποτέ την επιθυμητή συναίνεση. Αναζητά έναν πιο ήπιο και αντιδογματικό τρόπο δικαιολόγησης και θεωρεί ότι τον ανευρίσκει στο επιχείρημα της αναστοχαστικής ισορροπίας. Υποστηρίζει ότι οι αρχές του συμπυκνώνουν μια ορθή αντίληψη δικαιοσύνης και μπορούν να αποσπάσουν τη συναίνεση των πολιτών, διότι τα χαρακτηριστικά της κατάστασης στην οποία αυτές επιλέγονται παρουσιάζουν εύλογους περιορισμούς στα επιχειρήματα για την αποδοχή των αρχών. Φρονεί επίσης ότι οι αρχές που συμφωνούνται σε αυτή ταιριάζουν προς τις περιεσκεμμένες περί δικαίου κρίσεις των πολιτών σε αναστοχαστική ισορροπία[508].

Ωστόσο θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι η ύπαρξη συναίνεσης δεν είναι ικανή να προσνείμει εγκυρότητα στις αρχές. Εξ άλλου ιστορικά έχει αποδειχθεί ότι αυτό στο οποίο μπορεί να συμφωνούν τα άτομα είναι δυνατόν να είναι αβάσιμο, ανόητο ή παράλογο. Αν οι αρχές στερούνται κύρους, κρινόμενες σε απομόνωση από την αναστοχαστική ισορροπία της οποίας υπήρξαν προϊόν, τότε βάση της θεωρίας γίνεται η ηθι-

---

[506] B. Gardiner, *ibid*, 106. Όπως όμως ορθά παρατηρεί ο K. Nielsen, «The Choice...», 44, απαιτείται προσοχή στη χρήση του «εμείς» και «δικές μας», όταν πρόκειται για περιεσκεμμένες κρίσεις, οι οποίες διαφέρουν μεταξύ των ανθρώπων. Γιατί θα πρέπει να γίνουν αποδεκτές οι κρίσεις της συγκεκριμένης ομάδας, που εκφράζει ο Rawls, ως «δικές μας»;

[507] B. Gardiner, *ibid*, 107.

[508] TJ, 446-447.

κή συμβασιοκρατία (conventionalism). Όμως η συνέπεια αυτή οπωσδήποτε είναι ανεπιθύμητη για τον Rawls. Αυτός τάσσει ως πρώτιστο καθήκον της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας τον καθορισμό της αρχικής θέσης, κατά τρόπο ώστε οι απορρέουσες αρχές να εκφράζουν την ορθή αντίληψη δικαιοσύνης από ηθικής απόψεως[509].

Η συναινεσιακή βάση του «δεύτερου επιχειρήματος» είναι προφανής, όπως και του πρώτου. Η δικαιολόγηση, κατά τον Rawls, είναι μια επιχειρηματολογία που προσφέρεται σε όσους διαφωνούν ή στον ίδιο τον εαυτό, όταν βρίσκεται σε αμφιταλάντευση. Προϋποτίθεται συνεπώς μια σύγκρουση απόψεων μεταξύ προσώπων ή εντός του ιδίου προσώπου. Όντας σχεδιασμένη να θεμελιώνει δια του λόγου, η δικαιολόγηση έχει ως αφετηρία τις κοινές θέσεις των μερών[510]. Ιδεατά, η δικαιολόγηση μιας αντίληψης σημαίνει ότι παρουσιάζεται κάποια τεκμηρίωση των αρχών της από προτάσεις που αποδέχονται τα μέρη και ότι αυτές οι αρχές επιφέρουν συνέπειες που ευθυγραμμίζονται προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις των μερών[511].

Συνεπώς, κατά τον Rawls, φαίνεται ότι, αν υπάρχει τρόπος να επιτευχθεί συναίνεση ως προς τις ηθικές αρχές, αυτός είναι η διαδικασία της αναστοχαστικής ισορροπίας. Εάν επιτευχθεί τελικά η ισορροπία, αυτό θεωρείται ότι συνιστά λόγο διατήρησης αυτών των αρχών[512], δηλαδή, η ύπαρξη συναίνεσης τους προσδίδει κύρος ηθικών αρχών. Το γεγονός, με άλλα λόγια, ότι η χρήση της μεθόδου παράγει συναίνεση προβάλλεται ως λόγος εμπιστοσύνης στο προϊόν της. Οι αρχές δικαιοσύνης, αλλά και το σύνολο των υπόλοιπων αξιών, αρχών και φιλοσοφικών προϋποθέσεων, που αποτελούν το σκελετό της θεωρίας, δικαιολογούνται με αναγωγή στο συναινεσιακό μεταπλαίσιο που προσφέρει η μέθοδος της αναστοχαστικής ισορροπίας.

Η μεθοδολογία της αναστοχαστικής ισορροπίας αποτελεί το φιλοσοφικό στίγμα του Rawls και ίσως το σημαντικότερο στοιχείο που αυτός κληροδοτεί στη σύγχρονη ηθική, γνωστό ως «μεθοδολογικός ρωλσιανισμός» (methodological rawlsianism). Παρά τη χωρίς τέλος διαμάχη μεταξύ αντικρουόμενων κοσμοθεωριών, παρά την ενδεχόμενη αδυναμία εξεύρεσης της ορθής μεταξύ αυτών και βεβαίωσης της εγκυρότητάς της, εν τούτοις παραμένει δυνατή η προοπτική συναίνεσης σε κοινές αρχές δικαίου και συνεπώς η διασφάλιση συνοχής της κοινωνίας. Για την εγκυρότητα και τη δεσμευτικότητα αυτών αρκεί το γεγονός ότι συγκεντρώνουν τη συναίνεση

---

[509] TJ. 446.
[510] TJ. 580.
[511] Συνεπώς η απλή απόδειξη δεν είναι δικαιολόγηση. Μια απόδειξη απλώς φανερώνει τις λογικές σχέσεις μεταξύ των προτάσεων. Καθίσταται δικαιολόγηση, αφότου τα σημεία εκκίνησης αναγνωρίζονται αμοιβαίως ή τα συμπεράσματα είναι τόσο περιεκτικά και αναγκαστικά, ώστε να πείθουν για την ορθότητα της αντίληψης που εκφράζεται με τις προτάσεις τους (TJ, 581).
[512] TJ. 45.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

των ανθρώπων, διότι ευρίσκονται σε σχέση ισορροπίας προς το αναστοχαστικό αίσθημα δικαιοσύνης.

Η επαγγελία της δυνατότητας θεμελίωσης των αρχών με παράκαμψη των συναφών επιστημολογικών και μεταφυσικών προβλημάτων αρχικώς έγινε δεκτή με ενθουσιασμό. Την τάση αυτή απεικονίζει η σχετική βιβλιογραφία. Τονίστηκε ότι «η μέθοδος της αναστοχαστικής ισορροπίας προτείνεται σε αυτούς που πιστεύουν ότι η αλήθεια στην ηθική είναι προβληματική, σε αυτούς που θεωρούν ότι η ορθολογικότητα δεν μπορεί να προσδιορίσει την ηθικότητα, που απορρίπτουν τον καρτεσιανισμό στην ηθική, που πιστεύουν ότι δεν υπάρχει κατηγορική κανονιστικότητα, που προτιμούν ένα κονστρουκτιβιστικό από ένα φυσικό πρότυπο ηθικής»[513]. Δηλώνεται δε με απόλυτη σαφήνεια[514] ότι η σύνδεση των περιεσκεμμένων κρίσεων με τη θεωρία του ηθικού ρεαλισμού είναι ξένη προς το πνεύμα του Rawls, ο οποίος δεν θέλει να βασιστεί στις προϋποθέσεις αλήθειας του ηθικού ρεαλισμού ή οποιασδήποτε άλλης περιεκτικής θεωρίας.

Ωστόσο η παρούσα εργασία οφείλει να επισημάνει ότι η αποσύνδεση του επιχειρήματος της αναστοχαστικής ισορροπίας από το αίτημα της αλήθειας και τις αξιώσεις αντικειμενικής εγκυρότητας οδηγεί κατ' ανάγκην σε σχετικοποίηση της βάσης της θεωρίας. Το γεγονός ότι ένα συμπέρασμα δικαιολογείται σε ένα άτομο, εφ' όσον παραχθεί ένα έγκυρο επιχείρημα με βάση προτάσεις στις οποίες αυτό συναινεί, δεν σημαίνει τίποτα για την ουσιαστική εγκυρότητα του επιχειρήματος, ανεξάρτητα αν πρόκειται για επιχείρημα αποδεκτό από το συγκεκριμένο πρόσωπο[515].

---

[513] K. Nielsen, «Grounding...», 288-289. Η δυνατότητα σύνδεσης της θεωρίας του Rawls με την άποψη του ηθικού ρεαλισμού απορρίπτεται επίσης από τον R. Dworkin, βλ. τη διάκριση μεταξύ «φυσικού προτύπου» (natural model) και «κονστρουκτιβιστικού προτύπου» (constructive model) εις R. Dworkin, «The Original...», 27 επ.

[514] Βλ. αναφορά N. Daniels (ed.), *Reading...*, xxi, σε σχετικές προσπάθειες. Βλ. όμως N. Daniels, «Wide...», 273 επ., τη διατύπωση μιας ήπιας θέσης κοντά στο πνεύμα του Rawls, που αναζητά δεσμό ανάμεσα στην ύπαρξη «σύγκλισης» (convergence) σε μια άποψη και στην αντικειμενικότητα, ώστε η πρώτη να μπορεί να οδηγήσει στη δεύτερη. Χωρίς να λαμβάνει θέση στο θέμα της ύπαρξης αντικειμενικών αληθειών ή να συνδέει άμεσα την ύπαρξη σύγκλισης με γνώση των αντικειμενικών αληθειών, όπως ούτε ο Rawls το κάνει, διακρίνει (*ibid*, 274) δύο τρόπους υπό τους οποίους ένας ισχυρισμός μπορεί να θεωρηθεί αντικειμενικός: α) Ύπαρξη διυποκειμενικής συμφωνίας. β) Έκφραση της αλήθειας στη συγκεκριμένη περιοχή μελέτης. Οι δύο ανωτέρω όροι θεωρείται ότι συνήθως συνυπάρχουν και ο Daniels καταλήγει ότι η αντίληψη της *TJ* μπορεί να είναι συμβατή με την υιοθέτηση απόψεων ηθικού ρεαλισμού, υποστηρίζοντας (*ibid*, 276) ότι η σύγκλιση των απόψεων σε συγκεκριμένη αρχή δεν μπορεί να θεωρηθεί ως αναγκαία ή επαρκής βάση του ισχυρισμού ότι ανευρέθηκε η αντικειμενική ηθική αλήθεια. Μπορεί όμως να θεμελιώσει τον πιο μετριασμένο ισχυρισμό ότι συνιστά ένδειξη ότι, εάν υπάρχουν τέτοιες αλήθειες, ορισμένες έχουν ανευρεθεί.

[515] Επ' αυτού βλ. J. Raz, «The Claims...», 312. Ο Raz (*ibid*, 309), εξετάζει την περίπτωση κατά την οποία ένα άτομο φθάνει σε αναστοχαστική ισορροπία, αλλά αυτή είναι αποτέλεσμα λογικού σφάλματος ή βασίζεται σε σφαλερές πραγματικές προϋποθέσεις ή αβάσιμη επιστημολογική θεωρία. Στην περίπτωση αυτή, αυτός που γνωρίζει το πρόβλημα δεσμεύεται να αναγνωρίσει ότι οι τρέχουσες απόψεις του προσώπου αποτελούν νόμιμο αποτέλεσμα της διαδικασίας αναστοχαστικής ισορροπίας του.

Δεν είναι βέβαιο ότι η απόσπαση συναίνεσης σημαίνει κάτι για το ουσιαστικό κύρος των αρχών στη θεώρησή τους εκτός συμφωνίας. Ούτε μπορεί να θεωρηθεί ευπρόσδεκτη η άποψη ότι στη θέση της αντικειμενικής αλήθειας μπορεί να υπεισέλθει αυτό που υιοθετείται σε αναστοχαστική ισορροπία. Η διαπίστωση ότι έχει επιτευχθεί μια κατάσταση ισορροπίας σε αναφορά προς ορισμένη άποψη δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην ότι αυτή είναι δίκαιη ή ορθή. Πράγματι ο Rawls αναγνωρίζει[516] ότι η ηθική αξιολόγηση των καταστάσεων ισορροπίας εξαρτάται από τις συνθήκες υποβάθρου που καθορίζουν την ισορροπία. Συνεπώς είναι προβληματικός ο περιορισμός στο γεγονός της συναίνεσης αυτό καθ' αυτό. Η θεμελίωση της ηθικής δεσμευτικότητας των αρχών, δεσμευτικότητας αναγκαστικά σχετικοποιημένης, σε αυτή δεν αρκεί. Άρα ότι το συμφωνηθέν εκλαμβάνεται ως αληθές από αυτούς που συμφωνούν σε αυτό δεν είναι ικανό να εκδιώξει το ενδιαφέρον για την ουσιαστική εγκυρότητα των αρχών.

Μετά την έγερση των σχετικιστικών αντιρρήσεων, την αρχική αποδοχή της μεθόδου διαδέχεται η αμφιβολία που οδηγεί σε μερική αναδίπλωση. Όπως γίνεται αντιληπτό ανακύπτει οξύ πρόβλημα δικαιολόγησης των περιεσκεμμένων κρίσεων. Θα πρέπει στο παρόν πλαίσιο να υπενθυμιστεί ότι οι δύο ιστορικώς διαμορφωμένες φιλοσοφικές τάσεις επίλυσής του - η ενορασιοκρατική και η φυσιοκρατική - αποτελούν δρόμους αδιέξοδους για τον Rawls[517]. Αυτός αρθρώνει ένα συνεκτικιστικό υπόδειγμα δικαιολόγησης, κατά το οποίο η (σχετική) εγκυρότητα των κρίσεων εδράζεται στην ένταξη και λειτουργία τους εντός ενός πλαισίου που απαρτίζεται από πίστεις - ηθικές και μη - και αρχές που διαθέτουν μεταξύ τους συνοχή. Ωστόσο έχουν καταβληθεί προσπάθειες και προς τις δύο ανωτέρω κατευθύνσεις, με σκοπό τη διάσωση του πυρήνα της θεωρίας του Rawls από το φάσμα του σχετικισμού. Αυτός είναι ο λόγος που από την πλευρά της εργασίας κρίνονται σημαντικές, παρά την όποια πιθανή έκπτωση όσον αφορά την καθαρότητα των απόψεων της θεωρίας που επιδιώκουν να θωρακίσουν.

Τίθεται το ερώτημα αν υπάρχει δυνατότητα, ιδίως εν όψει του προβλήματος της κυκλικότητας, οι περιεσκεμμένες κρίσεις να εκληφθούν ως ένα είδος «δεδομένων» (data)[518], αμερόληπτων και πειστικών, με τρόπο που να αντανακλούν τις βασι-

---

ειδάλλως η αναστοχαστική ισορροπία στερείται τον ζωτικό για τη λειτουργία της χώρο. Βλ. επίσης ανάλογα επιχειρήματα αμφισβήτησης εις D. Lyons, «Nature...», 147.

[516] TJ, 120.

[517] Βλ. 222-227. Για το ίδιο ζήτημα βλ. επίσης N. Daniels, *Justice...*, 4, Dale Jameson, «Method and Moral Theory», 482.

[518] TJ, 51. Ο Rawls συγκρίνει την ηθική φιλοσοφία με τα μαθηματικά, τη φυσική και τη γλώσσα (TJ, 47, 49, 51). Βλ. ανάλυση της σχέσης εις T. Nagel, «Rawls...», 2, R.M. Hare, «Rawls'...», 85-86, J. Raz, *op.cit.*, 318, 320. Βλ. επίσης εις N. Daniels, «Wide...», 270-273, σύγκριση των περιεσκεμμένων κρίσεων με παρατηρήσεις μη ηθικού περιεχομένου (observation reports) και κριτική της άποψης ότι

κές πεποιθήσεις των ανθρώπων. Ωστόσο η ανάγνωση αυτή αντανακλά μια προσέγγιση της σχέσης μεταξύ δεδομένων και θεωρίας που είναι δύσκολο να συμβιβαστεί με το αίτημα της συνεκτικότητας, το οποίο επιτρέπει εξαιρετικά εκτεταμένες αναμορφώσεις αυτών των «δεδομένων» ή και ενδεχόμενη εγκατάλειψή τους[519], ενώ είναι φανερό ότι σε τέτοιου τύπου κρίσεις έχει εμφιλοχωρήσει θεωρία.

Μια δεύτερη εκδοχή[520] επιχειρεί τη σύνδεση της αναστοχαστικής ισορροπίας με μια δέσμευση στην ύπαρξη αντικειμενικών αληθειών. Κατά τον Σ. Βιρβιδάκη[521], τα δεδομένα της διαδικασίας κατασκευής καθορίζουν ορισμένα αφηρημένα ηθικά αιτήματα, τα οποία θέτουν συγκεκριμένα, αν και όχι πάντοτε πλήρως καθορισμένα, υποδείγματα πράττειν. Όταν εφαρμόζονται σε συγκεκριμένες καταστάσεις, βοηθούν στην αποκάλυψη ενός βασιλείου «κανονιστικών δεδομένων», τα οποία αποτελούν προϊόν έλλογης σύνθεσης. Αυτή η σύνθεση, κατά το συγγραφέα, δεν αποτελεί ζήτημα αυθαίρετης δημιουργίας ή συμβατικής συμφωνίας. Τα αποτελέσματά της είναι σε μεγάλο βαθμό ανεξάρτητα από κατά συμβεβηκός ψυχολογικά και κοινωνικά δεδομένα της ζωής συγκεκριμένων ατόμων ή ομάδων. Διαμορφώνονται από τυπικές αλήθειες σχετικά με τη φύση της ηθικής, που ανακαλύπτονται από την πρακτική φιλοσοφική ανθρωπολογία.

Σε αυτό το πλαίσιο επιχειρείται να αποδειχθεί ότι κονστρουκτιβισμός και ρεαλισμός δεν συνιστούν ασύμβατα παραδείγματα στην ηθική και περαιτέρω ότι τα συνδεόμενα με την έννοια της αυτονομίας αιτήματα δεν επιβάλλουν αντιρεαλισμό ή αγνωστικισμό. Διότι τα ηθικά δεδομένα υπό μια έννοια «δημιουργούνται» (created) ή «έρχονται στην ύπαρξη» (brought into existence) από ορθολογικά υποκείμενα, όμως οι αλήθειες για τη δομή και τη σχέση τους που αφορούν το περιεχόμενό τους είναι ανεξάρτητα από το νου και τη βούληση. Όπως θα φανεί στη συνέχεια[522], η άποψη αυτή είναι σημαντική, ιδίως για τον προσανατολισμό της θεωρίας στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*.

οι περιεσκεμμένες κρίσεις επέχουν θέση ανάλογη προς τα εμπειρικά δεδομένα, τις παρατηρήσεις και τα πειράματα στο χώρο των εμπειρικών επιστημών. Βλ. επίσης N. Daniels, *Justice...*, 66 επ.

[519] Τα δεδομένα των φυσικών επιστημών, αντίθετα προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις, πιθανόν να μη θεωρούνται αυταπόδεικτα ή να εκλαμβάνονται ως αντικειμενικές αλήθειες, οπωσδήποτε όμως επενδύονται ορισμένο επιστημολογικό status και διαθέτουν μια πρωταρχική εγκυρότητα, ανεξάρτητα αν ενδεχομένως αυτά τα χαρακτηριστικά χαθούν στο τέλος της διαδικασίας, βλ. σχετικά O. Haslett, «What is Wrong...», 308-309.

[520] Βλ. Margaret Holmgren, «Wide Reflective Equilibrium and Objective Moral Truth», 108 επ.

[521] Σ. Βιρβιδάκης, «Constructing and Discovering Moral Facts (Kantian Autonomy and Moral Truth)», 437-438 και *passim*.

[522] Βλ. 298 επ.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ:
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ:
ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ ΥΠΟ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΥ

1. Η σύγκρουση των περιεκτικών δογμάτων

Η ενσωμάτωση των αρχών της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* στη βασική δομή μιας κοινωνίας θα έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας πλουραλιστικής κοινωνίας. Το ερώτημα που αντιμετωπίζει ο Rawls είναι αν η θεωρία του - με τον τρόπο που έχει αποκρυσταλλωθεί στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* - έχει τη δυνατότητα να αποσπάσει τη συναίνεση των πολιτών αυτής της κοινωνίας. Εννοείται ότι ανακύπτει πρόβλημα αυτοαναίρεσης της θεωρίας, αν αυτή δεν μπορεί να υποστηριχθεί στις συνθήκες της ευτεταγμένης πολιτείας στην οποία η ίδια οδηγεί.

Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* βασίζεται στην άρρητη υπόθεση, ότι τα ανθρώπινα όντα, εάν υπήρχε η δυνατότητα να συζητήσουν ελεύθερα από τις συνθήκες που διαταράσσουν τις κρίσεις τους στην καθημερινή ζωή - την οπτική αυτή εκφράζει η πρωταρχική θέση - θα συνέκλιναν στις ίδιες ηθικές αρχές. Το επιχείρημα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* έχει τη μορφή μιας «περιεκτικής» (comprehensive) φιλελεύθερης θεωρίας[1], η οποία θεμελιώνεται στη θέση ότι στην ευτεταγμένη κοινωνία που προκύπτει από την εφαρμογή των αρχών της θεωρίας οι πολίτες υποστηρίζουν, όχι μόνο την ίδια αντίληψη δικαιοσύνης, αλλά και την ίδια περιεκτική θεωρία, της οποίας αυτή η αντίληψη είναι μέρος ή από την οποία μπορεί να συναχθεί. Ουσιαστικά, δηλαδή, μια εκδοχή περιεκτικού φιλελευθερισμού που έχει κοινά με την καντιανή φιλοσοφία[2].

Αντιθέτως, στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* οι ριζικές ηθικές διαφωνίες δεν εκλαμβάνονται πλέον ως αποτέλεσμα εμποδίων που διαταράσσουν την ελεύθερη λειτουργία του λόγου, αλλά ως έκφραση της λειτουργίας του ανθρώπινου λόγου υπό συνθήκες ελευθερίας. Η σιωπηρή παραδοχή, που αποτελεί τη βάση του επιχειρήματος υπέρ της ανεκτικότητας, είναι ότι, ακόμη και μετά την ολοκλήρωση του έργου του λόγου, οι ανθρώπινες προοπτικές παραμένουν διαφορετικές και οι διαφορές αγεφύρωτες. Ότι εν τέλει οι άνθρωποι ποτέ δεν μπορούν πράγματι να αναγνωρίσουν και

---

[1] Βλ. ανάλυση από την άποψη που ενδιαφέρει την παρούσα εργασία ορισμένων κοινών στοιχείων επί των οποίων θεμελιώνεται θεωρητικά ο φιλελευθερισμός, οι κλασικές διαφωτιστικές (κατά Rawls περιεκτικές) μορφές του φιλελευθερισμού, όπως η κοινή πίστη στο λόγο, την ελευθερία, την ισότητα, τη δημοκρατία, τη συναίνεση και την ιδέα της έλλογης νομιμοποίησης εις J. Hampton, «The Common Faith of Liberalism», 188-195, J. Waldron, «Theoretical...», *passim*. Βλ. επίσης το εκτεταμένο εισαγωγικό σημείωμα του Φιλήμονος Παιονίδη, «Παραδοσιακός και εξισωτικός φιλελευθερισμός», 11-32.

[2] GT, 156, PL (Intr.PE), xlii, IPRR, 614.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

να ενταχθούν εντός του ιδίου πλαισίου και υπ' αυτή την έννοια ο χαρακτήρας της φιλελεύθερης πολιτικής έχει χαρακτήρα εξορθολογισμού των διαφορών.

Έτσι, ενώ στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* είναι εμφανής η αξιακή δέσμευση στις φιλελεύθερες αρχές, η οποία προσδιορίζει την ταυτότητα του έργου ως (περιεκτικής) μορφής φιλελευθερισμού, στην πορεία ο Rawls εκτιμά ότι σε συνθήκες πλουραλισμού δεν είναι αναμενόμενη η υποστήριξη της θεωρίας του ως περιεκτικής άποψης. Εξαναγκάζεται να μετριάσει το επιχείρημά του, με σκοπό να το ισχυροποιήσει, αναζητώντας μια *νέα βάση δικαιολόγησης*. Από τη διαφοροποίηση των εννοιών πολιτικό/περιεκτικό εκπηγάζει μια ομάδα νέων εννοιών (επάλληλη συναίνεση, βάρη λόγου, δημόσια βάση δικαιολόγησης, ελεύθερος δημόσιος λόγος) που δεν υπάρχουν στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Παράλληλα τροποποιούνται υπάρχουσες στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* έννοιες (αντίληψη προσώπου, αρχική θέση, έννοια ορθολογικότητας, βασικά αγαθά)[3].

Ωστόσο, κατά μια άποψη[4], παρά την έκταση των αλλαγών, δεν φαίνεται να δικαιολογείται η άποψη ότι πρόκειται για ένα νέο έργο, υπό την έννοια ότι η συγγραφή του αναιρεί την αρχική θεωρία. Ο ίδιος ο Rawls δεν θεωρεί το ύστερο έργο του ριζικά διαφορετικό, αλλά αντιθέτως αναγνωρίζει την πίστη του στις ιδέες της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, θεωρώντας απλώς ότι τις διορθώνει[5]. Εξακολουθεί να προτείνει τις δύο αρχές δικαιοσύνης με την ίδια σχεδόν διατύπωση, τις οποίες συνάγει από τα τροποποιημένα, αλλά κοινά στα δύο έργα επιχειρήματα (συμβόλαιο, αναστοχαστική ισορροπία). Κατ' αυτή την άποψη, οι υπαρκτές πάντως διαφορές που παρουσιάζει ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* υπαγορεύονται από την ανάγκη καλύτερης θεμελίωσης της ίδιας κατά βάση θεωρίας.

Κατά μια δεύτερη άποψη, το επιχείρημα του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* είναι νέο και διαφορετικό από αυτό που αρθρώνεται στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Εκτιμάται ότι η έκταση και η βαρύτητα των αλλαγών που επιφέρει ο Rawls στην αρχική θεωρία αλλοιώνει το χαρακτήρα της κατά τρόπο, ώστε να γίνεται λόγος για ύπαρξη ρήγματος στην εξέλιξη της θεωρίας. Το πρόβλημα της πρόκρισης μιας εκ των ανωτέρω απόψεων, το οποίο θα αποτελέσει αντικείμενο μελέτης των επόμενων κεφαλαίων,

---

[3] Πρβλ. κωδικοποίηση των σημείων της αλλαγής εις R. Arneson «Introduction» (to a Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments), 696-698, William Galston, «Pluralism and Social Unity», 711, Roberto Alejandro, «What Is Political about Rawls's Political Liberalism?», 3-7, T. Hill, «The Stability Problem in Political Liberalism», 173-174.

[4] Βλ. Ξενοφών Παπαρρηγόπουλος, «Η θεωρία της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη θεωρία του John Rawls», 65, Daniel Weinstock, «The Justification of Political Liberalism», 165-170, Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική* ..., 15, 45, 60, Π. Σούρλας, «Ο φιλελευθερισμός χωρίς τις διαστρεβλώσεις του», «Η ηθική...», 53, «Τζών Ρώλς. Ο ανανεωτής της ηθικής φιλοσοφίας», πρβλ. όμως του ιδίου «Φιλοσοφία...», 33-34 σημ. 6 την άποψη ότι οι γνωσιοθεωρητικές βάσεις της θεωρίας έχουν μεταβληθεί αισθητά.

[5] GT (Preface), i. Βλ. επίσης PFE, 415, TJ (RE, Preface), xi.

συναρτάται με την αξιολόγηση των αλλαγών της θεωρίας. Αν, δηλαδή, η έκταση και η ένταση τους θεωρηθεί ότι συνιστά ποιοτική αλλαγή του αρχικού επιχειρήματος ή απλώς καλύτερη διατύπωσή του.

Πρέπει να διευκρινιστεί ότι οι ανωτέρω επισημανθείσες διαφοροποιήσεις δεν λαμβάνουν χώρα δια μιας, αλλά αφορούν μια διανοητική πορεία η οποία εκτείνεται σε χρονικό διάστημα μεγαλύτερο της εικοσαετίας, καταλαμβάνοντας χρονικά τα άρθρα που μεσολαβούν μεταξύ *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* και *Πολιτικού Φιλελευθερισμού*. Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* βασίζεται σε αυτά τα άρθρα, ορισμένα εκ των οποίων μάλιστα περιέχει αναλλοίωτα[6]. Δεν είναι ένα εντελώς καινούριο έργο με την έννοια που είναι η *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, η οποία, μολονότι βασίζεται σε προηγούμενα αυτής κείμενα του φιλοσόφου, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι αποτελεί κατ' ουσίαν νέο έργο. Τούτο έχει ως συνέπεια σε ορισμένες περιπτώσεις να προκαλείται ερμηνευτικό πρόβλημα, διότι ο Rawls περιλαμβάνει στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* παλαιότερες και νεότερες απόψεις του, χωρίς να επανέρχεται πάντα στις πρώτες, για να τις ανασκευάσει.

Γίνεται δεκτό[7] ωστόσο ότι στην πορεία της σκέψης του Rawls μετά τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* διακρίνονται δύο τάσεις. Η πρώτη αφορά τα κείμενα της περιόδου 1971-1982, τα οποία δίδουν έμφαση στον καντιανό προσανατολισμό της θεωρίας και θεωρείται ότι συνιστούν εσωτερική αναδιάρθρωση αυτής, που λαμβάνει χώρα μέσα από τη νέα αντίληψη του προσώπου κυρίως. Η δεύτερη - περισσότερο αμφισβητούμενη[8] - κίνηση περιλαμβάνει τα μετά το 1985 έργα, στα οποία περιορίζεται το καντιανό στοιχείο, εισάγεται η έννοια του πολιτικού και καθορίζεται ως στόχος της πολιτικής φιλοσοφίας η επάλληλη συναίνεση. Αυτή η ύστερη εξέλιξη της σκέψης του Rawls θεωρείται ότι συνιστά διαφοροποίηση επί της ουσίας από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*.

Οι μελετητές που ακολουθούν τη δεύτερη άποψη διαφοροποιούνται στον τρόπο αποτίμησης των αλλαγών. Από ένα ρεύμα της κριτικής[9] η άρθρωση ενός «πολιτικού» υποδείγματος, η οποία συνδέεται με το εγχείρημα διατύπωσης ενός πολιτι-

---

[6] Βλ. PL (Intr.), xv-xvi.

[7] Βλ. C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 120-121, Κ. Παπαγεωργίου, *op. cit.*, 91-92. Εντοπίζονται δύο επίκεντρα αλλαγής. Το πρώτο αφορά την αντίληψη του προσώπου, ενώ το δεύτερο αντιμετωπίζει το ζήτημα της απήχησης της θεωρίας σε συνθήκες αξιακού πλουραλισμού-ανταγωνισμού.

[8] C. Kukathas, P. Pettit, *op.cit.*, 120,133, 148.

[9] Εντός αυτής θα πρέπει να διακριθούν δύο κατευθύνσεις. Η πρώτη αφορά υποστηρικτές της *TJ* που ασκούν μια μετριοπαθή κριτική στον *PL*, όπως ο T. Hill, *op.cit.*, 168, 170, 180-184. Η δεύτερη όσους προβαίνουν εν γένει σε αρνητική αποτίμηση του *PL*, όπως οι C. Kukathas, P. Pettit, *op.cit.*, 142-150, T. Pogge, *Realizing...*, 4, J. Hampton, «Should Political...», *passim*, Bruce Ackerman, «Political Liberalism», 364, 374-375, 385, B. Barry, «John Rawls and the Search of Stability», 874 επ., 915, Κ. Σταμάτης, «Για μια ιστορική θεμελίωση των κοινωνικών αξιών», 25, J. Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», 10 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

κού ιδεώδους που αποστασιοποιείται από τις φιλελεύθερες αξίες, εγκαταλείποντας την αναζήτηση της αλήθειας υπέρ της σταθερότητας, αποτιμάται αρνητικά, το ίδιο όπως και η περιστολή του ισοκρατικού αιτήματος. Την ίδια ανωτέρω τάση, όμως, επικροτεί μια δεύτερη γραμμή κριτικής[10], ιδίως αναφορικά με την ύστερη στροφή του Rawls στον πραγματισμό και την περικοπή του κανονιστικού χαρακτήρα της θεωρίας.

Κατά την εκτίμηση του ύστερου Rawls, η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* αποτελεί μια φιλελεύθερη περιεκτική θεωρία, η οποία σχεδιάστηκε με σκοπό να παρουσιάσει συστηματικά τα δομικά χαρακτηριστικά μιας συμβολαιακής άποψης, ώστε να υπάρξει η απαιτούμενη για τη δημιουργία των βάσεων μιας δημοκρατικής κοινωνίας εγγύτερη προσέγγιση των περιεσκεμμένων κρίσεων[11]. Αναπτύσσεται με άξονα την κλασική ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, σε μια προσπάθεια να τη θωρακίσει, δίνοντας απάντηση στην κριτική που στάθηκε μοιραία για εκείνη[12].

Παρατηρητέο, εν τούτοις, ότι η παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου αντιμετωπίζεται από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ως μέρος της ηθικής φιλοσοφίας, χωρίς να συζητείται αν οι αρχές δικαιοσύνης διαμορφώνουν μια περιεκτική θεωρία ή μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης[13], ενώ μια ηθική θεωρία γενική στις βλέψεις της δεν θα μπορούσε να διακριθεί από μια αυστηρά πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης[14]. Το πρόβλημα επιτείνεται από την εξαγγελία - που ο Rawls ποτέ δεν πραγματοποιεί - ότι σε επόμενο στάδιο είναι δυνατόν να αναπτυχθεί μια ευρύτερη (περιεκτική) άποψη (rightness as fairness [15]), η οποία θα διαλαμβάνει αρχές που θα καλύπτουν όλο το φάσμα του ανθρώπινου ηθικού πράττειν[16].

Η στοχοθεσία των δύο έργων είναι διαφορετική. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν συνιστά μια εκδοχή Διαφωτιστικού Φιλελευθερισμού, δηλαδή μια κοσμική θεμελιωμένη στο λόγο, περιεκτική φιλελεύθερη θεωρία, κατάλληλη για τη νεώτερη εποχή, όταν η θεμελιωμένη στη θρησκεία εξουσία των μεσαιωνικών χρόνων παύει πλέον να είναι κυρίαρχη. Το διαφορετικό πρόβλημα, με το οποίο αναμετράται ο πολιτικός φιλελευθερισμός, συνίσταται στην επεξεργασία μιας έλλογης πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης για ένα συνταγματικό δημοκρατικό καθεστώς, ικανής να προσφέρει μια κοινή βάση αρχών και ιδανικών, ώστε να καθοδηγηθεί η δημόσια πολιτι-

---

[10] Richard Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy», 205 επ., Thomas Bridges, «Rawls's Strangely Apolitical Liberalism», *passim*, «Essay I: Post-Metaphysical Liberalism: The Case of Rawls», *passim*.
[11] CIJR, 614.
[12] IPRR, 614, CIJR, 617.
[13] PL (Intr.), xvii, PL (Intr.PE), xliii. Βλ. ανάλυση όρων 269 επ.
[14] PL (Intr.), xvii.
[15] TJ, 17, 111.
[16] GT (Preface) ii, 156.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κή συζήτηση. Σε αυτό το πλαίσιο διερευνάται η δυνατότητα πολίτες που ασπάζονται μια πληθώρα έλλογων περιεκτικών θεωριών, θρησκευτικών ή κοσμικών, φιλελεύθερων και μη, να συναινούν παράλληλα σε μια έλλογη πολιτική αντίληψη, υιοθετώντας αυτοπροαιρέτως τις αρχές της[17]. Εφ' όσον δεν μπορεί να προκρίνεται η ίδια έλλογη θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική θεωρία από όλους τους πολίτες, η αντίληψη δικαιοσύνης οφείλει να περιοριστεί στο «πεδίο του πολιτικού» (domain of the political) και η ιδέα της ευτεταγμένης κοινωνίας να διαμορφωθεί αναλόγως[18].

Υπό την οπτική του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού*, μια πολιτεία θεωρείται ευτεταγμένη, όταν πολίτες που ασπάζονται ποικίλες «έλλογες» (reasonable) περιεκτικές θεωρίες υιοθετούν επίσης τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, ως πολιτική αντίληψη, ενώ οι «παράλογες» (unreasonable) θεωρίες δεν κατορθώνουν να αποκτήσουν ελκυστικότητα μεταξύ των πολιτών, ώστε να επηρεάσουν τη δικαιοσύνη των βασικών θεσμών[19]. Κατά τον Rawls, η άποψη αυτή συνιστά μια ρεαλιστικότερη προσέγγιση της ευτεταγμένης κοινωνίας, η οποία τροποποιεί την άποψη της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, στην οποία δεν λαμβανόταν υπ' όψιν το δεδομένο του πλουραλισμού και φαινόταν να γίνεται σιωπηρώς δεκτό ότι οι πολίτες ενστερνίζονται επίσης την ίδια περιεκτική αντίληψη στην οποία ανήκε η θεωρία[20]. Η συναίνεση των πολιτών αφορά πλέον αποκλειστικά την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, διατηρώντας χώρο για διαφορές στις περιεκτικές απόψεις.

Στην αρχική διατύπωση της θεωρίας, ιδίως στο επιχείρημα της σύμπτωσης του ορθού με το αγαθό[21], λειτουργεί ως άρρητη, αλλά αναγκαία, προϋπόθεση της θεωρίας μια δέσμευση των πολιτών στο φιλελεύθερο περιεκτικό ιδανικό της αυτονομίας. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* οι πολίτες αποδέχονται την ίδια αντίληψη δικαιοσύνης στη βάση των ίδιων δικαιολογητικών λόγων. Αντιθέτως, η «αυτεξάρτητη» (free-standing) πολιτική αντίληψη που αρθρώνεται στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* γίνεται δεκτή από τους πολίτες στη βάση διαφορετικών λόγων, που έλκουν από διαφορετικές περιεκτικές θεωρήσεις[22]. Όπως διαπιστώνει ο D. Dyzenhaus[23], στα δύο έργα παρουσιάζεται η διαφορά μεταξύ μιας συνάθροισης απογυμνωμένων από ταυτότητα ατόμων σε μια αρχική θέση (*Θεωρία της Δικαιοσύνης*) και μιας πλειονότητας

---

[17] IPRR, 614, CIJR, 617.
[18] PL (L. I). 38.
[19] GT, 157, PL (L. I), 39.
[20] GT, 157, PL (Intr.), xviii.
[21] Βλ. 131-135.
[22] Η διαφοροποίηση επηρεάζει την έννοια της αναστοχαστικής ισορροπίας. Κατά τη σχετική ανάλυση του N. Daniels, *Justice*..., 149-150, 154, ο Rawls απορρίπτει τη συναφή θεώρηση σταθερότητας, που βασίζεται στην υπόθεση ότι μπορεί να υπάρξει στην κοινωνία ένα κοινό για όλους σημείο ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας. Στον *PL* αναδύονται πολλά σημεία αναστοχαστικής ισορροπίας με διαφορετικά σκεπτικά, προσίδια σε κάθε περιεκτική θεωρία.
[23] David Dyzenhaus, «Liberalism after the Fall. Schmitt, Rawls and the Problem of Justification», 16.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ομάδων συσπειρωμένων γύρω από αντίπαλα έλλογα περιεκτικά δόγματα (*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*)[24].

Ο νέος τρόπος θεμελίωσης πρέπει να διασφαλίζει τη διπλή δυνατότητα, αφ' ενός να δίνει λύση στο πρόβλημα της διαμόρφωσης συναίνεσης υπό συνθήκες πλουραλισμού. Αφ' ετέρου να απαντά στην κριτική ότι η παραγωγή των αρχών της θεωρίας θεμελιώνεται σε αφηρημένες προτάσεις οι οποίες υποδηλώνουν συγκεκριμένη αντίληψη για την ανθρώπινη φύση. Ενώ πίσω από το φορμαλισμό της θεωρίας υποκρύπτεται ένα συγκεκριμένο μεταφυσικό υπόβαθρο, το οποίο εγείρει αξιώσεις καθολικής αλήθειας.

Το 1985[25] επιτελείται μια σημαντική αλλαγή στο έργο του φιλοσόφου, η οποία προοιωνίζει την εξέλιξη που επακολούθησε. Ο Rawls δηλώνει ότι επιθυμεί να αποφύγει τη χρήση φιλοσοφικών και μεταφυσικών ισχυρισμών περί της αλήθειας ή περί της ουσιαστικής φύσης και της ταυτότητας του προσώπου. Σε μια συνταγματική δημοκρατία η δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης θα πρέπει να είναι στο μέτρο του δυνατού ανεξάρτητη από φιλοσοφικές και θρησκευτικές θεωρίες που αποτελούν εστία διαμάχης. Πιστεύει ότι κατ' αυτό τον τρόπο εφαρμόζεται η «αρχή της ανεκτικότητας» (principle of toleration) στην ίδια τη φιλοσοφία: η δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης θα είναι *πολιτική όχι μεταφυσική*[26].

Παραταύτα, ο Rawls δεν δίδει ορισμό της μεταφυσικής[27]. Το πρόβλημα που αφορά το μεταφυσικό ή μη χαρακτήρα της θεωρίας, όπως υποδεικνύει, επιδεινώνεται από το γεγονός ότι δεν υπάρχει κοινή κατανόηση του όρου «μεταφυσική»[28]. Αντιλαμβάνεται ότι ο ισχυρισμός ότι αναπτύσσεται μια πολιτική αντίληψη, χωρίς να προϋποτίθεται ιδιαίτερη μεταφυσική θεωρία, υπονοεί ίσως τη μεταφυσική θέση ότι καμία μεταφυσική θεωρία δεν απαιτείται για το σκοπό αυτό. Ή ακόμη ότι η συνήθης αντίληψη των προσώπων ως βασικών μονάδων διαβούλευσης και υπευθυνότητας εμπεριέχει σιωπηρώς ορισμένες μεταφυσικές απόψεις για τη φύση του ανθρώπου. Ο Rawls όμως εκτιμά ότι αν κάποιες μεταφυσικές προϋποθέσεις ενέχονται στη θεωρία

---

[24] Δηλαδή, τους συμβαλλομένους στην αρχική θέση της *TJ* υποκαθιστούν στον *PL* τα έλλογα περιεκτικά δόγματα. Τούτο, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Π. Σούρλας, *op.cit.*, 65 σημ. 54, έχει δυσμενείς συνέπειες, διότι η συντελούμενη στο πλαίσιο της *TJ* παραίτηση από τα ουσιαστικά γνωρίσματα του προσώπου γίνεται με σκοπό τη διαμόρφωση μιας ηθικής άποψης, εφ' όσον η αναγνωριζόμενη στα πρόσωπα αυτονομία και οι συναφείς ιδιότητες της ισότητας και της αμεροληψίας συνιστούν ηθικά αυτοτελείς αρχές. Ενώ δεν υπάρχει ανάλογη δυνατότητα αναγνώρισης για έννοιες, όπως η αμοιβαιότητα, η κοινωνική ειρήνη ή συνοχή, που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν προς υποστήριξη του *PL*.

[25] JFPNM.

[26] JFPNM, 388, PL (L. I), 10, PL (L. III), 97.

[27] Εκτός: «θεωρώ ότι η μεταφυσική είναι τουλάχιστον μια γενική θεώρηση αυτού που υπάρχει (of what there is) που περιλαμβάνει θεμελιώδεις, πλήρως γενικές κρίσεις - παραδείγματος χάριν τις κρίσεις 'κάθε γεγονός έχει μια αιτία' και 'όλα τα γεγονότα υπάρχουν στο χώρο και το χρόνο'», (PL (L. IX), 379, σημ. 8). Βλ. 405.

[28] PL (L. I), 29, σημ. 31.

του, είναι τόσο γενικού χαρακτήρα, ώστε δεν στοιχειοθετούν ορισμένη ιδιαίτερη, διακριτή και αντιτιθέμενη προς τις άλλες μεταφυσική θεωρία ούτε απαιτείται συγκεκριμένη θεωρία αυτής της μορφής από το επιχείρημά του[29].

Όπως γράφει, κάνοντας λόγο για τη «μέθοδο της αποφυγής» (method of avoidance)[30], ο πολιτικός φιλελευθερισμός προσπαθεί να αποφύγει τα πάγια προβλήματα της φιλοσοφίας. Κατ' ουσίαν αφορά την επινόηση μιας στρατηγικής με διπλή στόχευση[31]. Τον αποκλεισμό από το δημόσιο forum των ζητημάτων επί των οποίων υφίστανται θεμελιώδεις διαφωνίες με συλλογικό αναστοχασμό παράλληλα των κοινών πίστεων που θα μπορούσαν να αποτελέσουν βάση για μια συμφωνία επί ενός minimum αρχών, η οποία θα επέτρεπε ένα ελεύθερο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας.

Ο Rawls πιστεύει ότι πολιτική αντίληψη, αποφεύγοντας την εμπλοκή στις γενικές περιεκτικές θεωρήσεις, επιτελεί το έργο της «*συμφιλίωσης*» (reconciliation)[32] δια του δημοσίου λόγου. Αφ' ενός προσδιορίζοντας το θεμελιώδη ρόλο των πολιτικών αξιών και εκφράζοντας τους όρους της ακριβοδίκαιης κοινωνικής συνεργασίας σε μια βάση αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων. Αφ' ετέρου αποκαλύπτοντας τη δυνατότητα εναρμόνισης των πολιτικών αξιών με τις άλλες αξίες σε μια έλλογη «επάλληλη συναίνεση» (overlapping consensus)[33]. Πιστεύει ότι, αν επιτευχθεί ο στόχος της ελεύθερης συμφωνίας επί μιας δημοσίως αποδεκτής πολιτικής αντίληψης, τότε θεμελιώνεται ένα δημόσια αναγνωρισμένο σημείο. Με αυτο ως γνώμονα οι πολίτες μπορούν να εξετάσουν αν οι θεσμοί της κοινωνίας τους είναι δίκαιοι, εκθέτοντας επιχειρήματα τα οποία αναγνωρίζονται από τους ίδιους ως έγκυρα και επαρκή, ανεξαρτήτως θέσης και συμφερόντων[34].

1.2. Οι συνθήκες της σύγχρονης πλουραλιστικής δημοκρατίας

---

[29] PL (L. I), 29, PL (L. IV, 144).
[30] JFPNM, 395.
[31] W. Galston, *op.cit.*, 711.
[32] Η πολιτική φιλοσοφία έχει ρόλο συμφιλίωσης, (JFPNM, 395, GT, 2-3, PL (Intr.PE), lx, PL (L. IV), 157-158, IPRR, 612), με την έννοια που ο Hegel, κατά τον Rawls, αποδίδει στον όρο. Δηλαδή προσπαθεί να ηρεμήσει τη διάψευση και την οργή των ατόμων κατά της κοινωνίας και της ιστορίας της, δείχνοντας πως οι θεσμοί, όταν κατανοηθούν καταλλήλως από φιλοσοφική άποψη, είναι έλλογοι και μπορούν να αναπτυχθούν μέσα στον ιστορικό χρόνο. Αναφορικά με τη σχέση της θεωρίας του Rawls με την εγελιανή φιλοσοφία βλ. τη συζήτηση μεταξύ Sibyl Schwarzenbach, «Rawls, Hegel and Communitarianism», 261-293 και *passim*, «A Rejoinder to Peter Benson», *passim* και Peter Benson, «Rawls, Hegel, and Personhood. A Reply to Sibyl Schwarzenbach», *passim*.
[33] PL (L. IV), 157-158.
[34] PL (L. I), 9.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Κατά τον Rawls, η λειτουργία μιας ελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας είναι συνυφασμένη με ορισμένα γενικά δεδομένα[35], τα οποία θεωρεί καθοριστικά των σύγχρονων μορφών κοινωνικής συμβίωσης. Πρώτον, το «δεδομένο του πλουραλισμού» (fact of pluralism)[36], που σημαίνει ότι η ανευρισκόμενη στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες πληθώρα περιεκτικών θρησκευτικών και κοσμικών θεωριών δεν αποτελεί απλώς παροδική ιστορική συνθήκη, αλλά εγγενές, κανονικό και μόνιμο, δομικό χαρακτηριστικό του δημόσιου πολιτισμού της δημοκρατίας. Η εστίαση στο φαινόμενο του πλουραλισμού δεν είναι άσχετη προς το ιστορικό και κοινωνικό περιβάλλον του Rawls. Όπως υποδεικνύει ο B. Ackerman[37], είναι τυπική της αμερικανικής πολιτικής φιλοσοφίας, διότι, εάν η Αμερική δεν μπορέσει να αντιμετωπίσει το πρόβλημα του πλουραλισμού, δεν θα κατορθώσει να επιβιώσει.

Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* ενδιαφέρεται για τον «έλλογο πλουραλισμό» (reasonable pluralism), ο οποίος διαφοροποιείται από το απλό δεδομένο του πλουραλισμού[38]. Αφορά το γεγονός ότι οι ελεύθεροι θεσμοί τείνουν να παράγουν, όχι απλώς μια ποικιλία συγκρουόμενων και ασύγκριτων θεωριών, όπως είναι αναμενόμενο από την ύπαρξη αντιθετικών συμφερόντων και από την τάση να κατανοείται ο πολιτικός κόσμος υπό την περιορισμένη οπτική του καθενός, αλλά μια ποικιλία *έλλογων* θεωριών. Η πλειονότητα των έλλογων περιεκτικών θεωριών αναγνωρίζεται ως έργο του ελεύθερου πρακτικού λόγου, δηλαδή ως το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα των δυνάμεων του ανθρώπινου λόγου υπό διαρκές καθεστώς ελεύθερων και δίκαιων θεσμών[39]. Για το λόγο αυτό, κατά τον Rawls, δεν πρέπει να εκληφθεί ως καταστροφή,

---

[35] GT, 28 επ., 148 επ., PL (L. I), 36 επ., PL (L. II), 58.

[36] Στα έργα που ακολουθούν την *TJ* οι περιστάσεις της δικαιοσύνης (βλ. 61 επ.) παραμένουν σχεδόν αναλλοίωτες και διακρίνονται κατά τον ίδιο τρόπο σε αντικειμενικές και υποκειμενικές (KCE, 256, PL (L. I), 66). Όμως στον *PL* το ενδιαφέρον του Rawls ελκύεται κυρίως από το δεδομένο του πλουραλισμού. Οι υποκειμενικές συνθήκες δικαιοσύνης, κατά τον Rawls, αντικατοπτρίζουν το γεγονός ότι οι πολίτες τηρούν διαφορετικές, ασύγκριτες και ασυμφιλίωτες περιεκτικές θεωρίες, στη βάση των οποίων κατανοούν τις αντιλήψεις τους περί αγαθού. Βλ. ανάλυση των μορφών πλουραλισμού και των θεωρητικών τάσεων που έχουν αναπτυχθεί για την αντιμετώπισή τους εις Amelie Oksenberg Rorty, «Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society», 5 επ.

[37] B. Ackerman, «Political...», 365.

[38] PL (L. I), 36-37, PL (L. IV), 144. Η διάκριση μεταξύ πλουραλισμού και έλλογου πλουραλισμού ενδιαφέρει κυρίως κατά το δεύτερο στάδιο έκθεσης της θεωρίας, όταν εισάγεται η έννοια της επάλληλης συναίνεσης και προβάλλει το ζήτημα της σταθερότητας (βλ. σχετικά PL (L. II), 64-66). Κατά το πρώτο στάδιο, στο πλαίσιο του οποίου η πολιτική αντίληψη παρουσιάζεται ως αυτεξάρτητη άποψη, με σκοπό να αποσπάσει τη συναίνεση των συμβαλλόμενων μερών, η διάκριση δεν διαδραματίζει σημαντικό ρόλο. Διότι σε κάθε περίπτωση τα μέρη θα επιλέξουν τις δύο αρχές (ή κάποιες ανάλογές τους), απλώς και μόνο υποθέτοντας συνθήκες πλουραλισμού, είτε έλλογου είτε όχι. Αντιθέτως, η λειτουργία της έννοιας της επάλληλης συναίνεσης φέρει στο προσκήνιο τη διάκριση μεταξύ πλουραλισμού και έλλογου πλουραλισμού, διότι απαιτείται η υποστήριξη της πολιτικής αντίληψης από μια πλειονότητα έλλογων περιεκτικών θεωριών. Βλ. αναλυτικότερα τα στάδια ανάπτυξης της θεωρίας εις GT, 163 επ., PL (L. IV), 133-134, 140-141.

[39] PL (Intr.), xviii, PL (L. I), 37, PL (L. IV), 144.

διότι τούτο θα ισοδυναμούσε με αντιμετώπιση της δραστηριότητας του ανθρώπινου λόγου υπό συνθήκες ελευθερίας ως καταστροφής[40].

Δεύτερον, κοινή συναίνεση σε μια περιεκτική θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική θεωρία είναι δυνατόν να διατηρηθεί στο χρόνο μόνο δια της χρήσης της καταναγκαστικής κρατικής δύναμης[41]. Κατά τον Rawls, από τη Μεταρρύθμιση και εντεύθεν το δεδομένο του πλουραλισμού συνοδεύει την ανάπτυξη των σύγχρονων κοινωνιών, χωρίς να διαφαίνεται πολιτικά πρακτικός τρόπος εξάλλειψής του πλην της χρήσης της καταναγκαστικής δύναμης τους κράτους, όπως καθίσταται προφανές τόσο από την ιστορία των δημοκρατικών κρατών όσο και από την ανάπτυξη της σκέψης και του πολιτισμού στο πλαίσιο ελεύθερων θεσμών[42].

Αναφέρεται σε αυτό το δεδομένο ως «δεδομένο της καταπίεσης» (fact of oppression), θεωρώντας ότι προκύπτει κατ' ανάγκην κάθε φορά που η πολιτική κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως κοινότητα. Τούτο ίσχυε για τη χριστιανοσύνη του Μεσαίωνα, αλλά το ίδιο ισχύει και για κάθε περιεκτική φιλοσοφική ή ηθική θεωρία, για μια κοινωνία ενωμένη σε κάποια μορφή περιεκτικού φιλελευθερισμού ή ωφελιμισμού, όπως του Kant ή του Mill. Η χρήση της κρατικής δύναμης καταπίεσης φαίνεται εκ πρώτης όψεως να αφορά τις μη έλλογες θεωρίες και τις θρησκείες, που δίδουν έμφαση στην ιδέα της θεσμικής εξουσίας, αλλά να αντιστρατεύεται τις θεμελιώδεις παραδοχές της φιλελεύθερης θεωρίας. Κατά τον Rawls όμως, δεν μπορεί να νοηθεί άλλος τρόπος μια κοινωνία να απολαμβάνει διαρκή και σταθερή συναίνεση στην ίδια περιεκτική θεωρία, χωρίς οι συγκροτούμενες στη βάση μιας φιλελεύθερης θεωρίας κοινωνίες να αποτελούν εξαίρεση[43].

Τρίτον[44], ένα διαρκές και σταθερό δημοκρατικό καθεστώς, μη διασπασμένο σε ανταγωνιστικές θεωρητικές ομολογίες και εχθρικές κοινωνικές τάξεις, θα πρέπει ελεύθερα και θεληματικά να υποστηρίζεται τουλάχιστον από μια ουσιαστική πλειοψηφία των πολιτικώς ενεργών πολιτών του. Σε συνδυασμό με το πρώτο δεδομένο, τούτο σημαίνει ότι, αν πρόκειται να λειτουργήσει ως δημόσια βάση δικαιολόγησης για ένα συνταγματικό καθεστώς, η πολιτική αντίληψη πρέπει να έχει τη δυνατότητα να υποστηριχθεί από ευρέως διαφορετικές και αντιτιθέμενες, παρ' ότι έλλογες, περιεκτικές θεωρίες[45].

---

[40] PL (Intr.). xxvi.
[41] PL (L. I), 37.
[42] GT, 66-67, PL (L. I), 38.
[43] PL (L. I), 37-38, σημ. 39.
[44] Τα τρία πρώτα γενικά δεδομένα τίθενται με όρους «υποθετικών προτάσεων» (conditional propositions), κατά τρόπο ώστε η κάθε πρόταση να συνάγεται από την προηγούμενή της: αν υπάρχουν ελεύθεροι θεσμοί, τότε υπάρχει πλουραλισμός. Αν πρόκειται να υπάρξει συνεχής κοινή κατανόηση σε μια περιεκτική θεωρία, τότε απαιτείται χρήση της καταπιεστική δύναμης του κράτους κ.ο.κ. (GT, 149).
[45] PL (L. I), 38.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τέταρτον, ο δημόσιος πολιτικός πολιτισμός μιας κοινωνίας σιωπηρώς βασίζεται σε ορισμένες θεμελιώδεις «διαισθητικές ιδέες» (intuitive ideas), με βάση τις οποίες είναι δυνατή η επεξεργασία μιας πολιτικής αντίληψης κατάλληλης για ένα συνταγματικό καθεστώς[46].

Πέμπτον, πολλές από τις σημαντικότερες πολιτικές κρίσεις που αφορούν πολιτικές αξίες εκφέρονται υπό συνθήκες που καθιστούν εξαιρετικά απίθανο συνειδητά και έλλογα πρόσωπα, ακόμη και μετά από ελεύθερη και ανοιχτή συζήτηση, να καταλήξουν στο ίδιο συμπέρασμα[47].

Τα θεμελιώδη ερωτήματα της πολιτικής φιλοσοφίας συνδέονται στη φιλοσοφία του Rawls άρρηκτα με το πλαίσιο που δημιουργεί η συνύπαρξη των ανωτέρω βασικών δεδομένων, τα οποία οδηγούν αναπόδραστα σε δημοκρατικές κοινωνίες, χαρακτηριζόμενες από το δεδομένο του πλουραλισμού. Το πρώτο ερώτημα[48] αφορά τον προσδιορισμό της πολιτικής αντίληψης που κρίνεται ως η πλέον αποδεκτή, για να καθορίσει τους όρους κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ πολιτών που αντιμετωπίζονται ως ελεύθερα και ίσα, έλλογα και ορθολογικά πρόσωπα, τα οποία είναι πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας κατά τη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής από τη μια γενιά στην άλλη. Το δεύτερο θεμελιώδες ερώτημα[49] αφορά τα θεμέλια της ανεκτικότητας σε συνθήκες έλλογου πλουραλισμού, οι οποίες προκύπτουν ως αναπόφευκτο μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα των δυνάμεων του ανθρώπινου λόγου.

Ο συνδυασμός πρώτου και δευτέρου ερωτήματος[50] οδηγεί στο ευρύτερο ερώτημα[51] πώς είναι δυνατόν να υφίσταται μέσα στο χρόνο μια δίκαιη και σταθερή κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών, οι οποίοι, μολονότι παραμένουν βαθιά διαιρεμένοι από έλλογες αλλά ασύμβατες θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές θεωρίες, εν τούτοις υποστηρίζουν την ίδια πολιτική αντίληψη συνταγματικού καθεστώτος. Πρόκειται για το πρόβλημα της δυνατότητας ενότητας υπό συνθήκες πολλαπλότητας. Στα δύο ερωτήματα ανταποκρίνονται τα δύο στάδια έκθεσης της θεωρίας. Το πρώτο κα-

---

[46] PL (L. I), 38, σημ. 41.
[47] PL (L. II), 58.
[48] GT, 5-6, PL (L. I), 20.
[49] PL (L. I), 4.
[50] Αξίζει να σημειωθεί η παρατήρηση του G. Klosko, «Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism», 437, ότι οι στόχοι των δύο ερωτημάτων δεν συμπίπτουν κατ' ανάγκην. Ο στόχος του πρώτου είναι η αναγνώριση των βέλτιστων αρχών με κριτήρια καθαρώς κανονιστικά. Ενώ ο στόχος του δεύτερου είναι πρακτικός και συνίσταται στην αναγνώριση αρχών στις οποίες οι υποστηρικτές διαφορετικών θεωριών μπορούν να συμφωνήσουν, ώστε να συνεισφέρουν στην κοινωνική σταθερότητα. Μολονότι ο Rawls δίδει έμφαση στην πρακτική πλευρά του προγράμματος, αποδίδει μεγαλύτερη βαρύτητα στην κανονιστική. Όμως η ανάγκη να απαντήσει ικανοποιητικά στο πρακτικό ερώτημα θέτει περιορισμούς στις πιθανές απαντήσεις στο κανονιστικό. Ωστόσο, κατά την ορθή εκτίμηση του συγγραφέα, η ανάγκη επίλυσης του πρακτικού ερωτήματος θα έπρεπε να κάνει τον πολιτικό φιλελευθερισμό περισσότερο πολιτικό, με την παραδοσιακή έννοια, από όσο αναγνωρίζει ο Rawls.
[51] PL (Intr.), xx, xxvii, xxx, PL (Intr.PE), xxxix, xl, PL (L. I), 3-4, PL (L. II), 47, PL (L. IV), 134.

ταλαμβάνει η έκθεση της θεωρίας ως «αυτεξάρτητης άποψης» (free-standing view) και το δεύτερο ασχολείται με το πρόβλημα της σταθερότητας.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι η έννοια της κοινωνίας ως «κοινωνικής συνενώσεως των κοινωνικών ενώσεων» (social union of social unions) αποδεικνύει ότι το πολυσχιδές φάσμα των ανθρώπινων πίστεων και δραστηριοτήτων είναι δυνατόν να συνδυαστεί σε ένα πιο περιεκτικό αγαθό[52]. Εφ' όσον απορρίπτεται η καταπιεστική χρήση της κρατικής δύναμης για την επιβολή συγκεκριμένης περιεκτικής θεωρίας, το ερώτημα που ανακύπτει είναι με ποιο τρόπο στο εγγενώς διχασμένο σε αντιμαχόμενα περιεκτικά δόγματα κοινωνικό σύνολο δεν θα υπερισχύσουν οι κεντρόφυγες διασπαστικές δυνάμεις και δεν θα διαλυθεί. Υπό ποιους όρους μπορεί να αποφευχθεί η εμφύλια πολιτική σύρραξη και να υπάρξει κοινωνική ενότητα. Η απάντηση που κομίζει ο πολιτικός φιλελευθερισμός στο ερώτημα της κοινωνικής ενότητας συνδέεται με την ιδέα του πολιτικού ως διακριτού πεδίου και θεμελιώνεται στην έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» (overlapping consensus).

2. Πολιτική αντίληψη έναντι περιεκτικών θεωριών

Α. Ο Rawls εκτιμά ότι, αν γίνουν δεκτά τα γενικά δεδομένα, τα οποία κρίνει ως χαρακτηριστικά κάθε ελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας, έπεται ότι είναι αδύνατο μια περιεκτική θεωρία - ήτοι μια ολοκληρωμένη κανονιστική άποψη που καλύπτει το πλήρες εύρος της ανθρώπινης δραστηριότητας και εκφράζει το σύνολο των αξιών - να αποσπάσει τη συναίνεση όλων των πολιτών. Η απάντηση του Rawls σε αυτό το πρόβλημα είναι ότι η θεωρία του έχει *πολιτικό* χαρακτήρα. Ο όρος «πολιτικός» (political) κατανοείται εδώ κατ' αντιδιαστολή προς τον όρο «περιεκτικός» (comprehensive), δηλαδή τις συγκεκριμένες, ιδιαίτερου περιεχομένου κοσμοθεωρίες[53].

Από την άποψη της εργασίας, στο σημείο αυτό αξίζει να εντοπιστεί μια παράλληλος μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου έργου του φιλοσόφου. Το πρόβλημα της διασφάλισης των όρων της αναγκαίας συναίνεσης, το οποίο οδήγησε τον Rawls στη χρήση των «*ασθενών*» προϋποθέσεων[54] που καθόρισαν την προβληματική της

---

[52] PL (L. VIII), 371.

[53] Ο όρος «θεωρία» (doctrine) χρησιμοποιείται για τις «περιεκτικές θεωρίες» (comprehensive doctrines) κάθε είδους, ενώ ο όρος «αντίληψη» (conception) για την «πολιτική αντίληψη» (political conception) και τα συστατικά της μέρη, όπως η αντίληψη του προσώπου ως πολίτη. Ο όρος «ιδέα» (idea) χρησιμοποιείται ως γενικός όρος και μπορεί να αναφέρεται σε οποιοδήποτε από τα δύο (PL (Intr.PE), xxxvii-xxxviii, σημ. 2). Η διαφοροποίηση της ορολογίας από τη *TJ* είναι φανερή και έχει θεωρητική σημασία, όπως θα φανεί στη συνέχεια. Ο Rawls δεν ισχυρίζεται ότι προτείνει μια *θεωρία* δικαιοσύνης που εγείρει αξιώσεις αλήθειας, αλλά μια *αντίληψη* δικαιοσύνης που δηλώνει ότι είναι έλλογη (εύλογη, βλ. 250).

[54] Βλ. 82-83, 164 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Θεωρίας της Δικαιοσύνης, τον κάνει να αναζητά στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* μια «*πολιτική*» λύση στο πρόβλημα της δικαιοσύνης. Το ίδιο μέλημα, δηλαδή, παραμένει κεντρικό.

Η πολιτική - με το ιδιαίτερο νόημα που αποδίδει ο Rawls στον όρο - αντίληψη πρέπει να αρθρωθεί κατά τρόπο, ώστε να έχει τη δυνατότητα να εξασφαλίζει τη συναίνεση των πολιτών σε κοινωνίες που σημαδεύονται από το δεδομένο του πλουραλισμού, δηλαδή από την ύπαρξη πλειονότητας ριζικά ασύμμετρων, ασύγκριτων και συχνά αντικρουόμενων, παρ' ότι πιθανώς έλλογων θρησκευτικών, ηθικών και φιλοσοφικών δογμάτων. Μια αντίληψη δικαιοσύνης αναγνωρίζεται ως πολιτική, υπό τον όρο ότι πληρεί ορισμένα χαρακτηριστικά[55] όσον αφορά το *αντικείμενο*[56] (περιορισμός στη βασική δομή), τον *τρόπο παρουσίασης*[57] (αυτεξάρτητη άποψη) και το *περιεχόμενο*[58] (πολιτικές ιδέες που αντλούνται από τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό).

Σύμφωνα με τον Rawls, η πολιτική αντίληψη αποτελεί κατά βάση μια ηθική αντίληψη[59], όμως προσδιορίζεται σε σχέση με ένα ιδιαίτερο είδος αντικειμένου, τους μείζονες πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς, όπως αλληλοδιαπλέκονται σε ένα ευρύτερο, ενοποιημένο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας[60] και εσωτερικεύονται από τα μέλη της κοινωνίας που υλοποιεί τα ιδανικά της πολιτικής αντίληψης[61]. Οι θεσμοί αυτοί ανήκουν στη βασική θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας, η οποία για τον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* έχει τη μορφή μιας σύγχρονης συνταγματικής δημοκρατίας. Εξ αντιδιαστολής προκύπτει ότι η πολιτική αντίληψη δεν εφαρμόζεται ευθέως σε ενώσεις ή ομάδες εντός της κοινωνίας, ασχέτως αν αυτές επηρεάζονται από τη δομή της κοινωνίας εντός της οποίας λειτουργούν. Γενικότερα, η πολιτική αντίληψη δεν αρθρώνει ένα ιδανικό ενάρετου βίου ούτε αναπτύσσει οποιαδήποτε ευρύτερη θεώρηση αναφορικά με το ηθικώς ορθό πράττειν.

Κατά τον Rawls, κάθε αντίληψη δικαιοσύνης προϋποθέτει βεβαίως μια άποψη του πολιτικού και κοινωνικού κόσμου και αναγνωρίζει ορισμένα γενικά δεδομένα της πολιτικής κοινωνιολογίας και της ανθρώπινης ψυχολογίας. Οι ιδέες του πολιτικού πεδίου είναι κανονιστικές και γνήσια ηθικές ιδέες[62]. Όμως το περιεχόμενο της

---

[55] PL (L. I), 11 επ., PL (L. V), 175, PL (L. VI), 223, PL (L. IX), 376, IPRR, 584.
[56] PL (L. I), 11-12, PL, (L. IV), 141, PL (L. V), 175.
[57] PL (Intr.PE), xliv, PL (L. I), 12-13, PL (L. IV), 140, 144, PL (L. V), 175, PL (L. IX), 374.
[58] PL (L. I), 13-14, PL (L. V), 175.
[59] Άρα (R. Alejandro, «What Is Political...», 3) είναι πολιτικώς ουδέτερη, υπό την έννοια ότι επιτρέπει μια ποικιλία κοσμοαντιλήψεων συμβατών με την αντίληψη δικαιοσύνης. Όχι όμως και ηθικώς ουδέτερη, εφ' όσον θεμελιώνεται στις διαισθητικές ιδέες της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας και των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων, οι οποίες είναι ηθικώς φορτισμένες.
[60] PL (L. V), 175.
[61] PL (L. I), 11-12.
[62] PL (Intr.PE), xxxviii.

πολιτικής αντίληψης - αρχές, κριτήρια, αξίες, ιδανικά - δεν είναι αποτέλεσμα μιας ήδη επεξεργασμένης, ανεξάρτητης θρησκευτικής, φιλοσοφικής ή ηθικής θεωρίας περιεκτικής στο αντικείμενο (in scope) και γενικής στην εμβέλεια (in range), αλλά μάλλον μορφοποιεί μια ομάδα σημαντικών (ηθικών) αξιών για τη δομική διάρθρωση της κοινωνίας[63]. Από αυτή την άποψη έχει πολύ πιο περιορισμένο χαρακτήρα από τις ευρέως γενικές και περιεκτικές φιλοσοφικές θεωρίες, όπως η τελειοκρατία, ο ωφελιμισμός ή η ενορασιοκρατία, εστιάζοντας το ενδιαφέρον της στο πολιτικό, το οποίο δεν αποτελεί παρά μέρος του ευρύτερου ηθικού πεδίου[64].

Συνεπώς, η διαφορά[65] της πολιτικής αντίληψης από τις ηθικές θεωρίες είναι ζήτημα εμβέλειας, που σχετίζεται με το πεδίο στο οποίο η αντίληψη εφαρμόζεται και το περιεχόμενο που αυτό το ευρύ πεδίο απαιτεί. Μια θεωρία είναι *γενική*, όταν εφαρμόζεται σε ένα ευρύ πεδίο ή αιτείται καθολική εφαρμογή. Ενώ είναι *περιεκτική*[66], όταν διαλαμβάνει απόψεις γι' αυτό που έχει αξία στη ζωή, ιδανικά του προσώπου (αρετές, χαρακτήρας) και των σχέσεών του (φιλία, οικογένεια, κοινωνικές ενώσεις), ώστε να καθοδηγήσει τη συμπεριφορά του ατόμου και οριακά τη ζωή του ως όλο[67]. Μια θεωρία είναι «*πλήρως περιεκτική*» (fully comprehensive), όταν καλύπτει όλες τις αναγνωρισμένες αξίες και αρετές εντός ενός μάλλον αυστηρά και επακριβώς αρθρωμένου συστήματος σκέψης[68]. Ενώ μια θεωρία είναι «*μερικώς περιεκτική*» (partial comprehensive), όταν εμπεριέχει τουλάχιστον ορισμένες (όχι το σύνολο) μη πολιτικές αρετές και αξίες και είναι μάλλον χαλαρά αρθρωμένη[69]. Πάντως, για να γίνεται λόγος για μερικώς έστω περιεκτική άποψη, θα πρέπει αυτή να εκτείνεται πέραν του πολιτικού πεδίου και να περιλαμβάνει μη πολιτικές αξίες[70].

Κατά τον Rawls, δεν υφίσταται γενική ηθική αντίληψη πρόσφορη να λειτουργήσει ως δημόσια βάση μιας αντίληψης δικαιοσύνης εντός των σύγχρονων πλουραλιστικών δημοκρατιών. Ενδεχόμενη κυριαρχία ενός περιεκτικού δόγματος θα σήμανε το τέλος της πολιτικής με τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται ο Rawls[71]. Αυτός είναι

---

[63] GT, 146.

[64] GT, 11, PL (L. I), 13, PL (L. VII), 260.

[65] PL (L I), 13, PL (L. IV), 152, σημ. 17, PL (L. V), 175, CIJR, 617.

[66] Διακρίνει μεταξύ «γενικών και περιεκτικών» (general and comprehensive) και «αφηρημένων» (abstract) απόψεων (PL (L. IV), 154-155, σημ. 20). Η πολιτική αντίληψη μπορεί να θεωρηθεί αφηρημένη, υπό την έννοια ότι καταδεικνύει ορισμένες όψεις της κοινωνίας ως ιδιαιτέρως σημαντικές από απόψεως πολιτικής δικαιοσύνης, παραμερίζοντας άλλες. Πιστεύει ότι οι συγκρούσεις που λανθάνουν, εξ αιτίας του έλλογου πλουραλισμού, ενώ πιέζουν την πολιτική φιλοσοφία να παρουσιάζει αντιλήψεις δικαιοσύνης αφηρημένου χαρακτήρα, απαγορεύουν αυτές να είναι γενικές και περιεκτικές.

[67] PL (L. V), 175, CIJR, 617. Κατά τον Rawls, υπάρχει μια τάση στις θρησκευτικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις να είναι γενικές και πλήρως περιεκτικές. Μάλιστα, όταν έχουν αυτή τη μορφή, αντιμετωπίζονται ως ιδανικά προς πραγματοποίηση (PL (L. V), 175).

[68] PL (L. I), 13, PL (L. IV) 152, σημ. 17, PL (L. V), 175.

[69] PL (L. I), 13, PL (L. IV), 152, σημ. 17, PL (L. V), 175.

[70] PL (L. V), 175.

[71] Βλ. σχετικά C. Audard, «The Idea of 'Free Public Reason'», 23.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ο λόγος για τον οποίο ο πολιτικός φιλελευθερισμός αναζητά μια αντίληψη δικαιοσύνης ικανή να αποτελέσει εστία έλλογης πολιτικής συναίνεσης[72]. Προς το σκοπό αυτό, αιτείται την υποχώρηση των περιεκτικών θεωριών σε ζητήματα πολιτικής δικαιοσύνης, με την πίστη ότι ο δημόσιος λόγος καθοδηγείται καλύτερα από μια πολιτική αντίληψη τις αρχές και αξίες της οποίας όλοι οι πολίτες μπορούν να υιοθετήσουν[73].

Συνεπώς η πολιτική αντίληψη οφείλει να επιτρέπει μια πλειονότητα διαφορετικών κοσμοαντιλήψεων[74]. Το αιτούμενο είναι η πολιτική αντίληψη να μπορεί να δικαιολογείται με αναφορά σε περισσότερες περιεκτικές θεωρίες, χωρίς όμως να παρουσιάζεται ως μια ακόμη τέτοια θεωρία (ως γενική ηθική αντίληψη) που εφαρμόζεται στη βασική δομή της κοινωνίας, ως εάν αυτή η δομή να ήταν απλώς ένα ακόμη αντικείμενο πρόσφορο για την εφαρμογή της[75]. Είναι άρα αναγκαίο να επισημανθεί ο τρόπος παρουσίασης της πολιτικής αντίληψης ως «*αυτεξάρτητης άποψης*» (freestanding view). Αυτό σημαίνει ότι δεν παρουσιάζεται ως μέρος ή ως συναγόμενη από μια περιεκτική αντίληψη, με στόχο να μπορεί να υπάρξει αποδοχή της ανεξάρτητη από την αποδοχή οποιασδήποτε ευρύτερης περιεκτικής θρησκευτικής, φιλοσοφικής ή ηθικής θεωρίας[76].

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός υπάγεται στην κατηγορία του πολιτικού και εργάζεται εντός αυτού του πεδίου, χωρίς να βασίζεται σε πρόσθετες προϋποθέσεις κείμενες εκτός αυτού του πεδίου[77]. Εξυπακούεται ότι πρέπει να έχει το είδος περιεχομένου το οποίο ιστορικώς έχει συνδεθεί με το φιλελευθερισμό. Ο Rawls πιστεύει ότι, κατά την πιο οικεία άποψη της πολιτικής φιλοσοφίας, οι έννοιες, οι αρχές, τα ιδανικά και τα άλλα στοιχεία της θεωρίας παρουσιάζονται ως συνέπειες περιεκτικών θρησκευτικών, μεταφυσικών και ηθικών απόψεων[78]. Τουναντίον, η πολιτική φιλοσοφία, όπως κατανοείται από τον πολιτικό φιλελευθερισμό, συνίσταται σε μεγάλο βαθμό από διαφορετικές πολιτικές αντιλήψεις του ορθού και της δικαιοσύνης που θεωρούνται αυτεξάρτητες. Έτσι, ενώ ο πολιτικός φιλελευθερισμός συνιστά βεβαίως μια φιλελεύθερη αντίληψη, τούτο δεν ισχύει απαραιτήτως για κάθε εκδοχή της έννοιας του πολιτικού, που είναι ευρύτερη έννοια[79].

---

[72] PL (L. I), 10.
[73] PL (L. I), 10.
[74] JFPNM, 390.
[75] JFPNM, 390, GT, 11, 146, PL (L. I), 12, βλ. επίσης ανάλυση PL (L. VII), 258 επ.
[76] PL (Intr.PE), xliv, PL (L. I), 12.
[77] PL (L. IX), 374.
[78] PL (L. IX), 374.
[79] Στην πολιτική φιλοσοφία είναι δυνατόν να ανήκουν θεωρήσεις φιλελεύθερες και μη, συντηρητικές ή ριζοσπαστικές, απόψεις υπέρ της ελέω θεού μοναρχίας ή της δικτατορίας (PL (L. IX), 374, IPRR, 585). Κατά τον Rawls, παρ' ότι τα καθεστώτα των δύο τελευταίων περιπτώσεων στερούνται της αναγκαίας νομιμοποίησης, αναγνωρίζονται ως αυτεξάρτητες αντιλήψεις του πολιτικώς ορθού και της δικαιοσύνης και ως εκ τούτου εμπίπτουν εντός των ορίων της πολιτικής φιλοσοφίας (PL (L. IX), 374).

Τον αυτεξάρτητο χαρακτήρα της πολιτικής αντίληψης διασφαλίζει η αναζήτηση, μέσα από την κατασκευή της αρχικής θέσης, μιας αντίληψης δικαιοσύνης για δημοκρατική κοινωνία, αντιληπτή ως σύστημα δίκαιης κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών, οι οποίοι ως πολιτικώς αυτόνομα πρόσωπα αυτοβούλως αποδέχονται τις δημοσίως αναγνωρισμένες αρχές δικαίου, που προσδιορίζουν τους όρους της συνεργασίας τους. Κατά τον Rawls, μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης οφείλει να μορφοποιεί μια αυτεξάρτητη άποψη των (ηθικών) αξιών που εφαρμόζονται στις πολιτικές σχέσεις και να θέτει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης των θεμελιωδών θεσμών κατά τρόπο, ώστε να καθίσταται εφικτός ο ελεύθερος δημόσιος λόγος[80].

Ως εκ τούτου είναι αναγκαίο να διασφαλιστεί ότι οι ιδέες που χρησιμοποιεί η πολιτική αντίληψη γίνονται ή θα μπορούσαν να γίνουν δεκτές από τους πολίτες, ως ελεύθερους και ίσους και, προκειμένου να διασφαλιστεί ο όρος αυτός, ότι δεν προϋποθέτουν ορισμένη ιδιαίτερη, πλήρως ή μερικώς, περιεκτική θεωρία, διότι μόνο τότε η πολιτική αντίληψη έχει τη δυνατότητα να ριζώσει στην παράδοση του δυτικού πολιτισμού, να αναφερθεί στην ιδέα της πολιτικής νομιμότητας και να λειτουργήσει ως βάση του δημόσιου λόγου σε διαμάχες που αφορούν πολιτικά ερωτήματα[81].

Β. Η φιλοσοφία του Rawls έχει ως αντικείμενο τη δημιουργία ενός πρόσφορου σημείου αναστοχασμού με τη χρήση ορισμένων θεμελιωδών διαισθητικών ιδεών που λανθάνουν στο δημόσιο πολιτικό πολιτισμό - αυτό είναι το αντικείμενο της αρχικής θέσης και της κατασκευαστικής διαδικασίας. Στο ιδεατό αυτό σημείο ο άνθρωπος πρέπει να μπορεί να σταθεί, για να κρίνει τον εαυτό του και τη σχέση του με τον κόσμο από μια άποψη αμοιβαίως αναγνωριζόμενη ως δίκαιη. Περαιτέρω θεωρείται ότι οι θεσμοί στους οποίους απολήγουν οι αρχές δικαιοσύνης αποτελούν μια δημόσια αναγνωρισμένη βάση δικαιολόγησης και συνιστούν το ορθό από απόψεως δικαιοσύνης κριτήριο, που ορίζει τη λειτουργία μιας ευτεταγμένης κοινωνίας βασισμένης σε μια ήπια συναινεσιακή βάση. Εφ' όσον οι περιορισμοί θεωρούνται ως εθελουσίως επιβαλλόμενοι, διασφαλίζεται η αυτονομία των πολιτών μέσα σε σχέσεις αυτοσεβασμού και δικαιοσύνης εντός μιας κοινωνίας που αναγνωρίζεται από όλους ως κοινό αγαθό.

Το ερώτημα είναι αν μπορούν να θεωρηθούν έλλογες, χωρίς να υπερβούν για το σκοπό αυτό το πεδίο του πολιτικού (PL (L. IX), 374, σημ. 2).

[80] GT, 163, PL (L. II), 48.

[81] GT, 113. Κατά τον Rawls, η πολιτική φιλοσοφία συμβάλλει στη διαμόρφωση του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι σκέπτονται τους πολιτικούς και κοινωνικούς θεσμούς, καθώς και τους βασικούς τους στόχους όχι ως μεμονωμένα άτομα, αλλά ως κοινωνία με ιστορία (έθνος-κράτος). Σχετικά με το ρόλο «*προσανατολισμού*» (orientation) της πολιτικής φιλοσοφίας, βλ. GT, 2.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Στόχος της θεωρίας είναι η επεξεργασία μιας αντίληψης πολιτικής και κοινωνικής δικαιοσύνης η οποία συμπλέει με τις πιο βαθιές πεποιθήσεις και παραδόσεις ενός σύγχρονου δημοκρατικού κράτους, με σκοπό την επίλυση του αδιεξόδου της σύγχρονης πολιτικής ιστορίας. Αυτό, κατά τον Rawls, απορρέει από την έλλειψη συμφωνίας στον τρόπο με τον οποίο οι βασικοί θεσμοί μπορούν να ρυθμιστούν, ώστε να εναρμονίζονται με την ελευθερία και την ισότητα[82].

Κατά τον Rawls, υφίσταται μια παράδοση δημοκρατικής σκέψης, το περιεχόμενο της οποίας είναι γνωστό και κατανοητό στους πολίτες. Έτσι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία έχει ως αφετηρία ορισμένη πολιτική παράδοση, αντλώντας τις θεμελιώδεις διαισθητικές ιδέες του προσώπου και της ευτεταγμένης κοινωνίας από το απόθεμα ιδεών που θεωρούνται οικείες στην παράδοση σκέψης, την ιστορία και τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό μιας δημοκρατικής κοινωνίας[83]. Άρα, όταν υιοθετείται το πλαίσιο συζήτησης της πολιτικής αντίληψης, οι κρίσεις συγκλίνουν επαρκώς, ώστε να μπορεί να διατηρηθεί η πολιτική συνεργασία σε βάση αμοιβαίου σεβασμού. Τούτο το κρίνει ικανοποιητικό σε σχέση με την πρακτική στόχευση της θεωρίας, η οποία δεν χρειάζεται να προϋποθέσει ευρύτερη ή βαθύτερη κατανόηση των πολιτών επί άλλων ζητημάτων[84].

Συνεπώς, το επιχείρημα έχει ως αφετηρία ένα εγχείρημα αναδίφησης του δημόσιου πολιτικού πολιτισμού ως του κοινού αποθέματος άρρητα αναγνωρισμένων βασικών αρχών και ιδεών, με την ελπίδα αυτές να διαμορφωθούν και συναρθρωθούν σε μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης αρμονική προς τις πλέον σταθερές πεποιθήσεις των ανθρώπων[85]. Ωστόσο προκαλεί ερωτηματικά[86] η συνύπαρξη του φορμαλιστικού στοιχείου, που προέρχεται από την έννοια του συμβολαίου, με την εκ παραλλήλου έμφαση σε ιστορικά και πολιτισμικά δεδομένα. Το πρώτο παραδοσιακά συνδέεται με την αναζήτηση στοιχείων που δεν επηρεάζονται από το τυχαίο και αποβλέπει σε μια τελική απάντηση στα ερωτήματα περί δικαιοσύνης. Ενώ τα δεύτερα είθι-

---

[82] PL (L. VIII), 300, 368-369.

[83] PL (L. I), 13-14. Ο δημόσιος πολιτισμός περιλαμβάνει τους πολιτικούς θεσμούς ενός συνταγματικού καθεστώτος, καθώς και τις δημόσιες παραδόσεις ερμηνείας τους (GT, 4). Οι περιεκτικές θεωρίες κάθε είδους ανήκουν σε αυτό που ο Rawls αποκαλεί «πολιτισμό υποβάθρου» (background culture) της κοινωνίας. Ο όρος πολιτισμός υποβάθρου αφορά τον πολιτισμό της καθημερινής ζωής και των ποικίλων ενώσεών της, όπως (ενδεικτικώς) εκκλησιών, πανεπιστημίων, επιστημονικών κοινοτήτων, ο οποίος είναι «κοινωνικός» (social), όχι «πολιτικός» (political), βλ. PL (L. I), 14, IPRR, 576.

[84] PL (L. II), 63, PL (L. III), 127, PL (L. IV), 156.

[85] PL (L. IV), 150-151. Ο Rawls διαβλέπει ότι και οι πλέον σταθερές πίστεις των ανθρώπων αλλάζουν. Απόψεις που σήμερα γίνονται ανεπιφύλακτα δεκτές, όπως επί παραδείγματι ότι ο θεσμός της δουλείας είναι άδικος ή ότι η θρησκευτική αδιαλλαξία είναι απαράδεκτη, δεν ήταν πάντοτε αποδεκτές ούτε είναι γνωστό ποια θα είναι η τύχη τους στο μέλλον. Ο ίδιος προσπαθεί να επιλέξει τέτοιες σταθερές πίστεις, τις οποίες λαμβάνει ως προσωρινά πάγια σημεία, που φαίνεται εύλογο κάθε πολιτική αντίληψη να λαμβάνει υπ' όψιν της και επιχειρεί να οργανώσει τις βασικές ιδέες και αρχές που σιωπηρώς ενσφηνώνονται σε αυτές τις πίστεις σε μια συνεκτική πολιτική αντίληψη (PL (L. I), 8).

[86] Βλ. σχετικά R. Alejandro, «What Is Political...», 8.

σται να θεωρείται ότι ανήκουν στο βασίλειο του ενδεχομενικού. Με βάση την οπτική της εργασίας, αυτά τα ερωτηματικά παραμένουν εύλογα, εν όσω ο Rawls αρνείται να προσδώσει στα δεδομένα που ισχυρίζεται ότι αντλεί από τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό την απαιτούμενη φιλοσοφική θεμελίωση που θα τα καθιστούσε έγκυρα.

Στο παρόν ερευνητικό πλαίσιο θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι τα ιδανικά του προσώπου και της κοινωνίας θεμελιώνονται επί του προηγούμενου αναστοχασμού του φιλοσόφου επί των κοινών κανονιστικών προϋποθέσεων της πολιτικής παράδοσης[87], η οποία για τον δυτικό κόσμο είναι η φιλελεύθερη δημοκρατική παράδοση σκέψης, και στην εν συνεχεία απόδοσή τους στους έλλογους συμβαλλομένους. Για τους τελευταίους δεν επιφυλάσσεται ανάλογη δυνατότητα αναστοχασμού. Αυτοί ούτε συλλογίζονται επί της ερμηνείας της παράδοσης των φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών ούτε επιλέγουν το καντιανό ιδανικό ως αποτέλεσμα κριτικού αναστοχασμού ή μεταξύ τους διαλόγου. Άρα, από αυτή την άποψη το βασικό μοτίβο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* δεν έχει εκλείψει, έχει όμως τροποποιηθεί σημαντικά.

Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ο Rawls εγκαταλείπει την αφηρημένη αϊστορική προοπτική της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, συνδέοντας τη θεωρία του με το ιδιαίτερο πλαίσιο των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών. Το ερώτημα που ανακύπτει για την έρευνα είναι αν η στροφή του Rawls θα πρέπει να αναγνωστεί ως ένα εγχείρημα που επιτρέπει την εισαγωγή ενός ευπρόσδεκτου κριτικού στοιχείου στη θεωρία, το οποίο συνδέεται με την εγκατάλειψη του φορμαλιστικού σχεδιασμού της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, επιτρέποντας αναστοχασμό της θεωρίας επί της κοινωνίας και της ιστορίας της[88]. Ή μήπως πρόκειται απλώς για σχετικοποίηση της θεωρίας στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες με βάση πραγματιστικούς συλλογισμούς και σύγχρονη περιστολή των κανονιστικών της αιτημάτων. Εάν, δηλαδή, με την εγκατάλειψη της πραγμάτευσης sub specie aeternitatis και τον προσανατολισμό στις σύγχρονες δημοκρατίες υπονομεύεται η καθολικότητα του αρχικού επιχειρήματος[89].

Η απάντηση, κατά την άποψη της εργασίας, εξαρτάται από τον τρόπο που θα ερμηνευθεί η λειτουργία των διαισθητικών ιδεών του προσώπου και της κοινωνίας. Πάντως, κυριολεκτικά μιλώντας, δεν μπορεί να γίνεται λόγος για είσοδο ιστορικών

---

[87] Τούτο κατά τον G. Doppelt, «Rawls' Kantian Ideal and the Viability of Modern Liberalism», 438, μετακινεί τη δύναμη του μεθοδολογικού προγράμματος του Rawls από την αρχική θέση στον τρόπο της λογικά προηγούμενης από αυτήν δικαιολόγησης του καντιανού ιδανικού, μέσω του αναστοχασμού επί της παράδοσης.

[88] Κατά τον G. Doppelt, *ibid*, 426-437, το καντιανό ιδανικό προσωπικότητας στο πρόσφατο έργο του Rawls αναπαριστά με πιστότητα σημαντικά στοιχεία της ηθικής ταυτότητας του προσώπου στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες. Η μετακίνηση από την καθαρά συμβολαιακή στρατηγική προς ένα επιχείρημα ιστορικά προσανατολισμένο, το οποίο βασίζεται σε αναστοχασμό της παράδοσης και προηγείται του σχεδιασμού της αρχικής θέσης, ενδυναμώνει το επιχείρημα και δίδει απάντηση στους κριτικούς της *TJ*. Βλ. επίσης 418.

[89] C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 124-126, T. Pogge, *Realizing...*, 211επ., J. Raz, «Facing...», 5 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

και κοινωνικών στοιχείων στη δομή της θεωρίας, υπό την έννοια ότι τέτοιες σκέψεις θα επηρέαζαν τους διενεργούμενους στο πλαίσιό της διαλόγους δικαιολόγησης ή τη συλλογιστική των συμβαλλόμενων μερών. Το όλο εγχείρημα βαίνει μέσω μιας ιδιαίτερης διαμόρφωσης και χρήσης αυτών των «διαισθητικών ιδεών» (intuitive ideas), που συνδέονται με το πλαίσιο της σύγχρονης δυτικής δημοκρατίας.

Διαπιστώνεται[90] ευλόγως ότι το ανωτέρω πλαίσιο γίνεται αντιληπτό ως παγιωμένο κοινωνικό δεδομένο, τελικό και απόλυτο, ενώ στην πραγματικότητα αποτελεί μια ανοιχτή δυναμική διαδικασία, με συνέπεια η νέα προσέγγιση να είναι το ίδιο αφηρημένη και αποσυνδεδεμένη από την κοινωνική πραγματικότητα όσο και το προηγούμενο αρχιμήδειο σημείο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*. Ο Rawls εισηγείται μια συγκεκριμένη ερμηνεία ενός ιδιαίτερου πλαισίου και την καθιστά αναλλοίωτη, θέτοντάς την εκτός πολιτικής συζήτησης. Εάν όμως είχε επιλέξει τη δεύτερη εναλλακτική προσέγγιση, πρωταρχικό αντικείμενο της δικαιοσύνης θα αποτελούσε η διαμόρφωση και αναμόρφωση των πολιτικών συνθηκών υποβάθρου και της ίδιας της πολιτικής αντίληψης.

Σύμφωνα με τα ανωτέρω, η δεσμευτικότητα των αξιών του προσώπου και της κοινωνίας επί των οποίων αρθρώνονται οι βασικές προκείμενες του επιχειρήματος, βρίσκεται σε συνάφεια με το γεγονός ότι αντλούνται από τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, ο οποίος όμως υπορρήτως θα πρέπει να θεωρείται ομοιογενής, προκειμένου να επιτελέσει αυτή τη λειτουργία. Ωστόσο, η εργασία οφείλει να επισημάνει ότι αυτή η πίστη του Rawls εμφανίζεται αδικαιολόγητη, δεδομένου ότι ο πολιτικός πολιτισμός χαρακτηρίζεται αναπόφευκτα από βαθιές διχογνωμίες. Ανακύπτει επομένως πρακτικό πρόβλημα προσδιορισμού του corpus αξιών και ιδανικών που μπορεί να αναγνωριστεί ως κοινή παράδοση. Τα εκάστοτε προβαλλόμενα ιδανικά δεν μπορούν να θεωρηθούν αναμφίλεκτα ούτε μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχει μια μοναδική ερμηνεία τους, ικανή να αποσπάσει τη συναίνεση όλων[91].

---

[90] Βλ. Ed Wingenbach, «Unjust Context: The Priority of Stability in Rawls's Contextualized Theory of Justice», 213, 227-230. Εκτιμάται ότι η νέα μέθοδος προσδίδει στο δικαιολογητικό εγχείρημα συντηρητικό χαρακτήρα, διότι οι παγίως συναγόμενες από τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό απόψεις δεν υπόκεινται στις αναθεωρήσεις που απαιτεί μια συνεκτικιστική μέθοδος νομιμοποίησης. Η προσπάθεια θεμελίωσης της θεωρίας στις λανθάνουσες κοινές ιδέες της δυτικής πολιτικής παράδοσης θεωρείται ισοδύναμη με ένα εγχείρημα συντήρησης του υπάρχοντος πολιτικού πλαισίου των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών (D. Weinstock, «The Justification...», 175-176).

[91] Επ' αυτού βλ. επίσης D. Weinstock, «The Justification...», 176. Όπως εύστοχα διαπιστώνει ο G. Doppelt, «Is Rawls's...», 848, ο Rawls αναγνωρίζει την ύπαρξη αντιμαχόμενων ιδανικών στο επίπεδο των προσώπων με τις διαφορετικές αντιλήψεις αγαθού, αλλά δεν θεματοποιεί τους τρόπους με τους οποίους αυτά τα ανταγωνιστικά ιδανικά εισέρχονται στον ίδιο δημόσιο πολιτισμό και την παράδοσή του. Βλ. ανάγκη κριτικής, *ibid*, 848-851. Βλ. ενδεικτικώς κριτικές αντιρρήσεις στις χρησιμοποιούμενες «διαισθητικές ιδέες» που υποτίθεται ότι έλκονται από το δημόσιο πολιτισμό, όπως η ιδέα του προσώπου εις G. Doppelt, «Rawls' Kantian...», 437 επ., S. Esquith, R. Peterson, «The Original...», 311-314, T. Pogge, *Realizing...*, 97-99, 104, W. Galston, «Pluralism...», 713-714, 724-725, Patrick Neal, «Justice as Fairness. Political or Metaphysical?», 37-38, J. Hampton, «The Common...», 198-

Ο Rawls διαπιστώνει την ύπαρξη αγεφύρωτων διαφωνιών επί των θεμελιωδέστερων αξιών, η οποία αποτρέπει τη συμφωνία επί αρχών δικαιοσύνης και για το λόγο αυτό στρέφεται στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό και στις θεμελιώδεις ιδέες του, ώστε εν τέλει να παρακάμψει τον πρόβλημα. Το πρόβλημα, από την άποψη της εργασίας, είναι ότι *επικαλείται την παράδοση, τις θεμελιώδεις ιδέες του δημόσιου πολιτικού πολιτισμού των δημοκρατικών κοινωνιών, χωρίς όμως να προσφέρει ένα κριτήριο γι' αυτές*[92]. Βεβαίως, θα πρέπει να γίνει δεκτό[93] ότι ως υπόρρητη προϋπόθεση του επιχειρήματος του Rawls λειτουργεί η παραδοχή ότι οι κοινωνίες που αποτελούν αντικείμενο αναφοράς της θεωρίας του δεν είναι θεμελιωδώς άδικες, ειδάλλως δεν θα μπορούσε να βασιστεί στις κεντρικές ιδέες τους. Όμως, σε κάθε περίπτωση, εν όψει της πρακτικής στόχευσης της φιλοσοφίας του, η εγκυρότητα αυτών των λεγόμενων διαισθητικών ιδεών δεν μπορεί να τεθεί με όρους αλήθειας.

Ο Rawls αρκείται στον αναπόδεικτο εμπειρικό ισχυρισμό, ότι εν πάση περιπτώσει τα μέλη αυτών των κοινωνιών τις αποδέχονται. Ο ισχυρισμός αυτός, ακόμη και αν υποτεθεί ότι ισχύει, θα πρέπει, με βάση την παρούσα οπτική, να κριθεί ανεπαρκής, για να προσφέρει στις «διαισθητικές» ιδέες αντικειμενική ηθική αξία και συνεπώς αδυνατεί να τους προσδώσει την απαιτούμενη κανονιστική ισχύ. Ο Rawls προϋποθέτει την ύπαρξη μιας συμπαγούς φιλελεύθερης παράδοσης, η οποία προηγείται της θεωρίας, χωρίς ο ίδιος να προσφέρει μια θεμελίωσή της[94]. *Για το λόγο αυτό εντοπίζεται ένα έλλειμμα στο επιχείρημα της δικαιολόγησης των χρησιμοποιούμενων «διαισθητικών ιδεών».* Η ιδέα των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων είναι πράγματι κρίσιμη, αλλά θα πρέπει να μπορεί να ειπωθεί κάτι περισσότερο υπέρ αυτής από τον ισχυρισμό ότι απλώς τυχαίνει να την μοιράζονται οι πληθυσμοί στις δυτικές δημοκρατίες. Ο Rawls το αποφεύγει. Διότι, εάν το επιχειρούσε, ο φιλελευθερισμός του θα έπαυε να είναι απλώς «πολιτικός».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΟΟ:
Η ΑΝΑΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

1. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου

200. Leif Wenar, «Political Liberalism: An Internal Critique», 45-51, G. Klosko, «Political...», 637-638, 640-642.

[92] Όπως ορθά τονίζει ο J. Raz, *op.cit.*, 7 επ., ο κοινός πολιτισμός γίνεται αντιληπτός ως αποτέλεσμα που προκύπτει από το συνδυασμό του φαινομένου του πλουραλισμού με ένα κοινό πολιτισμικό υπόβαθρο και μετρά ως δεδομένο ανεξάρτητα από την αλήθειά του.

[93] Βλ. το σχετικό επιχείρημα του J. Raz, *op.cit.*, 6 σημ. 6, 19.

[94] Ως εκ τούτου ανακύπτει το εύλογο ερώτημα, που θέτει ο Samuel Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», 20-21, εάν η θεωρία δύναται να προσφέρει στο φιλελευθερισμό μια πρωταρχική δικαιολόγηση και ακόμη τι ρόλο μπορεί να διαδραματίσει σε κοινωνίες που δεν έχουν φιλελεύθερο υπόβαθρο. Γιατί άραγε αυτές οι κοινωνίες θα πρέπει να καταστούν φιλελεύθερες;

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Διαφορετικές εναλλακτικές απόψεις της φύσης των ανθρώπων παρουσιάζονται ως χρήσιμες ανάλογα με τους σκοπούς ανάπτυξης της θεωρίας, όπως προκύπτει από τη χρήση των εκφράσεων homo politicus, homo oeconomicus, homo ludens ή homo faber[95]. Κάθε αντίληψη δικαιοσύνης προϋποθέτει προφανώς μια θεωρία περί ανθρώπινης φύσης[96]. Η εκπεφρασμένη βούληση του Rawls τα χρόνια που ακολουθούν τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, να λειτουργήσει η θεωρία του ως πολιτική αντίληψη, επηρεάζει τη θεώρηση του προσώπου στο έργο του. Η μεταστοιχείωση της περιεκτικής προσέγγισης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* στην πολιτική αντίληψη του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* δρομολογεί ανάλογες μεταλλαγές στην έννοια του προσώπου. Σε αυτό το πλαίσιο, η φιλοσοφική ιδέα του προσώπου ως υποκειμένου που διαθέτει ηθική προσωπικότητα με πλήρη ικανότητα για ηθική ενέργεια αντικαθίσταται από την πολιτική αντίληψη των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων[97]. Σημείο αναφοράς της θεωρίας γίνεται το πολιτικό πρόσωπο της σύγχρονης δημοκρατίας[98].

Η πολιτική σχέση, με την οποία συνδέεται η αντίληψη πολιτικής προσωπικότητας, γίνεται αντιληπτή ως σχέση πολιτών εντός της βασικής θεσμικής διάρθρωσης της κοινωνίας, στην οποία το πρόσωπο εισέρχεται με τη γέννησή του και αποχωρεί με το θάνατο. Πρόκειται για μια σχέση μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών, οι οποίοι ασκούν την έσχατη πολιτική δύναμη ως συλλογικό σώμα. Τα χαρακτηριστικά αυτά εγείρουν το ερώτημα πώς πρόσωπα, τα οποία εκφράζουν τη συγκεκριμένη αντίληψη πολίτη και συνδέονται μεταξύ τους με πολιτικές σχέσεις, είναι δυνατό να δεσμευθούν στην τήρηση της βασικής δομής ενός συνταγματικού καθεστώτος[99].

Η θεωρία του Rawls εντάσσεται στην παράδοση της φιλελεύθερης[100] δημοκρατικής σκέψης, στο πλαίσιο της οποίας τα πρόσωπα προσδιορίζονται με βάση τις κεντρικές ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας[101]. Η σύλληψη του ανθρώπου ως ηθικού προσώπου ελεύθερου και ίσου με τους άλλους ανταποκρίνεται στην καντιανή άποψη του προσώπου του Rawls, η οποία αναλύεται σε ικανότητα, πρώτον, ανάπτυξης ενός αισθήματος δικαιοσύνης και, δεύτερον, διαμόρφωσης μιας αντίληψης αγαθού[102]. Οι δύο ηθικές δυνάμεις αντιστοιχούν προς τις δύο απόψεις/θέσεις από τις ο-

---

[95] PL (L. I), 18, PL (L. VIII), 299-300.
[96] PL (L. VIII), 346.
[97] PL (Intr.PE), xlv, PL (L. IX), 380.
[98] PL (Intr.PE), xlv.
[99] PL (Intr.PE), xlv-xlvi.
[100] Κατά τον Rawls, αντίληψη του προσώπου εντάσσεται στη φιλελεύθερη παράδοση, υπό την έννοια ότι λαμβάνει την ικανότητα για κοινωνική συνεργασία ως θεμελιώδη και αποδίδει στα πρόσωπα τις δύο ηθικές δυνάμεις που την καθιστούν εφικτή (PL (L. VIII), 370).
[101] PL (L. I), 18-19.
[102] PL (L. VII), 280. Βλ. ανάλυση 280 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ποίες θα κριθεί το σύστημα, δηλαδή την ελευθερία[103] και την ισότητα[104]. Τα μέρη πρέπει να κατανοηθούν αποκλειστικά ως ηθικά πρόσωπα, σε αφαίρεση από τις τυχαίες περιστάσεις. Το πρόσωπο αναγνωρίζεται αποκλειστικά με βάση τις ανωτέρω ιδιότητες, οι οποίες κρίνονται ως οι μόνες «ενδιαφέρουσες» (relevant) από απόψεως δικαιοσύνης, αποτελώντας τη βάση δικαιολόγησης των αρχών[105].

Η αντίληψη των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων προσώπων λαμβάνει τη μορφή μιας κανονιστικής πολιτικής αντίληψης, η οποία συνιστά βεβαίως αφαίρεση από τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού κόσμου και εξιδανίκευση. Εν τούτοις, κατά τον Rawls, ανάγεται στο κοινό για όλους υπόβαθρο, που αναγνωρίζεται ως ο δημόσιος πολιτικός πολιτισμός μιας δημοκρατικής κοινωνίας, όπως παρουσιάζεται στα βασικά πολιτικά της κείμενα και διαμορφώνεται από την ιστορική παράδοση ερμηνείας αυτών των κειμένων, καθώς και από την ηθική και πολιτική σκέψη και τη φιλοσοφία του δικαίου αυτής της κοινωνίας[106].

Εξ αρχής η αντίληψη του προσώπου αντιμετωπίζεται ως μέρος μιας αντίληψης πολιτικής και κοινωνικής δικαιοσύνης, όχι ως μια γενική άποψη περί της ανθρώπινης φύσης. Η πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης προβάλλεται ως κανονιστικό σύστημα σκέψης, του οποίου οι κεντρικές ιδέες δεν είναι αναλύσιμες με όρους των επιστημών που ασχολούνται με το ανθρώπινο ον[107]. Πρόκειται για μια ηθική αντίληψη, η οποία, εκκινώντας από την καθημερινή αντίληψη των προσώπων ως βασικών μονάδων σκέψης και υπευθυνότητας, διαμορφώνεται σε πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης,

---

[103] Βλ. τις όψεις της ελευθερίας εις GT, 17-18, PL (L. I), 29 επ., PL (L. II), 72, JAFR, 21-24: τα πρόσωπα α) αυτοκατανοούνται ως υποκείμενα που διαθέτουν την ηθική δύναμη για μια αντίληψη αγαθού, χωρίς να εκλαμβάνονται αναπόσπαστα συνδεδεμένα με την επιδίωξή της, β) αποτελούν αυθεντικές πηγές έγκυρων αξιώσεων, γ) είναι υπεύθυνα για τους σκοπούς τους.

[104] Βλ. ανάλυση εις GT, 16, PL (L. II), 79-80, PL (L. VII), 270 επ.

[105] Κατά τον Robert Grafstein, «Ontology and the Theory of Justice», 132-134, ο Rawls επιχειρεί να διατηρήσει μια εύθραυστη ισορροπία μεταξύ απόδοσης προσωπικότητας σε συγκεκριμένα ανθρώπινα όντα και αναγνώρισης της άποψης ότι η προσωπικότητα δεν προκύπτει κατά «φυσικό» τρόπο, αλλά απορρέει από ηθικές έννοιες. Τα συμβαλλόμενα μέρη αποτελούν μάλλον επέκταση μιας συγκεκριμένης ηθικής περιγραφής ατόμων με σάρκα και οστά. Η αρχική θέση δεν εκφράζει απλώς μια αντίληψη προσώπου, αλλά συνδέεται επίσης με τη λειτουργία δημοκρατικών θεσμών. Εάν γίνει δεκτό ότι ο πέπλος της άγνοιας ενέχει κοινωνική παρά ψυχολογική λειτουργία, τότε τα μέρη δεν υφίστανται ένα είδος «λοβοτομής» που τα αποξενώνει από την ατομικότητά τους, αλλά απλώς υποδεικνύεται η ανεξαρτησία τους και κατ' επέκτασιν η ανεξαρτησία των αρχών από τους κοινωνικοοικονομικούς θεσμούς

[106] GT, 15-16.

[107] PL (L. II), 87-88. Υπ' αυτό το πρίσμα αντιδιαστέλλεται προς τις θεωρήσεις της ηθικής προσωπικότητας που απαντώνται στην ευρύτερη φιλοσοφική δραστηριότητα (μεταφυσική, φιλοσοφία του νου), τις φυσικές επιστήμες (βιολογία), την κοινωνική θεωρία ή την ψυχολογία, παρ' ότι μπορεί να είναι συμβατή με μια ή περισσότερες από αυτές τις αντιλήψεις (GT, 15, 18, PL (L. I), 18, σημ. 20). Στην προβαλλόμενη αντίρρηση περί έλλειψης επιστημονικότητάς της ο Rawls απαντά ότι η ορθότητά της εξαρτάται από τη δυνατότητα κατανόησής της και εφαρμογής των ιδανικών της και αυτό είναι το μόνο που εν προκειμένω ενδιαφέρει (PL (L. II), 88).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

όχι σε μια περιεκτική θεωρία[108]. Αντικείμενό της, δηλαδή, είναι ο τρόπος με τον οποίο οι πολίτες πρέπει να σκέπτονται τους εαυτούς τους και τους άλλους στις πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις τους, όπως αυτές προσδιορίζονται από τη βασική θεσμική διάρθρωση.

Κατά συνέπεια, η αντίληψη αυτή δεν απαιτείται να είναι η κρατούσα εκτός πολιτικού πεδίου και ως εκ τούτου δεν πρέπει να συγχέεται με ένα ιδανικό της προσωπικής ή συλλογικής ζωής, πολύ περισσότερο με ένα πλήρες ηθικό ή θρησκευτικό ιδανικό[109]. Τούτο διότι, κατά τον Rawls, όταν συμβαίνει ιδανικά αυτής της μορφής να λαμβάνουν πολιτική μορφή, η αυτόβουλη συνεργασία μεταξύ προσώπων με διαφορετικές αντιλήψεις αγαθού καθίσταται αδύνατη, δεδομένου ότι τα εν λόγω ιδανικά - όπως κάθε περιεκτική θεωρία - αδυνατούν να λειτουργήσουν ως κοινή βάση ανεκτικότητας και συναίνεσης[110].

Όπως έχει γίνει ήδη φανερό, το πλέον ισχυρό ίσως στοιχείο της θεωρίας του Rawls είναι το καντιανό ιδανικό του προσώπου, το οποίο υποκαθορίζει τις θέσεις της, εφ' όσον το κονστρουκτιβιστικό υπόδειγμα που αρθρώνεται δικαιολογείται δια της αναφοράς στο εν λόγω ιδανικό προσώπου. Τούτο σημαίνει ότι οι αρχές της θεωρίας σχετικοποιούνται σε πρόσωπα έτσι αντιληπτά[111]. Το πρόβλημα, στο οποίο έγινε ήδη αναφορά από την παρούσα προσέγγιση[112], είναι ότι ο Rawls προσφέρει μόνο μια ασθενή υποστήριξη στο εν λόγω ιδανικό, ότι δηλαδή είναι το επικρατέστερο, κατά την άποψή του, στον δυτικό πολιτισμό. Υπερισχύει η αυτοδέσμευσή του να προβάλει τη θεωρία του ως μια απλώς εύλογη βάση συμφωνίας για τους πολίτες των σύγχρονων δυτικών δημοκρατιών και για το λόγο αυτό επιχειρεί να δικαιολογήσει το ιδανικό του προσώπου με αναφορά στη δημόσια πολιτική παράδοση αυτών των κοινωνιών. Αυτό σημαίνει ότι είναι συνεπής προς την πρακτική - μη μεταφυσική και μη επιστημολογική - στόχευση της θεωρίας του πολιτικού φιλελευθερισμού. Το ιδανικό όμως μένει έκθετο εκτός των άλλων και σε σκεπτικιστικές αντιρρήσεις.

2. Τα «καντιανά ενδιαφέροντα» (kantian interests)

Η άποψη από την οποία η φιλοσοφία του Rawls προσεγγίζει την έννοια του προσώπου είναι εκείνη της κοινωνικής συνεργασίας. Για το λόγο αυτό αποδίδεται στα πρόσωπα η απαιτούμενη προς τούτο ικανότητα, η οποία συνάπτεται με την ύ-

---

[108] PL (L. I), 18, σημ. 20.
[109] PL (L. VIII), 300, 367, 369.
[110] PL (L. VIII), 369.
[111] Κατά τον B. Barry, *A Treatise...*, 338, εάν κάποιος δεν διαθέτει τα υψηλότατης τάξης συμφέροντα που ο Rawls αποδίδει στο πρόσωπο, η θεωρία δεν έχει κανένα ενδιαφέρον για αυτόν.
[112] Βλ. 277.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

παρξη των δύο ηθικών δυνάμεων. Πρόσωπο είναι αυτός που μπορεί να είναι πολίτης[113], δηλαδή κανονικά και πλήρως συνεργαζόμενο μέλος μιας κοινωνίας κατά τη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής[114] και επιθυμεί να αναγνωρίζεται με βάση αυτή του την ιδιότητα[115]. Προκειμένου να εκπληρώσουν τον πολιτικό τους ρόλο, οι πολίτες εφοδιάζονται με τις πρόσφορες για το ρόλο αυτό διανοητικές και ηθικές δυνάμεις[116] και προικίζονται με τις πολιτικές αρετές[117] που κρίνονται αναγκαίες για τη συνεργασία τους στη διατήρηση μιας δίκαιης πολιτικής κοινωνίας. Την πολιτική αντίληψη απασχολεί συνεπώς μια συγκεκριμένη άποψη της έννοιας του προσώπου, η οποία δομείται με βάση το δίπτυχο των εννοιών «έλλογο» και «ορθολογικό».

Τα πρόσωπα ως «ορθολογικά» (rational) πρέπει να σταθμίσουν τους ποικίλους σκοπούς τους και να εκτιμήσουν τη θέση τους στον τρόπο ζωής τους. Ως «έλλογα» (reasonable) πρέπει να εκτιμήσουν την ισχύ των αιτημάτων των άλλων, όχι μόνο έναντι των δικών τους αξιώσεων, αλλά και τα ίδια αυτά τα αιτήματα μεταξύ τους και σε σχέση με τις κοινές πρακτικές και τους θεσμούς[118]. Η αντίληψη των πολιτών ως έλλογων και ορθολογικών αναλύεται στα εξής στοιχεία[119]: α) τις δύο ηθικές δυνάμεις, β) μια καθορισμένη αντίληψη αγαθού, η οποία διερμηνεύεται υπό το φως μιας έλλογης (περιεκτικής) άποψης, γ) δυνατότητες και ικανότητες που τους επιτρέπουν να είναι κανονικά και πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας κατά τη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής (διανοητικές δυνάμεις λόγου, κρίσης, σκέψης και συνεπαγωγής).

Τα έλλογα πρόσωπα υποστηρίζουν αποκλειστικώς έλλογες θεωρίες. Από τον έλλογο χαρακτήρα των προσώπων και την απόδοση σε αυτά ενός αισθήματος δικαιοσύνης προκύπτει: α) η ετοιμότητά τους να προτείνουν ακριβοδίκαιους όρους κοι-

---

[113] Κατά τον Rawls, από την Αρχαία Ελλάδα και εντεύθεν η έννοια του προσώπου αφορά το υποκείμενο που μπορεί να λάβει μέρος στην κοινωνική ζωή και άρα μπορεί να ασκήσει και σεβαστεί ορισμένα δικαιώματα και καθήκοντα (GT, 18).

[114] PL (L. I), 18-19.

[115] PL (L. II), 81-82.

[116] PL (Intr.PE), xlvi-xlvii.

[117] Γίνεται δεκτό ότι οι πολίτες χαρακτηρίζονται από φυσική πολιτική αρετή, χωρίς την οποία οι ελπίδες για ένα καθεστώς ελευθερίας δεν θα ήταν ρεαλιστικές (PL (L. VIII), 370). Οι πολιτικές αρετές αναγνωρίζονται, εν όψει της ανάγκης για ορισμένες ποιότητες του χαρακτήρα των πολιτών, αλλά θα πρέπει να διακρίνονται από τις αρετές που προσιδιάζουν σε μορφές ζωής, οι οποίες ανήκουν σε περιεκτικές θεωρίες ή λειτουργούν ως ιδανικά ενώσεων (PL (L. V), 195). Η έννοια της αρετής εντάσσεται στον ευρύτερο προβληματισμό για τη σχέση του πολιτικού φιλελευθερισμού με ιδέες του αγαθού. Κατά τον Rawls, τέτοιες ιδέες μπορούν να εισαχθούν ελεύθερα, εφ' όσον χρειάζονται, για να συμπληρώσουν την πολιτική αντίληψη, υπό τον όρο ότι είναι πολιτικές ιδέες (PL (L. V), 194). Το δεδομένο του πλουραλισμού σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει συμφωνία επί μιας πλήρους αντίληψης αγαθού θεμελιωμένης σε μια περιεκτική θεωρία. Ωστόσο, κατά τον Rawls, ορισμένες αντιλήψεις αγαθού είναι αδιαχώριστες από κάθε θεώρηση δικαιοσύνης, πολιτική ή άλλη, και μπορούν να χρησιμοποιηθούν ελεύθερα, εφ' όσον είναι συμβατές με την πολιτική αντίληψη (GT, 44-45).

[118] PL (L. II), 56.

[119] GT. 18, PL (L. I), 19, PL (L. II), 81-82, PL (L. VIII), 302.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

νωνικής συνεργασίας, τους οποίους μπορεί να αναμένεται ότι θα υιοθετήσουν και οι άλλοι, όπως και η βούλησή τους να δεσμεύονται από αυτούς, υπό τον όρο ότι και όλοι οι άλλοι θα πράττουν το ίδιο[120]. β) Η βούλησή τους να αναγνωρίσουν τα βάρη της κρίσης και να αποδεχθούν τις συνέπειές τους [121]. Τα ανωτέρω στοιχειοθετούν την αποδιδόμενη στα μέρη «έλλογη ηθική ψυχολογία» (reasonble moral psychology), η οποία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, είναι έννοια φιλοσοφική, άρα δεν είναι αναγώγιμη σε ψυχολογικές ή βιολογικές παραμέτρους. Συνάγεται από την πολιτική αντίληψη ως ένα σύστημα εννοιών και αρχών κατάλληλο για την έκφραση ορισμένης πολιτικής αντίληψης του προσώπου και του αντίστοιχου ιδανικού πολιτικής προσωπικότητας[122].

Ειδικότερα, ο ορισμός του ηθικού προσώπου γίνεται στη βάση δύο θεμελιωδών χαρακτηριστικών[123], τα οποία προσδιορίζουν δύο «υψηλότατης τάξης συμφέροντα» (higher order interests):

Πρώτον, την «ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης» (capacity for a sense of justice)[124], η οποία ταυτίζεται με την ιδιότητά τους να είναι «έλλογα» (reasonable)[125]. Έγκειται στην ικανότητα να προβαίνουν σε κρίσεις περί δικαίου και αδίκου και να τιμούν τους ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας. Πρόκειται για την επιθυμία του προσώπου να πράττει σε συμφωνία με αρχές δικαίου, τουλάχιστον σε ορισμένο βαθμό. Μεταφράζεται σε ικανότητα να κατανοεί, να εφαρμόζει και να πράττει δυνάμει αρχών πολιτικής δικαιοσύνης[126]. Δεδομένου ότι η πολιτική αντίληψη προσδιορίζει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης, το αίσθημα δικαιοσύνης εκφράζει επίσης την προαίρεση, αν όχι και την επιθυμία, των προσώπων να πράττουν στις σχέσεις τους με τους άλλους κατά τρόπους που οι τελευταίοι μπορούν επίσης δημόσια να υιοθετήσουν[127].

Η ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης είναι καθαρώς τυπική. Σημαίνει μόνο ότι οποιεσδήποτε αρχές επιλέξουν τα μέρη στην αρχική θέση, τα πρόσωπα που αυτά αντιπροσωπεύουν θα είναι ικανά να αναπτύξουν ως πολίτες στην κοινωνία το αντίστοιχο αίσθημα δικαιοσύνης. Η υπόθεση αυτή συνδέεται με τη λογική αυτονομία των μερών και τη θέση ότι καμιά προηγούμενη έννοια ή αρχή δικαιοσύνης δεν πε-

---

[120] PL (L. II), 81.
[121] PL (L. II), 86, PL (L. IX), 395, IPRR, 613.
[122] Βλ. GT, 160 επ., PL (L. II), 86 επ., 163.
[123] TJ, 505, GT, 15, PL (L. I), 19, PL (L. II), 81, PL (L. III), 103-104, PL (L. VII), 280, PL (L. VIII), 310.
[124] PL (L. I), 19, PL (L. VIII), 302.
[125] PL (L. VIII), 302.
[126] PL (L. VIII), 302. Κατά τον Rawls, οι δύο ηθικές δυνάμεις του προσώπου σημαίνουν, όχι μόνο ότι τα πρόσωπα λαμβάνουν μέρος στην κοινωνική συνεργασία, αλλά ότι επιθυμία τους είναι να τιμούν αυτούς καθ' εαυτούς τους ακριβοδίκαιους όρους της (GT, 15).
[127] PL (L. I), 19.

ριορίζει το λόγο των μερών ως προς τις αρχές που θα επιλέξουν[128]. Εν όψει αυτού του δεδομένου, τα μέρη της αρχικής θέσης γνωρίζουν ότι η συμφωνία τους δεν θα μείνει κενό γράμμα, αλλά θα τηρηθεί στην κοινωνία. Όμως, ακόμη και όταν θεωρούν το αίσθημα δικαιοσύνης ευνοϊκό για ορισμένες αρχές δικαιοσύνης, τούτο συμβαίνει μόνο επειδή πιστεύουν ότι το πράττειν σε συμφωνία με αυτές τις αρχές εξυπηρετεί ως αποτελεσματικό μέσο τις καθορισμένες περί αγαθού αντιλήψεις των προσώπων που αντιπροσωπεύουν. Διότι, για τον Rawls, τα πρόσωπα ως πολίτες μπορεί να κινούνται από λόγους δικαιοσύνης, αλλά τα μέρη της αρχικής θέσης ως ορθολογικοί αντιπρόσωποι όχι[129].

Δεύτερον, την «ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού» (capacity for a conception of the good)[130], η οποία συνδέεται με τον «ορθολογικό» (rational) χαρακτήρα του προσώπου[131], όπως εκφράζεται μέσα από την επιλογή ενός σχεδίου ζωής. Αφορά την ικανότητα των προσώπων να διαμορφώνουν, να αναθεωρούν και να επιδιώκουν λογικά μια αντίληψη περί αγαθού (ή ορθολογικού οφέλους). Τα μέρη έχουν διαφορετικές πίστεις και επιδιώκουν ποικιλία έλλογων σχεδίων ζωής. Όμως αυτό που έχει σημασία από την άποψη της πολιτικής αντίληψης και αποτελεί βάση του επιχειρήματος υπέρ της ανεκτικότητας είναι ότι γνωρίζουν τι σημαίνει να είναι δεσμευμένοι σε ένα ιδανικό αγαθής ζωής, χωρίς να ενδιαφέρει το περιεχόμενο του κάθε ιδιαίτερου ιδανικού[132].

Οι δύο ηθικές δυνάμεις συνιστούν μια συνθήκη του αγαθού[133]. Δια της εισαγωγής τους δεν εξαντλείται η αντίληψη περί προσώπου, διότι τα πρόσωπα διαθέτουν επιπροσθέτως μια «καθορισμένη αντίληψη αγαθού» (determinate conception of the good)[134]. Πρόκειται για μια ευρεία έννοια, η οποία αποτελείται από ένα περισσότερο ή λιγότερο καθορισμένο σύστημα απώτατων τελικών σκοπών και στόχων. Αυτό

---

[128] PL (L. VIII), 315. Βλ. 308 επ.
[129] PL (L. VIII), 316. Βλ. 308.
[130] GT, 15, PL (L. I), 19, PL (L. III), 104, PL (L. VIII), 312.
[131] PL (L. VIII), 302.
[132] Σε αυτή τη βάση υποστηρίζεται (G. Doppelt, «Rawls' Kantian...», 420-421 και *passim*) ότι το καντιανό ιδανικό του έλλογου καθορισμού θα πρέπει να αναγνωστεί ως μετα-αξία (metavalue), υπό την έννοια ότι η άσκηση των ηθικών δυνάμεων αποτελεί όρο του αγαθού, δηλαδή μια καθολική προϋπόθεση ή θεμέλιο κάθε αξίας. Δεν ισοδυναμεί με ιδιαίτερη αντίληψη αγαθού και δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως βάση συμπεριφοράς στη ζωή. Πρόκειται απλώς για τη βάση κάθε συγκεκριμένης αντίληψης αγαθού και άρα μπορεί να πραγματωθεί μόνο εμμέσως με τη διαμεσολάβηση ορισμένης ιδιαίτερης αντίληψης αγαθού, η οποία όμως ούτε συνάγεται από ούτε απαιτείται να είναι σύμφωνη με τη μετααξία (π.χ. να δίνει κεντρική αξία στις δύο ηθικές δυνάμεις).
[133] Οι πολίτες οφείλουν να πράττουν δίκαια και λογικά, όπως οι περιστάσεις απαιτούν. Ο Rawls πιστεύει ότι, όταν η συμπεριφορά τους πληρεί αυτούς τους όρους, τότε, κατά την ορολογία του Kant, καθίστανται άξιοι ευτυχίας (PL (L. VIII), 334).
[134] PL (L. I), 19-20, PL (L. II), 74, PL (L. VIII), 310, 333-334. Πρόκειται για ένα τρίτο υψηλότερης τάξης συμφέρον, το οποίο υπόκειται σε αυτά που συνδέονται με τις δύο ηθικές δυνάμεις και ως εκ τούτου οφείλει να πληρεί τους όρους του ελλόγου και του ορθολογικού (PL (L. IX), 413, σημ. 56).

προσδιορίζει την αντίληψη του προσώπου σχετικά με ότι έχει αξία στην ανθρώπινη ζωή και το πρόσωπο επιδιώκει να πραγματώσει, διότι πιστεύει ότι ενέχει εγγενή αξία[135]. Περιλαμβάνει ακόμη δεσμούς με άλλα πρόσωπα, κοινές πίστεις ικανές να δημιουργήσουν αφοσίωση και αισθήματα στοργής. Τα στοιχεία της αντίληψης αγαθού εντάσσονται σε μια ευρύτερη άποψη για τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο, θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική, σε αναφορά προς την οποία κατανοούνται οι ποικίλες συνδέσεις, ερμηνεύονται και ιεραρχούνται οι διάφοροι σκοποί[136].

Η ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού είναι δυνατόν να αποτελεί μέσο[137] ή ουσιώδες μέρος[138] της αντίληψης περί αγαθού[139]. Προσφέρει τη δυνατότητα να αντιμετωπιστούν οι τελικοί σκοποί και οι πίστεις κατά τρόπο ώστε να πραγματοποιείται σε πλήρη έκταση η μία από τις δύο ηθικές δυνάμεις. Αλλά, για να γίνει αυτό, θα πρέπει να επιτρέπεται στα πρόσωπα να κάνουν λάθος εντός των ορίων που τίθενται από τις βασικές ελευθερίες[140]. Ως εκ τούτου σημασία έχει η εξασφάλιση των όρων ανάπτυξης της ικανότητας για μια αντίληψη αγαθού, οι εγγυήσεις της οποίας πρέπει να καλύπτουν επίσης τη δυνατότητα αναθεώρησης ή εγκατάλειψής της, και όχι η ίδια η περί αγαθού αντίληψη καθ' εαυτή[141].

Διότι οι πολίτες δεν έχουν απλώς μια αντίληψη περί αγαθού, αλλά επίσης τη δύναμη να την αναθεωρούν ή και να την εγκαταλείπουν. Η κανονιστική φύση αυτής της ικανότητας και οι συμφυείς προς αυτή αρχές (αρχές ορθολογικής διαβούλευσης[142]) προσφέρουν τη δυνατότητα σύλληψης του εαυτού ως του υποκειμένου που επιβεβαιώνει τον τρόπο ζωής του με έλλογη και πλήρη διασκεπτική ενάσκηση των

---

[135] Βλ. στοιχεία της εις PL (L. I), 19-20.
[136] GT, 15, PL (. VIII), 302.
[137] PL (L. VIII), 312-313.
[138] PL (L. VIII), 313-314.
[139] PL (L. VIII), 315.
[140] PL (L. VIII), 314.
[141] PL (L. VIII), 313-314. Πρβλ. το διπλό επιχείρημα θεμελίωσης της ελευθερίας της συνείδησης εις PL (L. VIII), 312-313. Από το πρώτο σκέλος του επιχειρήματος προκύπτει ότι τα μέρη υποστηρίζουν πληθώρα κοσμοθεωριών που εμφανίζουν αδιαπραγμάτευτο χαρακτήρα και ως εκ τούτου άγονται στην επιλογή αρχών που εγγυώνται ίση ελευθερία της συνείδησης, με σκοπό την προστασία τους. Το δεύτερο σκέλος του επιχειρήματος συνδέεται με τη δυνατότητα για μια αντίληψη αγαθού, η οποία περιλαμβάνει δικαίωμα αναθεώρησης αυτής της αντίληψης και συναφώς προαπαιτεί συνθήκες ελευθερίας της συνείδησης για να λειτουργήσει. Το δικαίωμα αναθεώρησης θα ήταν ίσως ορθότερο να ερμηνευθεί όχι ως εξασφάλιση του δικαιώματος του ανθρώπου να πράξει το ορθό ή το καλύτερο, αλλά μάλλον ως αναγνώριση του δικαιώματός του να κάνει λάθος.
[142] Κατά τον Rawls, κάθε πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που αποβλέπει να λειτουργήσει ως δημόσια βάση νομιμοποίησης οφείλει να λαμβάνει υπ' όψιν την ανθρώπινη ζωή, την εκπλήρωση των βασικών ανθρώπινων αναγκών και σκοπών και να υιοθετεί την ορθολογικότητα ως βασική αρχή της πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. Για το λόγο αυτό εκτιμά ότι νομιμοποιείται η υπόθεση ότι οι συμμετέχοντες σε μια πολιτική συζήτηση αποδέχονται ορισμένη άποψη των αξιών της ορθολογικότητας. Βεβαίως αυτές οι βασικές αξίες δεν επαρκούν αφ' εαυτών, ώστε να προσδιορίσουν συγκεκριμένη αντίληψη δικαιοσύνης (PL (L. V), 177).

ηθικών και διανοητικών του δυνάμεων[143]. Κατά τον Rawls, αυτή η ορθολογικά βεβαιωμένη σχέση μεταξύ διαβουλευτικού λόγου και τρόπου ζωής γίνεται μέρος της καθορισμένης αντίληψης του προσώπου[144]. Ως εκ τούτου *κεντρική καθίσταται η έννοια του έλλογου αυτοκαθορισμού*.

Η ελευθερία των ηθικών προσώπων σημαίνει ότι ως ελεύθερα πρόσωπα αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους με βάση ένα υψηλότατης τάξης συμφέρον στη ρύθμιση όλων των άλλων συμφερόντων τους από το Λόγο, δηλαδή από αρχές που εκφράζουν την αυτονομία τους. Δεν θεωρούν τους εαυτούς τους ως αναπόσπαστα συνδεμένους προς κάποιο συγκεκριμένο τελικό σκοπό, αλλά πάντα ως ικανούς να εκτιμούν και να αναθεωρούν τους σκοπούς τους στο φως έλλογων σκέψεων[145]. Αν αναγνωριστεί η ηθική τους δύναμη για διαμόρφωση, αναθεώρηση και λογική επιδίωξη μιας αντιλήψεως αγαθού, τότε η δημόσια ταυτότητα των πολιτών μένει ανεπηρέαστη, παρά τις αλλαγές που επέρχονται σε αυτή την αντίληψη[146].

Η καντιανή αντίληψη εαυτού έχει ως πεδίο αναφοράς τη δημόσια σφαίρα, άρα αφορά τη δημόσια πολιτική ταυτότητα των προσώπων και όχι την ιδιωτική[147]. Δεν σημαίνει ότι πράγματι τα πρόσωπα μπορούν να αυτοπροσδιοριστούν και να αναγνωριστούν ηθικώς και ψυχολογικώς ερήμην των δεσμεύσεών τους ή μακριά από κάθε προηγούμενη δέσμευση. Σημαίνει απλώς ότι η πολιτική θεωρία διασφαλίζει στους πολίτες δικαίωμα εξόδου από τις σχέσεις, τους δεσμούς και τις κοινότητες στις οποίες εντάσσονται[148]. Πιθανόν πολλά πρόσωπα να μην εξετάζουν τις πίστεις τους, αλλά να τις υποστηρίζουν στη βάση ορισμένης παράδοσης. Όμως ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν ασκεί κριτική σε ανάλογες στάσεις, δεδομένου ότι δεν προβαίνει σε πολιτική ή κοινωνική αξιολόγηση των περιεκτικών αντιλήψεων[149].

Για τον πολιτικό φιλελευθερισμό, ο αγώνας του ανθρώπου έγκειται στην προσπάθειά του να εκτιμήσει γιατί οι πίστεις του είναι αληθείς, οι πράξεις του ορθές και οι σκοποί του αγαθοί, χωρίς να αρκείται στην αποδοχή τους ως δεδομένων. Ο άνθρωπος προσπαθεί να κάνει την αντίληψη αγαθού δική του και δεν ικανοποιείται να την αποδεχθεί έτοιμη από την κοινωνία, χωρίς φυσικά αυτό να σημαίνει ότι η συγκεκριμένη αντίληψη είναι χαρακτηριστικά δική του ή ειδικά διαμορφωμένη για αυτόν. Συνήθως υποστηρίζεται μάλλον η θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική παράδοση

---

[143] PL (L. VIII). 313.
[144] PL (L. VIII), 313.
[145] PL (L. VII), 280.
[146] PL (L. I), 30. Επί παραδείγματι η αλλαγή θρησκεύματος δεν επηρεάζει τη δημόσια ταυτότητα ούτε επιφέρει απώλεια ελευθερίας.
[147] Βλ. 366-372 (δημόσια ταυτότητα).
[148] GT, 18.
[149] PL (L. VIII), 314. Βλ. αναλυτικότερα IV μέρος.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στην οποία ο άνθρωπος είναι ενταγμένος, όμως τα ιδανικά της υπόκεινται στον έλεγχο του Λόγου[150].

Με βάση τις ανωτέρω σκέψεις ο Rawls υποστηρίζει ότι στερείται ερείσματος η άποψη - η οποία αποτέλεσε βασικό άξονα της ασκηθείσας κατά της προσέγγισης του προσώπου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* κριτικής[151] - ότι πίσω από τον αφηρημένο χαρακτήρα της αρχικής θέσης υποβόσκει μια ιδιαίτερη μεταφυσική αντίληψη του προσώπου, συγκεκριμένα, ότι η ουσιαστική φύση του προσώπου είναι ανεξάρτητη και πρότερη των κατηγορημάτων του, συμπεριλαμβανομένων των τελικών σκοπών του, της αντιλήψεώς του περί αγαθού και του χαρακτήρα του ως όλου. Διατείνεται ότι η υπόθεση του πέπλου της άγνοιας δεν ενέχει ειδικές μεταφυσικές επιπλοκές για τη φύση του εαυτού ούτε υποδηλώνει ότι ο εαυτός είναι πρότερος των δεδομένων για τα πρόσωπα που τα μέρη στην πρωταρχική θέση αγνοούν[152]. Πιστεύει ότι οι συλλογισμοί στην αρχική θέση δεν δεσμεύουν σε μια ιδιαίτερη μεταφυσική του προσώπου. Κατά τη γνώμη του, πρόκειται για μια παρανόηση που προκαλείται, όταν η αρχική θέση δεν αντιμετωπίζεται ως επινόηση παρουσίασης και δεν αναγνωρίζεται η «ερμηνεία της εισόδου του παρόντος χρόνου» (present time interpretation)[153].

Ωστόσο η νέα προσέγγιση της αντίληψης του προσώπου, ενταγμένη στο κατασκευαστικό πλαίσιο των μετά τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* κειμένων του Rawls, προκαλεί ένα δεύτερο είδος κριτικής[154], όχι απολύτως δικαιολογημένο από την άποψη της εργασίας[155]. Συγκεκριμένα, η πολιτική αντίληψη του προσώπου δεν απέφυγε να ερμηνευθεί ως τάση προς μια μορφή τελειοκρατίας, κατά την οποία το προκρινόμενο (καντιανό) ιδανικό ηθικής προσωπικότητας τίθεται ως ηθικός στόχος προς τον οποίο η κοινωνία οφείλει να κατατείνει. Υποστηρίζεται[156] ότι ο Rawls προβάλλει μια συγκεκριμένη κατανόηση των ανθρώπινων όντων και τουλάχιστον μια ελάχιστη

---

[150] PL (L. VIII), 313-314.

[151] Ο Rawls αναφέρεται (PL (L. I), 27) στην κριτική ότι το υποστηριζόμενο από τη *TJ* είδος φιλελευθερισμού είναι προβληματικό, για το λόγο ότι βασίζεται σε μια αφηρημένη αντίληψη του προσώπου, χρησιμοποιεί μια ατομοκρατική, μη κοινωνική ιδέα της ανθρώπινης φύσης ή, με άλλη διατύπωση, μια ανεφάρμοστη διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού. Η κριτική αυτή αποτελεί σημείο σύγκλισης πολλών στοχαστών και βεβαίως συνιστά ένα από τα ισχυρά σημεία του κοινοτιστικού αντιλόγου. Βλ. 191 επ.

[152] PL (L. I), 27.

[153] Βλ. αναλυτικότερα 315.

[154] Αρκετοί μελετητές οδηγούνται σε ανάγνωση της νέας αντίληψης προσώπου ως προσπάθειας απάντησης στον κοινοτισμό που οδηγεί τη θεωρία του Rawls σε σύγκλιση με αυτόν ή σε σύνθεση τους (communitarian liberalism), βλ. ενδεικτικώς J. Hampton, «Should Political...», 799, E. Wingenbach, «Unjust Context...», 213-218, μολονότι τούτο απορρίπτεται από άλλους μελετητές, όπως ο Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 74 και βεβαίως από τον ίδιο τον Rawls, ο οποίος επιχειρεί να εμφανίσει την κίνηση ως επιβαλλόμενη από εσωτερικές ανάγκες τις θεωρίας του.

[155] Βλ. 329 επ. τη διάκριση μεταξύ δημόσιου-ιδιωτικού. Η άποψη αυτή θα μπορούσε ενδεχομένως να υποστηριχθεί υπό όρους για τα κείμενα της λεγόμενης «καντιανής» περιόδου του Rawls, όχι πάντως για τον *PL*.

[156] Βλ. J. Hampton, «The Common...», 198-199.

(minimal) θεωρία ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Θεωρείται[157] μάλιστα ότι η χρησιμοποιούμενη έννοια ελλόγου είναι αρκετά ισχυρή, ώστε να συνιστά κατ' ουσίαν μια μερικώς περιεκτική θεωρία της μορφής που θέλει να αποφύγει. Τούτο έχει ως αποτέλεσμα[158] η συγκεκριμένη αντίληψη προσώπου να συγκρούεται με κάθε μη καντιανή αντίληψη προσώπου, ενώ ο σεβασμός προς το ιδεατό πρόσωπο υπό συγκεκριμένες συνθήκες θεωρείται ότι ισοδυναμεί με έλλειψη σεβασμού προς πραγματικά πρόσωπα.

3. Η αναθεώρηση της έννοιας των βασικών αγαθών

Η θεώρηση περί «βασικών αγαθών» (basic goods) της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*[159], εξ αιτίας των ατομοκρατικών υποδηλώσεών της, δεν κατόρθωσε να επιτύχει το στόχο της και να λειτουργήσει ως μια «ασθενής» υπόθεση, ουδέτερη έναντι της ποικιλίας των αντιμαχόμενων κοσμοαντιλήψεων. Αντιμέτωπος με τα συναφή προβλήματα, ο Rawls προβαίνει σε μερική αναθεώρηση[160] της αντίληψης της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, αποσυνδέοντας την έννοια των βασικών αγαθών από υποθέσεις περί της φύσης των ανθρώπινων αγαθών εν γένει. Επιχειρεί τη συνάρθρωση των βασικών αγαθών με την κανονιστική αντίληψη των πολιτών ως ελευθέρων και ίσων, στο πλαίσιο ανάπτυξης μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης που δεν επιθυμεί τη συνταύτισή της με οποιαδήποτε περιεκτική θεωρία.

Τα άτομα, όπως προκύπτει από την ανάλυση της πολιτικής αντίληψης του προσώπου, προσδιορίζονται με βάση τα υψηλότατης τάξης συμφέροντα, τα οποία είναι καθαρώς τυπικά και δεν ευνοούν αφ' εαυτών συγκεκριμένες αρχές. Η ιδέα των βασικών αγαθών εισάγεται, με σκοπό να αρθεί η απροσδιοριστία, ώστε τα μέρη της αρχικής θέσης να έχουν τη δυνατότητα να προβούν σε λογική συμφωνία επί συγκεκριμένων αρχών δικαιοσύνης, ικανών να προστατεύσουν αυτά τα συμφέροντα[161]. Το κριτήριο αξιολόγησης των διαθέσιμων εναλλακτικών αρχών δικαιοσύνης συναρτάται με την εκτίμηση της ικανότητας των αρχών να διασφαλίζουν εκείνα τα βασικά αγα-

---

[157] Υποστηρίζεται (Leif Wenar, «Political...», 57-59) ότι η θεωρία του Rawls καθίσταται μερικώς περιεκτική, δεσμευμένη σε μια καντιανή κατά βάση αντίληψη λόγου, η οποία είναι ασύμβατη με κάθε θεωρία πλην της καντιανής. Ακόμη ότι η έννοια των βαρών της κρίσης εκτοπίζει τις θρησκευτικές πίστεις (*ibid*, 41-48), η πολιτική αντίληψη προσώπου (*ibid*, 45-51) συγκρούεται με κάθε μη καντιανή θεώρηση περί ανθρώπινης φύσης, ενώ τέλος η αντίληψη αντικειμενικότητας του πολιτικού κονστρουκτιβισμού λειτουργεί κατ' αποκλεισμόν κυρίαρχων θεωρήσεων για τις βάσεις της κανονιστικότητας (*ibid*, 52-57).

[158] Βλ. Bruce Brower, «The Limits of Public Reason», 15.

[159] Βλ. 177-185.

[160] Η αρχική έκθεση της αναθεωρημένης έννοιας των βασικών αγαθών ανευρίσκεται εις SUPG.

[161] PL (L. II), 75, PL (L. VIII), 307. Βλ. 177-178.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θά[162] που κρίνονται ουσιώδη για την πραγματοποίηση των υψηλότατης τάξης συμφερόντων πολιτών[163], οι οποίοι θεωρείται ότι διαθέτουν, παρά τις διαφορές τους, στον απαιτούμενο minimum βαθμό τις ικανότητες που τους καθιστούν ικανούς να είναι πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας[164]. Αναζητείται με άλλα λόγια αυτό που οι πολίτες χρειάζονται και απαιτούν, όταν αντιμετωπίζονται ως ελεύθεροι και ίσοι.

Η εισαγωγή της έννοιας των βασικών αγαθών νομιμοποιείται από την ανάγκη εξεύρεσης μιας δημόσιας βάσης διαπροσωπικών συγκρίσεων, θεμελιωμένης σε αντικειμενικά και δημόσια χαρακτηριστικά της κοινωνικής συνθήκης. Για τον πολιτικό φιλελευθερισμό το πρόβλημα των διαπροσωπικών συγκρίσεων τίθεται σε σχέση με το δεδομένο του πλουραλισμού, ήτοι την ύπαρξη αντίπαλων περιεκτικών αντιλήψεων περί αγαθού, η οποία υπονομεύει τη δυνατότητα κοινής πολιτικής κατανόησης αναφορικά με αυτό που μπορεί να αναγνωριστεί ως έγκυρο αίτημα. Η αντίληψη των βασικών αγαθών απευθύνεται σε αυτό το πρακτικό πολιτικό πρόβλημα, αναγνωρίζοντας μερική ομοιότητα στη δομή των επιτρεπτών από τις αρχές δικαιοσύνης αντιλήψεων αγαθού[165]. Πράγματι, η συναγωγή ενός καταλόγου βασικών αγαθών, κατάλληλου να λειτουργήσει ως δίκαιη βάση διαπροσωπικών συγκρίσεων, έχει ως αναγκαία προϋπόθεση την άποψη ότι οι βασικές ανάγκες και απαιτήσεις των πολιτών φέρουν κατά βάση όμοιο χαρακτήρα[166].

---

[162] Υπάρχουν πέντε είδη βασικών αγαθών (GT, 43, PL (L. I), 76, PL (L. V), 181, PL (L. VIII). 308-309): α) βασικά δικαιώματα και ελευθερίες (σκέψης, συνείδησης κ.λ.π.) που αποτελούν τους αναγκαίους θεσμικούς όρους για την ανάπτυξη των δύο ηθικών δυνάμεων και την προστασία ενός ευρέως - κείμενου εντός των ορίων της δικαιοσύνης - φάσματος καθορισμένων αντιλήψεων αγαθού. β) Ελευθερία μετακίνησης και ελεύθερη επιλογή απασχόλησης, εντός ενός πλαισίου ακριβοδίκαιων ευκαιριών, που επιτρέπουν την επιδίωξη διαφορετικών τελικών σκοπών και την αναθεώρησή τους. γ) Εξουσίες και προνόμια, αξιώματα και θέσεις υπευθυνότητας. δ) Εισόδημα και πλούτος ως πολυλειτουργικά μέσα (ανταλλακτική αξία). ε) Κοινωνικές βάσεις αυτοσεβασμού. Ο αυτοσεβασμός δεν απασχολεί ως συμπεριφορά. Ενδιαφέρουν οι προϋποθέσεις που είναι αναγκαίες, προκειμένου οι πολίτες να έχουν ένα αίσθημα αυταξίας (σχετικά με την έννοια του αυτοσεβασμού βλ. PL (L. VIII), 318 επ.).

[163] PL (L. I), 75.

[164] PL (L. V), 183.

[165] PL (L. V), 180, PL (L. VIII), 307-308.

[166] Το πρόβλημα είναι ότι η ισότητα στην κατοχή βασικών αγαθών δεν μεταφράζεται αυτοδικαίως σε ισότητα επιπέδων ευημερίας. Όσα ακολουθούν αποτελούν μέρος της απάντησης (GT, 132 επ., PL (L. V), 179 σημ. 6, 182 επ.) που ο Rawls προσπαθεί να διατυπώσει στην κριτική που έλαβε από τον K. Arrow, «Some Ordinalist - Utilitarian Notes on Rawls' 'Theory of Justice'», 153 επ., και τον A. Sen, «Equality of What?» και «Justice: Means versus Freedoms», 195 επ. Ο Arrow, υποδεικνύοντας τις διαφορές στην ιατρική φροντίδα, ο Sen, εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στις διαφορές βασικών ικανοτήτων μεταξύ των προσώπων και κατ' επέκτασιν της ικανότητάς τους στη χρήση των βασικών αγαθών, καταλήγουν στο εύλογο συμπέρασμα ότι οι διαφορές μεταξύ των προσώπων, των ικανοτήτων, των αντιλήψεων περί αγαθού και των προτιμήσεών τους είναι τόσο σημαντικές, ώστε η εξασφάλιση για όλους των ιδίων βασικών αγαθών ανεξαρτήτως συνθηκών παρουσιάζεται άδικη. Η έμφαση δεν πρέπει να δίδεται στα προσφερόμενα μέσα, κατά το υπόδειγμα του Rawls, αλλά σε ό,τι τα άτομα έχουν πράγματι την ικανότητα να αποκομίσουν από αυτά τα μέσα (A. Sen, «Justice...», 197-198. Για το ίδιο θέμα βλ. επίσης W. Kymlicka, *Contemporary...*, 71-73).

Αναζητώντας μια κοινή ιδέα του αγαθού, ο πολιτικός φιλελευθερισμός στρέφεται στην ιδέα του «ορθολογικού οφέλους» (rational advantage)[167] εντός μιας πολιτικής αντίληψης ανεξάρτητης από οποιαδήποτε ιδιαίτερη περιεκτική θεωρία, με στόχο την επίτευξη επάλληλης συναίνεσης[168]. Καίτοι η ομάδα των βασικών αγαθών αδυνατεί να προσεγγίσει αυτό που πολλοί άνθρωποι επιθυμούν ή θεωρούν ότι έχει αξία, ο Rawls πιστεύει ότι οι περισσότεροι άνθρωποι αναγνωρίζουν οπωσδήποτε ως μεγάλης αξίας τη δέσμη αγαθών της θεωρίας του. Επομένως, μπορούν να υιοθετήσουν την πολιτική αντίληψη και να θεωρήσουν ότι σε ζητήματα δικαιοσύνης σημασία έχει η εκπλήρωση από τους θεσμούς των αναγκών τους ως πολιτών[169].

Κατά τη διαδικασία προσδιορισμού[170] των βασικών αγαθών δεν εξετάζεται η ποικιλία των περιεκτικών θεωριών, με σκοπό τη συναγωγή από αυτές ενός είδους μέσου όρου σχετικά με τα μέσα που αναγνωρίζονται ως πρόσφορες θεσμικές ρυθμίσεις και κατάλληλα πολυλειτουργικά μέσα. Προηγείται η κατασκευή μιας αυτεξάρτητης πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, με αφετηρία τις θεμελιώδεις διαισθητικές ιδέες της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας και τις συμπληρωματικές της ιδέες, με την ελπίδα ότι η αντίληψη αυτή, μαζί με τη θεώρησή της περί βασικών αγαθών, μπορεί να αποτελέσει εστία επάλληλης συναίνεσης. Για να προσδιοριστούν τα βασικά αγαθά, ερευνώνται οι συνθήκες του κοινωνικού υποβάθρου και τα γενικά πολυλειτουργικά μέσα που απαιτούνται για την ανάπτυξη και ενάσκηση των δύο ηθικών δυνάμεων[171]. Σε αυτό το πλαίσιο, για τον καθορισμό των αναγκών και των αιτημάτων των ατόμων, χρησιμοποιείται αποκλειστικά η πολιτική αντίληψη αντί κάποιας περιεκτικής θεωρίας[172].

Αρμόζει να επισημανθεί στο παρόν πλαίσιο μελέτης ότι στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* δεν είναι σαφής η σύνδεση των βασικών αγαθών με ανάγκες[173]. Στην αρχική επεξεργασία της θεωρίας η έννοια των βασικών αγαθών φαίνεται να βρίσκεται πλησιέστερα προς την έννοια της επιθυμίας μάλλον, παρά της ανάγκης. Πλέον τα βασικά αγαθά ορίζονται μέσα από μια διαδικασία αναζήτησης των πραγμάτων που

---

[167] Κατά τον Rawls, μολονότι οι πολίτες δεν υποστηρίζουν την ίδια επιτρεπτή αντίληψη αγαθού, προκειμένου να υπάρξει μια κοινή ιδέα ορθολογικού οφέλους, αρκεί, πρώτον, ότι υποστηρίζουν την ίδια πολιτική αντίληψη εαυτού και, δεύτερον, ότι οι επιτρεπτές αντιλήψεις περί αγαθού, ανεξαρτήτως πόσο διαφορετικό είναι το περιεχόμενό τους και ο τρόπος που συνδέονται με τις ποικίλες θεωρήσεις, απαιτούν για την επίτευξή τους τα ίδια περίπου βασικά αγαθά (PL (L. V), 180).

[168] PL (L. V), 180, 188.

[169] PL (L. V), 189.

[170] Βλ. τους εναλλακτικούς τρόπους προσδιορισμού εις GT, 45, PL (L. I), 38-39, JAFR, 188-189.

[171] PL (L. I), 75-76.

[172] GT, 42, 70, PL (L. V), 188.

[173] Βλ. 180 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεωρούνται αναγκαία ως κοινωνικοί όροι και πολυλειτουργικά μέσα[174], ώστε τα πρόσωπα να έχουν τη δυνατότητα να αναπτύξουν τις δύο ηθικές δυνάμεις τους[175] και να επιδιώξουν τις καθορισμένες περί αγαθού αντιλήψεις τους[176].

Έτσι, παρ' ότι ο καθορισμός των βασικών αγαθών επικαλείται ορισμένη γνώση των γενικών περιστάσεων και απαιτήσεων της κοινωνικής ζωής, αυτό γίνεται μόνο υπό το πρίσμα μιας κανονιστικής αντίληψης του προσώπου δεδομένης εξ αρχής[177]. Τα βασικά αγαθά καθορίζουν ποιες είναι οι ανάγκες[178] των προσώπων, όπως προσδιορίζονται από την πολιτική αντίληψη και κατ' επέκτασιν εν μέρει ποιο είναι το αγαθό τους ως πολιτών, όταν ανακύπτουν ζητήματα δικαιοσύνης[179]. Άρα τα βασικά αγαθά δεν αντιμετωπίζονται ως προσέγγιση στο αγαθό των προσώπων, όπως αυτό ορίζεται από μια περιεκτική θεωρία. Αντιθέτως πρόκειται για μια κατασκευή «κατασκευή» (construct) που ανήκει στην αντίληψη δικαιοσύνης ως πολιτική θεωρία και είναι αυτά που ελεύθερα και ίσα πρόσωπα χρειάζονται ως πολίτες[180]. Ο χαρακτηρισμός τους δεν βασίζεται - τουλάχιστον όχι αποκλειστικά - σε ψυχολογικά, ιστορικά ή κοινωνικά δεδομένα και ως εκ τούτου είναι αδιάφορο ποια γενικά μέσα είναι ουσιώδη για την επίτευξη των τελικών σκοπών, τους οποίους θέτει οποιαδήποτε περιεκτική θεωρία ή η ιστορική έρευνα μπορεί να δείξει ότι οι άνθρωποι έχουν κοινούς[181].

---

[174] Αξίζει να τονιστεί ότι η ιδιοκτησία δεν αναγνωρίζεται ως φυσικό δικαίωμα και δεν προστατεύεται από την πρώτη αρχή. Στα βασικά αγαθά συμπεριλαμβάνεται μόνο μια έννοια προσωπικής ιδιοκτησίας, με σκοπό να επιτραπεί επαρκής υλική βάση για προσωπική ανεξαρτησία, αυτοσεβασμό και ανάπτυξη των δύο ηθικών δυνάμεων. Από την έννοια αυτή αποκλείεται το δικαίωμα στους φυσικούς πόρους και στον έλεγχο των μέσων παραγωγής, επί των οποίων προβλέπεται κοινωνική και όχι ιδιωτική κυριότητα. Τούτο διότι ο Rawls δεν βρίσκει αυτές οι εκδοχές του δικαιώματος της ιδιοκτησίας αναγκαίες για την ανάπτυξη των ηθικών δυνάμεων. Μπορούν πάντως να νομιμοποιηθούν, κατά τη γνώμη του, αν αυτό απαιτείται από τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες. Βλ. σχετικά TJ, 61, RAM, 239, KCE, 260, PFE, 420, GT, 92-92, TJ(RE), (Preface), xvi, PL (L. VIII), 298.

[175] Οι διαφορές στην ανάπτυξη των δύο ηθικών δυνάμεων δεν οδηγούν σε αντίστοιχες διαφορές στην κατανομή των βασικών αγαθών (GT, 134).

[176] GT, 42, PL (L. I), 75-76, PL (L. VIII), 307.

[177] GT, 43, PL (L. VIII), 308.

[178] Η έννοια των βασικών αγαθών αποτελεί επέκταση της έννοιας των αναγκών (KCE, 261). Οι ανάγκες των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων είναι διαφορετικές από τις ανάγκες ειδικών ομάδων (SUPG, 373). Είναι επίσης διαφορετικές από τις επιθυμίες, τις προσδοκίες, τις ευχές και τις αρέσκειες. Είναι αντικειμενικές με ένα τρόπο που οι επιθυμίες δεν είναι (RAM, 242, FG, 284, SUPG, 373, PL (L. V), 189, σημ. 20), δεδομένου ότι εκφράζουν απαιτήσεις προσώπων με ορισμένα υψηλότατης τάξης συμφέροντα, που έχουν ορισμένο ρόλο και status. Η έννοια, δηλαδή, των αναγκών αντιμετωπίζεται σε συνάφεια προς την πολιτική αντίληψη του προσώπου (PL (L. V), 178). Αν τα αιτήματα των προσώπων που σχετίζονται με την κάλυψη αυτών των αναγκών δεν εκπληρωθούν, τότε τα πρόσωπα δεν μπορούν να διατηρήσουν τον ειδοποιό χαρακτήρα τους ούτε να επιτύχουν τους θεμελιώδεις στόχους τους (PL (L. V), 189). Ο Rawls διατηρεί την άποψη που διατύπωσε παλαιότερα (SUPG, 374), ότι οι ανάγκες με οποιαδήποτε άλλη έννοια πλην της ανωτέρω, μαζί με τις επιθυμίες και τις προσδοκίες δεν διαδραματίζουν κανένα απολύτως ρόλο (PL (L. V), 190).

[179] PL (L. V), 188.

[180] GT, 44, PL (L. V), 178.

[181] PL (L. VIII), 308. Ισχυρά αισθήματα ή ζηλότυπες προσδοκίες δεν νομιμοποιούν αντίστοιχες απαιτήσεις στους κοινωνικούς πόρους ή στο σχεδιασμό των δημόσιων θεσμών, προκειμένου να επιτευ-

Συνεπώς, τα βασικά αγαθά είναι αντικειμενικά για πρόσωπα γινόμενα έτσι αντιληπτά. Υπενθυμίζεται ότι στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* θεωρούνταν αντικειμενικά γενικώς για όλους, ανεξαρτήτως αντίληψης προσώπου. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ο Rawls είναι σαφής ότι τα βασικά αγαθά σαφώς δεν αποτελούν μια προσέγγιση των βασικών αξιών της ανθρώπινης ζωής και δεν πρέπει να κατανοηθούν έτσι, ανεξάρτητα πόσο σημαντική μπορεί να είναι η κατοχή τους[182]. Συνεπώς ο στόχος δεν είναι να λειτουργήσουν ως μέτρο ψυχολογικής ευημερίας ή χρησιμότητας. Ούτε επιχειρείται να αξιολογηθεί η έκταση στην οποία τα άτομα επιτυγχάνουν τους σκοπούς τους.

Ως εκ τούτου η θεώρηση των βασικών αγαθών δεν θεωρείται ακριβοδίκαιη ως προς τις ποικίλες περιεκτικές θεωρήσεις αγαθού[183], αποβλέποντας σε μια ισορροπία μεταξύ τους, αλλά σε αναφορά προς τα πρόσωπα που έχουν αυτές τις αντιλήψεις ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες[184], προσφέροντάς τους τη δυνατότητα να προωθήσουν τις επιτρεπτές - συμβατές με τις αρχές δικαιοσύνης - αντιλήψεις τους περί αγαθού[185]. Η έννοια των βασικών αγαθών ανήκει σε μια «μερική αντίληψη αγαθού» (partial conception of the good), η οποία μπορεί να αποτελέσει το συμφωνημένο μέτρο διαπροσωπικών συγκρίσεων μεταξύ πολιτών που υποστηρίζουν πληθώρα αντικρουόμενων περιεκτικών θεωριών.

Η χρήση των βασικών αγαθών προϋποθέτει ότι οι πολίτες διαμορφώνουν και καλλιεργούν τους τελικούς σκοπούς και τις προτιμήσεις τους με βάση τις δύο ηθικές δυνάμεις[186]. Συνεπώς, κατά την άποψη του Rawls, δεν αποτελεί επαρκή βάση για αμφισβήτηση της ομάδας των βασικών αγαθών το γεγονός ότι δεν καλύπτονται αυτοί με τις ασυνήθιστες ή ακριβές προτιμήσεις. Η αντίρρηση θα ευσταθούσε, μόνο αν μπορούσε να υποστηριχθεί επίσης ότι είναι παράλογο ή άδικο να θεωρούνται αυτά τα πρόσωπα υπεύθυνα για τους σκοπούς τους[187]. Η θεώρηση των βασικών αγαθών συνδέεται με τον «κοινωνικό καταμερισμό υπευθυνότητας» (social division of responsi-

---

χθούν οι σχετικοί σκοποί. Η βούληση ή οι επιθυμίες, όποια ένταση και αν έχουν, δεν αποτελούν αφ' εαυτών επαρκείς λόγους σε ζητήματα πολιτικής δικαιοσύνης (RAM, 241, PL (L. V), 190).

[182] PL (L. V), 187-188.

[183] Με τη θεώρηση των βασικών αγαθών ο Rawls πιστεύει ότι απαντά στο ερώτημα πώς, δεδομένης της ύπαρξης συνθηκών έλλογου πλουραλισμού, είναι δυνατή μια κοινή κατανόηση αναφορικά με αυτό που αναγνωρίζεται ως χρήσιμο σε ζητήματα πολιτικής δικαιοσύνης. Για το λόγο αυτό επιμένει στην πρακτική φύση των βασικών αγαθών. Δεν είναι δυνατό ούτε δίκαιο να επιτρέπεται η επιδίωξη όλων των αντιλήψεων αγαθού. Ωστόσο, ο Rawls θεωρεί ότι, όταν οι βασικοί θεσμοί της κοινωνίας ικανοποιούν μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία αναγνωρίζεται σε αμοιβαία βάση από όλους τους πολίτες που υποστηρίζουν διαφορετικές περιεκτικές θεωρίες σε μια έλλογη επάλληλη συναίνεση, τότε επιβεβαιώνεται ότι οι θεσμοί διασφαλίζουν επαρκή χώρο για τρόπους ζωής που αξίζουν την αφοσίωση των πολιτών (PL (L. V), 187).

[184] PL (L. I), 40.

[185] GT, 45.

[186] PL (L. V), 186.

[187] PL (L. V), 186.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

bility)[188] μεταξύ προσώπου και κοινωνίας. Στο πλαίσιό του οι πολίτες ως συλλογικό σώμα αποδέχονται την ευθύνη διατήρησης των ίσων βασικών ελευθεριών και ευκαιριών, καθώς και την υποχρέωση να προσφέρουν σε όλους ένα μερίδιο βασικών αγαθών. Ενώ παράλληλα σε ατομικό επίπεδο αποδέχονται την ευθύνη αναθεώρησης των σκοπών τους εν όψει των πολυλειτουργικών μέσων που μπορεί να αναμένουν[189]. Ο καταμερισμός ευθύνης βασίζεται στην ικανότητα των προσώπων να υπέχουν ευθύνη για τους σκοπούς τους και να μετριάζουν τις προσδοκίες και τα αιτήματά τους αναλόγως[190]. Η ικανότητα αυτή αποτελεί μέρος της ηθικής δύναμης για διαμόρφωση, αναθεώρηση και ορθολογική επιδίωξη μιας αντίληψης αγαθού[191].

Η αντίληψη των βασικών αγαθών, μαζί με την αναγνώριση της υπευθυνότητας για τους σκοπούς, θεμελιώνεται σε ένα ιδανικό του προσώπου, το οποίο θεωρείται ότι είναι, τουλάχιστον υπόρρητα, δεκτό στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, όπως αρθρώνεται από την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης. Διαφορετικά οι πολίτες δεν θα είχαν λόγο να αναλάβουν το απαιτούμενο είδος υπευθυνότητας[192]. Η πολιτική αντίληψη των προσώπων κατοχυρώνει την ελευθερία των πολιτών στη ρύθμιση της ζωής τους, αλλά ταυτόχρονα αναμένει από αυτούς να προσαρμόσουν την περί αγαθού αντίληψή τους στο αναμενόμενο ακριβοδίκαιο μερίδιο βασικών αγαθών.

Κλείνοντας το κεφάλαιο περί βασικών αγαθών, εάν επιχειρηθεί από την εργασία μια αναδρομή στα στάδια εξέλιξης της ιδέας, προκύπτει σαφώς ότι το περιεχόμενό της παραμένει σχεδόν αναλλοίωτο σε σχέση με τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, τα ίδια δηλαδή αγαθά αναγνωρίζονται ως θεμελιώδη. Συνεπώς θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι οι αλλαγές αφορούν στον τρόπο θεμελίωσης της έννοιας. Τα βασικά αγαθά δεν δικαιολογούνται πλέον ως αυτό που είναι λογικό να θέλει κάποιος, ο,τιδήποτε άλλο και αν συγχρόνως επιθυμεί. Η κριτική που προηγήθηκε κατά της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* κατευθύνει τον Rawls στη σύνδεσή τους με την κανονιστική αντίληψη του προσώπου.

---

[188] PL (L. V), 189. Πρβλ. την αρχική επεξεργασία της έννοια της υπευθυνότητας εις KCE. 261-262 (βλ. επίσης RAM, 241). Στον *PL* η έννοια της υπευθυνότητας βρίσκεται σε στενότερη σύνδεση με τις δύο ηθικές δυνάμεις.

[189] Τα ελεύθερα πρόσωπα θεωρούνται υπεύθυνα για τα συμφέροντα και τους σκοπούς τους, με άλλα λόγια, υπεύθυνα να ελέγχουν τις επιθυμίες τους (PL (L. VII), 280). Κατά τον Rawls, η βαρύτητα των αιτημάτων των πολιτών δεν συναρτάται με την ένταση των αναγκών και των επιθυμιών τους, αλλά συνδέεται με την ιδέα της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας. Θεωρείται ότι οι πολίτες έχουν την ικανότητα να περιορίζουν το φάσμα των αιτημάτων τους στο επιτρεπτό από τις αρχές δικαίου πεδίο και να ρυθμίζουν τις προσδοκίες τους αναλόγως (PL (L. I), 34).

[190] PL (L. V), 189.

[191] Η έννοια της υπευθυνότητας για τους σκοπούς συνδέεται με το ευρύτερο πρόβλημα της επιλογής των σκοπών, βλ. σχετικά R. Arneson, «Primary...», 441.

[192] PL (L. V), 187.

Τα βασικά αγαθά είναι αυτά που χρειάζονται τα πρόσωπα ως πολίτες, παρά γενικώς ως ανθρώπινα όντα χωριστά από κάθε κανονιστική αντίληψη. Αυτά που οι πολίτες χρειάζονται ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα δεν είναι πράγματα που είναι απλώς λογικό να επιθυμούνται, προτιμούνται ή αναζητούνται. Αναγκαία για τον καθορισμό των βασικών αγαθών είναι επομένως η κανονιστική αντίληψη του προσώπου και με αυτή μόνο την έννοια τα βασικά αγαθά προσκτώνται αντικειμενικό χαρακτήρα[193]. Εν τούτοις, ακόμη και αν θεωρηθεί ότι τα βασικά αγαθά είναι αυτά που προσιδιάζουν σε ελεύθερους και ίσους πολίτες, η δικαιολόγησή τους συνδέεται και εξαρτάται τώρα από τη δικαιολόγηση του συγκεκριμένου ιδανικού πολίτη, το οποίο όμως συνιστά κάτι περισσότερο από μια «ψιλή» αντίληψη προσώπου[194].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ:
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η νεωτερική φιλοσοφία διαρρηγνύει τους δεσμούς με τη θρησκεία και την κοινότητα, θέτοντας στο κέντρο της φιλοσοφικής συζήτησης το άτομο ως ελεύθερη υποκειμενικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, το πρόβλημα του καθορισμού του ορθού, το οποίο στο πεδίο της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας συνδέεται με τη δυνατότητα δέσμευσης των ατόμων σε ορισμένες αρχές αναγκαίες για την ύπαρξη της κοινωνίας, τίθεται με διαφορετικούς όρους, εφ' όσον δεν μπορεί να γίνει αποδεκτός κάποιος εξωτερικός προσδιορισμός τους από ορισμένη κεντρική εξουσία, θρησκευτική ή κοσμική, διότι τούτο θα αναιρούσε την προσβεπόμενη αυτονομία των υποκειμένων. Η έννοια της συναίνεσης - τυπικό στοιχείο κάθε συμβολαιακής θεωρίας - έρχεται στο προσκήνιο ως βάση θεμελίωσης των αρχών, ικανή να δεσμεύσει εσωτερικώς τα υποκείμενα, χωρίς να πλήττεται η αυτονομία τους.

Η φιλοσοφία του Rawls αρθρώνεται ακριβώς με άξονα την προβληματική που αφορά τον προσδιορισμό δίκαιων όρων κοινωνικής συνεργασίας, όταν γίνεται δεκτό ότι οι όροι αυτοί δεν καθορίζονται από μια εξουσία διακριτή από τα άτομα, θεϊκή ή άλλη, ούτε μπορούν να γίνουν αποδεκτοί ως φυσικός νόμος ή ως το απείκασμα μιας ανεξάρτητης ηθικής τάξης αξιών, γινόμενης γνωστής μέσω έλλογης ενόρασης[195]. Ο Rawls προτείνει ένα είδος αντικειμενικότητας διαφορετικό από την αντικειμενικότη-

[193] GT, 44, PFE, 417, TJ (RE, Preface). xiii.
[194] Σε αυτή τη βάση υποστηρίζεται (R. Arneson, *ibid*, 439) ότι η αναθεωρημένη αντίληψη αγαθών δεν κατορθώνει να διαφύγει της αντίρρησης των Nagel και Schwartz (βλ. 183) ότι, μολονότι κατ' ορισμό ευνοούν τους πάντες εξ ίσου, κατ' ουσίαν ευνοούν ορισμένους περισσότερο.
[195] GT, 11, PL (L. I), 22, PL (L. III), 97.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τα των εμπειρικών κρίσεων, ενώ ταυτόχρονα απορρίπτει την ιδέα του Λόγου ως αυτού που ανακαλύπτει ανεξάρτητα ηθικά δεδομένα[196].

Το κονστρουκτιβιστικό υπόδειγμα[197] που διαμορφώνει προσβλέπει στη φύση του πρακτικού λόγου, ο οποίος καλείται να λειτουργήσει εντός μιας ειδικά κατασκευασμένης κατάστασης επιλογής, ώστε να δημιουργηθεί μια βάση για την ηθική κρίση[198]. Σε αυτό το πλαίσιο, οι όροι της κοινωνικής συνεργασίας προκύπτουν μέσω μιας διαδικασίας συναίνεσης ως το αποτέλεσμα της συμφωνίας των μερών που συμμετέχουν στη συνεργασία[199]. Πρόκειται για μια συμφωνία μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων, η οποία θα πρέπει, εννοείται, να ικανοποιεί ορισμένες προϋποθέσεις, ώστε να λογίζεται έγκυρη και δίκαιη από απόψεως πολιτικής δικαιοσύνης.

Απαιτείται μια αντίληψη αντικειμενικότητας, η οποία, λειτουργώντας ως αμοιβαίως αναγνωρισμένη βάση, αφ' ενός πιστοποιεί τη δυνατότητα ύπαρξης συμφωνίας και αφ' ετέρου προσφέρει ένα κριτήριο διάκρισης των ηθικών και πολιτικών κρίσεων από τις απλές εκφράσεις μιας ψυχολογικής κατάστασης ή τα επιχειρήματα της ρητορικής. Κατά τον Rawls, μια αντίληψη είναι αντικειμενική, μόνο υπό τον όρο της μεθοδικής συγκρότησης των εξής στοιχείων[200]: α) εγκαθίδρυση ενός δημοσίου πλαισίου σκέψης. β) Προσδιορισμός μιας έννοιας ορθής κρίσης[201]. γ) Καθορισμός μιας ιεραρχίας λόγων. δ) Διάκριση της αντικειμενικής άποψης από τις ιδιαίτερες υποκειμενικές απόψεις. ε) Θεώρηση της συμφωνίας στις κρίσεις μεταξύ έλλογων υποκειμένων[202]. στ) Ικανότητα εξήγησης της αποτυχίας συμφωνίας στις κρίσεις.

---

[196] Βλ. 222-227.

[197] Κατά τον D. O' Brink, «Rawlsian...», 261 επ., *Moral Realism*..., 306-307, διακρίνονται τρεις μορφές κονστρουκτιβισμού: α) μεθοδολογικός (ή πολιτικός): η ηθική θεωρία είναι ουδέτερη όσον αφορά τα μεταφυσικά, επιστημολογικά και σημασιολογικά ερωτήματα περί ηθικής. Παρουσιάζει απλώς την άρθρωση μιας ιδιαίτερης ηθικής και πολιτικής δομής και είναι αγνωστικιστική προς την αλήθεια. β) Επιστημολογικός: παρουσιάζει μια συνεκτικιστική θεωρία νομιμοποίησης στην ηθική. Μολονότι δεν μπορεί να είναι αγνωστικιστικός επιστημολογικά, μπορεί να είναι αγνωστικιστικός όσον αφορά τα ηθικά ζητήματα. γ) Μεταφυσικός: εκφράζει μια αντιρρεαλιστική ηθική άποψη. Κατά τον συγγραφέα, η αντίληψη προσώπου, όπως παρουσιάζεται εις KCMT, ευρίσκεται κοντά στη μεταφυσική εκδοχή κονστρουκτιβισμού, ενώ τα ύστερα γραπτά είναι εγγύτερα προς τη μεθοδολογική (πολιτική) εκδοχή. βλ. D. O' Brink, «Rawlsian...», 258-259, 263-264, 266 σημ. 6, *Moral Realism*..., 304 επ. Βλ. αναλυτικότερα 298-300.

[198] Επ' αυτού βλ. επίσης S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, «Toward...», 136.

[199] GT, 12, PL (L. I), 22-23, PL (L. III), 97.

[200] PL (L. III), 110-112, 121.

[201] PL (L. III), 111. Κάθε εκφερόμενη κρίση αυτοκατανοείται ως αληθής ή έλλογη. Είναι δυνατόν οι ορθές κρίσεις να εκλαμβάνονται ως έκφανση της αλήθειας μιας ανεξάρτητης τάξης αξιών (ηθική ενορασιοκρατία), ως έλλογες, διότι απορρέουν από μια διαδικασία που διαμορφώνει ορθά τις αρχές του πρακτικού λόγου σε συνδυασμό με κατάλληλες αντιλήψεις της κοινωνίας και του προσώπου (πολιτικός κονστρουκτιβισμός) κ.ο.κ. (PL (L. III), 111).

[202] PL (L. III), 112. Μπορεί να θεωρείται ότι τα έλλογα υποκείμενα διαθέτουν διανοητικές και ηθικές δυνάμεις που τους παρέχουν τη δυνατότητα να γνωρίζουν την ανεξάρτητη τάξη αξιών και να συντονίζουν τη δράση τους αναλόγως (λογική ενορασιοκρατία). Ή ότι είναι ικανά να μάθουν τις αρχές του ορθού και του δικαίου που απορρέουν από τη διαδικασία κατασκευής (πολιτικός κονστρουκτιβισμός). Γνωρίζοντας τη διαδικασία, τα έλλογα πρόσωπα μπορούν να εφαρμόσουν τις αρχές και τα κριτήρια

Η διαφορά μεταξύ «ηθικού κονστρουκτιβισμού» (moral constructivism), «πολιτικού κονστρουκτιβισμού» (political constructivism) και «λογικής ενορασιοκρατίας» (rational intuitionism) αφορά κατ' ουσίαν διαφορετικούς τρόπους ερμηνείας των ανωτέρω στοιχείων[203]. Όμως ο Rawls πιστεύει ότι, δεδομένου ότι οι ανωτέρω προσεγγίσεις αναγνωρίζουν επίσης τα βασικά στοιχεία της έννοιας της αντικειμενικότητας, είναι δυνατόν να αποδεχθούν τη βάση αντικειμενικότητας που εισηγείται ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός για περιορισμένους πολιτικούς σκοπούς[204].

Η έννοια της αντικειμενικότητας στη θεωρία του Rawls συνδέεται με την πολιτική στόχευση της θεωρίας, ενσωματώνοντας τα ουσιώδη χαρακτηριστικά που απαιτούνται από ένα πλαίσιο σκέψης, αν πρόκειται να υπάρξει μια ανοιχτή και δημόσια βάση δικαιολόγησης για τους πολίτες ως ελεύθερους και ίσους. Οι πολιτικές (ηθικές) πεποιθήσεις λογίζονται αντικειμενικές, εφ' όσον έλλογα και ορθολογικά πρόσωπα, τα οποία είναι αρκούντως ευφυή και συνειδητά κατά την έκφραση των δυνάμεων του πρακτικού λόγου και οι συλλογισμοί τους δεν παρουσιάζουν ελαττώματα, θα τις υιοθετούσαν ή θα ελάττωναν τις διαφωνίες τους ως προς αυτές, υπό τον όρο ότι έχουν γνώση των σχετικών δεδομένων και έχουν διερευνήσει επαρκώς το ζήτημα υπό συνθήκες ευνοϊκές για αναστοχασμό[205].

Το πρόβλημα της αντικειμενικότητας στον πολιτικό κονστρουκτιβισμό συνδέεται με την έννοια του «ελλόγου» (reasonable), το οποίο, εν αντιθέσει προς το «ορθολογικό» (rational), φέρει δημόσιο χαρακτήρα[206]. Δια της έννοιας του ελλόγου, το άτομο εισέρχεται ως ίσο προς ίσους στον δημόσιο κόσμο, έτοιμο να προτείνει και να αποδεχθεί έλλογες αρχές για τον προσδιορισμό των όρων κοινωνικής συνεργασίας[207]. Αυτοί οι όροι προσδιορίζουν ένα κοινό για όλους κανονιστικό πλέγμα αρχών, το οποίο κάθε πολίτης δύναται να αναγνωρίσει δημόσια έναντι των άλλων ως θεμέλιο των κοινωνικών σχέσεων[208].

της ορθά και, υπό τον όρο ότι βασίζονται στην ίδια (αληθή) πληροφόρηση, να φθάσουν στο ίδιο (ή ομοειδές) συμπέρασμα (PL (L. III), 112).

[203] PL (L. III), 112. Βλ. PL (L. III), 112 επ. την ανάλυση επί μέρους παραδειγμάτων στα οποία αναδεικνύονται οι διαφορές.

[204] PL (L. III), 110. Τούτο όμως αμφισβητείται βασίμως από τον L. Weinar, «Political...», 55-56, ο οποίος παρατηρεί ότι ο Rawls φαίνεται να εκλαμβάνει τη λογική ενορασιοκρατία ως συνεχή προς τον πολιτικό κονστρουκτιβισμό ή ως εάν αυτή απλώς να έχει κάποιες επιπρόσθετες πίστεις σε σχέση με το κονστρουκτιβιστικό υπόδειγμα, αλλά να είναι συμβατή με αυτό. Ωστόσο η προβολή συγκεκριμένης πίστης περί κανονιστικότητας συνδέεται με τον ταυτόχρονο αποκλεισμό κάθε άλλης εναλλακτικής πίστης. Όπως παρατηρεί ειρωνικά ο συγγραφέας, η άποψη του Rawls είναι ανάλογη προς μια θέση που θα υποστήριζε ότι ένας μουσουλμάνος μπορεί να είναι χριστιανός, εφ' όσον η χριστιανική τριάδα απλώς προσθέτει δύο ακόμη θεότητες στο μουσουλμανικό δόγμα.

[205] PL (L. III), 119.

[206] PL (L. II), 62, PL (L. III), 114. Βλ. αναλυτικότερα 300 επ.

[207] PL (L. II), 53, PL (L. III), 114.

[208] PL (L. II), 53. Το έλλογο αποτελεί ένα στοιχείο της ιδέας της κοινωνίας ως συστήματος ακριβοδίκαιης συνεργασίας, ενώ η άποψη ότι είναι έλλογο για όλους να αποδεχθούν αυτούς τους όρους είναι

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Οι αρχές δικαιοσύνης απορρέουν από μια διαδικασία κατασκευής, η οποία εκφράζει αρχές του πρακτικού λόγου σε συνδυασμό με τις κατάλληλες αντιλήψεις του προσώπου και της κοινωνίας[209]. Άρα, ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός δεν έχει ως αποκλειστική βάση θεμελίωσης μια έννοια πρακτικού λόγου, αλλά προϋποθέτει επιπροσθέτως μια διαδικασία που μορφοποιεί τις αντιλήψεις της κοινωνίας και του προσώπου[210]. Οι αρχές του πρακτικού λόγου και οι αντιλήψεις του προσώπου και της κοινωνίας θεωρούνται από τον Rawls «συμπληρωματικές» (complementary). Για το λόγο αυτό τις αποκαλεί «αντιλήψεις του πρακτικού λόγου» (conceptions of the practical reason)[211]. Διότι, κατά τον Rawls, εν απουσία των αντιλήψεων του προσώπου και της κοινωνίας, οι αρχές του πρακτικού λόγου στερούνται νοήματος, χρήσης και εφαρμογής[212].

Καθήκον του πολιτικού κονστρουκτιβισμού είναι να συνδέσει το περιεχόμενο των πολιτικών αρχών δικαιοσύνης με την αντίληψη των πολιτών ως έλλογων και ορθολογικών[213]. Η αρχική θέση συνιστά μια επινόηση παρουσίασης, η οποία αναπαριστά μέρη, τα οποία είναι υπεύθυνα για τα ουσιώδη συμφέροντα ελεύθερων και ίσων πολιτών, ακριβοδίκαια τοποθετημένα, να καταλήγουν σε συμφωνία, υποκείμενα σε όρους που περιορίζουν αυτό που δύναται να προβληθεί ως έγκυρος λόγος από απόψεως δικαιοσύνης[214]. Η αρχική θέση είναι ο κρίκος που συνδέει την αντίληψη του προσώπου και τη συνοδευτική αντίληψη της κοινωνικής συνεργασίας με τις αρχές δικαιοσύνης, που προσδιορίζουν τους «ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας» (fair terms of social cooperation)[215]. Η συμφωνία των μερών στις αρχές δικαιοσύνης εγκαθιδρύει μια σύνδεση μεταξύ των αρχών και της αντίληψης του προσώπου που αντιπροσωπεύεται στην αρχική θέση και τοιουτοτρόπως βεβαιώνεται το περιεχόμενο των όρων συνεργασίας για πρόσωπα γινόμενα έτσι αντιληπτά[216].

Συνεπώς, η επιλογή των αρχών δικαιοσύνης δεν νοείται ως απότοκος μιας έννοιας καθαρής ορθολογικότητας, αλλά ως αποτέλεσμα ορθολογικής διαβούλευσης στη βάση συγκεκριμένων υποθέσεων. Ο Rawls πασχίζει προφανώς να αποφύγει τις επιπλοκές που ενέχει μια άποψη θεμελιωμένη σε μια αφηρημένη έννοια πρακτικού

μέρος της ιδέας της αμοιβαιότητας (PL (L. II), 49-50). Τα έλλογα πρόσωπα δεν κινούνται από το γενικό αγαθό ως τέτοιο, αλλά επιθυμούν, διότι αναγνωρίζουν ως αγαθό, έναν κοινωνικό κόσμο στον οποίο ως ελεύθεροι και ίσοι μπορούν να συνεργαστούν με τους άλλους υπό όρους που όλοι μπορούν να αποδεχθούν. Για το λόγο αυτό επιζητούν εγγυήσεις αμοιβαιότητας (PL (L. II), 50).

[209] PL (L. III), 114.
[210] PL (L. III), 107.
[211] PL (Intr.), xxii, PL (L. III), 90, 107, 110).
[212] PL (L. III), 108.
[213] PL (L. IX), 380.
[214] PL (L. I), 25.
[215] PL (L. VIII), 304.
[216] PL (L. VIII), 305.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λόγου και για το λόγο αυτό συνδέει τον πρακτικό λόγο με τα ιδανικά του προσώπου και της κοινωνίας, τα οποία έχουν τις ρίζες τους στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό. Έτσι ο πρακτικός λόγος παρουσιάζεται να έχει δύο όψεις. Αφ' ενός τις αρχές του πρακτικού λόγου και της κρίσης και αφ' ετέρου μια αντίληψη προσώπων των οποίων η συμπεριφορά καθοδηγείται από αυτές τις αρχές[217].

Κατά τον Rawls, στο πλαίσιο της κονστρουκτιβιστικής διαδικασίας, το αντικειμενικό σημείο γίνεται αντιληπτό ως η άποψη κατάλληλα προσδιορισμένων έλλογων και ορθολογικών προσώπων[218], δηλαδή, ως άποψη των ελεύθερων και ίσων πολιτών κατάλληλα αντιπροσωπευόμενων[219]. Άρα, η διαφοροποίηση του Rawls αφορά τις θεωρίες της πρακτικής ορθολογικότητας (practical reasoning theories)[220], οι οποίες αντιμετωπίζουν την ηθική ως αίτημα του πρακτικού λόγου, θεμελιώνουν, δηλαδή, τα ηθικά αιτήματα σε μια έννοια πρακτικής ορθολογικότητας, στο πλαίσιο της οποίας ο λόγος ως λόγος επιτάσσει κατηγορικά και άρα τα αιτήματά του ισχύουν ανεξαρτήτως των χαρακτηριστικών και των ενδιαφερόντων των ατόμων.

Η άποψη του Rawls είναι ότι, αν υπό τις προϋποθέσεις που θέτει η θεωρία του, είναι δυνατόν να υπάρξει συζήτηση, συμφωνία ή τουλάχιστον μείωση των διαφορών, ώστε να διασφαλιστούν σχέσεις δίκαιες ή αξιοπρεπείς, τότε φαίνεται να συντρέχουν αντικειμενικοί λόγοι. Δεν υποστηρίζει ευθέως την ύπαρξη μιας αντικειμενικής τάξης πολιτικών λόγων που συνίσταται σε διάφορες δραστηριότητες έγκυρου συλλογισμού ή στην επιτυχία μιας κοινής πρακτικής, αλλά ότι η επιτυχία της κοινής πρακτικής οδηγεί στην άποψη ότι υφίστανται αντικειμενικοί λόγοι[221].

---

[217] PL (L. III), 107-108.

[218] PL (L. III), 115.

[219] PL (L. III), 115-116. Ο Rawls επιχειρηματολογεί ότι αυτό βρίσκεται σε αντίθεση με τη θέση που ο T. Nagel, *Η θέα από το πουθενά*, 241-249, αποκαλεί «απρόσωπη σκοπιά θεώρησης» (the impersonal point of view), διευκρινίζοντας ότι για τον κονστρουκτιβισμό δεν νοείται κάποιο σημείο άποψης του πρακτικού λόγου ως τέτοιου (PL (L. III), 116. Βλ. επίσης KCMT, 356). Ο Nagel επιδιώκει το συνδυασμό της προοπτικής ενός συγκεκριμένου ατόμου εντός του κόσμου (υποκειμενική σκοπιά που αντανακλά την ιδιαίτερη οπτική γωνία του προσώπου) με μια αντικειμενική θέαση του ίδιου του κόσμου (αποστασιοποιείται από κάθε ιδιαίτερη προοπτική, αλλά συμπεριλαμβάνει το άτομο και την οπτική γωνία του), με στόχο να συλλάβει τον κόσμο sub specie aeternitatis (*ibid*, 13). Στο πλαίσιο της ηθικής, η διαδικασία έχει ως αφετηρία τη διαμόρφωση μιας αντίληψης του κόσμου χωρίς κέντρο, η οποία εμπεριέχει όντα με διαφορετικές οπτικές γωνίες (*ibid*, 244). Η μέθοδος εκκινεί από τους λόγους που επικρατούν από τη σκοπιά συγκεκριμένων ατόμων και διερωτάται ποια είναι η καλύτερη δικαιολόγηση αυτών των λόγων ανεξάρτητα από οποιαδήποτε προοπτική (*ibid*, 245-246). Η κατάληξη είναι η *θέα από το πουθενά*, μια θεώρηση καταστατικά ανοιχτή και διαθέσιμη σε όντα με διαφορετική οπτική γωνία. Σχετικά με το συναφές πρόβλημα εναρμονισμού μεταξύ υποκειμενικής διάστασης (σχετικών με τον δρώντα (agent-relative) αξιών) και αντικειμενικής ηθικής θεώρησης (ουδέτερων προς τον δρώντα (agent-neutral) αξιών), βλ. Σ. Βιρβιδάκης, «Μορφές ηθικής πολιτικής και πολιτικής ηθικής», 35 επ. όπου και ανάλυση της άποψης του Nagel.

[220] Σχετικά με αυτές τις θεωρίες βλ. S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, «Toward...», 131-137.

[221] PL (L. III), 119-120.

Η υποστήριξη της αντικειμενικότητας μιας πολιτικής πεποίθησης ισοδυναμεί σε τελική ανάλυση με την υποστήριξη της θέσης ότι υφίστανται λόγοι, προσδιορισμένοι από μια έλλογη και αμοιβαίως αναγνωρισμένη πολιτική αντίληψη, που ικανοποιεί τα ουσιώδη στοιχεία της αντικειμενικότητας, λόγοι επαρκείς για να πείσουν έλλογα πρόσωπα ότι η αντίληψη αυτή είναι έλλογη[222]. Κατά τον Rawls, όταν οι πολίτες μοιράζονται μια έλλογη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, μοιράζονται μια κοινή βάση επί της οποίας μπορεί να διαξαχθεί η δημόσια συζήτηση[223]. Πιστεύει ότι ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* διαθέτει μια θεώρηση αντικειμενικότητας επαρκή για τους σκοπούς μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, χωρίς να χρειάζεται να κινηθεί έξω από την αντίληψή του για την έλλογη κρίση και έτσι αφήνοντας την έννοια της αληθούς ηθικής κρίσης στις περιεκτικές θεωρίες[224].

1. Το κονστρουκτιβιστικό πρότυπο

Η εισαγωγή του «πολιτικού κονστρουκτιβισμού» (political constructivism)[225] αποβλέπει στη δημιουργία μιας πρόσφορης έννοιας αντικειμενικότητας, κατάλληλης για την πολιτική στόχευση της θεωρίας. Το δεδομένο του πλουραλισμού θέτει εν αμφιβόλω τη δυνατότητα να συμφωνήσουν οι κοινωνοί στην ίδια τάξη ηθικών επιταγών, ανεξαρτήτως αν αυτή αναγνωρίζεται από ορισμένους εξ αυτών ως ηθικός νόμος. Κατά τον Rawls, μόνο με την υιοθέτηση μιας κονστρουκτιβιστικής αντίληψης[226], πολιτικής όχι μεταφυσικής, καθίσταται εφικτή η ανεύρεση αρχών δικαιοσύνης τις οποίες όλοι μπορούν να αποδεχθούν, χωρίς να απαρνούνται την ευρύτερη άποψη των περιεκτικών τους θεωριών[227].

---

[222] PL (L. III), 119.
[223] PL (L. III), 115.
[224] PL (L. III), 116. Βλ. αναλυτικότερα 404 επ.
[225] Η αρχική επεξεργασία της έννοιας του κονστρουκτιβισμού ανευρίσκεται εις KCMT. Ο Rawls επανέρχεται στην αρχική προσέγγιση, σύροντας διαχωριστική γραμμή μεταξύ ηθικού και πολιτικού κονστρουκτιβισμού (PL (L. III), 90. Βλ. τα χαρακτηριστικά του καντιανού κονστρουκτιβισμού, από τον οποίο διαφοροποιείται, εις PL (L. III), 99-101). Στο πλαίσιο του *PL* ο ηθικός κονστρουκτιβισμός του Kant συνιστά μια περιεκτική άποψη, κατά την οποία το ιδανικό της αυτονομίας ενέχει κανονιστικό ρόλο για τον ανθρώπινο βίο ως όλο, γεγονός που τον καθιστά ασύμβατο με τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Τούτο όμως δεν εμποδίζει τον Rawls να υποστηρίζει ότι οι μορφές περιεκτικού φιλελευθερισμού που θεμελιώνονται στο ιδανικό της αυτονομίας, παρ' ότι ακατάλληλες ως δημόσια βάση νομιμοποίησης, είναι δυνατόν να αποτελέσουν μέρος μιας έλλογης επάλληλης συναίνεσης σε μια πολιτική αντίληψη (PL (L. III), 99). Σχετικά με την έννοια του πολιτικού κονστρουκτιβισμού και τη σχέση της με εναλλακτικές προσεγγίσεις βλ. Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική*..., 60-69.
[226] Το υιοθετούμενο από τον Rawls κονστρουκτιβιστικό πρότυπο φαίνεται να βρίσκεται σε οξεία αντίθεση προς τον ηθικό ρεαλισμό (moral realism). Ο Rawls εξετάζει τον ηθικό ρεαλισμό με τη μορφή της λογικής ενορασιοκρατίας (rational intuitionism). Βλ. την ανάλυση των τεσσάρων βασικών χαρακτηριστικών του πολιτικού κονστρουκτιβισμού εις PL (L. III), 93-94, τα οποία αντιπαραβάλλονται προς τα αντίθετα χαρακτηριστικά της λογικής ενορασιοκρατίας (PL (L. III), 91-92).
[227] PL (L. III), 97.

Έτσι, για τον καθορισμό του περιεχομένου του πολιτικώς ορθού, υιοθετείται μια κονστρουκτιβιστική άποψη, στο πλαίσιο της οποίας οι αρχές αποτελούν το αντικείμενο συμφωνίας από αντιπροσώπους ελεύθερων και ίσων πολιτών που λειτουργούν εντός μιας κατάστασης επιλογής ειδικά διαμορφωμένης για το σκοπό αυτό[228]. Συνεπώς, η μορφή και τα χαρακτηριστικά της διαδικασίας, έλκονται από τις αντιλήψεις του πολίτη και της ευτεταγμένης κοινωνίας που λαμβάνονται ως βάση της[229] και ανευρίσκονται στις θεμελιώδεις ιδέες του δημόσιου πολιτικού πολιτισμού[230], όπως και στις κοινές αρχές και αντιλήψεις του πρακτικού λόγου[231]. Γίνεται δεκτό ότι, υπό τον όρο ότι η διαδικασία σχεδιάζεται σωστά, υπάρχει η δυνατότητα οι πολίτες να αποδεχθούν τις κοινές για όλους αρχές της μαζί με την ιδιαίτερη έλλογη περιεκτική θεωρία τους, ώστε η πολιτική αντίληψη να αποτελέσει την εστία μιας επάλληλης συναίνεσης[232].

Ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός καθορίζει μια ιδέα του ελλόγου, η οποία προσδιορίζεται από το περιεχόμενο μιας έλλογης πολιτικής αντίληψης, ενώ τηρεί αποστάσεις από την έννοια της αλήθειας[233], εκτιμώντας ότι η τελευταία δεν θα κατορθώσει ποτέ να αποσπάσει την απαιτούμενη συναίνεση. Δεν χρησιμοποιεί ούτε βέβαια

---

[228] PL (L. III), 97. Χρησιμοποιείται μια πολύπλοκη αντίληψη του προσώπου και της κοινωνίας, για να δοθεί μορφή στη δομή και τον τρόπο κατασκευής της (PL (l. III), 93). Αντιθέτως, κατά τον Rawls, η λογική ενορασιοκρατία δεν απαιτεί πληρέστερη αντίληψη του προσώπου από τον εαυτό ως «γνώστη» (knower). Δεν σημαίνει ότι είναι αναγκαίο να χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη αντίληψη προσώπου, αλλά απλώς ότι δεν χρειάζεται πιο πολύπλοκες αντιλήψεις του προσώπου και της κοινωνίας, σε αντίθεση προς τον κονστρουκτιβισμό που προϋποθέτει τέτοιες αντιλήψεις, προκειμένου να δώσει μορφή και δομή στην κατασκευαστική διαδικασία. Το αίτημα της λογικής ενορασιοκρατίας είναι ο άνθρωπος να είναι ικανός να γνωρίσει τις πρώτες αρχές, διότι η αναγνώρισή τους ως αληθών θεωρείται ότι γενά στο υποκείμενο την επιθυμία να πράττει σε συμφωνία με αυτές (PL (L. III), 92, LHMP, 237-238).

[229] PL (L. III), 103. Οι αντιλήψεις αυτές εμπεδώνονται στην κονστρουκτιβιστική διαδικασία (PL (L. III), 103). Επί παραδείγματι, θεωρείται ότι οι πολίτες έχουν δύο ηθικές δυνάμεις. Η ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού αναπλάθεται εντός της διαδικασίας από την έννοια της ορθολογικότητας των μερών. Η ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης μορφοποιείται στους τεθειμένους έλλογους περιορισμούς. Ο δημόσιος χαρακτήρας της πολιτικής αντίληψης εκφράζεται στον όρο ότι κατά την επιλογή των αρχών θα πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν οι συνέπειες της δημόσιας αναγνώρισής τους (PL (L. III), 104).

[230] Η αναφορά είναι στον δυτικό πολιτισμό. Άλλες κοινωνίες θεμελιώνονται επί διαφορετικής βάσης, η οποία προσδιορίζεται από θρησκευτικές ή φιλοσοφικές θεωρίες. Οι σχετικές αντιλήψεις δικαιοσύνης, περιεκτικές μάλλον παρά πολιτικές, κρίνονται ασύμβατες με το κονστρουκτιβιστικό πρότυπο. Στην κατηγορία αυτή εμπίπτουν επίσης οι τελεολογικές θεωρήσεις. Ωστόσο και σε αυτή την περίπτωση θα πρέπει να υπάρχει δυνατότητα κατανόησης της αντίληψης δικαιοσύνης, κατά τρόπο που να λαμβάνεται υπ' όψιν το αγαθό των μελών της κοινωνίας συνολικά. Αυτή η ιδέα δικαιοσύνης φαίνεται ασθενής στον Rawls. Παρά ταύτα, κρίνεται αναγκαία για την ύπαρξη ενός νομικού συστήματος που επιβάλλει τις υποχρεώσεις που η κοινωνία ορθά αναγνωρίζει ως αυθεντικές. Ειδάλλως πρόκειται για εξαναγκασμό των υπηκόων, επειδή αυτοί είναι ανίκανοι να αντισταθούν (PL (L. III), 109).

[231] PL (L. III), 97.

[232] PL (L. III), 97.

[233] PL (L. III), 94. Κατά τη λογική ενορασιοκρατία οι ηθικές κρίσεις θεωρούνται αληθείς, όταν αναφέρονται και είναι ακριβείς προς μια ανεξάρτητη τάξη ηθικών αξιών, ειδάλλως θεωρούνται ψευδείς (PL (L. III), 92). Ο Rawls χρησιμοποιεί τον όρο «έλλογο» (reasonable) σε αντιπαραβολή προς τον όρο «αληθές» (true), όπως κατανοείται από τη λογική ενορασιοκρατία (KCMT, 340).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αρνείται την έννοια της αλήθειας και δεν ταυτίζει την έννοια του ελλόγου με αυτή του αληθούς. Ο Rawls πιστεύει ότι η ιδέα του ελλόγου καθιστά την επάλληλη συναίνεση έλλογων θεωριών δυνατή, κατά τρόπο που η έννοια της αλήθειας αδυνατεί. Στο πλαίσιο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού υποστηρίζεται απλώς ότι, αν μια αντίληψη δικαιοσύνης θεμελιώνεται ορθά επί ορθών αρχών και αντιλήψεων του πρακτικού λόγου, τότε αυτή η αντίληψη δικαιοσύνης είναι έλλογη (εύλογη[234]) για ένα συνταγματικό καθεστώς. Αν μια τέτοια αντίληψη μπορεί να αποτελέσει εστία μιας επάλληλης συναίνεσης έλλογων θεωριών, τότε, για πολιτικούς σκοπούς, αυτό αρκεί για να θεμελιώσει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης[235].

Το πεδίο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού περιορίζεται στις πολιτικές αξίες[236], χωρίς να προτείνεται ως μια θεώρηση των ηθικών αξιών εν γένει[237]. Κατά την κονστρουκτιβιστική άποψη, όταν επιτευχθεί αναστοχαστική ισορροπία, οι αρχές της πολιτικής αντίληψης (*περιεχόμενο*) μπορούν να παρουσιαστούν ως το αποτέλεσμα ορισμένης κατασκευής (*δομή*)[238]. Κατ' ουσίαν αρθρώνεται μια άποψη για τη δομή και το περιεχόμενο της πολιτικής αντίληψης, στο πλαίσιο της οποίας οι αρχές δικαιοσύνης παρουσιάζονται ως το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας κατασκευής[239], στην οποία ορθολογικά πρόσωπα (ή αντιπρόσωποί τους), υποκείμενα σε έλλογες συνθήκες, επιλέγουν δημόσιες αρχές για τη ρύθμιση της βασικής δομής της κοινωνίας τους. Υπό τον όρο ότι η διαδικασία εκφράζει έλλογα και ορθολογικά κριτήρια, απαραίτητα για αρχές πολιτικής δικαιοσύνης εικάζεται ότι, μέσω του επιχειρήματος της αρχικής θέσης, θα αποδώσει αρχές πρόσφορες για τη ρύθμιση των πολιτικών σχέσεων.

3. Το δίπολο έλλογο/ορθολογικό

---

[234] Βλ. 250.

[235] PL (L. III), 126.

[236] PL (L. III), 125-126. Πρβλ. JFPNM, 389, σημ. 2, αν ο κονστρουκτιβισμός είναι έλλογος για την ηθική φιλοσοφία είναι χωριστό ερώτημα. Ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός δεν αρνείται ούτε βεβαιώνει αυτή τη δυνατότητα, διότι η σχετική θέση δεν θα μπορούσε να αποτελέσει εστία επάλληλης συναίνεσης, δεδομένου ότι οι απόψεις των πολιτών επ' αυτού συγκρούονται (PL (L. III), 126).

[237] Υπ' αυτή την έννοια υποστηρίζεται (S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, «Toward...», 139) ότι ο κονστρουκτιβισμός είναι ένας εναλλακτικός όρος για την «υποθετική συμβολαιοκρατία» (hypothetical contractarianism). Συγκεκριμένα, η έννοια της κατασκευής εισέρχεται σε δύο σημεία: ο θεωρητικός κατασκευάζει μια κοινωνική άποψη (υποθετική κατάσταση για επιλογή αρχών) και οι υποθετικοί επιλογείς κατασκευάζουν τις ηθικές αρχές, που εξυπηρετούν καλύτερα τους σκοπούς τους (*ibid.*).

[238] PL (L. III), 89-90, 93.

[239] Κατά τούτο ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός διαφοροποιείται από τη λογική ενορασιοκρατία, στο πλαίσιο της οποίας οι ηθικές πρώτες αρχές και κρίσεις, όταν είναι ορθές, συνιστούν αληθείς δηλώσεις για μια ανεξάρτητη τάξη ηθικών αξιών. Αυτή δεν εξαρτάται ούτε μπορεί να ερμηνευθεί από τη δραστηριότητα οποιουδήποτε (ανθρώπινου) νου, συμπεριλαμβανομένης της δραστηριότητας του λόγου (PL (L. III), 91). Η ηθική γνώση θεωρείται ότι αποκτάται από ένα είδος «αντίληψης» (perception) ή «ενόρασης» (intuition) και οργανώνεται από πρώτες αρχές που θεωρούνται αποδεκτές σε αναστοχασμό (PL (L. III), 92).

Α. Κατά τον Rawls, η διάκριση[240] μεταξύ «ελλόγου» (reasonable) και «ορθολογικού» (rational) ανάγεται στον Kant, εκφράζοντας τη διάκριση του τελευταίου μεταξύ υποθετικής (αντιπροσωπεύει τον εμπειρικό πρακτικό λόγο (empirical practical reason)) και κατηγορικής (αντιπροσωπεύει τον καθαρό πρακτικό λόγο (pure practical reason)) προσταγής. Πιστεύει ότι υπάρχει αναλογία της σχέσης μεταξύ ελλόγου και ορθολογικού και του τρόπου με τον οποίο ο καθαρός πρακτικός λόγος περιορίζει και καθυποτάσσει τον εμπειρικό πρακτικό λόγο στην καντιανή θεωρία[241].

Ο Rawls υποστηρίζει ότι στην περίπτωση της πρωταρχικής συμφωνίας για την κοινωνική συνεργασία οι αντιπρόσωποι των πολιτών ως έλλογα και ορθολογικά υποκείμενα πρέπει να τοποθετηθούν συμμετρικά, χωρίς κανένας να κατέχει υπέρτερα διαπραγματευτικά πλεονεκτήματα έναντι των άλλων. Το έργο αυτό επιτελεί ο πέπλος της άγνοιας[242]. Η θέση των μερών υπό τους περιορισμούς της αρχικής θέσης, κατά τρόπο ώστε να άγονται σε επιλογή αρχών δικαιοσύνης, ενώ κινούνται με γνώμονα την προάσπιση του αγαθού των αντιπροσωπευόμενων μερών, απεικονίζει, κατά τον Rawls, μια διαδικασία ανάλογη προς την καντιανή προσταγή. Στο πλαίσιό της το ορθολογικό αξίωμα του υποκειμένου υπάγεται στους έλλογους περιορισμούς που περιλαμβάνονται στη διαδικασία της κατηγορικής προσταγής, ώστε η συμπεριφορά του υποκειμένου να περιορίζεται από τα αιτήματα του καθαρού πρακτικού λόγου[243]. Το γεγονός ότι το έλλογο λογίζεται πρότερο του ορθολογικού υποδηλώνει την προτεραιότητα του ορθού[244].

Η ιδέα του ορθολογικού στη φιλοσοφία του Rawls έχει ως πεδίο αναφοράς τον τρόπο με τον οποίο ένα υποκείμενο - άτομο ή συλλογικό πρόσωπο - υιοθετεί, ιεραρχεί, αποδίδει προτεραιότητα και επιδιώκει ιδιαίτερους σκοπούς και συμφέροντα, επιλέγοντας τα μέσα επίτευξής τους[245]. Τα ορθολογικά υποκείμενα δεν περιορί-

---

[240] PL (L. II), 48-49, σημ. 1, LHMP, 165, TKMP, 504. Βλ. την αρχική επεξεργασία της διάκρισης εις KCMT, 315 επ. Κατά τον Rawls (TKMP, 503, LHMP, 164), ο γερμανικός όρος «Vernunftig» έχει το διπλό νόημα της ευρείας έννοιας του «ελλόγου» (υποδηλώνει ότι κάποιος είναι έτοιμος να ακούσει το λόγο (judicious)) και της στενότερης του «ορθολογικού» (προώθηση των συμφερόντων κατά τον αποτελεσματικότερο τρόπο). Βλ. ανάλυση της σχέσης ελλόγου/ορθολογικό με την καντιανή διάκριση λόγου και τη διαφοροποίηση μεταξύ κατηγορικής και υποθετικής προσταγής εις A. Davidson, «Is Rawls...», 59-64. Βλ. επίσης Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 108-109, σημ. 155.

[241] Πιστεύει ότι η σχέση αυτή στον Kant αποτελεί άποψη της ενότητας του λόγου (TKMP, 503, 510). Κατά τον Rawls, ο εμπειρικός πρακτικός λόγος είναι η αρχή της ορθολογικής διαβούλευσης (rational deliberation), η οποία καθορίζει πότε μια υποθετική προσταγή είναι ορθολογική (TKMP, 503). Η διαδικασία της κατηγορικής προσταγής (βλ. σχετικά TKMP, 497 επ., LHMP, 162 επ.) περιορίζει τον εμπειρικό πρακτικό λόγο, επιτάσσοντας οι ορθολογικές διαβουλεύσεις να ρυθμίζονται σε συμφωνία με τις διατυπώσεις της. Το αποτέλεσμα της διαδικασίας λογίζεται τελικό από την άποψη του πρακτικού λόγου, καθαρού και εμπειρικού (TKMP, 503, 524).

[242] PL (L. II), 52-53.

[243] GT, 64-65.

[244] GT, 65, PL (L. I), 25, σημ. 28.

[245] PL (L. II), 50.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ζουν τους συλλογισμούς τους στο σχήμα κατάλληλα μέσα προς δεδομένο σκοπό, δεδομένου ότι σταθμίζουν τους τελικούς σκοπούς με βάση τη σημασία που έχουν για το σχέδιο ζωής τους ως όλο[246]. Ούτε πάλι προσδιορίζονται αποκλειστικώς με βάση το συμφέρον τους, εφ' όσον τα ενδιαφέροντά τους δεν αφορούν αποκλειστικά τον εαυτό τους[247]. Όμως τα απλώς ορθολογικά υποκείμενα στερούνται, κατά τον Rawls, εκείνη την ιδιαίτερη μορφή ηθικής ευαισθησίας, που υποβαστάζει την επιθυμία συμμετοχής στο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας, με όρους που οι άλλοι ως ελεύθεροι και ίσοι μπορεί επίσης να αναμένεται να υιοθετήσουν[248].

Το έλλογο[249] αποτελεί μέρος του πολιτικού ιδανικού της δημοκρατικής πολιτικής προσωπικότητας που περιλαμβάνει την ιδέα του δημόσιου λόγου. Το περιεχόμενο της έννοιας του ελλόγου προσδιορίζεται από το περιεχόμενο μιας έλλογης πολιτικής αντίληψης και συναπαρτίζεται από δύο στοιχεία[250], τα οποία αντιστοιχούν στις δύο όψεις των προσώπων ως έλλογων υποκειμένων[251]. Η πρώτη όψη αναδεικνύεται στη βούληση των προσώπων να προτείνουν ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, τους οποίους οι άλλοι ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα μπορεί να αναμένεται ότι θα υιοθετήσουν επίσης, καθώς και στη βούληση να δεσμευθούν από τους προτεινόμενους όρους, υπό την αίρεση ότι και οι άλλοι θα πράξουν αναλόγως[252]. Η δεύτερη πλευρά της έννοιας του ελλόγου, η οποία συνδέεται με την αναγνώριση των «βαρών της κρίσης» (burdens of judgment)[253] και την αποδοχή των συνεπειών τους στη χρήση του δημόσιου λόγου, προϋποθέτει τις αρχές του πρακτικού λόγου και τις αντιλήψεις της κοινωνίας και του προσώπου, στις οποίες βασίζεται η πολιτική αντίληψη.

Το περιεχόμενο του ελλόγου αφορά τα αιτήματα που ελεύθεροι και ίσοι έλλογοι πολίτες μπορούν να εγείρουν έναντι των άλλων, σε σχέση με τις έλλογες περιεκτικές απόψεις τους. Κατά τον Rawls, δεν μπορούν να απαιτούν τίποτα αντίθετο

---

[246] PL (L. II), 51. Επί παραδείγματι, υιοθετούνται τα αποτελεσματικότερα μέσα, σταθμίζονται οι τελικοί σκοποί, αποδίδεται μεγαλύτερο βάρος στις πιθανότερες συνέπειες (KCMT, 316).

[247] PL (L. II), 51.

[248] PL (L. II), 51.

[249] Η έννοια του ελλόγου δεν συνιστά μια επιστημολογική ιδέα, παρ' ότι ενέχει επιστημολογικά στοιχεία (PL (L. II), 62). Έχει ευρύτατο πεδίο αναφοράς, το οποίο περιλαμβάνει τη χρήση των θεωρητικών δυνάμεων, τα συστήματα σκέψης, τις πίστεις, τις αρχές, τις αντιλήψεις, τις κρίσεις, τα πρόσωπα και τους θεσμούς (PL (L. II), 56, PL (L. III), 94).

[250] PL (L. II), 48-49, σημ. 1, 54, PL (L. III), 94, PL (L. IX), 375, 395.

[251] PL (L. III), 94.

[252] Εξ αντιδιαστολής, η έννοια του «παραλόγου» (unreasonable) αναφέρεται στην κατάσταση μέσα στην οποία οι άνθρωποι, οι οποίοι λαμβάνουν μέρος σε συνεργατικά συστήματα, δεν έχουν τη βούληση να τιμήσουν ούτε καν να προτείνουν - εκτός μόνο ως αναγκαία δημόσια προσποίηση - οποιεσδήποτε γενικές αρχές ή κριτήρια για τον προσδιορισμό ακριβοδίκαιων όρων κοινωνικής συνεργασίας, αλλά είναι έτοιμοι να παραβιάσουν αυτούς τους όρους, όταν αυτό εξυπηρετεί τα συμφέροντά τους και οι περιστάσεις το επιτρέπουν (PL (L. II), 50).

[253] Βλ. 330.

προς ό,τι οι αντιπρόσωποί τους στην αρχική θέση μπορούν να παραχωρήσουν[254]. Οι πολίτες είναι έλλογοι, όταν, αντιμετωπίζοντας ο ένας τον άλλο ως ελεύθερο και ίσο σε ένα διαχρονικό σύστημα κοινωνικής συνεργασίας, συναινούν να πράττουν σε συμφωνία με τις αρχές και τα ιδανικά που προσδιορίζουν οι κοινά αναγνωρισμένοι όροι κοινωνικής συνεργασίας. Στο υπόβαθρο της θεωρίας λειτουργεί μια *ιδέα αμοιβαιότητας*, η οποία ωθεί τα μέρη να προτείνουν αρχές για τη ρύθμιση των όρων της κοινωνικής συνεργασίας και να συμμορφώνονται προς αυτές, ακόμη και εις βάρος των ατομικών τους συμφερόντων, υπό τον όρο συμμόρφωσης και των άλλων[255]. Όμως, εν απουσία ενός δημόσια θεμελιωμένου κόσμου που να εγγυάται τον αμοιβαίως δεσμευτικό χαρακτήρα των αρχών, το έλλογο (πράττειν κατά τρόπο σύμφωνο προς τις αρχές) αναστέλλεται και τότε απομένει μόνο το ορθολογικό (πράττειν σύμφωνα με ατομικά συμφέροντα)[256].

Το έλλογο, το οποίο εκφράζει την ιδέα της αμοιβαιότητας, δεν ταυτίζεται με τον αλτρουισμό (αμερόληπτη πράξη αποκλειστικά υπέρ των άλλων). Ούτε πάλι εξαντλείται σε αποκλειστικό ενδιαφέρον για τον εαυτό, τις πίστεις και τους σκοπούς του[257]. Σε μια έλλογη κοινωνία ο καθένας έχει τα δικά του ορθολογικά σχέδια, αλλά ταυτόχρονα οι πάντες προτίθενται να προτείνουν δίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, τους οποίους οι άλλοι μπορεί να αναμένεται να αποδεχθούν, ώστε όλοι να ωφελούνται και να βελτιώνουν τη ζωή τους σε σχέση με το επίπεδο που θα επιτύγχανε ο καθένας μόνος του, δηλαδή εκτός κοινωνικής συνεργασίας. Η κοινωνία που θα προκύψει δεν θα είναι ούτε μια κοινωνία αγίων ούτε μια κοινωνία εγωιστών[258].

Το έλλογο και το ορθολογικό αποτελούν διακριτές και ανεξάρτητες ιδέες. Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* ρητώς απορρίπτει την ιδέα συναγωγής της μιας έννοιας από την άλλη, συγκεκριμένα της έννοιας του ελλόγου από την έννοια του ορθολογικού[259]. Κατά τον Rawls, μια τέτοια προσπάθεια θα υπονοούσε ότι το έλλογο είναι λιγότερο βασικό και χρειάζεται - εν αντιθέσει προς το ορθολογικό - μια εξωτερική βάση θεμελίωσης[260]. Πέραν τούτου θα υποδήλωνε ότι ο πυρήνας της θεωρίας είναι κατά βάθος χομπσιανός, παρά καντιανός[261]. Οι αρχές της, δηλαδή, θα προέκυπταν μέσα από μια διαδικασία εξορθολογισμού συμφερόντων, ενώ η προσπάθεια θεμελί-

---

[254] PL (L. II), 62.
[255] PL (Intr.PE), xliv, PL (L II), 49, PL (L. IX), 375. Βλ. επίσης 338 επ.
[256] PL (L. II), 54. Πρβλ. 130.
[257] Η αμοιβαιότητα είναι μια ηθική ιδέα που κείται μεταξύ της «αμεροληψίας» (impartiality) - εκφράζει την έννοια του αλτρουισμού - και της έννοιας του «αμοιβαίου πλεονεκτήματος» (mutual advantage) - εκφράζει την έννοια του συμφέροντος. Βλ. επίσης PL (L. II), 54.
[258] PL (L. II), 54.
[259] PL (L. II), 51.
[260] PL (L. II), 52.
[261] GT, 56, σημ. 3.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ωσης της ηθικής στο συμφέρον θα καθιστούσε περαιτέρω την επιλογή των μερών της αρχικής θέσης ετερόνομη.

Ο Rawls διαπιστώνει ότι στην ιστορία της ηθικής σκέψης έχουν λάβει χώρα σχετικά εγχειρήματα. Συχνά γίνεται δεκτό ότι το ορθολογικό είναι πιο βασικό, διότι οι πάντες υιοθετούν τις σχετικές (ορθολογικές) αρχές. Αν συνεπώς το έλλογο μπορεί να συναχθεί από το ορθολογικό, δηλαδή, αν καθορισμένες αρχές δικαιοσύνης μπορούν να συναχθούν από προτιμήσεις, αποφάσεις ή συμφωνίες απλώς ορθολογικών υποκειμένων σε κατάλληλα προσδιορισμένες περιστάσεις, τότε το έλλογο έχει τεθεί σε στέρεη βάση και έχει δοθεί ισχυρή απάντηση στον ηθικό σκεπτικισμό[262]. Υποτίθεται ότι προσφέρεται επαρκές κίνητρο συμμόρφωσης προς τις αρχές, εφ' όσον στο ερώτημα «γιατί να πράξω ηθικά;» η απάντηση είναι σαφής: «γιατί αυτό είναι προς το συμφέρον σου».

Ο Rawls πιστεύει ότι είναι λάθος να θεωρηθεί ότι στην αρχική θέση της θεωρίας του το έλλογο συνάγεται από το ορθολογικό[263]. Εν τούτοις με βάση την παρούσα οπτική, μολονότι θα ήταν ίσως πράγματι υπερβολικό να αποδοθεί στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ένα τέτοιο εγχείρημα, δεν είναι βέβαιο ότι τη χωρίζει μεγάλη απόσταση από ανάλογες προσπάθειες, ιδίως εν όψει του τρόπου κατασκευής της αρχικής θέσης με όρους της θεωρίας των ορθολογικών αποφάσεων[264].

Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* επιχειρείται να καταδειχθεί ότι οι έννοιες του ελλόγου και του ορθολογικού είναι «συμπληρωματικές» (complementary). Η κάθε έννοια συνδέεται με διακριτή ηθική δύναμη, το έλλογο με την ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης και το ορθολογικό με την ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού[265]. Όμως προϋποθέτουν η μια την άλλη, διότι απλώς έλλογα υποκείμενα δεν έχουν δικούς τους σκοπούς, ενώ απλώς ορθολογικά υποκείμενα στερούνται κάθε αισθήματος δικαιοσύνης και συνεπώς είναι ανίκανα να αναγνωρίσουν την ανεξάρτητη εγκυρότητα των αξιωμάτων των άλλων[266].

Ο Rawls υποστηρίζει ότι η δόμηση των δύο μερών της αρχικής θέσης, τα οποία αντιστοιχούν στο έλλογο και το ορθολογικό, εκθέτει την πλήρη αντίληψη του προσώπου[267], ώστε να παρεμποδίζεται πιθανή παρερμηνεία της αρχικής θέσης. παρερμηνεία που θα θεωρούσε είτε ότι πρόκειται περί ηθικώς ουδέτερης άποψης είτε ότι υιοθετείται αποκλειστικά μια έννοια της ορθολογικότητας στη βάση της οικονομικής θεωρίας ή της θεωρίας των ορθολογικών αποφάσεων, διότι τούτο θα ήταν α-

[262] PL (L. II), 51-52. Βλ. ανάλυση 65-66 (χομπσιανή συμβολαιοκρατία).
[263] PL (L. II), 53.
[264] Βλ. αντί άλλων την κριτική του J. Habermas, «Περί της δημόσιας...», 18. Βλ. 68.
[265] PL (L. II), 52.
[266] PL (L. II), 52.
[267] PL (L. VIII), 306, σημ. 21.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σύμβατο με τον καντιανό χαρακτήρα της θεωρίας[268]. Για το λόγο αυτό αποσύρει τη θέση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* ότι πρόκειται για μέρος της θεωρίας των ορθολογικών αποφάσεων[269].

Συνεπώς, αντίθετα προς τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, δεν επιχειρείται θεμελίωση των πρώτων αρχών σε σκέψεις συμφέροντος. Το συμφέρον των πολιτών προσδιορίζεται εντός του ορίζοντα που θέτουν οι ηθικές δυνάμεις (καντιανά συμφέροντα). Ο Rawls παραδέχεται ότι, εν όσω τα μέρη ελαύνονται από την κάλυψη των υλικών επιθυμιών και αναγκών τους, η αρχική θέση κατ' ουσίαν αναπαράγει την ετερονομία, παρά την αυτονομία[270]. Εμμέσως, δηλαδή, φαίνεται να αποδέχεται την κριτική που ασκήθηκε στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, η οποία εδραζόταν στην άποψη ότι η επιλογή της αρχικής θέσης είναι ετερόνομη καθ' ότι θεμελιώνεται σε σκέψεις συμφέροντος και σε μια καθοριστική επιθυμία για βασικά αγαθά[271].

Β. Ήδη στη συζήτηση που επακολούθησε, μετά την έκδοση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, αρκετοί μελετητές αναπτύσσουν μια γραμμή υπεράσπισης που δίδει έμφαση στον καντιανό προσανατολισμό της[272], επιχειρώντας μια αναδιαμόρφωσή της με βάση επιχειρήματα που δεν προβάλλει μεν ο ίδιος ο Rawls, είναι όμως δυνατόν να συναχθούν από τη θεωρία, υπό τον όρο ότι οι θέσεις που απορρέουν από τη βασισμένη στην έννοια του ορθολογικού συμφέροντος συμβολαιακή αντίληψη, τίθενται στο περιθώριο.

Έτσι, κατά τον T. Beauchamp[273], όταν ο Rawls αναφέρεται στις αρχές που «ελεύθερα και ίσα πρόσωπα *θα συμφωνούσαν*», η έμφαση πρέπει να δοθεί στο «*ελεύθερα και ίσα*», όχι στο «θα συμφωνούσαν». Η ερμηνεία που θεωρεί ότι οι αρχές δικαιολογούνται, διότι συμφωνήθηκαν συμβολαιακά, κρίνει τον Rawls ως εάν να βασιζόταν αποκλειστικά στο συμβόλαιο και την καθαρώς διαδικαστική δικαιοσύνη. Όμως πιστεύει ότι για τον Rawls φαίνεται να συντρέχουν ηθικώς πρότεροι λόγοι, οι οποίοι νομιμοποιούν μια συμβολαιακή συμφωνία σε αρχές δικαιοσύνης. Το επιχείρημα αφορά αυτό που τα άτομα «οφείλουν» (ought) να πράξουν από ηθικής απόψεως, μια άποψη που ο Rawls επιλέγει να παρουσιάσει μέσω του υποδείγματος της αρχικής θέσης. Οι αρχές δικαιοσύνης είναι αυτές που έλλογα όντα οφείλουν να επιλέξουν εξ

---

[268] PL (L. VIII), 306.
[269] GT, 65, σημ. 3, PL (L. II), 53, σημ. 7.
[270] PL (L. II), 76.
[271] Βλ. 104 επ.
[272] Βλ. 119-120. Όπως εύστοχα υποδεικνύει ο A. Buchanan, «A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice», 16, ακόμη και αν οι ενστάσεις κατά των άλλων επιχειρημάτων του Rawls αποδειχθούν έγκυρες, τούτο δεν αποβαίνει μοιραίο για τη θεωρία, υπό τον όρο ότι η «καντιανή ερμηνεία» μπορεί να ευσταθήσει ως καντιανή βάση νομιμοποίησης της θεωρίας.
[273] T. Beauchamp, «Distributive...»,. 149-151.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αιτίας της ορθότητάς τους, όχι αυτές που αποτελούν απλώς αντικείμενο μιας μεταξύ τους συμφωνίας. Άρα λογίζονται δίκαιες σε βάση ανεξάρτητη από την ύπαρξη συμφωνίας.

Με ανάλογο πνεύμα ο W. Sadurski[274] εκτιμά ότι η σημασία των αρχών δικαιοσύνης έγκειται στον έλλογο χαρακτήρα ή την ηθική ποιότητά τους, όχι στην ύπαρξη συναίνεσης. Ωστόσο ο τρόπος χρήσης της έννοιας του συμβολαίου από τον ίδιο τον Rawls αφήνει περιθώριο για παρανόηση. Η δικαιολογητική λειτουργία της αρχικής θέσης συνίσταται στη δημιουργία συνθηκών στις οποίες εκδηλώνεται η ισχύς του Λόγου. Το υποθετικό συμβόλαιο παρουσιάζει τη συμφωνία στην οποία καταλήγουν πραγματικοί άνθρωποι απλώς σε έναν έλλογο και ηθικό κόσμο. Ως εκ τούτου πρέπει να απορριφθεί η διάκριση μεταξύ πραγματικών και υποθετικών συμβαλλομένων. Εκτιμά ότι, αντίθετα προς τις θεωρίες του Locke και του Hobbes, στη φιλοσοφία του Rawls η πολιτική υποχρέωση δεν απορρέει από το συμβόλαιο, αλλά από τη συμμετοχή σε μια κοινωνία που λειτουργεί ως αμοιβαίως ωφέλιμο όχημα[275].

Κατά τον S. Darwall[276], η δυνατότητα θεμελίωσης της οπτικής της αρχικής θέσης σε καντιανές θέσεις σχετικά με τη φύση της ηθικότητας προσφέρει επιπρόσθετη υποστήριξη στη θεωρία. Ομοίως, εάν οι καντιανές θέσεις που αφορούν τη σύνδεση λόγου και ηθικής μπορούν να θεμελιωθούν στο έργο του Rawls, τότε η θεωρία της δικαιοσύνης εδράζεται σε μια θεωρία πρακτικού λόγου, η οποία δικαιολογεί το ενδιαφέρον για τις αρχές δικαιοσύνης, καθ' όσον αυτές αποτελούν αντικείμενο επιλογής από μια οπτική αναπόδραστη για έλλογα όντα. Για το λόγο αυτό κρίνει ότι σφάλλει η κριτική που εξαρτά την απάντηση στο ερώτημα αν οι αρχές είναι αρχές αυτονομίας από το ερώτημα αν τα μέρη της αρχικής θέσης προβαίνουν σε αυτόνομη επιλογή. Η υιοθέτηση των αρχών στην αρχική θέση δεν προϋποθέτει συμφέρον, διότι, δυνάμει της υπόθεσης του πέπλου της άγνοιας, η αρχική θέση δεν συνιστά μια προοπτική συμφέροντος, αλλά ενός «συμφέροντος στους εαυτούς» (interest in selves) ή στα άτομα ως τέτοια[277].

Η εργασία δεν μπορεί να επεκταθεί σε ανάλογες προσεγγίσεις. Θα επιχειρήσει όμως να κρίνει ορισμένες εξελίξεις που δρομολογούνται στη θεωρία του αμερικανού φιλοσόφου. Πράγματι την προσπάθεια αναδιάρθρωσης της θεωρίας σε καντιανή κατεύθυνση, στα κείμενα που ακολουθούν τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*[278], θα αναλάβει

---

[274] W. Sadurski, «Contractarianism...», 232-233.
[275] Βλ. 58.
[276] S. Darwall, «Is There a Kantian...», 331-332.
[277] S. Darwall, *ibid*, 340.
[278] Βλ. ιδίως KCMT. Στοιχεία εκείνης της περιόδου επιβιώνουν στον *PL*, με τροποποιήσεις που επιβάλλονται από τον ύστερο «πολιτικό» προσανατολισμό της θεωρίας. Για λόγους οικονομίας η εργασία σε όσα ακολουθούν κάνει λόγο για τον *PL*.

πλέον ο ίδιος ο Rawls. Ας σημειωθεί ότι στην πραγματικότητα έννοιες, όπως η ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης και για μια αντίληψη αγαθού, καθώς και οι έλλογες συνθήκες επιλογής, δεν εμφανίζονται το πρώτον στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ενώ απουσιάζουν από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Όμως η αρχική δόμηση της θεωρίας με όρους της θεωρίας των ορθολογικών αποφάσεων έδιδε έμφαση στις λεγόμενες «ασθενείς» προϋποθέσεις, σε μια «ψιλή» και γι' αυτό υποτίθεται κοινά αποδεκτή έννοια υποκειμένου, το οποίο δρούσε κατά τον τρόπο της θεωρίας των παιγνίων. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* σημειώνεται κατ' ουσίαν μια μετατόπιση έμφασης από τα στοιχεία που στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* αντλούσαν από τη θεωρία των παιγνίων, τα οποία τίθενται στο περιθώριο, προς το καντιανό υπόβαθρο της θεωρίας. Στο προσκήνιο έρχεται μια *ισχυρότερη έννοια υποκειμένου*, καντιανής έμπνευσης, η οποία όμως θεωρείται ότι λανθάνει στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, με σκοπό να καταστεί δυνατή η θεμελίωση αρχών αυτονομίας.

Από την άποψη της εργασίας, πρόκειται για μια ισχυρή - τουλάχιστον με τους όρους της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* - αντίληψη υποκειμένου. Κατά συνέπεια δεν θα πρέπει να αναζητηθεί στην αρχική επεξεργασία του έργου. Μάλλον προκύπτει ως ανάγκη της θεωρίας, παρά από πρόθεση του φιλοσόφου, ο οποίος αρχικώς επιδίωξε τη δόμηση μιας ουδέτερης αντίληψης δικαιοσύνης θεμελιωμένης επί «ασθενών» υποθέσεων. Στην πορεία ανάπτυξης της πρωταρχικής θέσης ο Rawls καταλήγει να προσθέτει όλο και περισσότερα στοιχεία σε αυτή[279]. Εν προκειμένω το ουσιαστικό πρόβλημα αφορά ακριβώς τη δυνατότητα που έχει η συγκεκριμένη περί προσώπου αντίληψη να θεωρηθεί ότι δεν αποτελεί αντικείμενο διαμάχης, αλλά όντως λειτουργεί και γίνεται ευρέως αποδεκτή στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, διότι οπωσδήποτε δεν μπορεί να τεθεί ως αυτονόητη[280].

Κατά την παρούσα οπτική, η θεωρία του Rawls αδικείται, εάν θεωρηθεί ότι οι αρχές της συνίστανται σε ό,τι οι πολίτες πιθανόν έχουν κοινό ή τυχαίνει να συμφωνούν. Η αδυναμία λειτουργίας της θεωρίας στην ανωτέρω βάση άγει - και αυτό ίσως είναι το κατάλληλο πρίσμα ανάγνωσης των προσεγγίσεων που προηγήθηκαν - στην αναζήτηση εναλλακτικών τρόπων θεμελίωσής της. Η ανωτέρω προβληματική επικαιροποιεί το θέμα της ύπαρξης μιας «*θεωρίας βάθους*» (deep theory)[281] στο υπόβαθρο

---

[279] Βλ. ανάλυση B. Barry, *A Treatise*..., 336-337.

[280] Βλ. 273 επ.

[281] Ο N. Daniels, «Reflective...», 84 επ., διαπιστώνει ότι για τη διάσωση της ισχύος του συμβολαιακού επιχειρήματος αναπτύχθηκε η άποψη ότι πίσω από αυτό λειτουργεί μια «θεωρία βάθους» (deep theory), στην οποία αποδίδεται διαφορετικό περιεχόμενο. Κατά τον R. Dworkin, «The Original...», 37, 50-51, τον πυρήνα της βαθύτερης θεωρίας του Rawls αποτελεί ένα δικαίωμα ίσου σεβασμού και φροντίδας [Πρβλ. σχετική αναφορά Rawls εις FG, 270: η αρχική θέση δεν στοχεύει να είναι ηθικώς ουδέτερη, αλλά ακριβοδίκαιη έναντι ατόμων αντιληπτών ως ηθικών προσώπων με δικαίωμα για ίσο σεβασμό και φροντίδα κατά το σχεδιασμό των κοινών θεσμών τους. Βλ. επίσης TJ(RE), 475]. Ο W.

της θεωρίας. Εφ' όσον, δηλαδή, η θεωρία δεν μπορεί να λειτουργήσει με αποκλειστική βάση διαδικαστικά στοιχεία, αναζητείται μια κεντρική ιδέα ικανή να τη θεμελιώσει.

Όμως η πρόσδεση του κοινωνικού συμβολαίου σε μια βαθύτερη θεωρία, όπως ορθά αναγνωρίζει ο N. Daniels[282], εξαρτά την αποδοχή του από την αποδοχή της θεωρίας βάθους που κάθε φορά τίθεται ως θεμέλιό του. Οι αρχές δικαιολογούνται, καθ' όσον η υποκείμενη θεωρία βάθους κρίνεται αποδεκτή. Απόρριψη συνεπώς της θεωρίας βάθους συνεπιφέρει συνολική απόρριψη της θεωρίας. Το πρόβλημα επιτείνεται, όπως θα φανεί στα επόμενα κεφάλαια, από τους όρους που θέτει ο Rawls για την ύπαρξη επάλληλης συναίνεσης και τις προϋποθέσεις που πρέπει να πληρεί μια αντίληψη δικαιοσύνης, προκειμένου να αναγνωριστεί ως «πολιτική».

3. Ορθολογική και πλήρης αυτονομία

Η αρχική θέση πρέπει να κατανοηθεί με άξονα το δίπολο έλλογο/ορθολογικό, το οποίο εκφράζει αναγνωρίζοντας το έλλογο ως πρότερο του ορθολογικού[283]. Στους περιορισμούς που προκύπτουν από αυτές τις έννοιες δίνει μορφή η αρχική θέση, επιβάλλοντάς τους στα μέρη, οι διαβουλεύσεις των οποίων υπόκεινται απόλυτα στις έλλογες συνθήκες που καθιστούν την αρχική θέση ακριβοδίκαιη[284]. Κατ' ουσίαν πρόκειται για μια αναλυτική επινόηση, η οποία στοχεύει να απαντήσει στο ερώτημα, ποιες είναι οι προσφορότερες αρχές πολιτικής δικαιοσύνης για μια συνταγματική δημοκρατία, στο πλαίσιο της οποίας οι πολίτες αντιμετωπίζονται ως ελεύθεροι και ίσοι, έλλογοι και ορθολογικοί[285]. Η απάντηση συναρτάται με τη διαμόρφωση μιας κατάστασης στην οποία ορθολογικά μέρη, καθένα από τα οποία αντιπροσωπεύει έναν πο-

---

Kymlicka, *Contemporary...*, 60 επ., ακολουθώντας τον R. Dworkin, βρίσκει επίσης κεντρική την ιδέα της ισότητας. Κατά τον T. Scanlon, «Rawls...», 171, πρόκειται για το ιδανικό του προσώπου ως αυτόνομου επιλογέα σκοπών. Ο ίδιος ο N. Daniels (*ibid*, 85) υποστηρίζει ότι το συμβόλαιο αποτελεί ειδικό χαρακτηριστικό μιας ιδιαίτερης ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας, που περιλαμβάνει αντιλήψεις που συναπαρτίζουν μια βαθιά περιεκτική θεωρία.

[282] N. Daniels, *ibid*. Βλ. 212.

[283] PL (L. I), 25, σημ. 28.

[284] Το ίδιο ισχύει για κάθε επόμενο στάδιο της διαδικασίας, στο οποίο το έλλογο πλαισιώνει και καθυποτάσσει απόλυτα το ορθολογικό (PL (L. VIII), 339-340). Οι ορθολογικά αυτόνομοι αντιπρόσωποι της αρχικής θέσης περιορίζονται από τις έλλογες συνθήκες που ενσωματώνονται σε αυτή, έχοντας ως καθήκον την υιοθέτηση αρχών για τη βασική θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας. Στη συνταγματική συνέλευση το πεδίο κίνησης είναι πιο περιορισμένο, εφ' όσον εφαρμόζονται οι αρχές που υιοθετήθηκαν στην αρχική θέση. Το νομοθετικό σώμα περιορίζεται ακόμη περισσότερο, διότι οι νόμοι που θεσπίζει οφείλουν να συνάδουν προς το σύνταγμα και τις αρχές δικαιοσύνης. Καθώς τα στάδια διαδέχονται το ένα το άλλο, οι περιορισμοί του ελλόγου γίνονται ισχυρότεροι και ο πέπλος της άγνοιας λιγότερο πυκνός (PL (L. VIII), 340).

[285] PL (L. IX), 381.

λίτη, υπόκεινται σε έλλογες συνθήκες και περιορίζονται απόλυτα από αυτές[286]. Συνεπώς ελεύθεροι και ίσοι πολίτες οραματίζονται τους εαυτούς τους να καταλήγουν σε μια συμφωνία επί πολιτικών αρχών, υπό συνθήκες στις οποίες αντιπροσωπεύονται ως έλλογοι και ορθολογικοί[287].

Η αρχική θέση απαρτίζεται από δύο διακριτά μέρη σύστοιχα προς τις δύο δυνάμεις της ηθικής προσωπικότητας, την «*ικανότητα για το έλλογο*» (capacity to be reasonable) και την «*ικανότητα για το ορθολογικό*» (capacity to be rational)[288]. Συναφώς διαπιστώνεται η λειτουργία δύο μορφών αυτονομίας. Αφ' ενός η «*ορθολογική αυτονομία*» (rational autonomy), η οποία ταυτίζεται με το πράττειν αποκλειστικά στη βάση μιας στενής έννοιας ορθολογικότητας σε συνδυασμό με την καθορισμένη περί αγαθού αντίληψη. Αφ' ετέρου η «*πλήρης αυτονομία*» (full autonomy), η οποία περιλαμβάνει - πλην της ανωτέρω ικανότητας - την ικανότητα του προσώπου να επιδιώκει την περί αγαθού αντίληψή του κατά τρόπους συμβατούς με το σεβασμό των ακριβοδίκαιων όρων κοινωνικής συνεργασίας, δηλαδή τις αρχές δικαιοσύνης[289].

Κατά τον Rawls, όπως οι πολίτες είναι ορθολογικά αυτόνομοι υπό δύο έννοιες - είναι ελεύθεροι εντός των ορίων της πολιτικής αντίληψης να επιδιώκουν τις (επιτρεπτές) αντιλήψεις τους περί αγαθού και έχουν ως κίνητρο τη διασφάλιση των υψηλότατης τάξης συμφερόντων τους - έτσι και τα μέρη της αρχικής θέσης είναι ορθολογικά αυτόνομα κατά δύο τρόπους. Είναι ελεύθερα εντός των περιορισμών της αρχικής θέσης να συμφωνήσουν σε όποιες αρχές δικαιοσύνης κρίνουν ότι είναι προς όφελος αυτών που αντιπροσωπεύουν, έχοντας στις σταθμίσεις τους κατά νου τα υψηλότατης τάξης συμφέροντα των προσώπων[290]. Για το λόγο αυτό ο Rawls εκτιμά ότι η περιγραφή των μερών αναπλάθει τη ορθολογική αυτονομία των πολιτών.

Ενώ η αρχική θέση ως όλο αντιπροσωπεύει αμφότερες τις ηθικές δυνάμεις και για το λόγο αυτό την πλήρη αντίληψη του προσώπου, τα μέρη, ως «ορθολογικά αυτόνομοι αντιπρόσωποι» (rationally autonomous representatives) των πολιτών, εκπροσωπούν μόνο το ορθολογικό[291]. Η διαδικασία της αρχικής θέσης τοποθετεί τα μέρη συμμετρικά, υπάγοντάς τα σε μια σειρά περιορισμών που, κατά τον Rawls, εκφράζουν το *έλλογο*. Όμως τα ίδια τα μέρη είναι απλώς ορθολογικά αυτόνομοι αντι-

---

[286] PL (L. IX), 381.

[287] Ότι οι αρχές που αποτελούν το αντικείμενο της συναίνεσης υπ' αυτούς τους όρους είναι οι πλέον εύλογες, είναι μια υπόθεση πιθανόν λανθασμένη. Για το λόγο αυτό, κατά τον Rawls, θα πρέπει να ελεγχθεί με βάση τα πάγια σημεία των περιεσκεμμένων κρίσεων. Περαιτέρω θα πρέπει να εξεταστεί η δυνατότητα εφαρμογής των αρχών σε δημοκρατικούς θεσμούς, καθώς και οι συνέπειές τους, ώστε να επιβεβαιωθεί η συνάφειά τους με τις περιεσκεμμένες κρίσεις σε αναστοχασμό (PL (L. IX), 381).

[288] PL (L. VIII), 305.

[289] PL (L. VIII), 306.

[290] PL (L. II), 74-75.

[291] PL (L. VIII), 305.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πρόσωποι, των οποίων οι συλλογισμοί εκφράζουν το *ορθολογικό* [292]. Το έλλογο ή εναλλακτικώς η ικανότητα των ανθρώπων για ένα αίσθημα δικαιοσύνης, η οποία παραπέμπει στην ικανότητά τους να τιμούν τους ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, αντιπροσωπεύεται από τους περιορισμούς στους οποίους τα μέρη υπόκεινται στην αρχική θέση και τους όρους που τίθενται στη συμφωνία[293]. Για το λόγο αυτό, όταν οι υιοθετούμενες από τα μέρη αρχές δικαιοσύνης εφαρμόζονται από τους ίσους πολίτες στην κοινωνία, τότε οι πολίτες είναι πλήρως αυτόνομοι.

Αναλυτικότερα, οι επιλογείς της αρχικής θέσης ως ορθολογικοί αντιπρόσωποι έχουν ως αποκλειστικό γνώμονα την προάσπιση του αγαθού των αντιπροσωπευομένων, υπό τους περιορισμούς βεβαίως της κατάστασης στην οποία τελούν[294]. Θεωρείται ότι οι αντιπροσωπευόμενοι πολίτες κατέχουν τις δύο ηθικές δυνάμεις ανεπτυγμένες στον minimum αναγκαίο βαθμό και για το λόγο αυτό τους αποδίδονται τα δύο αντίστοιχα προς αυτές «υψηλότατης τάξης συμφέροντα» (higher order interests). Έπεται ότι τα μέρη υιοθετούν αρχές που εγγυώνται συνθήκες ικανές να διασφαλίσουν αυτές τις δυνάμεις[295].

Επιπροσθέτως, θεωρείται ότι τα μέρη αντιπροσωπεύουν πολίτες που έχουν μια καθορισμένη αντίληψη αγαθού, η οποία διερμηνεύεται υπό το πρίσμα ορισμένης περιεκτικής, θρησκευτικής, φιλοσοφικής ή ηθικής θεωρίας[296]. Εννοείται ότι τα μέρη αγνοούν το περιεχόμενο αυτών των αντιλήψεων[297], τους ιδιαίτερους τελικούς σκοπούς των προσώπων, τις πίστεις ή την ευρύτερη κοσμοθεωρία τους. Γνωρίζουν όμως τη γενική δομή των ορθολογικών σχεδίων ζωής, εφ' όσον έχουν γνώση των γενικών δεδομένων της ανθρώπινης ψυχολογίας και της λειτουργίας των κοινωνικών θεσμών, άρα το νόημα και τα βασικά στοιχεία, που προϋποθέτει μια αντίληψη αγαθού. Ένα τρίτο, υψηλότατης τάξης, συμφέρον τους καθοδηγεί στην υιοθέτηση αρχών δικαιο-

---

[292] PL (L. VIII), 324. Ως εκ τούτου, τα επιχειρήματα που αποβλέπουν στη διασφάλιση της ικανότητας δικαίου οφείλουν να τηρούν αυτό τον περιορισμό. Δεδομένου ότι η ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού είναι δυνατόν να αποτελεί μέρος ή μέσο μιας καθορισμένης αντίληψης αγαθού, τα μέρη έχουν τη δυνατότητα να επικαλεστούν συναφείς προς αυτή λόγους, χωρίς να παραβιάζουν τον ορθολογικά αυτόνομο ρόλο τους. Αντιθέτως, δεν ισχύει το ίδιο όσον αφορά το αίσθημα δικαιοσύνης, διότι στην περίπτωση αυτή τα μέρη δεν μπορούν να επικαλεστούν λόγους που αντιμετωπίζουν αυτή την αντίληψη ως μέρος της καθορισμένης αντίληψης αγαθού και ως εκ τούτου περιορίζονται να αντιμετωπίζουν την αντίληψη δικαιοσύνης αποκλειστικώς ως μέσο για το αγαθό (PL (L. VIII), 315).

[293] PL (L. VIII), 305.

[294] PL (L. VIII), 305, 307, 324. Κατά τον Rawls θα ευνοήσουν αρχές που προστατεύουν ένα ευρύ πεδίο καθορισμένων, αλλά άγνωστων, αντιλήψεων αγαθού, το οποίο να ασφαλίζει κατά τον καλύτερο τρόπο τους αναγκαίους πολιτικούς και κοινωνικούς όρους για την επαρκή ανάπτυξη και την πλήρη ενάσκηση των δύο ηθικών δυνάμεων. Υπό την προϋπόθεση ότι οι βασικές ελευθερίες και η προτεραιότητά τους εξασφαλίζουν αυτούς τους όρους, θα υιοθετηθούν οι δύο αρχές μαζί με τον κανόνα προτεραιότητας της πρώτης επί της δεύτερης αρχής (PL (L. VIII), 325).

[295] PL (L. II), 74.

[296] PL (L. II), 74. Βλ. 283 επ.

[297] PL (L. VIII), 310.

σύνης, οι οποίες προσφέρουν στα πρόσωπα που αντιπροσωπεύουν τη δυνατότητα να επιδιώκουν ορισμένες - ακαθόριστες στην αρχική θέση - αντιλήψεις αγαθού, επιτρέποντας αναθεωρήσεις αυτών των θεωριών, αλλά και ενδεχόμενη μετακίνηση των προσώπων από τη μια θεωρία στην άλλη[298].

Στο παρόν πλαίσιο θα πρέπει να επιχειρηθεί μια συνολική ματιά από την τελική διατύπωση της θεωρίας προς τα προγενέστερα αυτής στάδια, ώστε να επανατοποθετηθεί από την πλευρά της εργασίας το ερώτημα πώς εν τέλει θα πρέπει να γίνει αντιληπτό το υποκείμενο της θεωρίας του Rawls. Ο αμερικανός φιλόσοφος ακροβατεί, τρόπον τινά, ανάμεσα στο καντιανό έλλογο υποκείμενο και το υποκείμενο της θεωρίας των παιγνίων. Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* όσο εμφανής υπήρξε η δέσμευση σε μια έννοια υποκειμενικότητας καντιανών προϋποθέσεων, άλλο τόσο τελεί πέραν αμφιβολίας η λειτουργία μιας μορφής του homo economicus στη βάση αυτής. Στην πορεία ο Rawls επαναπροσδιορίζει την οπτική του, προβάλλοντας εντονότερα τον καντιανό προσανατολισμό της, ενώ τα στοιχεία εκείνα που αντλούν από τη θεωρία των παιγνίων τίθενται στο περιθώριο. Είναι όμως εσφαλμένο να θεωρηθεί ότι εξαλείφονται.

Κατ' ουσίαν πρόκειται για μια μετατόπιση βάρους, η οποία επιτρέπει μια πιο ήπια τοποθέτησή τους. Ο Rawls ισχυροποιεί την καντιανή έννοια της προσωπικότητας, αφήνοντας ανέπαφη την έννοια ορθολογικότητας που λειτουργεί στην αρχική θέση. Οι συμβαλλόμενοι του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* στοχάζονται το πρόβλημα της επιλογής αρχών δικαιοσύνης, έχοντας κατά νου τις δυνατότητες πραγματοποίησης της περί αγαθού αντιλήψεώς τους. Κινούνται, δηλαδή, από την άποψη του δικού τους αξιολογικού πλαισίου εντός των ορίων που προδιαγράφει μια αυστηρή έννοια ορθολογικότητας. Δεν τους απασχολούν σκέψεις δικαιοσύνης ούτε ανταλλάσσουν προοπτικές σε διάλογο. Έχουν όμως υπ' όψιν τους τα δύο υψηλότατης τάξης (καντιανά) ενδιαφέροντα των πολιτών. Τούτο είναι βεβαίως μετριοπαθέστερο από την άποψη της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, στο πλαίσιο της οποίας προέβαιναν σε επιλογή με βάση το συμφέρον τους και την επιθυμία μεγιστοποίησης των βασικών αγαθών, όντας ηθικώς αδιάφοροι προς τους άλλους.

Η (έστω περιορισμένη και σε μετριασμένη μορφή) επιβίωση αυτών των στοιχείων στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* δεν διαφεύγει της προσοχής του J. Habermas[299], ο οποίος διερωτάται πώς είναι δυνατόν η νοηματοδότηση της δικαιοσύνης να παραμένει άθικτη από την υιοθετούμενη οπτική γωνία των ορθολογικών εγωιστών. Παρατηρεί ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός παραμένει δέσμιος στο πρόβλημα που αναλύ-

[298] PL (L. II), 74.
[299] J. Habermas, «Περί της δημόσιας...», 17 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θηκε ανωτέρω[300] σε αναφορά προς τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*: «[π]άντως τα μέρη δεν είναι υπό τον περιορισμό του ορθολογικού εγωισμού τους ικανά να πραγματοποιήσουν εκείνη ακριβώς την αμοιβαία αλλαγή προοπτικών, στην οποία προβαίνουν οι ίδιοι οι εκπροσωπούμενοι από αυτά πολίτες όταν προσανατολίζονται προς ό,τι είναι σύμμετρα καλό για όλους [...] Αν όμως πρόκειται παρ' όλα αυτά να κατανοήσουν τη δεοντολογική σημασία των αρχών δικαιοσύνης που αναζητούν και να λάβουν δεόντως υπ' όψη τους τα ζητήματα δικαιοσύνης των πελατών τους, οφείλουν να είναι εφοδιασμένα με γνωστικές ικανότητες που υπερβαίνουν το δύνασθαι δρώντων ικανών να αποφασίσουν ορθολογικά αλλά τυφλών απέναντι στη δικαιοσύνη»[301].

3.1. Οι συνέπειες για την αρχική θέση

Η θεωρία του Rawls στοχεύει να επεκτείνει την έννοια της συναίνεσης, όπως ανευρίσκεται στις καθημερινές συμφωνίες που λαμβάνουν χώρα εντός του θεσμικού πλαισίου της βασικής δομής, στο επίπεδο μιας συμφωνίας για το ίδιο το θεσμικό πλαίσιο[302]. Η προφανής δυσκολία που αντιμετωπίζει έγκειται στην ανεύρεση ενός πρόσφορου σημείου, το οποίο θα πρέπει να μη διαταράσσεται από τα ποικίλα συγκυριακά χαρακτηριστικά των πραγματικών συνθηκών, με σκοπό να επιτευχθεί μια δίκαιη συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων ως ελεύθερων και ίσων υποκειμένων[303]. Ως εκ τούτου θα πρέπει να γίνει αφαίρεση από τις κατά συμβεβηκός συνθήκες του κοινωνικού κόσμου, διότι η δημιουργία συνθηκών δίκαιης συμφωνίας προϋποθέτει εξάλειψη των πλεονεκτημάτων διαπραγμάτευσης που ανάγονται σε κοινωνικές, ιστορικές περιστάσεις ή φυσικές κλίσεις και αναπόφευκτα υφίστανται εντός των θεσμών υποβάθρου της κοινωνίας[304].

Ο «πυκνός» (thick) πέπλος της άγνοιας εγγυάται ότι κανένα άλλο στοιχείο της ταυτότητας, πλην των δύο ανωτέρω αναφερόμενων ιδιοτήτων, δεν λαμβάνεται υπ' όψιν κατά τη διαδικασία καθορισμού των αρχών. Ταυτόχρονα, ο αποκλεισμός της γνώσης των περιεκτικών θεωριών προσφέρει τη δυνατότητα ανεύρεσης μιας πολιτικής αντίληψης, ικανής να αποτελέσει εστία «επάλληλης συναίνεσης» (overlapping consensus) και τοιουτοτρόπως να λειτουργήσει ως δημόσια βάση δικαιολόγησης σε μια κοινωνία σημαδεμένη από το δεδομένο του έλλογου πλουραλισμού, δηλαδή μια κοινωνία που χαρακτηρίζεται από μια πανσπερμία έλλογων περιεκτικών θεωριών[305].

---

[300] Βλ. κεφ. 2 (2.1, 2.2).
[301] J. Habermas, *ibid*, 19-20.
[302] PL (L. I), 23.
[303] PL (L. I), 23.
[304] PL (L. I), 24.
[305] PL (L. I), 24-25, σημ. 27.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατ' αυτό τον τρόπο, χωρίς να τίθεται υπό αμφισβήτηση ο αυτεξάρτητος χαρακτήρας της πολιτικής αντίληψης, αιτιολογείται η εισαγωγή της υπόθεσης ενός πυκνού πέπλου άγνοιας δια της επίκλησης του δεδομένου του έλλογου πλουραλισμού και της ιδέας της επάλληλης συναίνεσης.

Κατά τον Rawls, αρχική θέση παρουσιάζει τους όρους που εδώ και τώρα αναγνωρίζονται ως αποδεκτοί περιορισμοί στη συλλογιστική των μερών και στα διαθέσιμα σε αυτά επιχειρήματα[306]. Διακρίνει τρία επίπεδα λειτουργίας της θεωρίας, τα οποία συναρτώνται προς τρεις αντίστοιχες απόψεις από τις οποίες αυτή εκτιμάται[307]: την άποψη α) των μερών της αρχικής θέσης, β) των πολιτών της ευτεταγμένης κοινωνίας, γ) των υποκειμένων που επεξεργάζονται τη θεωρία[308]. Οι δύο πρώτες απόψεις είναι εσωτερικές στη θεωρία, ανήκουν στο σώμα της αντίληψης δικαιοσύνης και καθορίζονται με βάση τις θεμελιώδεις ιδέες της. Η τρίτη άποψη είναι εξωτερική και αποτελεί τη βάση από την οποία η συγκεκριμένη - αλλά και κάθε άλλη - πολιτική αντίληψη θα κριθεί. Ο έλεγχος διενεργείται μέσω της διαδικασίας της αναστοχαστικής ισορροπίας[309]. Ο Rawls υποστηρίζει ότι η άποψη της πλήρους δικαιολόγησης της θεωρίας με τους δικούς της όρους (τρίτη άποψη) λαμβάνει μορφή στην περιγραφή του συλλογισμού των πλήρως αυτόνομων πολιτών της ευτεταγμένης κοινωνίας. Διότι αυτοί δεν διαφέρουν από τους πραγματικούς ανθρώπους, απλώς ανταποκρίνονται σε μια *ιδεατή* περιγραφή της δημοκρατικής κοινωνίας[310].

Ο δεσμευτικός χαρακτήρας της θεωρίας απορρέει από το ρόλο των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της κατάστασης επιλογής, συγκεκριμένα, από τον τρόπο με τον οποίο τα μέρη τοποθετούνται συμμετρικά και ισότιμα[311]. Αν η αρχική θέση αποτελεί την κατάλληλη μορφοποίηση των πεποιθήσεων πραγματικών ανθρώπων για τους ανωτέρω αναφερθέντες λόγους, τότε νομιμοποιείται η υπόθεση ότι οι αρχές που αποτελούν το αντικείμενο της συναίνεσης στο πλαίσιό της συγκεκριμενοποιούν τους όρους κοινωνικής συνεργασίας που εδώ και τώρα αναγνωρίζονται ως δίκαιοι. Διότι η αρχική θέση έχει επιτύχει να παρουσιάσει με τον αρμόζοντα τρόπο ό,τι σε αναστοχασμό αναγνωρίζεται ως προσήκουσα συλλογιστική, κατάλληλη για τη θεμελίωση πολιτικών αρχών[312].

---

[306] GT, 13-14, PL (L. I), 26.
[307] PL (L. I), 28. Βλ. επίσης PL (L. II), 66 επ.
[308] Πρόκειται για την άποψη «τη δική μας - τη δική σου και τη δική μου - που επεξεργαζόμαστε τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία και την εξετάζουμε ως πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης», (PL (L. I), 28).
[309] PL (L. I), 28.
[310] PL (L. II), 70.
[311] PL (L. I), 24.
[312] GT, 14, PL (L. I), 26.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το επιχείρημα, παρ' ότι περιορισμένο στο πεδίο του πολιτικού, είναι κανονιστικό, εφ' όσον ασχολείται με ιδανικά και αξίες[313]. Απευθυνόμενη στο κοινό των πολιτών της ευτεταγμένης κοινωνίας, όπως κάθε δημοκρατική θεωρία οφείλει να κάνει, η θεωρία αναλύει τις πολιτικές έννοιες και στη συνέχεια τις αρθρώνει σε μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης. Με τελικό κριτήριο του ελλόγου την επίτευξη γενικής και ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας, ως πρωταρχικός στόχος της θεωρίας τίθεται η παρουσίασή της στο κοινό της πολιτικής κοινωνίας, ώστε να κατανοηθεί και να γίνει αποδεκτή από αυτό[314].

Ο Rawls επανατοποθετεί την προβληματική της αρχικής θέσης, με σκοπό να διασφαλίσει τη συναγωγή αρχών αυτονομίας στο πλαίσιό της και να δώσει απάντηση στην κριτική του J. Habermas, ότι η θέση αυτή συνιστά κατ' ουσίαν ένα φιλοσοφικό μονόλογο του ιδίου του Rawls[315]. Υποστηρίζει ότι στη θεωρία του θα πρέπει να διακριθούν τρία επίπεδα δικαιολόγησης[316]. Η «pro tanto δικαιολόγηση» (pro tanto justification), η οποία λαμβάνει υπ' όψιν αποκλειστικά πολιτικές αξίες. Όταν η πολιτική αντίληψη επιτυγχάνει να δώσει απάντηση στα πολιτικά ερωτήματα, λογίζεται πλήρης, είναι όμως δυνατόν να συγκρούεται με περιεκτικές πεποιθήσεις των πολιτών και οι τελευταίες να υπερισχύουν εκείνης.

Σε δεύτερο επίπεδο λειτουργεί η «πλήρης δικαιολόγηση» (full justification), η οποία διενεργείται ατομικά από τον κάθε πολίτη, όταν ενσωματώνει την πολιτική αντίληψη στην ευρύτερη περιεκτική του κοσμοθεωρία, χωρίς να ενδιαφέρει αν η πολιτική αντίληψη γίνεται δεκτή από τους άλλους.

Τέλος, προβλέπεται η «δημόσια δικαιολόγη» (public justification) σε επίπεδο πολιτικής κοινωνίας, όταν τα έλλογα μέλη της εμπεδώνουν την κοινή πολιτική αντίληψη στις ποικίλες περιεκτικές θεωρήσεις τους. Σε αυτό το επίπεδο ο ένας λαμβάνει υπ' όψιν τον άλλο, αναγνωρίζοντας τον ως φορέα μιας περιεκτικής θεωρίας που υιοθετεί την πολιτική αντίληψη και αυτή η αμοιβαία αναγνώριση διαμορφώνει την ηθική ποιότητα του δημόσιου πολιτισμού της πολιτικής κοινωνίας.

Έτσι, με αφετηρία την ανωτέρω τριμερή διάκριση, ο Rawls υποστηρίζει ότι, εφ' όσον το τρίτο επίπεδο περιλαμβάνει την άποψη όλων των πολιτών - του καθενός μεμονωμένα, αλλά και συνολικά εντός των ποικίλων κοινωνικών ενώσεων - που κρίνουν το επιχείρημα της αρχικής θέσης και τις συναγόμενες αρχές[317], εν τέλει πρόκει-

---

[313] PL (L. IX). 384.
[314] PL (L. IX). 384.
[315] Βλ. 200-201.
[316] PL (L. IX). 386-387.
[317] PL (L. IX). 383. σημ. 14.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ται για μια άποψη «πολιτικής κοινωνίας» (civil society). Αυτή περιλαμβάνει όλους τους πολίτες, ώστε ο διάλογος που διεξάγεται έχει χαρακτήρα «καθολικού διαλόγου» (omnilogue), στον οποίο δεν υπάρχουν «αυθεντίες» (experts), φιλοσοφικές ή άλλες, αλλά κοινή αναφορά στον ανθρώπινο λόγο[318]. Τούτο σημαίνει ότι οι θεμελιώδεις συζητήσεις δικαιολόγησης γίνονται από την άποψη των πολιτών στο πλαίσιο του πολιτισμού της πολιτικής κοινωνίας[319].

Από την προηγηθείσα ανάλυση προκύπτει ότι στόχος του Rawls είναι να χρησιμοποιηθεί η αρχική θέση, με σκοπό να δοθεί μορφή στην ελευθερία, την ισότητα και στους έλλογους περιορισμούς, στους οποίους οφείλουν να υποβάλλονται τα επιχειρήματα, ώστε να μπορεί να προσδιοριστεί η μορφή της συμφωνίας, στην οποία θα κατέληγαν οι αντιπρόσωποι των πολιτών. Διότι πιστεύει ότι, παρά την ύπαρξη επί μέρους λόγων υπέρ και κατά κάθε αντίληψης, εν τούτοις είναι δυνατό να επιτευχθεί μια συνολική ισορροπία λόγων, ικανή να δικαιολογήσει την επιλογή μιας αντίληψης δικαιοσύνης έναντι των άλλων[320]. Με αυτό το νόημα η αρχική θέση έχει σημασία ως «*επινόηση έκθεσης*» (device of representation) ή εναλλακτικώς ως «*νοητικό πείραμα*» (thought experiment)[321], που δίδει μορφή σε ό,τι εδώ και τώρα μπορεί να αναγνωριστεί ως πλέγμα ακριβοδίκαιων συνθηκών[322].

Κατά τον Rawls, όταν διαπιστώνεται ο χαρακτηριστικός ρόλος της βασικής δομής, συντελείται αφαίρεση από τις κατά συμβεβηκός συνθήκες, με σκοπό να ανευρεθεί η πρόσφορη αντίληψη δικαιοσύνης για τη ρύθμιση αυτής της δομής, και τότε η έννοια της αρχικής θέσης ή κάποιο ισοδύναμό της παρουσιάζεται αναπόφευκτη[323]. Με την «*ερμηνεία της εισόδου του παρόντος χρόνου*» (present-time interpretation) [324] είναι δυνατή η είσοδος στην αρχική θέση ανά πάσα στιγμή, απλώς ρυθμίζοντας τον

---

[318] PL (L. IX), 383.

[319] PL (L. IX), 382. Αυτό είναι το νόημα του όρου «πολιτισμός υποβάθρου» (background culture), τον οποίο ο Rawls εκλαμβάνει ως αντίστοιχο προς την έννοια της «δημόσιας σφαίρας» (public sphere) του Habermas. Ο πολιτισμός υποβάθρου είναι πολιτισμός του «κοινωνικού» (social) - η καθημερινή ζωή με τις ποικίλες ενώσεις της - όχι του «δημόσια πολιτικού» (publicly political). Περιλαμβάνει περιεκτικές θεωρίες κάθε είδους που συζητούνται και ερμηνεύονται ατελείωτα εν όσω η κοινωνία διαθέτει ζωτικότητα και πνεύμα (PL (L. IX), 382-383).

[320] PL (L. I), 26.

[321] Βλ. 142.

[322] GT, 13-14, 69, PL (L. I), 25, PL (L. II), 78, JAFR, 80.

[323] Θεωρεί ότι πρόκειται κατ' ουσίαν για μια φυσική επέκταση της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου, όταν η βασική θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας λαμβάνεται ως το πρωταρχικό αντικείμενο της δικαιοσύνης (PL (L. VII), 275). Ειδικότερα όσον αφορά την άγνοια των περί αγαθού αντιλήψεων - το ερώτημα γιατί θα πρέπει να συναινέσει κανείς να εγκαταλείψει τις γνώσεις του, απλώς επειδή το απατεί μια φανταστική υποθετική κατάσταση - ο Rawls απαντά ότι το επιχείρημα που εκφράζουν οι περιορισμοί της αρχικής θέσης είναι έγκυρο, διότι, αφ' ενός οι όροι που περιλαμβάνει είναι ισχυροί για τα πρόσωπα της υπαρκτής κοινωνίας ή θα ήταν κατόπιν αναστοχασμού και, αφ' ετέρου, διότι οι υιοθετούμενες αρχές εναρμονίζονται προς τις περιεσκεμμένες κρίσεις (FG, 269-270).

[324] TJ, 19, 138, 139, RAM, 237, PL (Intr.), xxxi, PL (L. I), 27, 29 σημ. 31, PL (L. VI), 274.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ηθικό λόγο σε συμφωνία με τους προσήκοντες περιορισμούς. Πιστεύει ότι, αν γίνουν αποδεκτές οι αξίες που εκφράζουν οι όροι τις αρχικής θέσης, τότε συνακόλουθα θα πρέπει να γίνουν επίσης αποδεκτοί οι περιορισμοί οι οποίοι απορρέουν από αυτούς τους όρους για τις συναγόμενες αρχές δικαιοσύνης και ως εκ τούτου να απορριφθούν όσες αρχές αυτοί αποκλείουν[325].

Ο Rawls πιστεύει ότι το επιχείρημά του έχει τη δυνατότητα να παρουσιαστεί «τυπικά» (formally)[326], χρησιμοποιεί όμως την κατασκευή της αρχικής θέσης ως ένα φυσικό και διαυγή τρόπο, για να μεταδώσει τους επιτρεπτούς τρόπους συλλογισμού. Η ιδέα της αρχικής θέσης εξυπηρετεί ως μέσο δημόσιου αναστοχασμού και αυτοαποσαφήνισης. Συνιστά μια προσπάθεια παρουσίασης και ενοποίησης των γενικών τυπικών στοιχείων του ηθικώς σκέπτεσθαι σε μια εύχρηστη και παραστατική κατασκευή, με σκοπό να χρησιμοποιηθούν αυτά τα στοιχεία για τον καθορισμό των αρχών δικαιοσύνης[327]. Άρα η ιδέα του υποθετικού συμβολαίου κατ' ουσίαν δραματοποιεί τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατόν να γίνουν ηθικές κρίσεις εν τη απουσία παραγόντων που διαταράσσουν την κρίση, καθιστώντας τη προκατειλημμένη και μεροληπτική.

Ωστόσο, αξίζει να παρατηρηθεί εν προκειμένω σε σχέση με την τελική διατύπωση της θεωρίας του Rawls ότι, αν το επιχείρημα, όπως διαμορφώνεται μέσα από το δίπολο έλλογο/ορθολογικό, μπορεί να λειτουργήσει, χωρίς να χρειάζεται την αρχική θέση που υποβιβάζεται σε έναν απλώς εύληπτο τρόπο παρουσίασής του, τότε είναι εύλογο το συμπέρασμα ότι, αν η αρχική θέση δεν καθίσταται σε τελική ανάλυση περιττή, πάντως χάνεται οπωσδήποτε ένα μεγάλο μέρος της δικαιολογητικής αξίας που απολάμβανε στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Ότι εν τέλει για τη συναγωγή των αρχών αρκεί η αναγνώριση ως αυτοεπιβαλλόμενων ορισμένων έλλογων περιορισμών, χωρίς να απαιτείται επιπροσθέτως μια ειδικής κατασκευής κατάσταση επιλογής.

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο J. Habermas[328], αρχική πρόθεση του Rawls ήταν να λυθεί το πρόβλημα του Hobbes με τα μέσα της θεωρίας των αποφάσεων. Σε εκείνο το πλαίσιο τα μέρη αποφάσιζαν από την πλευρά του δικού τους αξιολογικού προσανατολισμού, χωρίς να χρειάζεται να παρατηρήσουν τα πράγματα από ηθική σκοπιά, εφ' όσον το αίτημα της αμεροληψίας επιτυγχανόταν διαμέσου μιας κατάστασης που περιέβαλε τα αδιάφορα προς άλληλα ελεύθερα και ίσα μέρη με έναν πέπλο ά-

[325] RAM, 237-238.
[326] TJ, 138, GT, 68-69. Αρκετοί εξ άλλου είναι οι μελετητές που υποστηρίζουν ότι η θεωρία του Rawls θα μπορούσε να αναπτυχθεί καλύτερα, χωρίς το επιχείρημα της αρχικής θέσης. Βλ. 219.
[327] PL (L. VI), 275.
[328] J. Habermas, «Περί της δημόσιας...», 18-20.

γνοιας. Το πρόβλημα είναι ότι με τον νέο διευρυμένο σχεδιασμό της η επινόηση της αρχικής θέσης χάνει μέρος της ευρηματικότητάς της. Διότι, μόλις τα μέρη αρχίζουν να κινούνται εκτός των ορίων του ορθολογικού εγωισμού, προσλαμβάνοντας ομοιότητες προς ηθικά πρόσωπα, αναιρείται η αρχική κατανομή εργασίας μεταξύ υποκειμενικής αξιολογικής ορθολογικότητας και κατάλληλων αντικειμενικών περιορισμών, βάσει της οποίας άτομα που δρουν από ατομικό συμφέρον μπορούν, παρά ταύτα, να καταλήξουν σε έλλογες, δηλαδή ηθικές, αποφάσεις.

3.2. Το πρόβλημα της αυτονομίας

Α. Κατά τον Rawls, η πλήρης σημασία της κονστρουκτιβιστικής προσέγγισης αναδεικνύεται στη σύνδεσή της με το δεδομένο του έλλογου πλουραλισμού και τη συναφή ανάγκη της δημοκρατικής κοινωνίας να διασφαλίσει συναίνεση στις θεμελιώδεις πολιτικές αξίες της. Πιστεύει ότι η πολιτική αντίληψη έχει τη δυνατότητα να αποτελέσει εστία μιας επάλληλης συναίνεσης μεταξύ των περιεκτικών δογμάτων, διότι αναπτύσσει τις αρχές της στη βάση δημόσιων και κοινά αποδεκτών ιδεών, όπως της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας, των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων, χρησιμοποιώντας αρχές του κοινού πρακτικού λόγου. Τιμώντας αυτές τις αρχές, οι πολίτες αποδεικνύονται αυτόνομοι από πολιτικής απόψεως κατά τρόπο συμβατό με τις περιεκτικές τους θεωρίες[329].

Κατά τον Rawls, η έννοια της αυτονομίας[330] αφορά τον τρόπο με τον οποίο η θεωρία παρουσιάζει την ιεράρχηση των πολιτικών αξιών[331]. Σε αυτό το πλαίσιο[332], το οποίο υιοθετεί ο πολιτικός φιλελευθερισμός, μια άποψη είναι αυτόνομη, εφ' όσον στην τάξη αξιών που εκθέτει οι πολιτικές αξίες της δικαιοσύνης και του δημόσιου λόγου, όπως εκφράζονται από τις αρχές της, δεν παρουσιάζονται ως ηθικά αιτήματα εξωτερικά επιβαλλόμενα ή ως αξιώσεις άλλων πολιτών. Αντιθέτως γίνεται δεκτό ότι οι πολίτες μπορούν να κατανοήσουν αυτές τις αξίες ως αξίες που βασίζονται στον πρακτικό τους λόγο, σε συνδυασμό με τις πολιτικές αντιλήψεις του προσώπου ως ελεύθερου και ίσου και της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας[333]. Διαφορετικά η θεωρία αποβαίνει (δογματικώς) ετερόνομη. Υπ' αυτή

---

[329] PL (L. III), 90.

[330] PL (L. III), 98 επ.

[331] PL (L. III), 98.

[332] Το πλαίσιο της «*δογματικής αυτονομίας*» (doctrinal autonomy), η οποία αναγνωρίζει ως αυτόνομη την πολιτική θεωρία που εκθέτει τις αρχές της ως αποτέλεσμα χρήσης των αρχών του πρακτικού λόγου, σε συνδυασμό με τις κατάλληλες αντιλήψεις των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων και της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου διαχρονικού συστήματος συνεργασίας (PL (L. III), 98). Βλ. 294.

[333] PL (L. III), 98. Διαφορετική είναι η προσέγγιση της «*συστατικής αυτονομίας*» (constitutive autonomy), κατά την οποία η τάξη των ηθικών και πολιτικών αξιών συγκροτείται η ίδια από τη δραστηριό-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

την έννοια οι πολίτες, αποδεχόμενοι την πολιτική θεωρία ως όλο, καθίστανται αυτόνομοι από πολιτικής απόψεως[334].

Κατά τον Rawls, η τάξη αξιών που παρουσιάζει το επιχείρημα της αρχικής θέσης είναι ο προσφορότερος τρόπος θεώρησης της τάξης των πολιτικών αξιών και άρα δίδει τη δυνατότητα να αποσαφηνιστεί το νόημα της αυτόνομης πολιτικής θεωρίας[335]. Αναλυτικότερα, η «ορθολογική αυτονομία» (rational autonomy) των αντιπροσώπων έχει δύο όψεις[336]: πρώτον, ως αρχές δικαιοσύνης αναγνωρίζονται οι αρχές που επιλέγονται ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας λογικής περίσκεψης, η οποία γίνεται νοερά από τα μέρη στην αρχική θέση. Η ορθολογική αυτονομία μορφοποιείται στην κατασκευή της αρχικής θέσης ως περιπτώσεως καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης[337]. Αυτό σημαίνει αφ' ενός ότι κατά τη διαδικασία της λογικής περίσκεψης των μερών δεν απαιτείται δέσμευση σε οποιεσδήποτε προηγούμενες δεδομένες αρχές ορθού ή δικαίου[338] και αφ' ετέρου ότι, οποιεσδήποτε αρχές επιλεγούν από τα μέρη, γίνονται αποδεκτές ως δίκαιες.

Το ουσιώδες χαρακτηριστικό της καθαρώς διαδικαστικής δικαιοσύνης[339] είναι ότι το δίκαιο προσδιορίζεται από το αποτέλεσμα της διαδικασίας, όποιο προκύψει να είναι, χωρίς να αναγνωρίζεται προηγούμενο δεδομένο κριτήριο με βάση το οποίο να ελέγχεται. Στη συγκεκριμένη περίπτωση θεωρείται ότι το αποτέλεσμα της αρχικής θέσης αποδίδει τις ορθές αρχές δικαιοσύνης για ελεύθερους και ίσους πολίτες. Συνεπώς τα μέρη δεν αναγνωρίζουν *καμιά άποψη εξωτερική προς τη δική τους*, από την οποία περιορίζονται ως λογικοί αντιπρόσωποι με βάση προηγούμενες ανεξάρτητες αρχές δικαιοσύνης[340]. Κατά τον Rawls, όταν οι πολίτες τελούν σε ακριβοδίκαιη σχέση με τους άλλους, εναπόκειται στους ίδιους ο προσδιορισμός των όρων κοινωνικής συνεργασίας στη βάση συλλογισμών που ο καθένας εκλαμβάνει προς το συμφέρον του ή ως σύμφωνους με το αγαθό του, χωρίς αυτοί οι όροι να τίθενται από ορισμένη

τητα, πραγματική ή ιδεατή, του πρακτικού λόγου (αντίθετα προς τη λογική ενορασιοκρατία που υποστηρίζει ότι η ανεξάρτητη τάξη αξιών συγκροτεί τον εαυτό της). Κατά τον Rawls, σε αυτό το πλαίσιο κινείται ο κονστρουκτιβισμός του Kant, ο οποίος αποτελεί μέρος του υπερβατολογικού ιδεαλισμού (transcendental idealism), ευρισκόμενος στον αντίποδα της ανεξάρτητα δομημένης τάξης αξιών της ενορασιοκρατίας που αποτελεί μέρος του υπερβατολογικού ρεαλισμού (transcendental realism), βλ. PL (L. III), 99-100. Εν τούτοις ο Rawls πιστεύει ότι ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός, ο οποίος έχει πιο περιορισμένη στοχοθεσία, είναι δυνατόν να υιοθετηθεί από την ευρύτερη αντίληψη του ηθικού κονστρουκτιβισμού του Kant (PL (L. III), 100).

[334] PL (L. III), 98-99.
[335] PL (L. III), 98.
[336] PL (L. II), 73.
[337] PL (L. II), 72-73.
[338] PL (L. VIII), 307.
[339] Βλ. 86.
[340] PL (L. II), 73.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εξωτερική εξουσία, θεϊκή είτε κοσμική, ή να προσδιορίζονται από κάποια προηγούμενη ανεξάρτητη τάξη αξιών, ενορατικά γνωστή[341].

Δεύτερον, η ορθολογική αυτονομία των μερών εξαρτάται επίσης από το *είδος* συμφερόντων που καθοδηγούν τις διαβουλεύσεις των μερών ως αντιπροσώπων των πολιτών[342], εν προκειμένω τα καντιανά ενδιαφέροντα των πολιτών. Τα μέρη στην πρωταρχική θέση δεν έχουν άλλα συμφέροντα πλην των συμφερόντων των αντιπροσωπευόμενων μερών και εκτιμούν τις αρχές δικαιοσύνης με όρους βασικών αγαθών[343].

Η αναδιάρθρωση της αντίληψης περί προσώπου συνεπιφέρει τροποποίηση της έννοιας των «βασικών αγαθών»[344], ώστε να αποφευχθεί η μομφή της ετερονομίας. Στην αρχική θεώρηση των βασικών αγαθών δεν ήταν βέβαιο αν ο χαρακτηρισμός ενός αγαθού ως βασικού βασίζεται αποκλειστικά σε δεδομένα της ανθρώπινης ψυχολογίας ή λαμβάνει υπ' όψιν μια ηθική αντίληψη του προσώπου που ενσωματώνει ορισμένο ιδανικό[345]. Η αβεβαιότητα αίρεται, καθώς τα βασικά αγαθά συνδέονται πλέον στενότερα με την καντιανή αντίληψη του προσώπου. Τα βασικά αγαθά αναγνωρίζονται ως τα ουσιαστικά πολυλειτουργικά μέσα, τα οποία είναι πρόσφορα για την υλοποίηση των δύο υψηλότατης τάξης συμφερόντων που συνδέονται με τις ηθικές δυνάμεις των πολιτών και τις καθορισμένες περί αγαθού αντιλήψεις τους. Τα μέρη κατ' ουσίαν επιδιώκουν την εγγύηση πολιτικών και κοινωνικών συνθηκών που επιτρέπουν στους πολίτες την ενάσκηση των ηθικών δυνάμεων, οι οποίες τους χαρακτηρίζουν ως ελεύθερους και ίσους[346]. Όμως τα κίνητρα που οδηγούν στην προάσπιση των δύο ηθικών δυνάμεων δεν είναι, κατά τον Rawls, ετερόνομα ή εγωιστικά[347].

Η έννοια της ορθολογικής αυτονομίας, η οποία αποτελεί πλευρά μόνο της ελευθερίας, θα πρέπει να διακριθεί από την έννοια της «πλήρους αυτονομίας» (full autonomy)[348]. Η αρχική θέση διαστρεβλώνεται, αν εκληφθεί ως θεώρηση της ηθικής ψυχολογίας είτε πραγματικών προσώπων είτε των πολιτών της ευτεταγμένης κοινωνίας[349]. Ο Rawls υποστηρίζει ότι τα μέρη της αρχικής θέσης είναι μόνο ορθολογικά

---

[341] PL (L. II), 73.
[342] PL (L. II), 73-74, 76.
[343] PL (L. III), 105-106.
[344] Βλ. 287-293.
[345] Βλ. σχετική κριτική εις L. Pickering Francis, «Responses...», 475.
[346] PL (L. II), 76.
[347] PL (L. III), 106. Κατά τον Rawls, σε μια δημοκρατική κοινωνία είναι αναμενόμενο και επιθυμητό οι πολίτες να ενδιαφέρονται για τις βασικές ελευθερίες και τις άλλες προϋποθέσεις που τους επιτρέπουν την ανάπτυξη των ηθικών δυνάμεων και την επιδίωξη των αντιλήψεών τους περί αγαθού. Μάλιστα, όταν αυτό δεν γίνεται, θεωρείται ότι φανερώνει αδυναμία χαρακτήρα και έλλειψη αυτοσεβασμού (PL (L. II), 76-77).
[348] PL (L. I), 28, PL (L. II), 75.
[349] PL (L. I), 28.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αυτόνομα, εφ' όσον οι περιορισμοί του ελλόγου τίθενται εξωτερικά[350]. Η ορθολογική αυτονομία των μερών έχει πεδίο αναφοράς τεχνητά υποκείμενα[351] που λειτουργούν σε μια κατασκευή, σχεδιασμένη με στόχο να δώσει μορφή στην πλήρη αντίληψη του προσώπου ως ταυτόχρονα έλλογου και ορθολογικού.

Παρατηρητέον εν τούτοις ότι η αρχική θέση κατασκευάζεται από τα υποκείμενα που αναπτύσσουν τη θεωρία και συνεπώς η φύση των μερών εναπόκειται σε αυτούς, εφ' όσον πρόκειται για φανταστικά πλάσματα, δημιουργημένα για τις ανάγκες της συγκεκριμένης επινόησης παρουσίασης[352]. Οι περιορισμοί που τίθενται στην αρχική θέση είναι πράγματι εξωτερικοί προς τους ορθολογικούς αντιπροσώπους. Όμως εκφράζουν το έλλογο και συνεπώς τους τυπικούς περιορισμούς που λανθάνουν στις ηθικές δυνάμεις των πολιτών της ευτεταγμένης κοινωνίας, τους οποίους τα μέρη αντιπροσωπεύουν[353]. Άρα πλήρως αυτόνομοι είναι οι πολίτες της ευτεταγμένης κοινωνίας στη δημόσια ζωή τους, όταν ελεύθερα αποδέχονται τους περιορισμούς του ελλόγου, και όχι τα μέρη της αρχικής θέσης. Η πλήρης αυτονομία των ενεργών πολιτών εκφράζει το πολιτικό ιδανικό που πρέπει να πραγματωθεί στον κοινωνικό κόσμο[354]. Αν αυτό γίνει κατανοητό, τότε, κατά τον Rawls, οι περιορισμοί της αρχικής θέσης παύουν να βιώνονται ως εξωτερικοί[355].

Κατά τα ανωτέρω, η πλήρης αυτονομία παίρνει μορφή στις δομικές απόψεις της αρχικής θέσης και πραγματοποιείται, όταν οι πολίτες πράττουν σε συμφωνία με την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης[356]. Εκφράζεται στο πράττειν σε συμφωνία με τις αρχές δικαιοσύνης που προσδιορίζουν τους δίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, τους οποίους οι ίδιοι θα έδιναν στους εαυτούς τους αυτοδεσμευόμενοι, όταν αντιπροσωπεύονται ακριβοδίκαια ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα. Τούτο, κατά τον Rawls, σημαίνει ότι οι πολίτες, όχι μόνο υπακούουν στις αρχές, αλλά επίσης ότι πράττουν με την πεποίθηση ότι αυτές είναι δίκαιες[357].

---

[350] PL (L. VIII), 306.

[351] PL (L. I), 28, PL (L. III), 104, PL (L. VIII), 306. Η ορθολογική αυτονομία δεν αποτελεί ιδανικό, αλλά τρόπο μορφοποίησης της ιδέας του ορθολογικού (versus του ελλόγου) στην αρχική θέση (PL (L. I), 28). Δεν είναι πολιτική, αλλά τεχνητή έννοια, ευρισκόμενη σε συνάφεια με τις διανοητικές και ηθικές δυνάμεις των προσώπων. Ο Rawls θεωρεί ότι καταδεικνύεται στην ικανότητα διαμόρφωσης, αναθεώρησης και επιδίωξης μιας αντίληψης περί αγαθού, καθώς και στην ικανότητα να διαβουλεύονται στη βάση αυτής και να συνάπτουν συμφωνίες (PL (L. II), 72).

[352] PL (L. I), 28.

[353] PL (L. III), 106.

[354] PL (L. VIII), 306.

[355] PL (L III), 107. Βλ. 315 (είσοδος παρόντος χρόνου).

[356] PL (L. II), 77-79.

[357] PL (L. II), 77.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Β. Κατά τον Rawls, η αξία της αυτονομίας απαντάται[358] υπό τη μορφή της «*πολιτικής αυτονομίας*» (political autonomy), ήτοι νομικής ανεξαρτησίας και διασφαλισμένης πολιτικής ακεραιότητας των πολιτών, σε συνδυασμό με εγγύηση της ισότιμης συμμετοχής τους στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Δεύτερον, υπό τη μορφή της «*ηθικής αυτονομίας*» (moral autonomy), όπως εκφράζεται σε ορισμένο τρόπο ζωής που χαρακτηρίζεται από κριτική εξέταση και αναστοχασμό. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* η πλήρης αυτονομία συνιστά μια πολιτική, όχι ηθική, αξία[359]. Πρέπει ως εκ τούτου να διακριθεί από τα ιδανικά της ηθικής αυτονομίας και της ατομικότητας, τα οποία, κατά τον Rawls, αρθρώνει ο περιεκτικός φιλελευθερισμός του Kant και του Mill αντιστοίχως. Οι απόψεις αυτές χαρακτηρίζονται από τον Rawls ως γενικές - έχουν ευρύτατο πεδίο αναφοράς - και περιεκτικές θεωρίες - εκφράζουν τις αξίες ενός ιδανικού ανθρώπινου βίου[360].

Κατά τον Rawls, μολονότι η αυτονομία ως ηθική αξία κατέχει σημαντική θέση στην ιστορία της δημοκρατικής σκέψης, αδυνατεί να ικανοποιήσει το «κριτήριο της αμοιβαιότητας» (criterion of reciprocity). Συνεπώς δεν μπορεί να αποτελέσει μέρος μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης[361], εφ' όσον πολλοί πολίτες απορρίπτουν την ηθική αυτονομία ως μέρος του τρόπου ζωής τους[362]. Αντιθέτως, πιστεύει ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός έχει κατασκευαστεί κατά τρόπο ώστε να παρακάμπτει αυτά τα εμπόδια, κυρίως διότι έχει πιο περιορισμένο πεδίο[363]. Ο περιεκτικός φιλελευθερισμός δεν απορρίπτεται. Από την άποψη του πολιτικού φιλελευθερισμού όμως αποτελεί απλώς μια θεωρία μεταξύ άλλων, η οποία απλώς ενδέχεται να βρει χώρο ανάπτυξης σε ένα δίκαιο δημοκρατικό καθεστώς[364].

Κατά τον B. Barry[365], η έννοια της αυτονομίας συνδέεται με τις φιλελεύθερες εκδοχές που προϋποθέτουν μια πλουραλιστική αντίληψη αγαθού. Εφ' όσον σε αυτό το πλαίσιο γίνεται δεκτό ότι μια αντίληψη έχει αξία, μόνο εφ' όσον συνιστά αποτέλεσμα διαβουλευτικής επιλογής, ορισμένες αντιλήψεις αγαθού αποκλείονται. Τούτο,

---

[358] Βλ. διάκριση μορφών αυτονομίας εις PL (Intr.PE), xliv-xlv.
[359] PL (L. II), 77-78.
[360] Η έννοια της αυτονομίας του Kant συνδέεται με τις αξίες του Διαφωτισμού, ενώ στην έννοια της «ατομικότητας» (individuality) του Mill είναι εμφανής η σύνδεση με τις αξίες της Νεωτερικότητας.
[361] Κατά τον Rawls, η αναφορά στον Kant και τον Mill είναι ενδεικτική. Το ίδιο πρόβλημα αποδοχής σε πλουραλιστικές κοινωνίες αντιμετωπίζουν, κατά τον Rawls, πλείστες άλλες μορφές (περιεκτικού) φιλελευθερισμού. Βλ. IOC, 427, PL (L. IX), 375, σημ. 3.
[362] PL (Intr.PE), xlv. Ο Rawls τονίζει ότι η υιοθέτηση του ιδανικού της ηθικής αυτονομίας θα κριθεί από τους πολίτες χωριστά υπό το πρίσμα των περιεκτικών θεωριών τους (PL (L. II), 78).
[363] PL (L. V), 199.
[364] PL (L. IV), 135, σημ. 3. Ειδικότερα όσον αφορά τις θεωρίες του Kant και του Mill, ο Rawls διατείνεται ότι πρόκειται για φιλελεύθερες εκδοχές, οι οποίες, μολονότι θεωρούνται κατάλληλες για τη μη δημόσια ζωή και αναγνωρίζονται ως πιθανή βάση θεμελίωσης ενός συνταγματικού καθεστώτος, δεν μπορούν να προταθούν ως πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης (GT, 162).
[365] Βλ. B. Barry, «In Defense of Political Liberalism», 325.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κατά τον συγγραφέα[366], ισοδυναμεί με μια μοναδική «δεύτερης τάξης» (second-order) αντίληψη του αγαθού ως έλλογου αυτοκαθορισμού ή ατομικής αυτονομίας, η οποία είναι χαρακτηριστική του κλασικού φιλελευθερισμού. Από αυτή την άποψη, η πολιτική εκλαμβάνεται ως απλώς άλλο ένα πεδίο, στο οποίο πρέπει να αναπτυχθεί η φιλελεύθερη αξία της αυτονομίας.

Αντιθέτως η εκδοχή του πολιτικού φιλελευθερισμού πρεσβεύει ότι, καίτοι οι άνθρωποι διατηρούν αντιλήψεις αγαθού στη βάση των οποίων οικοδομούν τα του ιδιωτικού βίου τους, όταν εισέρχονται στο πολιτικό forum, οφείλουν να απεκδύονται τις σχετικές αντιλήψεις. Το δεύτερο είδος φιλελευθερισμού, στο οποίο ανήκει το ύστερο έργο του Rawls, καλείται «πολιτικός» φιλελευθερισμός, εν όψει της διάκρισης μεταξύ πολιτικού πεδίου και του υπολοίπου της ζωής[367]. Όπως είναι φανερό, ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν μπορεί να υιοθετήσει ένα ηθικό ιδανικό αυτόνομης ζωής εξ ου και η διαφοροποίηση του Rawls από τον «περιεκτικό» φιλελευθερισμό.

Από την πλευρά της εργασίας η επιλογή ανάπτυξης μιας μορφής «πολιτικού» φιλελευθερισμού κρίνεται απρόσφορη, διότι *δεν κατορθώνει να πείσει ούτε τους φίλους ούτε τους πολέμιους της θεωρίας*, όπως θα φανεί αναλυτικότερα στα επόμενα κεφάλαια. Παρά την προσπάθεια αποδέσμευσής του από την κληρονομία του κλασικού φιλελευθερισμού, ο Rawls δεν αποφεύγει τη δικαιολογημένη υπόνοια[368], ότι η θεώρησή του περί της δεύτερης ηθικής δύναμης (ικανότητα για διαμόρφωση, αναθεώρηση και επιδίωξη μιας αντίληψης αγαθού) άγει σε μεροληπτική μεταχείριση υπέρ θεσμών που ευνοούν την άσκηση της ικανότητας για ορθολογική επιλογή και συνεπώς προσκρούει στο αίτημα ουδετερότητας της πολιτικής αντίληψης. Βεβαίως ο Rawls υποστηρίζει ότι πρόκειται για ένα πολιτικό αγαθό, το οποίο δεν εμπίπτει στο πεδίο συγκεκριμένης περιεκτικής θεωρίας, διότι αφορά αποκλειστικώς την πολιτική σφαίρα. Όμως, εάν αποδίδεται κεντρική αξία στην ανωτέρω ηθική δύναμη, τότε θα πρέπει να αποδίδεται αναλόγως μεγάλη αξία στις περιεκτικές θεωρήσεις και στους τρόπους ζωής που επιφυλάσσουν κεντρική θέση σε αυτή την ικανότητα.

Από την σκοπιά της παρούσας προσέγγισης κρίνεται ως αναγκαίο να δοθεί απάντηση από τον πολιτικό φιλελευθερισμό στο ερώτημα ποιο υποκείμενο εγείρει αίτημα πολιτικής αυτονομίας. Εάν κάποιος μορφώνει το ηθικό ιδεώδες του στη βάση της βαθύτερης ειλικρινούς πίστης του ότι την αλήθεια εκφράζει δεδομένο ιερό κείμενο ή παράδοση που δεν επιδέχεται κριτική, τότε γιατί θα έπρεπε να επιθυμεί την πολιτική αυτονομία αντί ενός ιδανικού θεοκρατικού, επί παραδείγματι, κράτους; Εάν πάλι υποτεθεί ότι αιτείται αρχές πολιτικής αυτονομίας, γιατί θα πρέπει να θεωρηθεί

[366] B. Barry, *ibid.*
[367] B. Barry, *ibid*, 326.
[368] Βλ. A. Mason, «Autonomy, Liberalism and State Neutrality», 448-449.

ότι επιδιώκει κάτι περισσότερο από έναν modus vivendi, δηλαδή ότι δεν πασχίζει απλώς να εξασφαλιστεί έναντι της πιθανότητας αντίθετο του δικού του δόγματος να καταστεί κυρίαρχο και να επιβληθεί και στον ίδιο;

Θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι ηθική και πολιτική αυτονομία συνδέονται στενότερα από όσο φαίνεται να υποθέτει ο Rawls. Η συλλογική αυτονομία δεν είναι νοητή χωρίς αυτονομία των ατόμων που απαρτίζουν τη συλλογικότητα και, αντιστρόφως, η αυτονομία του ατόμου είναι αδιανόητη εν απουσία συλλογικής αυτονομίας. Γενικότερα, όπως θα φανεί στα επόμενα κεφάλαια, οι περιεκτικές αντιλήψεις των πολιτών συνδέονται στενότατα με την πολιτική τους αντίληψη, κατά τρόπο ώστε να είναι αμφισβητούμενη η μεταξύ τους αυστηρή διάκριση που επιχειρεί ο αμερικανός φιλόσοφος. Κατά την άποψη της εργασίας, η προσδοκία αρμονικής πολιτικής συνύπαρξης που υποβαστάζει το οικοδόμημα του πολιτικού φιλελευθερισμού οδηγεί τον Rawls σε μια προβληματική υποχώρηση στο πεδίο των αξιών, ώστε το υπόδειγμά του να καταστεί συμβατό με κοσμοθεωρίες που αντιπαλεύουν τις αξίες της νεωτερικότητας.

Ο Rawls στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* προβαίνει σε μια επέκταση της θεματικής της καντιανής ηθικής αυτονομίας στο πεδίο της δικαιοσύνης που δεν αποφεύγει σκοπέλους. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* περιορίζει το ιδανικό της ηθικής αυτονομίας στην ιδιωτική σφαίρα των περιεκτικών δογμάτων, επιχειρώντας την ανεξάρτητη θεμελίωση αρχών πολιτικής αυτονομίας[369]. Με βάση την οπτική του παρόντος πλαισίου μελέτης, το έργο του Rawls παρουσιάζει μια ιδιόμορφη εξέλιξη όσον αφορά τη σχέση του με την καντιανή φιλοσοφία.

Από τη μια πλευρά απομακρύνεται από αυτή, εφ' όσον το καντιανό ιδανικό της αυτονομίας που αποτέλεσε τη βάση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* δεν προβάλλεται πλέον ως κανονιστικό πρόταγμα. Στο πλαίσιο της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* η έννοια της αυτονομίας αφορά την ηθική όσο και την πολιτική διάσταση του προσώπου. Εντός του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* η αυτονομία αντιμετωπίζεται ως πολιτική αξία, όχι ως ηθικό ιδανικό, και αφορά τη δημόσια ταυτότητα του προσώπου[370]. Από την άλλη πλευρά, όμως, η ένταση που υπήρχε στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* στη σύνδεση των καντιανών στοιχείων με στοιχεία που αντλούσαν από τη θεωρία των παιγνίων επιλύεται υπέρ του Kant. Η χρησιμοποιούμενη στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* έννοια

---

[369] Τούτο έχει ως συνέπεια η θεώρηση του *PL* να αφήνει ανοιχτή την πιθανότητα το νομικώς και θεσμικώς κατοχυρωμένο δικαίωμα της αυτονομίας να μην ασκείται ποτέ στην πράξη, διότι απαγορεύεται από την περιεκτική θεωρία ή απουσιάζουν οι όροι πραγμάτωσής του, βλ. αναλυτικότερα Elizabeth Frazer, Nicola Lacey, «Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism», 239-240, 242.

[370] PL, (L. II), 77-78. Κατά τούτο διαφοροποιείται, σύμωνα με τον N. Daniels (ed.), *Reading...* , xviii, από την καντιανή φιλοσοφία, διότι δεν στοχεύει σε ένα πλήρες ηθικό ιδανικό για το πρόσωπο, ανάλογο του καντιανού ιδανικού του αυτόνομου ηθικού υποκειμένου.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

υποκειμενικότητας είναι εγγύτερη προς την καντιανή σε σχέση με τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Κατά συνέπεια θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι η φιλοσοφία του Kant υποκαθορίζει τις θέσεις του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* μεσα από τη χρησιμοποιούμενη έννοια υποκειμένου που χαρακτηρίζεται από τις δύο ηθικές δυνάμεις (καντιανά ενδιαφέροντα).

Η στάση του Rawls έναντι της έννοιας της αυτονομίας συνδέεται με το εγχείρημα της ύστερης θεωρίας του να αρθρωθεί ως πολιτική αντίληψη, ήτοι ως αντίληψη που δεν προϋποθέτει καμιά προαντίληψη αγαθού. Πράγματι, από τη μια πλευρά ο πολιτικός φιλελευθερισμός καλείται να εγκαταλείψει το ιδεολογικά φορτισμένο φιλελεύθερο φορτίο που παραδοσιακά συνέχεε ανάλογες αντιλήψεις, προκειμένου να διαμορφώσει ένα σημείο σύγκλισης εκτός φιλελευθερισμού, αν αυτός κατανοηθεί με την κλασική έννοια. Από την άλλη πλευρά όμως η δυνατότητα επάλληλης συναίνεσης εξαρτάται από την αποδοχή της καντιανής αντίληψης του προσώπου[371].

Η προσπάθεια του Rawls να αποδεσμευτεί από την υποθήκη του κλασικού φιλελευθερισμού, η οποία εκφράζεται στις αποστάσεις που επιδιώκει να κρατήσει από τις θεωρίες του Kant και του Mill δείχνει ότι έχει επίγνωση της ενδεχόμενης αδυναμίας επιβίωσης αυτών των θεωριών υπό τους όρους που θέτει στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*. Ωστόσο διατηρεί την καντιανή αντίληψη του προσώπου στο νέο πλαίσιο. Δεν φαίνεται όμως να συντρέχει βάσιμος λόγος, για να υποστηριχθεί ότι η καντιανή αντίληψη του προσώπου μπορεί να γίνει δεκτή από τις περιεκτικές θεωρήσεις των πολιτών, διότι υποτίθεται ότι λανθάνει στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, τουλάχιστον όχι περισσότερο από όσο μπορεί να γίνει δεκτό το υπόλοιπο σώμα της καντιανής θεωρίας που αφορά την έννοια της αυτονομίας, αλλά απορρίπτεται από τον Rawls ως πιθανή βάση θεμελίωσης της πολιτικής του αντίληψης. Το ερμηνευτικό πρόβλημα που τίθεται είναι προφανές. Δεν μπορεί να υπάρχει επίγνωση του προβλήματος στη μια περίπτωση και το ίδιο αυτό πρόβλημα να αγνοείται στη δεύτερη.

Για τη διαύγαση του προβλήματος κρίνεται διαφωτιστική η σχετική ανάλυση του M. Sandel[372]. Μολονότι τα κλασικά (περιεκτικά) φιλελεύθερα ιδανικά που ενέπνευσαν τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* υποχωρούν, εν τούτοις η δικαιολόγηση της καντιανής αντίληψης του προσώπου παραμένει επιτακτική ανάγκη για τη θεωρία του πολιτικού φιλελευθερισμού, διότι ο σχεδιασμός της αρχικής θέσης μπορεί να αιτιολογηθεί (μόνο) δια της αναφοράς στη συγκεκριμένη αντίληψη προσώπου. Το πρόβλημα είναι ότι η υιοθέτηση της οπτικής των ελεύθερων και ίσων υποκειμένων δεν δύναται να δικαιολογηθεί, όπως στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ως έκφραση της φύσης

[371] Για το ίδιο θέμα βλ. R. Arneson, «Introduction...». 698.
[372] M. Sandel, *Liberalism*.... 191 επ.

του εαυτού[373]. Έτσι η πολιτική αντίληψη βεβαιώνεται ως η αρμόζουσα προς υιοθέτηση ταυτότητα για πολιτικούς *αποκλειστικώς* σκοπούς. Άρα σε άλλα πεδία πλην του πολιτικού, σε σχέση με ηθικά, θρησκευτικά, φιλοσοφικά ζητήματα, είναι δυνατόν να υιοθετείται άλλη αντίληψη. Ο Rawls, όπως ορθά επισημαίνει ο M. Sandel[374], οδηγείται έτσι σε δυϊσμό, με αφετηρία μια συγκεκριμένη πρόσληψη τη φύσης των νεωτερικών κοινωνιών, κατά την οποία διακρίνεται σαφώς η δημόσια (πολιτικό πεδίο) από την ιδιωτική (ιδιαίτερες κοσμοθεωρίες) σφαίρα, απορρίπτοντας το χαρακτηριστικό για «παραδοσιακές» κοινωνίες αίτημα διαμόρφωσης της πρώτης κατ' εικόνα των τελευταίων.

[373] Βλ. 105. 132-133.
[374] M. Sandel, *ibid.*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ
ΤΟ ΚΑΘΗΚΟΝ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ:
ΤΟ ΚΑΘΗΚΟΝ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΚΑΤΟ:
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗΣ

1. Η ιδέα του ελεύθερου δημόσιου λόγου

Α. Ο «ελεύθερος δημόσιος λόγος» (free public reason) είναι η μορφή λόγου που κρίνεται κατάλληλη για ίσους πολίτες, οι οποίοι ως συλλογικό σώμα θέτουν μεταξύ τους κανόνες, υποστηριζόμενους από τις κυρώσεις της κρατικής μηχανής. Οι κοινές κατευθυντήριες γραμμές συζήτησης καθιστούν το λόγο δημόσιο, ενώ η ελευθερία σκέψης και έκφρασης ελεύθερο[1]. Η διάκριση[2] μεταξύ «δημόσιου» (public) και «μη δημόσιου» (non public) λόγου δεν ταυτίζεται με τη διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού (private), διότι δεν υπάρχει ιδιωτικός λόγος, κατά τον Rawls[3]. Υπάρχει «κοινωνικός» (social) λόγος - οι διαφορετικές μορφές λόγου των ποικίλων ενώσεων (εκκλησιών, πανεπιστημίων, επιστημονικών κοινοτήτων, επαγγελματικών ομάδων) - και υπάρχει ακόμη ο «τοπικός» (domestic) λόγος - ο λόγος των οικογενειών ως μικρών ομάδων - που διακρίνεται τόσο από τον δημόσιο όσο και από τον κοινωνικό λόγο[4].

Τα πρόσωπα μετέχουν σε ετερογενείς μορφές ενώσεων και συμμετέχουν στο λόγο τους, ο οποίος είναι δημόσιος αναφορικά προς τα μέλη τους, αλλά μη δημόσιος όσον αφορά την κοινωνία και τους πολίτες γενικά. Άρα εντός της κοινωνίας λειτουργούν περισσότερες μορφές μη δημόσιου λόγου, οι οποίες ανήκουν στον «πολιτισμό υποβάθρου» (background culture), όπως διακρίνεται από τον «δημόσιο πολιτικό πο-

---

[1] GT, 73.

[2] Βλ. τη διάκριση των μορφών λόγου εις GT, 73, PL (L. VI), 220. Όλες οι μορφές, ανεξαρτήτως πεδίου αναφοράς, οφείλουν να αναγνωρίζουν ορισμένα κοινά στοιχεία, όπως την έννοια της κρίσης, αρχές συναγωγής λογικών συμπερασμάτων, κριτήρια νομιμοποίησης, κανόνες απόδειξης κ.λ.π., ειδάλλως δεν πρόκειται για μορφές λόγου, αλλά για ρητορικά τεχνάσματα (GT, 73, PL (L. VI), 220). Οι διαδικασίες και οι μέθοδοί τους διαφέρουν, εξ αιτίας της διαφορετικής φύσης, του ασύμμετρου τρόπου αυτοκατανόησης, της ποικίλης στοχοθεσίας, των διαφοροποιημένων συνθηκών και της ιδιομορφίας των περιορισμών στους οποίους υπόκεινται τα υποκείμενά τους. Επί παραδείγματι, οι κανόνες απόδειξης σε ένα δικαστήριο διαφέρουν από τους ισχύοντες σε μια επιστημονική κοινότητα, διαφορετικές εξουσίες διαθέτει ένα εκκλησιαστικό συμβούλιο σε σχέση με μια αθλητική ένωση (PL (L. VI), 221).

[3] PL (L. VI), 220, σημ. 7.

[4] PL (L. VI), 220, σημ. 7.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

λιτισμό» (public political culture)[5], αναγνωρίζεται όμως μια μόνο μορφή δημόσιου λόγου[6].

Αξίζει να παρατηρηθεί από αυτή την άποψη ότι πρόκειται για μια ενοποιητική θεώρηση, η οποία προϋποθέτει ότι υπάρχει στην πολιτική ζωή *μια* δημόσια άποψη, του δημόσιου λόγου και της πολιτικής αντίληψης, όχι πολλές και διαφορετικές, και άρα υποδηλώνεται μια σύμπτωση απόψεων και συμφερόντων στο πολιτικό πεδίο. Ωστόσο, αμφισβητείται[7] βασίμως αν σε μια κοινωνία διασπασμένη σε μια πλειονότητα απόψεων, στο πλαίσιο της οποίας συγκρούονται όχι μόνο δημόσιοι και μη δημόσιοι λόγοι, αλλά και αντίπαλες μορφές δημόσιου λόγου, είναι δυνατό να αναγνωριστεί μια ενιαία δημόσια σφαίρα, της μορφής που θέλει ο Rawls.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι κατά τη διαμόρφωση της πολιτικής αντίληψης θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν ότι σημαντικός αριθμός ηθικών και πολιτικών κρίσεων γίνεται υπό συνθήκες που καθιστούν εξαιρετικά απίθανο, ότι έλλογα και συνειδητά πρόσωπα, ακόμη και μετά από πλήρη και ελεύθερη συζήτηση, είναι δυνατό να φθάσουν σε ομοειδές συμπέρασμα, εξασκώντας τις δυνάμεις του λόγου τους[8]. Το δεδομένο αυτό, κατά τον Rawls, δεν πρέπει να ερμηνευθεί κατά τρόπο που να υποδηλώνει αξιακό σχετικισμό ή αμφισβήτηση των ηθικών και νοητικών δυνάμεων του ανθρώπου[9]. Τα αίτια μπορούν να αποσαφηνιστούν με την εξέταση της άποψης του φιλοσόφου για την έννοια της έλλογης διαφωνίας, η οποία περιλαμβάνει μια θεώρηση των πηγών ή αιτιών διαφωνίας μεταξύ έλλογων προσώπων, στις οποίες αναφέρεται ως «βάρη της κρίσης» (burdens of judgment).

Έλλογη διαφωνία, κατά τον Rawls, είναι η διαφωνία μεταξύ έλλογων προσώπων που έχουν πραγματοποιήσει τις ηθικές τους δυνάμεις σε επαρκή βαθμό, ώστε να είναι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες, και επιθυμούν τη συμμετοχή και τη συνεργασία τους στην κοινωνία υπό ακριβοδίκαιους όρους[10]. Δυνάμει των ηθικών τους δυνάμεων, τα πρόσωπα μοιράζονται ένα κοινό ανθρώπινο λόγο, όμοιες δυνάμεις σκέψης και

---

[5] PL (L. VI), 220. Τα μέσα μαζικής ενημέρωσης ανήκουν στον «μη δημόσιο πολιτικό πολιτισμό» (nonpublic political culture), ο οποίος μεσολαβεί μεταξύ «δημόσιου πολιτικού πολιτισμού» και «πολιτισμού υποβάθρου» (IPRR, 576, σημ. 13).

[6] PL (L. VI), 220.

[7] Βλ. σχετικά James Bohman, «Public Reason and Cultural Pluralism. Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict», 260, τη διάκριση μεταξύ «διαομαδικών διλημμάτων» (intergroup dilemmas) - αφορούν την ύπαρξη πλειονότητας δημοσίων σφαιρών εντός της ίδιας κοινωνίας και «ενδοομαδικών διλημμάτων» (intragroup dilemmas) - λαμβάνουν τη μορφή συγκρούσεων αξιών του ιδίου προσώπου ως πολίτη και ως μέλους συγκεκριμένης ομάδας. Κατά τον συγγραφέα, ο τυπικός και διαδικαστικός χαρακτήρας των ιδανικών περιορισμών του Rawls δεν υποστηρίζει την υπόθεση της σύγκλισης σε μια μοναδική δημόσια άποψη ούτε το αίτημα της αμεροληψίας απαιτεί όλοι να υιοθετήσουν την ίδια άποψη στον πολιτικό διάλογο.

[8] PL (L. II), 58. Βλ. ανωτέρω, πέμπτο γενικό δεδομένο, 268.

[9] GT, 69, 150-151, DPOC, 478-479, PL (L. II), 55 επ.

[10] GT, 149, PL (L. II), 55.

κρίσης, έχουν ικανότητα να συναγάγουν λογικά συμπεράσματα, να σταθμίζουν ανταγωνιστικές σκέψεις, όμως τίποτα από αυτά δεν μπορεί να αποκλείσει την πιθανότητα (έλλογης) διαφωνίας τους. Η αποδοχή του δεδομένου αυτού σημαίνει αφ' ενός ότι, εφ' όσον τα βάρη της κρίσης δεν μπορούν να εξαλειφθούν, ο πλουραλισμός θα είναι μόνιμο φαινόμενο στους δημοκρατικούς πολιτισμούς. Αφ' ετέρου ότι η πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης θα πρέπει να εγγυάται τη δυνατότητα συναίνεσης των πολιτών κατόπιν έλλογης σκέψης και αναστοχασμού, ανεξαρτήτως αν αυτοί κατά τα λοιπά είναι οπαδοί ποικιλίας ασύμβατων περιεκτικών δογμάτων και κοσμοθεωριών.

Η παρούσα ανάλυση οφείλει να διαπιστώσει την προσπάθεια που καταβάλλει ο Rawls να απομονώσει τις ριζικές διαφωνίες και την αδυναμία συμφωνίας στο πεδίο των περιεκτικών θεωριών, ώστε να μη διακινδυνεύσει η ενότητα και η συνέχεια του πολιτικού πεδίου. Υπό μια έννοια η πολιτική φαίνεται να εκλαμβάνεται από τον Rawls ως το τελευταίο καταφύγιο ανθρώπων που δεν μπορούν να συμφωνήσουν. Ωστόσο είναι ορθότερο να γίνει δεκτό οι σχετικές διαμάχες και συγκρούσεις ότι αφορούν τόσο τις αντιλήψεις περί αγαθού όσο και τις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης και δεν φαίνεται να συντρέχει λόγος να υποτεθεί ότι οριοθετούνται όσον αφορά τις πρώτες[11].

Όπως διαπιστώνει ο M. Sandel[12], παρατηρείται μια ασυμμετρία μεταξύ ορθού και αγαθού, η οποία διασφαλίζει την προτεραιότητα του ορθού. Πρόκειται για την υπόθεση ότι, παρά τις διαφωνίες σχετικά με την ηθική και τη θρησκεία, δεν θα εμφανιστούν παρόμοιες διαφωνίες σε θέματα δικαιοσύνης. Με άλλα λόγια δεν υπάρχει ανάλογο δεδομένο πλουραλισμού γύρω από ζητήματα δικαιοσύνης. Επ' αυτής της αμφισβητούμενης προϋπόθεσης νομιμοποιείται η επιβολή μιας αντίληψης δικαιοσύνης, αλλά όχι μιας αντίληψης αγαθού. Το πνεύμα της ανεκτικότητας δεν επεκτείνεται συνεπώς στο βασίλειο της δικαιοσύνης.

Κατά την άποψη της εργασίας, στην εισαγωγή του δημόσιου λόγου στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* παραμένει το πρόβλημα που αναλύθηκε ανωτέρω[13] αναφορικά με την υιοθέτηση των «ασθενών» υποθέσεων της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*. Εν προκειμένω δεν πρόκειται βεβαίως για μια «ασθενή» υπόθεση, ωστόσο υπάρχουν κοινά στοιχεία στον τρόπο που τίθεται από τη θεωρία. Κατ' αρχάς, εύλογα ερωτηματικά προκαλεί η στάση του Rawls, ο οποίος, ενώ υπεραμύνεται του ιδανικού του δημοσί-

---

[11] Βλ. τα σχετικά επιχειρήματα των B. Brower, «The Limits...», 21-22, J. Waldron, «Disagreements about Justice», 81 επ., Simon Caney, «Liberal Legitimacy, Reasonable Disagreement and Justice», 23, τα οποία αναδεικνύουν τον προβληματικό χαρακτήρα της οριοθέτησης της έννοιας των βαρών της κρίσης στο πεδίο των αντιλήψεων περί αγαθού, επιφυλάσσοντας τη δυνατότητα λειτουργίας του ιδανικού του δημόσιου λόγου για το πεδίο της δικαιοσύνης.

[12] M. Sandel, *Liberalism...*, 203 επ.

[13] Βλ. 164 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ου λόγου, δεν το χρησιμοποιεί για τη συναγωγή της πολιτικής αντίληψης. Όπως έχει ορθά επισημανθεί[14], η αντίληψη δικαιοσύνης ως αυτεξάρτητη άποψη, η οποία αποτελεί προϊόν του νοητικού πειράματος της αρχικής θέσης, δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα οποιασδήποτε πραγματικής άσκησης του ελεύθερου δημόσιου λόγου.

Πέραν τούτου, υποδεικνύεται ορθά[15] ότι οι συμβαλλόμενοι, όπως δεν δεσμεύονται εκ προοιμίου σε συγκεκριμένη αντίληψη δικαιοσύνης, το ίδιο πρέπει να θεωρηθεί ότι δεν μπορούν να δεσμευθούν σε συγκεκριμένο είδος λόγου, εφ' όσον, δεδομένου του τρόπου ορισμού της αρχικής θέσης, τούτο ισοδυναμεί με λήψη του ζητουμένου. Άρα δικαιολογημένα θεωρείται[16] ότι οι αξίες του δημόσιου λόγου δεν είναι εύλογο να τεθούν πέραν της πολιτικής αμφισβήτησης, όπως πράττει ο Rawls, πολλώ δε μάλλον εφ' όσον ο δημόσιος λόγος οφείλει να έχει μορφή δυναμική και εύκαμπτη.

Β. Η πολιτική αντίληψη αποτελείται από δύο μέρη[17], στο καθένα από τα οποία ανταποκρίνεται διαφορετικό είδος φιλελεύθερων πολιτικών αξιών[18]. Το πρώτο μέρος αφορά τη συμφωνία επί *ουσιαστικών αρχών δικαιοσύνης*. Σε αυτό εντάσσονται αξίες πολιτικής δικαιοσύνης, όπως ενδεικτικώς η ίση ελευθερία, η ισότητα ευκαιριών, η οικονομική αμοιβαιότητα, καθώς και ορισμένοι όροι αναγκαίοι για την πραγμάτωσή τους. Το δεύτερο μέρος αφορά τις *αξίες του δημόσιου λόγου*. Σε αυτό ανήκουν οι κατευθυντήριες γραμμές της δημόσιας συζήτησης και οι όροι που διασφαλίζουν ότι αυτή είναι ελεύθερη, δημόσια, έλλογη και πληροφορημένη. Πρόκειται για ένα είδος συνοδευτικής συμφωνίας επί των όρων της δημόσιας συζήτησης που καθιστούν τον δημόσιο λόγο δυνατό.

Το περιεχόμενο του δημόσιου λόγου αποδίδουν οι αρχές και οι αξίες μιας ομάδας φιλελεύθερων πολιτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης. Η ενασχόληση με το δημόσιο λόγο ταυτίζεται κατ' ουσίαν με το αναφέρεσθαι σε ορισμένη εξ αυτών των πολιτικών αντιλήψεων[19]. Συνεπώς το βασικό χαρακτηριστικό του δημόσιου λόγου είναι ότι κινείται εξ ολοκλήρου εντός μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης[20].

---

[14] Βλ. σχετικό επιχείρημα C. Audard, «The Idea...», 17.
[15] Βλ. σχετικό επιχείρημα S. Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», 15-16.
[16] Βλ. σχετικό επιχείρημα J. Bohman, *op.cit.*, 265.
[17] Σε αυτά ανταποκρίνεται η διάκριση της αρχικής συμβολαιακής συμφωνίας, η οποία αποτελείται επίσης από δύο μέρη (GT, 71, PL (L. VI) 225). Για το λόγο αυτό θεωρείται ότι οι ουσιαστικές αρχές δικαιοσύνης και οι αρχές του δημόσιου λόγου και οι αρχές δικαιοσύνης έχουν κοινή βάση και θεμελίωση, διότι αποτελούν συμπληρωματικά μέρη του αυτού επιχειρήματος και συνεπώς το σχετικό επιχείρημα είναι όμοιο και εξ ίσου ισχυρό και τις δύο περιπτώσεις (PL (L. VI), 225-226).
[18] Βλ. την ομαδοποίηση των πολιτικών αξιών εις GT, 72-73, PL (L. IV), 139, PL (L. VI), 223-224, 253.
[19] IPRR, 584.
[20] IPRR, 584.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Όπως είναι ευνόητο, οι πολίτες οφείλουν να απέχουν από αναφορές στην περιεκτική τους θεωρία - σε ό,τι δηλαδή σε προσωπικό επίπεδο αντιμετωπίζουν ως πλήρη αλήθεια - ή σε πολύ επεξεργασμένες επιστημονικές θεωρίες, διότι τότε η πολιτική αντίληψη δεν θα μπορέσει να αποτελέσει κοινά αποδεκτή βάση δικαιολόγησης[21]. Οφείλουν να σέβονται τα όρια του δημόσιου λόγου, που σημαίνει ότι οφείλουν να αναφέρονται μόνο στην πολιτική αντίληψη και όχι στην αλήθεια, όπως την βλέπουν οι ίδιοι (*παράδοξο δημοσίου λόγου*)[22].

Κατά τον Rawls, στη βάση των ασύμμετρων και ασυμφιλίωτων περιεκτικών τους θεωριών οι πολίτες δεν μπορούν να καταλήξουν σε συμφωνία, ίσως δεν μπορούν καν να έχουν αμοιβαία κατανόηση. Για το λόγο αυτό στο πεδίο του δημόσιου λόγου οι περιεκτικές θεωρίες περί της αλήθειας και του ορθού αντικαθίστανται από την ιδέα του πολιτικώς ελλόγου που απευθύνεται στους πολίτες ως πολίτες[23]. Το εύρος της «πολιτικής συζήτησης» (political agenda) περιορίζεται κατ' αυτό τον τρόπο δραστικά, καθώς μια σειρά κρίσιμων ζητημάτων αποκλείεται από αυτή. Για το λόγο αυτό έχει λεχθεί [24], καυστικά αλλά εύστοχα, ότι, αν γίνει δεκτή η βασισμένη στην έννοια του ελλόγου μορφή δημόσιου λόγου που προτείνει ο Rawls, τούτο θα επέφερε το *τέλος της πολιτικής* και έτσι της σύγκρουσης, διότι η ουσία της συμφωνίας των πολιτών δεν αφορά ένα συγκεκριμένο πλαίσιο διαβούλευσης, αλλά στην πραγματικότητα τη συμφωνία να μη συζητούν, όποτε υπάρχει σύγκρουση.

1.1. Τα όρια του δημόσιου λόγου

Αίτημα του δημόσιου λόγου δεν είναι η αποδοχή των ίδιων αρχών δικαιοσύνης, αλλά η ρύθμιση των θεμελιωδών πολιτικών συζητήσεων κατά τους όρους μιας πολιτικής αντίληψης, διότι, μόνο όταν οι διατυπωνόμενες απόψεις βασίζονται σε πολιτικές αξίες, μπορεί να αναμένεται η αποδοχή τους από τους άλλους[25]. Ο δημόσιος λόγος προσδιορίζει τη μορφή της δημόσιας συζήτησης επί πολιτικών ζητημάτων,

---

[21] PL (L. VI), 224-225. Στο μέτρο του δυνατού, κάθε γνώση που χρησιμοποιείται για τη θεμελίωση των αρχών πρέπει να βασίζεται σε απλές αλήθειες, ευρέως αποδεκτές ή διαθέσιμες στους πολίτες γενικά. Διαφορετικά η πολιτική αντίληψη είναι ανίκανη να προσφέρει την απαιτούμενη δημόσια βάση δικαιολόγησης. Κατά τη διαδικασία της δικαιολόγησης γίνεται αναφορά αποκλειστικώς σε πολιτικές αντιλήψεις δικαιοσύνης και σε δεδομένα στα οποία υπάρχει δημόσια πρόσβαση (IPRR, 593-594). Οι πολίτες οφείλουν να αναφέρονται μόνο στις παρούσες γενικά αποδεκτές πίστεις και στις μορφές λόγου που βασίζονται στον κοινό νου, καθώς και στις μεθόδους και τα συμπεράσματα της επιστήμης, εφ' όσον δεν τελούν υπό αμφισβήτηση (PL (L. VI), 224).

[22] PL (L. VI), 216. Όμως, κατά τον Rawls, το φαινομενικό παράδοξο του δημόσιου λόγου αίρεται, αν ληφθεί υπ' όψιν ότι υπάρχουν περιπτώσεις, όπως επί παραδείγματι οι ποινικές δίκες, στις οποίες δεν γίνεται αναφορά σε όλη την αλήθεια, ακόμη και όταν αυτή είναι διαθέσιμη (PL (L. VI), 218).

[23] IPRR, 574, 607. Βλ. 404 επ.

[24] D. Dyzenhaus, «Liberalism... », 23. Βλ. επίσης 419.

[25] PL (L. VI), 241.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

χωρίς να καθορίζει συγκεκριμένα ζητήματα νόμου ή πολιτικής[26]. Αφορά τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να λαμβάνονται οι όποιες αποφάσεις, χωρίς να προσδιορίζει τι συνιστά ορθό λόγο ή σωστή απόφαση[27]. Ενδιαφέρουν οι λόγοι επί των οποίων οι πολίτες μπορούν να βασίσουν τις πολιτικές υποθέσεις τους και να δικαιολογήσουν πολιτικά τις απόψεις τους έναντι των άλλων. Ομοφωνία δεν πρέπει να αναμένεται. Κατά τον Rawls όμως, όταν ένα ερώτημα συζητείται με αναφορά πολιτικές αξίες και οι πολίτες ψηφίζουν τη γνώμη τους, τότε το ιδανικό του δημόσιου λόγου διατηρείται. Δεν σημαίνει ότι το αποτέλεσμα είναι αληθές ή ορθό, αλλά ότι είναι έλλογο, νόμιμο και δεσμευτικό για τους πολίτες δυνάμει της αρχής της πλειοψηφίας[28].

Η αποδοχή του ιδανικού του δημόσιου λόγου δεν συνεπάγεται αποδοχή συγκεκριμένης φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης. Ο Rawls προτείνει τη θεωρία του ως ένα δυνατό, όχι ως το μοναδικό ή καθοριστικό, υπόδειγμα φιλελεύθερης πολιτικής αντίληψης[29]. Αναλόγως η έννοια του δημόσιου λόγου δεν συγκεκριμενοποιείται από συγκεκριμένη πολιτική αντίληψη και πάντως όχι από την πολιτική αντίληψη του ιδίου. Το περιεχόμενο του δημόσιου λόγου, οι αρχές, τα ιδανικά και τα κριτήρια που αποτελούν το πεδίο αναφοράς του ανήκουν σε μια δέσμη έλλογων πολιτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης και η αυτή αλλάζει στο χρόνο[30]. Άρα, εφ' όσον υπάρχουν πολλές μορφές φιλελευθερισμού, υπάρχουν ως εκ τούτου πολλές μορφές δημόσιου λόγου[31].

Κατά τη δόμηση της έννοιας του δημόσιου λόγου η θεωρία βρίσκεται προ διλήμματος. Είναι δυνατόν να υιοθετηθεί[32] είτε ένα υπόδειγμα το οποίο θέτει χαλαρούς περιορισμούς και βρίσκεται κοντά σε αυτό που θα υποστήριζαν πραγματικοί πολίτες σε αληθινές συνθήκες, με συνέπεια οι φιλελεύθερες αρχές να μη μπορούν ενδεχομένως να υποστηριχθούν στο πλαίσιό του. Είτε ένα υπόδειγμα το οποίο βρίσκεται εγγύτερα προς τις φιλελεύθερες αρχές και τις υποστηρίζει, θέτοντας ισχυρά κριτήρια ορθολογικότητας και αυστηρότερους περιορισμούς μέσα από τη διαμόρφωση μιας ιδεατής κατάστασης διαλόγου, με συνέπεια όμως το ιδανικό του δημόσιου λόγου να καθίσταται περιεκτικό και άρα υπ' αυτή την έννοια να μη μπορεί να λειτουργήσει ενοποιητικά, εφ' όσον θα είναι αδύνατη η υποστήριξή του από το σύνολο των πολιτών, το οποίο δεν ενστερνίζεται κατ' ανάγκην το φιλελεύθερο περιεκτικό ιδεώδες.

---

[26] PL (Intr.PE), liii, IPRR, 603.
[27] CIJR, 618-619.
[28] PL (Intr.PE), lvi, PL (L. VI), 240, IPRR, 606. Οι διαφωνούντες με το νόμο οφείλουν να τον αναγνωρίσουν ως νόμιμο και συνεπώς δεν πρέπει να αντισταθούν στις ρυθμίσεις του δια της βίας. Δικαιούνται όμως να επιχειρηματολογούν εναντίον του (IPRR, 606).
[29] PL (Intr.PE), lii-liii, PL (L. VI), 226.
[30] PL (Intr.PE), lii-liii, IPRR, 581-582.
[31] IPRR, 581.
[32] Βλ. σχετικά Robert Westmoreland, «The Truth About Public Reason», 280.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το αίτημα του σεβασμού των ορίων του δημόσιου λόγου δεν αποκλείει απολύτως την εισαγωγή στην πολιτική συζήτηση των περιεκτικών θεωριών. Ο Rawls καταλήγει[33] στην εισαγωγή μιας «*ευρείας* άποψης δημόσιου λόγου» (wide view of public reason), η οποία επιτρέπει εισαγωγή στοιχείων της περιεκτικής θεωρίας, υπό τον όρο ότι η προτεινόμενη άποψη δικαιολογείται με όρους πολιτικών αξιών, δηλαδή, για την υποστήριξη των αρχών που πρεσβεύει η περιεκτική θεωρία παρουσιάζονται επιχειρήματα που συνιστούν δημόσιους λόγους υπέρ της σχετικής θέσης[34]. Συνεπώς, ο σεβασμός των ορίων του δημόσιου λόγου δεν απαγορεύει την είσοδο στο δημόσιο πολιτικό forum απόψεων που έλκουν από περιεκτικές θεωρίες, αλλά την επιχειρηματολογία που θεμελιώνεται αποκλειστικά επί περιεκτικών θεωριών.

Ο Rawls κάνει λόγο για μια «ρήτρα» (proviso)[35], η οποία διακρίνει τον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό από τον πολιτισμό υποβάθρου[36]. Κατ' ουσίαν απαιτείται τα επιχειρήματα που συνδέονται με περιεκτικές θεωρίες να έχουν τη δυνατότητα να μεταφραστούν σε πολιτικά επιχειρήματα, πριν επιτραπεί η εισαγωγή τους στη δημόσια συζήτηση, δηλαδή να προβάλουν λόγους που μπορούν να κατανοηθούν και να εκτιμηθούν ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη περιεκτική θεωρία[37]. Διότι τότε, κατά τον Rawls, η προτεινόμενη αντίληψη δεν συνιστά απλώς την ιδιαίτερη γνώμη συγκεκριμένης ομάδας, αλλά μια άποψη στην οποία όλα τα μέλη της κοινωνίας μπορούν να συμφωνήσουν, ανεξαρτήτως αν αυτό θα συμβεί πράγματι τελικά.

Η εισαγωγή των περιεκτικών θεωριών δεν αλλοιώνει τη φύση και το περιεχόμενο της δικαιολόγησης στο δημόσιο πολιτικό forum. Η δικαιολόγηση εξακολουθεί

---

[33] Η άποψη αυτή είναι διευρυμένη σε σχέση με τον *PL* (βλ. PL (L. VI), 247 επ.). Η αλλαγή στη θεώρηση δηλώνεται ήδη στον πρόλογο του έργου (PL (Intr.PE), li-lii).

[34] IPRR, 584, CIJR, 619, JAFR, 90. Τούτο ισχύει είτε πρόκειται για κοσμικά είτε για θρησκευτικά επιχειρήματα, διότι από την άποψη του πολιτικού φιλελευθερισμού τα επιχειρήματα που βασίζονται σε κοσμικές περιεκτικές φιλοσοφικές θεωρίες βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο με τα θρησκευτικά επιχειρήματα και ως εκ τούτου δεν προσφέρουν δημόσιους λόγους. Συνεπώς αποκλείεται η άποψη κατά την οποία, ενώ τα θρησκευτικά επιχειρήματα πρέπει να αποκλειστούν ως λόγοι δικαιολόγησης, τούτο δεν ισχύει για τα κοσμικά επιχειρήματα (IPRR, 587). Ως κοσμικό χαρακτηρίζεται κάθε επιχείρημα το οποίο είναι αναστοχαστικό και κριτικό, δημόσια κατανοητό και διαθέτει ορισμένη λογική (IPRR, 588). Κατά τον Rawls, ο δημόσιος λόγος πρέπει να διακριθεί από τον «κοσμικό λόγο» (secular reason) και τις «κοσμικές αξίες» (secular values). Ως κοσμικός ορίζεται ο λόγος με όρους περιεκτικών μη θρησκευτικών θεωριών. Οι θεωρίες αυτές είναι εξαιρετικά ευρείες, ώστε να ικανοποιούν τους σκοπούς του δημόσιου λόγου (IPRR, 583), και για το λόγο αυτό αποκλείονται από το πεδίο του πολιτικού, το ίδιο όπως και οι θρησκευτικές απόψεις.

[35] PL (Intr.PE), lii, IPRR, 591, CIJR, 619. Κατά τον Rawls, υφίστανται δύο σχετικές απόψεις (IPRR, 591). Η πρώτη υποστηρίζει ότι έλλογες περιεκτικές θεωρίες, θρησκευτικές και μη, είναι δυνατόν να εισαχθούν στη δημόσια πολιτική συζήτηση ανά πάσα στιγμή, υπό τον όρο ότι παρουσιάζονται επαρκείς πολιτικοί λόγοι, όχι επιχειρήματα που θεμελιώνονται αποκλειστικώς σε περιεκτικές θεωρίες, για να υποστηρίξουν τη θέση της εισαγόμενης περιεκτικής θεωρίας. Κατά τη δεύτερη άποψη, είναι δυνατόν να υφίστανται θετικοί λόγοι για την εισαγωγή περιεκτικών θεωριών στη δημόσια πολιτική συζήτηση. Ο τρόπος ικανοποίησης της ρήτρας είναι ζήτημα πρακτικό.

[36] IPRR, 591.

[37] CIJR, 619.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

να γίνεται με τους όρους έλλογων πολιτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης. Ωστόσο δεν υπάρχουν άλλοι περιορισμοί ή όροι αναφορικά με την έκφραση των περιεκτικών θεωριών[38]. Τούτο συμβαίνει, διότι η ευρεία άποψη δημόσιου λόγου αναγνωρίζει ότι οι αιτίες της υπακοής των δημοκρατικών πολιτών στην πολιτική αντίληψη ανάγονται εν τέλει στις περιεκτικές τους θεωρίες. Σημειωτέον, ότι η επάλληλη συναίνεση απαιτεί σύγκλιση εκ των έσω των περιεκτικών δογμάτων, για να μην εκφυλιστεί σε απλό modus vivendi[39]. Υπ' αυτό το πρίσμα οι έλλογες περιεκτικές θεωρίες που υποστηρίζουν έλλογες πολιτικές αντιλήψεις είναι δυνατόν να γίνουν αντιληπτές ως η «ζωτική κοινωνική βάση» (vital social basis) των πολιτικών αντιλήψεων[40].

Ωστόσο, ακόμη και με τη νέα, διευρυμένη αντίληψη παραμένει εύλογο το ερώτημα μήπως τα αιτήματα του δημόσιου λόγου επηρεάζουν έμμεσα τις περιεκτικές θεωρίες, εξαναγκάζοντας, λόγου χάριν, τις θρησκευτικές απόψεις σε εκκοσμίκευση[41]. Πράγματι, όπως διαπιστώνει ο S. Macedo[42], το αίτημα του φιλελευθερισμού δεν εξαντλείται στην ύπαρξη μιας μορφής συναίνεσης, αλλά απαιτείται επιπροσθέτως αυτή η (επάλληλη) συναίνεση να υπερισχύει κάθε ανταγωνιστικής αξίας. Για το λόγο αυτό η επιτυχία και η σταθερότητα του φιλελεύθερου εγχειρήματος βασίζεται στη δυνατότητα φιλελευθεροποίησης των ιδιωτικών πίστεων και δεσμεύσεων, ώστε αυτές να καταστούν συμβατές προς τη φιλελεύθερη πολιτική. Ο Rawls φαίνεται να εκλαμβάνει τις πολιτικές αξίες ως ένα πλέγμα αξιών το οποίο κάθε έλλογος πολίτης θα μπορούσε να υιοθετήσει. Όμως τούτο αμφισβητείται[43] βασίμως, διότι θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι μια θεωρία δεν μπορεί με συνέπεια να υιοθετήσει μια αξία, εάν η υιοθέτησή της θα αλλοίωνε ριζικά την ίδια τη θεωρία. Είναι δε φανερό ότι πάμπολλες περιεκτικές θεωρήσεις βρίσκονται αντιμέτωπες με αυτό το πρόβλημα.

---

[38] IPRR, 592. Δεν απαιτείται να είναι ορθές ή λογικά αποδεκτές (IPRR, 592). Η ιδέα του δημόσιου λόγου κινείται μεταξύ του φόβου να είναι πολύ περιοριστική - να επιτρέπει τις θέσεις, που μπορούν να υποστηριχθούν με αποκλειστική αναφορά σε πολιτικές αξίες - και του φόβου να επιτρέπει πάρα πολλά - σε αυτή την περίπτωση θα ήταν επιτρεπτή η αναφορά σε μη πολιτικές αξίες και για την υπεράσπιση μη φιλελεύθερων θέσεων. Βλ. θεματοποίηση του προβλήματος εις Peter De Marneffe, «Rawls's Idea of Public Reason», 239-245.

[39] Βλ. αναλυτικότερα 372 επ.

[40] IPRR, 592.

[41] Κατά την εύστοχη παρατήρηση του T. Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy», 237, ο όρος της δημόσιας δικαιολόγησης συχνά αντιστρέφει τη σημασία που έχουν οι αξίες στο ιδιωτικό πεδίο. Για έναν πιστό η αξία της σωτηρίας είναι ενδεχομένως σημαντικότερη της ελευθερίας, όμως στο πλαίσιο της πολιτικής συζήτησης αυτός δεν μπορεί να αναφερθεί στη σημασία της σωτηρίας, με σκοπό να δικαιολογήσει περιορισμό της ελευθερίας, διότι η ελευθερία αποτελεί δημόσια επιτρεπτή αξία, ενώ η σωτηρία όχι.

[42] Βλ. Stephen Macedo, «The Politics of Justification», 285.

[43] Βλ. ανάλυση του προβλήματος εις P. De Marneffe, *op.cit.*, 235-239, 249 σημ. 9.

2. Η ανάγκη μιας δημόσιας βάσης δικαιολόγησης

Στην επεξεργασία της έννοιας του δημόσιου λόγου είναι φανερή η προσπάθεια που καταβάλλει ο Rawls να δομήσει ένα ιδανικό, χωρίς κλειστό και παγιωμένο χαρακτήρα, αλλά αντιθέτως ανοιχτό και εύκαμπτο, ώστε να μπορεί να δώσει λύση στα θεμελιώδη προβλήματα πολιτικής δικαιολόγησης, που αντιμετωπίζει μια κοινωνία στον ιστορικό χρόνο. Κατά τον Rawls, υπό συνθήκες συνταγματικού καθεστώτος διαμορφώνεται ένα ιδιαίτερο πεδίο - το πεδίο του πολιτικού - που φέρει ιδιάζοντα χαρακτηριστικά και διέπεται από ειδικές - πολιτικές - αξίες, οι οποίες υπάρχουν δυνάμει των ειδοποιών χαρακτηριστικών της πολιτικής σχέσης[44].

Πρώτον[45], η πολιτική κοινωνία εκλαμβάνεται ως κλειστό[46], πλήρες, αύταρκες και χωρίς σχέση με άλλες κοινωνίες σύστημα[47], το οποίο υπάρχει στο διηνεκές[48]. Η ύπαρξη εντός της κοινωνίας δεν αποτελεί ζήτημα επιλογής για τον άνθρωπο, διότι αυτός βρίσκει τον εαυτό του εντός της. Δεν τίθεται καν θέμα να μπορεί να εισέλθει ή να αποχωρήσει θεληματικά. Όπως είναι φανερό, ο Rawls στο σημείο αυτό παίρνει αποστάσεις από την παραδοσιακή συμβολαιακή θεωρία. Η είσοδος στην κοινωνία δεν αποτελεί ζήτημα (συμβολαιακής) συμφωνίας. Ο άνθρωπος δεν διαθέτει οποιαδήποτε έτοιμη, προηγούμενη (προκοινωνική) δημόσια ή ιδιωτική ταυτότητα.[49]. Δεύτερον[50], η πολιτική σχέση είναι η σχέση μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών που α-

---

[44] GT, 146. Οι πολιτικές σχέσεις διαμορφώνουν ένα πεδίο διακριτό τόσο από το προσωπικό όσο και από πεδίο των κοινωνικών σχέσεων (GT, 146, PL (L. IV), 137).

[45] GT, 146, PL (Intr.PE), xlv, PL (L. I), 12, PL (L. II), 68, PL (L. IV), 135-136, PL (L. VI), 216, PL (L. VIII), 301, IPRR, 577.

[46] Η άποψη περί κλειστής κοινωνίας είναι βέβαιο ότι σύντομα θα βρεθεί στο επίκεντρο της θεωρητικής διαμάχης, πιθανόν και της κοινωνικοπολιτικής σύγκρουσης, όσο πυκνώνουν οι τάξεις αυτών που ζητούν καταφύγιο στην ευημερούσα Δύση. Κατά την O. O' Neil, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls' Political Liberalism», 417-418, στη θεωρία του Rawls η δυνατότητα σύγκλισης σε κοινούς όρους κοινωνικής συνεργασίας δεν συνδέεται με την κατοχή ορισμένης δομής κινήτρων ή δεδομένων επιθυμιών, αλλά βασίζεται στο γεγονός ότι τα άτομα γίνονται αντιληπτά ως πολίτες με συγκεκριμένο τρόπο. Η κοινωνία είναι κλειστή, ενώ ζητήματα αβεβαιότητας σχετικά με την κοινωνική ταυτότητα ή σύγκρουσης με αυτή, το ίδιο όπως και η ύπαρξη μη κλειστών κοινωνιών, αποκλείονται από τη δημόσια συζήτηση, με την εισαγωγή της υπόθεσης ότι ο δημόσιος λόγος αφορά πολίτες κλειστών κοινωνιών που μοιράζονται μια κοινή ταυτότητα (*ibid*, 419-421. Κατά τούτο η αντίληψη του Rawls διαφοροποιείται από την καντιανή αντίληψη λόγου, η οποία δεν προϋποθέτει συγκεκριμένη κοινή ταυτότητα των πολιτών, βλ. ανάλυση *ibid*, 422-428). Υπ' αυτούς τους όρους δεν αποτελεί έκπληξη ότι αυτοί αναζητούν και δεσμεύονται σε κοινές αρχές. Όμως το τίμημα είναι ο δημόσιος λόγος να εμφανίζεται ως ο λόγος των πολιτών, δηλαδή των «μυημένων» (insiders) και ως εκ τούτου δεν μπορεί να πείσει τους «ξένους» (outsiders) ή όσους από τους πολίτες αποστασιοποιούνται από την κείμενη κατάσταση (*ibid*, 422. Βλ. επίσης της ιδίας «Ethical...», 707-709).

[47] Ο Rawls αργότερα θα ασχοληθεί με ζητήματα επέκτασης της θεωρίας του στο jus gentium, βλ. *LP*. Στη *TJ* υπήρχε μόνο μια αναφορά στο ζήτημα του δίκαιου πολέμου (TJ, 379-382).

[48] TJ, 4, 8, 457, PL (L. I), 18, 40-41, PL (L. IV), 135-136.

[49] PL (L. I), 41, PL (L. IV), 136.

[50] PL (Intr.PE), xlv, PL (L. II), 68, PL (L. IV), 136, PL (L. VI), 216, IPRR, 577.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

σκούν την έσχατη πολιτική εξουσία ως συλλογικό σώμα, δηλαδή η εξουσία ανάγεται εν τέλει στο δήμο (public).

Από το συνδυασμό των ανωτέρω χαρακτηριστικών της πολιτικής σχέσης προκύπτει το ερώτημα πώς, όταν διακυβεύονται βασικά πολιτικά ζητήματα, πολίτες κατ' αυτό τον τρόπο συνδεόμενοι είναι δυνατόν να δεσμευθούν να τιμήσουν τη βασική δομή του συνταγματικού δημοκρατικού καθεστώτος και να υποταχθούν στους νόμους του[51]. Η αναγνώριση του δεδομένου του έλλογου πλουραλισμού προσδίδει στο ερώτημα περισσότερο επιτακτικό τόνο, δεδομένου ότι οι διαφορές μεταξύ των πολιτων, οι οποίες απορρέουν από τις ριζικές διαφορές στις περιεκτικές τους θεωρήσεις, κρίνονται ασύμπτωτες. Επειδή δεν είναι αναμενόμενη πλήρης συμφωνία σε όλα τα πολιτικά ζητήματα, η θεωρία του Rawls αποβλέπει - και για το λόγο αυτό περιορίζει την εφαρμογή του δημόσιου λόγου[52] - στη μείωση της διαφωνίας επί των «συνταγματικών ουσιωδών ζητημάτων» (constitutional essentials)[53].

Ο δημόσιος λόγος στοχεύει στη «δημόσια δικαιολόγηση» (public justification). Ο σκοπός του εγχειρήματος είναι *πρακτικός*[54]. Αποτελεί μορφή του «προβλήματος της τάξης» (problem of order), το οποίο αφορά τη διατήρηση συνθηκών αποτελεσματικής δημοκρατικής κοινωνικής συνεργασίας, στη βάση αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων[55]. Ο Rawls ως λύση σε αυτό το πρόβλημα εισάγει το «κριτήριο της αμοιβαιότητας» (criterion of reciprocity)[56],

---

[51] IPRR, 577.

[52] PL (L. VI), 214. Τούτο σημαίνει ότι πολιτικές αξίες αποκλειστικά πρέπει να ρυθμίζουν αυτά τα ζητήματα (π.χ. δικαίωμα ψήφου, αποδοχή θρησκειών κ.λ.π.), ενώ πολλά, ίσως τα περισσότερα, πολιτικά ερωτήματα δεν αφορούν αυτά τα θεμελιώδη ζητήματα (π.χ. φορολογικοί νόμοι, νόμοι περί ιδιοκτησίας, προστασία περιβάλλοντος κ.λ.π.). Αντιθέτως, ο μη δημόσιος λόγος (non-public reason) είναι κατάλληλος για άτομα ή ενώσεις ατόμων εντός της κοινωνίας (PL (L. VI), 215-216, PL (L. IX), 382, σημ. 13). Ωστόσο η διάκριση των ζητημάτων που αποτελούν συνταγματικά ουσιώδη και κατ' επέκτασιν η οριοθέτηση του πεδίου εφαρμογής του δημόσιου λόγου δεν φαίνεται να είναι τόσο προφανής όσο πιστεύει ο Rawls, βλ. σχετικά Ken Greenawalt, «On Public Reason», 263-266.

[53] α) Θεμελιώδεις αρχές που καθορίζουν τη γενική δομή της κυβέρνησης και της πολιτικής διαδικασίας (διάκριση εξουσιών, αρχή πλειοψηφίας), β) ίσα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες (GT, 23, PL (L. VI), 227, βλ. ανάλυση εις PL (L. VI), 228επ.). Πρέπει να τονιστεί ότι στην έννοια των συνταγματικών ουσιωδών ζητημάτων δεν περιλαμβάνονται αρχές διανομής (αρχή διαφοράς), για το λόγο ότι (PL (L. VI), 229-230) ότι είναι δύσκολο να υπάρξει συναίνεση επί των σχετικών ζητημάτων. Για το λόγο αυτό η κριτική δικαίως θεωρεί ότι το ιδανικό του δημόσιου λόγου δεν μπορεί να εκπληρώσει το καθήκον του, διότι η ύπαρξη εκτεταμένων κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων περιορίζει ή αναστέλλει την άσκηση των τυπικών πολιτικών ελευθεριών (βλ. κριτική Percy Lehning, «The Idea of Public Reason: Can It Fulfill Its Task? A Reply to Catherine Audard», 33-37).

[54] Στοχεύει, δηλαδή, στην ανεύρεση βάσεων συμφωνίας, άρα δεν αγγίζει το ζήτημα της αλήθειας (θεωρητικός σκοπός), βλ. σχετικά S. Freeman, «Reason...», 147-151.

[55] GT, 23, PL (L. I), 9.

[56] Ρόλος του κριτηρίου της αμοιβαιότητας είναι ο καθορισμός της φύσης της πολιτικής σχέσης ως μορφής «πολιτικής φιλίας» (civic friendship). Επί παραδείγματι, η απαγόρευση της θρησκευτικής ελευθερίας σε ορισμένους πολίτες πρέπει να μπορεί να υποστηριχθεί με λόγους που όχι μόνο αυτοί μπορούν να κατανοήσουν, αλλά και να αναμένεται επίσης ότι μπορούν να αποδεχθούν ως ελεύθεροι και ίσοι. Κατά τον Rawls, το κριτήριο της αμοιβαιότητας παραβιάζεται, όταν οι βασικές ελευθερίες

σύμφωνα με το οποίο η πολιτική δράση οφείλει να θεμελιώνεται σε λόγους που μπορούν να γίνουν έλλογα αποδεκτοί από τους άλλους πολίτες ως επαρκής δικαιολογητική βάση[57]. Η κατ' αυτό τον τρόπο δικαιολόγηση της πολιτικής εξουσίας αποδίδει τη «φιλελεύθερη αρχή της νομιμότητας» (liberal principle of legitimacy). Η πολιτική εξουσία, ως εξουσία των ελεύθερων και ίσων πολιτών, οφείλει να ασκείται σε συμφωνία με ένα σύνταγμα, τις θεμελιώδεις διατάξεις του οποίου *όλοι* οι πολίτες μπορούν να υιοθετήσουν, υπό το πρίσμα ενός πλέγματος αρχών και ιδανικών που είναι αποδεκτό από αυτούς ως ελεύθερους και ίσους στο φως του κοινού ανθρώπινου λόγου[58].

Το νόημα της δημόσιας δικαιολόγησης είναι να συνεργάζεται ο καθένας με τους άλλους πολιτικά και κοινωνικά, με όρους που όλοι μπορούν να υιοθετήσουν ως δίκαιους[59]. Η ιδέα του δημόσιου λόγου αποτελεί ένα ιδανικό, κατά το οποίο οι πολίτες οφείλουν να παρουσιάζουν ο ένας στον άλλο δημόσια αποδεκτούς λόγους για τις πολιτικές τους απόψεις και να ρυθμίζουν τις δημόσιες συζητήσεις τους επί ζητημάτων βασικής δικαιοσύνης εντός του πλαισίου που ο καθένας τους αναγνωρίζει ειλικρινά ως έλλογη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης. Μια αντίληψη, δηλαδή, που εκφράζει πολιτικές αξίες, τις οποίες οι άλλοι ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα μπορεί επίσης να αναμένεται να υιοθετήσουν, ώστε ο καθένας να είναι πρόθυμος να υπερασπιστεί αυτή την αντίληψη καλή τη πίστει[60], ακόμη και εις βάρος των δικών του συμφερόντων, υπό τον όρο ότι οι άλλοι αποδέχονται επίσης τους ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας.

Ο δημόσιος λόγος είναι χαρακτηριστικός των δημοκρατικών λαών[61]. Ο Rawls πιστεύει ότι η δημοκρατία περιλαμβάνει μια πολιτική σχέση μεταξύ των πολιτών, η οποία υποδηλώνει ίση αναλογία επί της εξαναγκαστικής κρατικής δύναμης[62]. Η φιλελεύθερη αρχή της νομιμότητας υπαγορεύει, τουλάχιστον όταν πρόκειται για ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα, η άσκηση του κρατικού καταναγκασμού, η εξουσία των ε-

---

απαγορεύονται (PL (Intr.PE), li, PL (L. VIII), 337, IPRR, 579). Βλ. ανάλυση και κριτική της έννοιας της αμοιβαιότητας εις Π. Σούρλα, «Φιλοσοφία...», 60-64.

[57] PL (Intr.PE), xlvi).

[58] GT, 33, 67, PL (L. IV), 137, PL (L. VI), 217, PL (L. IX), 393.

[59] GT, 21.

[60] PL (Intr.), l, PL (L. VI), 217, 226, IPRR, 578-581. Ως εκ τούτου κάθε πολίτης θα πρέπει να διαθέτει ένα κριτήριο σχετικά με τις αρχές που θεωρεί ότι οι άλλοι πολίτες, οι οποίοι είναι επίσης ελεύθεροι και ίσοι, μπορεί να αναμένεται να αποδεχθούν (PL (Intr.), l, PL (L. VI), 226). Ο Rawls προτείνει ως κριτήριο τις αξίες που εκφράζονται από τις αρχές που συμφωνούνται στην αρχική θέση, αφήνοντας όμως ανοιχτό το ενδεχόμενο προβολής και άλλων κριτηρίων. Ωστόσο η ίδια η ύπαρξη ενός κριτηρίου κρίνεται σημαντική, διότι απαιτείται, προκειμένου να επιβληθεί πειθαρχία στη δημόσια συζήτηση. Ο Rawls θεωρεί αναπόφευκτη, αλλά και επιθυμητή, τη διαφοροποίηση των απόψεων σχετικά με την πολιτική αντίληψη, διότι ο δημόσιος πολιτικός πολιτισμός δεσμεύεται να περιλαμβάνει διαφορετικές θεμελιώδεις ιδέες (PL (Intr.), li, PL (L. VI), 227).

[61] PL (L. VI), 213.

[62] PL (L. VI), 217.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λεύθερων και ίσων πολιτών ως συλλογικού σώματος, να μπορεί να δικαιολογηθεί με όρους ελεύθερου δημόσιου λόγου[63] στο «δημόσιο πολιτικό forum» (public political forum)[64]. Ήτοι κατά τρόπους που μπορεί να αναμένεται ότι όλοι οι πολίτες μπορούν να υιοθετήσουν στη βάση του λόγου[65].

Διότι, όπως ορθά υποστηρίζει ο Rawls, ενώ η πολιτική δύναμη είναι πάντοτε εξαναγκαστή - ασκούμενη από το κυβερνητικό μονοπώλιο νόμιμης δύναμης, εφ' όσον η κυβέρνηση μόνη κατέχει το μονοπώλιο ισχύος για την επιβολή και τήρηση των νόμων - σε ένα δημοκρατικό καθεστώς ανάγεται εν τέλει στο δήμο. Είναι, δηλαδή, η δύναμη των ελεύθερων και ίσων πολιτών ως συλλογικού σώματος[66] που επιβάλλεται στους πολίτες ως άτομα ή μέλη ενώσεων, παρ' ότι ορισμένοι εξ αυτών πιθανόν να μην αποδέχονται τους λόγους που νομιμοποιούν τη γενική δομή της πολιτικής εξουσίας (σύνταγμα), ή, καίτοι αποδέχονται αυτή τη δομή, ωστόσο θεωρούν ανομιμοποίητους συγκεκριμένους νόμους[67].

Συνεπώς, κατά το φιλελεύθερο ιδανικό πολιτικής νομιμότητας, η άσκηση της πολιτικής εξουσίας δικαιολογείται, μόνο όταν υπάρχει ειλικρινής πίστη ότι οι προτεινόμενοι για τη δικαιολόγηση των πράξεων λόγοι είναι επαρκείς και αναμένεται βασίμως ότι οι άλλοι πολίτες μπορούν να τους αποδεχθούν[68]. Όταν πληρούνται οι ανωτέρω όροι, οι δικαιικές ρυθμίσεις που θεσπίζονται πλειοψηφικά είναι νόμιμες. Ενδεχομένως δεν είναι οι πλέον έλλογες ή κατάλληλες, όμως είναι πολιτικά (ηθικά) δεσμευτικές για τον καθένα ως πολίτη[69].

Εφ' όσον η δικαιολόγηση απευθύνεται προς τους άλλους, εκκινεί από στοιχεία που είναι ή μπορεί να είναι κοινά, από τις κοινές θεμελιώδεις ιδέες που υπολανθάνουν στο δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, με την ελπίδα να αναπτυχθούν σε μια πολιτική αντίληψη, ικανή να αποσπάσει ελεύθερη και έλλογη συναίνεση[70]. Συνεπώς η δημόσια δικαιολόγηση σε ζητήματα κοινωνικής και πολιτικής δικαιοσύνης βασίζεται στη δημόσια συναίνεση, δηλαδή σε ορισμένη συμφωνία γύρω από κοινές πολιτικές,

---

[63] GT. 113.

[64] Το δημόσιο πολιτικό forum διακρίνεται σε τρία μέρη (IPRR, 575): α) αποφάσεις δικαστών, β) συζητήσεις κυβερνητικών αξιωματούχων, γ) συζητήσεις υποψηφίων για δημόσιες θέσεις. Όσον αφορά τους πολίτες γενικώς (αυτούς δηλαδή που δεν κατέχουν ορισμένο δημόσιο αξίωμα) το ιδανικό του δημόσιου λόγου πραγματοποιείται, όταν αυτοί λειτουργούν ως ιδεατοί νομοθέτες (IPRR, 577).

[65] GT, 152, PL (L. IV), 139-140.

[66] GT, 72, PL (Intr.PE), xlv, PL (L. II), 68, PL (L. IV), 136, PL (L. VI), 216, IPRR, 577.

[67] GT, 146.

[68] IPRR, 578.

[69] IPRR, 578. Υπ' αυτούς τους όρους νομιμοποιείται το συμπέρασμα του Νίκου Παπασπύρου, «Η θεμελίωση του πολιτικού φιλελευθερισμού», 239, ότι το κεντρικό επιχείρημα υπέρ των φιλελεύθερων πολιτειακών αρχών δεν εδράζεται στην άποψη ότι αυτές διαμορφώνουν τη βέλτιστη μορφή βίου, αλλά ότι αποτελούν αναγκαίο και επαρκή όρο νομιμοποίησης της άσκησης της δημόσιας πολιτικής εξουσίας σε κοινωνίες της ανωτέρω μορφής.

[70] PL (L. III), 100-101.

κοινωνικές, θεσμικές πίστεις των ανθρώπων, στις περιεσκεμμένες κρίσεις επί των πολιτικών αξιών που εκφράζει η πολιτική αντίληψη. Η συμφωνία αυτή θα είναι σταθερή, εφ' όσον κερδίζει μια επάλληλη συναίνεση. Κατά τον Rawls, δημόσια αντίληψη πολιτικής δικαιοσύνης θεμελιώνει μια αμοιβαίως αποδεκτή, κοινά αναγνωρισμένη βάση, από την οποία οι πολίτες μπορούν να εξετάσουν αν οι θεσμοί της κοινωνίας τους είναι δίκαιοι, ανεξαρτήτως της θέσης και των συμφερόντων τους, εκθέτοντας τους δημόσια αναγνωρισμένους ως έγκυρους και επαρκείς λόγους, που προσδιορίζονται από την ίδια την πολιτική αντίληψη[71].

Ο Rawls πιστεύει ότι ισχύουν τρεις όροι[72]. Πρώτον, όταν αναφέρονται σε επιχειρήματα που βασίζονται στην πολιτική αντίληψη, οι πολίτες δεν αναφέρονται απλώς σε ό,τι δημόσια αντιμετωπίζεται ως έλλογο, αλλά εν ταυτώ σε ό,τι αναγνωρίζεται από όλους ως ορθός ηθικός λόγος από την άποψη της δικής τους περιεκτικής θεωρίας.

Δεύτερον, αποδεχόμενοι την πολιτική αντίληψη ως βάση του δημόσιου λόγου και ως εκ τούτου περιοριζόμενοι στην αναφορά μέρους της αλήθειας (του μέρους που εκφράζεται από την πολιτική αντίληψη), οι πολίτες δεν αναγνωρίζουν απλώς την πολιτική ισχύ των άλλων, αλλά αναγνωρίζουν επίσης ότι οι περιεκτικές θεωρίες του καθενός από αυτούς είναι έλλογες, ανεξαρτήτως αν οι ίδιοι τις κρίνουν λανθασμένες ή όχι.

Τρίτον[73], αναγνωρίζοντας τις απόψεις των άλλων ως έλλογες, οι πολίτες αναγνωρίζουν επίσης ότι, εν απουσία μιας δημόσιας βάσης θεμελίωσης της αλήθειας των πίστεών τους, η επιμονή στη δική τους περιεκτική άποψη εμφανίζεται στους άλλους ως απλή εμμονή στις δικές τους πίστεις. Αν επιμείνουν, οι άλλοι, ευρισκόμενοι σε αυτοάμυνα, μπορούν να τους αντιτεθούν, διότι χρησιμοποιείται εναντίον τους «παράλογη» (unreasonable) δύναμη. Αυτό συμβαίνει, διότι, ενώ οι άνθρωποι μπορούν να αναγνωρίσουν τις περιεκτικές θεωρίες των άλλων ως έλλογες, δεν μπορούν να τις αναγνωρίσουν όλες ως αληθείς και δεν υφίσταται κοινή δημόσια βάση, ώστε να διακριθούν οι αληθείς πίστεις από τις λανθασμένες[74].

---

[71] PL (L. I), 9. Ωστόσο διαπιστώνεται (βλ. R. Alejandro, «What is Political...», 13) ορθά κυκλικότητα στο σχετικό επιχείρημα, διότι οι προτάσεις της πολιτικής αντίληψης, οι οποίες καθορίζουν τι είναι δίκαιο, νομιμοποιούνται εκ των προτέρων και οι πολίτες προβαίνουν στην εκτίμησή της, παραθέτοντας επιχειρήματα που υποδεικνύονται από αυτή την ίδια την πολιτική αντίληψη.

[72] PL (L. III), 127-128. Οι όροι έχουν διατυπωθεί από τον Joshua Cohen, «Moral Pluralism and Political Consensus», 283, στον οποίο ο Rawls παραπέμπει (PL (L. III), 127). Βλ. επίσης τη διάκριση μεταξύ ελλόγου και απλού πλουραλισμού (J. Cohen, *ibid*, 281-282), καθώς και σχετικά με το σύμφυτο στην έννοια της συναίνεσης πρόβλημα αποκλεισμού των παράλογων θεωριών (*ibid*, 285 επ.).

[73] PL (L. III), 127-128, PL (L. VI), 246.

[74] Βλ. αναλυτικότερα 404 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Κατά τον Rawls, οι πολιτικές αξίες εκφράζουν ένα «ιδανικό πολιτικής προσωπικότητας» (ideal of citizenship), δηλαδή τη βασική βούληση να τεθούν τα θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα κατά τρόπους που οι άλλοι μπορούν να αναγνωρίσουν σε μια βάση ελευθερίας και ισότητας[75]. Το «ιδανικό της πολιτικής προσωπικότητας» (ideal of citizenship) θέτει ένα ηθικό[76] - όχι νομικό - καθήκον, το «καθήκον της πολιτότητας» (duty of civility), ως καθήκον υιοθέτησης ορισμένων μορφών «δημοσίου διαλόγου» (public discourse). Αυτό απαιτεί οι πολίτες να είναι ικανοί να εξηγήσουν ο ένας στον άλλο με ποιο τρόπο οι αρχές και η πολιτική που υποστηρίζουν βρίσκουν έρεισμα στις αρχές του δημόσιου λόγου, οπότε μπορούν να εξηγηθούν με τους όρους μιας έλλογης ισορροπίας δημόσιων πολιτικών αξιών. Το καθήκον αυτό περιλαμβάνει τη βούληση να ακούονται οι άλλοι και η απόφαση να είναι αμερόληπτη[77].

Ως έλλογοι, ορθολογικοί και με επίγνωση ότι υποστηρίζουν ποικιλία έλλογων θεωριών, οι πολίτες θα πρέπει να είναι έτοιμοι να εξηγήσουν ο ένας στον άλλο τις πράξεις τους, με όρους που μπορεί να αναμένεται ότι ο καθένας δύναται να υιοθετήσει ως συμβατούς με την ελευθερία και την ισότητα[78]. Το ιδανικό του δημόσιου λόγου εκφράζει τη δέσμευση του πολίτη να ακούει τις θέσεις των άλλων και να είναι έτοιμος να αποδεχθεί ενδεχόμενες τροποποιήσεις ή αλλοιώσεις στις απόψεις του[79]. Απαιτεί η ισορροπία των προβαλλόμενων αξιών να είναι έλλογη, δηλαδή, να υπάρχει ειλικρινής πίστη ότι οι άλλοι μπορούν να τη θεωρήσουν έλλογη, υπό την έννοια ότι όσοι αντιτίθενται σε αυτή μπορούν να κατανοήσουν ότι είναι πάντως δυνατόν να υποστηριχθεί από έλλογα πρόσωπα[80].

Όπως προέκυψε από την ανωτέρω επιχειρηθείσα ανάλυση, η ιδέα του ελεύθερου δημόσιου λόγου αποσκοπεί να αρθρώσει ένα ιδανικό αντικειμενικότητας, το οποίο να μπορεί να αποδώσει ένα κανονιστικό κριτήριο, με βάση το οποίο να μπορούν να κριθούν τα αντικρουόμενα αιτήματα δικαιοσύνης. Το ιδανικό αυτό διαφέρει από την παλαιότερη φιλελεύθερη άποψη[81], στο πλαίσιο της οποίας η έννοια της αντι-

---

[75] GT, 73. Το «κριτήριο της αμοιβαιότητας» απαιτεί οι προτείνοντες τους όρους συνεργασίας να θεωρούν τουλάχιστον έλλογο ότι οι άλλοι θα τους αποδεχθούν ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες - όχι λόγω εξαναγκασμού ή πλάνης ή υπό την πίεση δεδομένης πολιτικής ή κοινωνικής θέσης.

[76] Τα όρια του δημόσιου λόγου δεν ταυτίζονται με τα όρια ενός νομοθετήματος, αλλά ενός ιδανικού δημοκρατικών πολιτών, οι οποίοι λειτουργούν στις πολιτικές υποθέσεις με όρους δημόσιων αξιών που μπορεί να αναμένεται ότι οι άλλοι μπορούν να αποδεχθούν (PL (L. VI), 253). Αυτό το ιδανικό παρουσιάζει πώς τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι, εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως μια δίκαιη και ευτεταγμένη κοινωνία θα τους ενθάρρυνε να είναι. Παριστά τη δυνατότητα μιας ιδανικής κατάστασης, που ίσως όμως να μην υπάρξει ποτέ (PL (L. VI), 213).

[77] PL (L. VI), 217.

[78] PL (L. VI), 218.

[79] IPRR, 580.

[80] PL (L. VI), 253.

[81] Βλ. σχετικά την κρίσιμη διάκριση του Kevin Graham, «The Ideal of Objectivity in Political Dialogue», 2, μεταξύ του τρόπου με τον οποίο παραδοσιακά η φιλελεύθερη θεωρία επιχείρησε να θεμελιώσει μια έννοια αντικειμενικότητας και της σύγχρονης φιλελεύθερης προσέγγισης, που εδράζεται

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κειμενικότητας περιλάμβανε αναφορά σε μια θεωρία δικαιοσύνης που θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή από ένα συναισθηματικά αποδεσμευμένο και ορθολογικά αποστασιοποιημένο παρατηρητή ή που εθεωρείτο έγκυρη ανεξάρτητα από την οποιαδήποτε προοπτική συγκεκριμένου παρατηρητή. Το ιδανικό του δημόσιου λόγου αποδέχεται ως αντικειμενική μια άποψη για τη φύση της δικαιοσύνης, υπό τον όρο ότι όλα τα μέλη της κοινωνίας αναμένεται να την αποδεχθούν στη βάση των διαφορετικών και πιθανώς συγκρουόμενων ηθικών και θρησκευτικών τους κωδίκων[82].

Αξίζει να παρατηρηθεί ότι ούτε αυτό το ιδανικό αναγνωρίζει το βάθος και τη σημασία των χασμάτων μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών απόψεων. Η παρούσα ανάλυση οφείλει να επισημάνει *ότι ο Rawls στη θεώρησή του που αφορά τη δικαιολόγηση των σχέσεων εξουσίας μέσα από το ιδανικό του δημόσιου λόγου ακολουθεί το ίδιο, γνωστό από τη Θεωρία της Δικαιοσύνης, αφηρημένο φορμαλιστικό πρότυπο*. Δεν μελετά τις σχέσεις εξουσίας εντός της κοινωνίας ούτε τη δομή της κοινωνίας, δεν αναπτύσσει μια θεωρία περί κράτους ούτε συζητά τη βαρύτητα του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας και την απορρέουσα κοινωνική αντιπαλότητα. Τα οξύτατα προβλήματα της κοινωνικής-οικονομικής ανισότητας και της πολιτικής σύγκρουσης δεν θεματοποιούνται. Αντιθέτως ο χαρακτήρας αυτών των συγκρούσεων αμβλύνεται και ουδετεροποιείται, όπως θα φανεί στη συνέχεια, μέσα από ένα σε μεγάλο βαθμό απολιτικό υπόδειγμα σύγκρουσης έλλογων περιεκτικών δογμάτων, στο οποίο η συναίνεση εμφανίζεται ως από μηχανής θεός[83].

Στη θεωρία του Rawls οι ευρύτερες κοινωνικές διαδικασίες τίθενται μεν υπό το κριτικό πρίσμα της έννοιας του ελεύθερου δημόσιου λόγου εντός όμως ενός αδιατάρακτου πλαισίου, αποστειρωμένου από τις συγκρούσεις της πραγματικής ζωής. *Αυτός ο αποκλεισμός αποτελεί τον σιωπηρό αναγκαίο όρο επιτυχίας του «πολιτικού» εγχειρήματος*. Διότι, μόνο εφ' όσον οι υπάρχουσες σχέσεις κατεξουσιασμού, εκμετάλλευσης και ανισότητας, όπως και οι ιστορικοί και κοινωνικοί όροι παραγωγής τους αποκλειστούν από την ιδεατή πολιτική συζήτηση (political agenda), είναι δυνατον η πολιτική αντίληψη να παρουσιαστεί ως νίκη του έλλογου επιχειρήματος.

σε μια έννοια δημόσιου λόγου. Υποστηρίζει ότι η παλαιότερη αντίληψη στην πράξη λειτούργησε ως προκάλυμμα ιδεολογικά καθορισμένων συμφερόντων κυρίαρχων ομάδων.

[82] Ωστόσο αμφισβητείται βασίμως αν μπορεί να επιτευχθεί αυτός ο στόχος. Συγκεκριμένα, κατά τον K. Graham, *ibid*, 4-5, τα μέλη της κυρίαρχης τάξης, πράγματι, είναι απίθανο να αποδεχθούν την εγκυρότητα ορισμένων αιτημάτων δικαιοσύνης είτε γιατί τους χωρίζει μεγάλη κοινωνική απόσταση, με συνέπεια να μη τους αγγίζουν κάποιες αδικίες είτε γιατί έχουν επενδύσει συναισθηματικά, κοινωνικά, οικονομικά στη διατήρηση του status quo. Συνεπώς, εφ' όσον το ιδανικό του δημόσιου λόγου δεν προϋποθέτει κριτική αυτοεξέταση και αποκάλυψη των ιδεολογικών καθορισμών, κατ' αποτέλεσμα ενδυναμώνει την άποψη της κυρίαρχης τάξης.

[83] Βλ. επίσης κριτική από αυτή τη σκοπιά εις S. Wolin, «The Liberal...», 100 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΔΕΚΑΤΟ:
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΕΠΑΛΛΗΛΗΣ ΣΥΝΑΙΝΕΣΗΣ

1. Ιστορική αναδρομή στις απαρχές της ηθικής φιλοσοφίας

Α. Η ιδέα της «επάλληλης συναίνεσης» (overlapping consensus) αντιτιθέμενων φιλοσοφικών, θρησκευτικών, ηθικών δογμάτων σε μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης είναι η νέα απάντηση που κομίζει ο Rawls στο παλαιό ερώτημα της αμοιβαίας κοσμοθεωρητικής ανοχής[84]. Πιστεύει ότι ο δυϊσμός του πολιτικού φιλελευθερισμού ανάμεσα στην άποψη της πολιτικής αντίληψης και τις απόψεις των περιεκτικών θεωριών δεν γεννάται το πρώτον στη φιλοσοφία, αλλά μάλλον προέρχεται από την ιδιάζουσα φύση του δημοκρατικού πολιτικού πολιτισμού, ο οποίος σημαδεύεται από το φαινόμενο του έλλογου πλουραλισμού. Κατά τη γνώμη του, αυτή η ιδιαίτερη φύση εξηγεί τα διαφορετικά προβλήματα της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας σε σχέση με την αρχαία[85].

Οι απαρχές της ελληνικής ηθικής φιλοσοφίας, κατά τον Rawls, θα πρέπει να αναζητηθούν στο Σωκράτη και να συνδεθούν με την ιστορική πολιτισμική συνθήκη της πόλεως-κράτους. Η αρχαία θρησκεία είναι μια «πολιτική θρησκεία» (civil religion)[86] της δημόσιας κοινωνικής πρακτικής, στο πλαίσιο της οποίας, εν όσω κάποιος συμμετέχει και επιτελεί κατά τον αναμενόμενο τρόπο τα καθήκοντά του ως πολίτης, οι λεπτομέρειες της πίστης του λογίζονται ελάσσονος σημασίας. Η ηθική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων γεννάται ως άσκηση του πειθαρχημένου ανθρώπινου λόγου με κεντρικό αντικείμενο την επεξεργασία μιας θεωρίας περί αγαθού (έλλογη επιδίωξη αληθούς ευτυχίας), χωρίς να βασίζεται στη θρησκεία, πολύ περισσότερο σε κάποια αποκάλυψη.

Το ειδοποιό νέο στοιχείο της νεώτερης εποχής αφορά την εισαγωγή ενός υπερβατικού αρχιμήδειου σημείου, ανεπίδεκτου συμβιβασμών στις περί αγαθού αντιλήψεις των ανθρώπων, το οποίο αρχικά αντλείται από τη θρησκεία τους. Ο αρχαίος

---

[84] Βλ. ιστορικό της έννοιας της ανεκτικότητας εις Ν. Κοτζιάς, «Πολυπολιτισμός και ανεκτικότητα», 25 επ., διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους έχει γίνει αντιληπτή *ibid*, 19 επ.

[85] PL (Intr.), xxiii.

[86] Δεν βασιζόταν σε κάποιο ιερό κείμενο, δεν ήταν μια θρησκεία σωτηριολογική και δεν υπήρχε ειδική τάξη ιερατείου. Η αρχαία θρησκεία δεν περιείχε κάποια εναλλακτική προς τα ομηρικά έπη ιδέα υψηλότατου αγαθού. Απορρίπτοντας το ομηρικό ιδανικό, χαρακτηριστικό του τρόπου ζωής μιας τάξης πολεμιστών περασμένης εποχής, η ελληνική φιλοσοφία αναγκάζεται να επεξεργαστεί μια ιδέα αγαθού κατάλληλη για τους πολίτες της διαφορετικής κοινωνίας του 5ου αιώνα (PL (Intr.), xxiii-xxiv, LHMP, 3-4).

κόσμος αγνοούσε τη σύγκρουση μεταξύ δογματικών και επεκτατικών θρησκειών[87]. Αντιθέτως, για τους ανθρώπους της νεώτερης εποχής, καθώς η θρησκεία λαμβάνει τη μορφή των σωτηριολογικών θρησκειών της χριστιανοσύνης[88], κεντρικό καθίσταται το ερώτημα της δικαιοσύνης, εφ' όσον το πρόβλημα του αγαθού επιλύεται από τη θρησκεία, η οποία περιλαμβάνει μια θεωρία του αγαθού (το αγαθό της σωτηρίας)[89].

Τουναντίον, η προβληματική της δυνατότητας μιας σταθερής και διαρκούς δίκαιης κοινωνίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών, διαιρεμένων σε έλλογες θρησκευτικές, ηθικές και φιλοσοφικές θεωρίες, αποτελεί ζήτημα πολιτικής δικαιοσύνης, το οποίο δεν αποβλέπει στον προσδιορισμό μιας αντίληψης αγαθού. Η πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης σημαίνει ότι για τη Νεωτερικότητα η κοινωνία δεν θεμελιώνεται επί της αρετής των πολιτών.

Η έννοια της «ορθότητας» (rightness) υποδηλώνει μια «επιταγή» (dictate) ή «προσταγή» (imperative) του λόγου, υπό την έννοια ότι επιβάλλει ορισμένες πράξεις άνευ όρων ή σε αναφορά προς κάποιο υπέρτερο σκοπό[90]. Η κοινωνία που προκύπτει πιθανώς δεν είναι η καλύτερη που μπορεί να υπάρξει, είναι όμως μια κοινωνία εφικτή, υπό τον όρο ότι οι πολίτες της είναι νομιμόφρονες. Δεν απαιτείται να λαμβάνουν υπ' όψιν τους το γενικό αγαθό ούτε να επιδιώκουν το αγαθό των άλλων, αρκεί να σέβονται το νόμο.

Το πέρασμα στη Νεωτερικότητα σημαδεύεται από τρία στοιχεία, τα οποία επηρεάζουν τη φύση της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας[91]. Πρώτον, την ανάπτυξη της νεώτερης επιστήμης, της οποίας οι απαρχές ανευρίσκονται στον 17ο αιώνα. Δεύτερον, τη γέννηση του νεώτερου διοικητικού, ιεραρχικά δομημένου κράτους, το οποίο αρχικώς λειτούργησε υπό απόλυτους ηγεμόνες. Τρίτον, τη Θρησκευτική Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα, που θρυμμάτισε τη θρησκευτική ενότητα του Μεσαίωνα, οδηγώντας σε θρησκευτικό πλουραλισμό[92]. Ο θρησκευτικός πλουραλισμός με τη

---

[87] Κατά τον Rawls, η Μεσαιωνική Χριστιανοσύνη φέρει χαρακτηριστικά που η πολιτική θρησκεία στερείται (PL (Intr.), xxv, LHMP, 6): α) απολυταρχική θρησκεία, θεσμική και απόλυτη (πάπας), β) σωτηριολογική πίστη, γ) θεωρητικός χαρακτήρας (δόγμα), δ) ιερατείο με εξουσία στα μέσα της χάρης και κατ' επέκτασιν της σωτηρίας, ε) επεκτατική μορφή, που δεν αναγνωρίζει εδαφικά όρια στην εξουσία της πάνω στον κόσμο.

[88] PL (Intr.), xxvi, PL (Intr.PE), xl.

[89] PL (Intr.), xxvii, LHMP, 2.

[90] LHMP, 1. Η ιδέα της επιταγής, κατά τον Rawls, εισάγεται με τη χριστιανοσύνη (ως επιταγή του θεϊκού λόγου ή της θεϊκής βούλησης) και ενυπάρχει στην ιδέα του φυσικού ή θεϊκού νόμου που απευθύνεται στον άνθρωπο από το θεό ως δημιουργό του, χωρίς να ταυτίζεται με το πράττειν στη βάση του ατομικού αγαθού (LHMP, 7). Το ηθικό ιδανικό όμως είναι δυνατό να γίνεται αντιληπτό ως αγαθό αυτό καθ' εαυτό και όχι απλώς ως μέσο προς κάποιο σκοπό (LHMP, 1), όπως ήταν για την αρχαία ελληνική σκέψη, στο πλαίσιο της οποίας η επίτευξη του ύψιστου αγαθού λογίζεται ως αγαθό αυτό καθ' εαυτό για τον άνθρωπο (LHMP, 4).

[91] PL (Intr.), xxiv-xxv, LHMP, 5-6.

[92] PL (Intr.), xxvi. Με τη Μεταρρύθμιση η Μεσαιωνική Χριστιανοσύνη διαιρείται και εμφανίζονται εντός της ίδιας κοινωνίας εξουσιαστικές σωτηριολογικές θρησκείες διαφορετικές της αρχικής από την

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

σειρά του υποδαύλισε πλήθος άλλων μορφών πλουραλισμού, οι οποίες εμπεδώνονται στον δυτικό πολιτισμό από το τέλος του 18ου αιώνα και εξής.

Μέχρι τους θρησκευτικούς πολέμους του 16ου και του 17ου αιώνα, εθεωρείτο αδύνατη η κοινωνική συνεργασία στη βάση αμοιβαίου σεβασμού με όσους υποστήριζαν διαφορετική πίστη ή θεμελιωδώς διαφορετική αντίληψη αγαθού[93]. Κατά τον Rawls, η θανάσιμη σύγκρουση των σωτηριολογικών δογμάτων είναι δυνατόν να μετριαστεί μόνο από τις περιστάσεις και την εξάντληση των μερών ή με την αναγνώριση της ίσης ελευθερίας της σκέψης και της συνείδησης[94]. Η πρώτη περίπτωση μπορεί να οδηγήσει σε ένα απλό modus vivendi, ενώ η ελευθερία της σκέψης και της συνείδησης στην πιθανότητα μιας συνταγματικής και στη συνέχεια μιας επάλληλης συναίνεσης[95]. Πιστεύει ότι οι ιστορικές ρίζες του πολιτικού φιλελευθερισμού - και του φιλελευθερισμού ως φιλοσοφικής θεωρίας γενικά - ανευρίσκονται στη Μεταρρύθμιση και τις διαμάχες περί θρησκευτικής μετριοπάθειας που έλαβαν χώρα κατά τον 16ο και 17ο αιώνα[96].

Κατά τον Rawls, τα ουσιώδη σημεία της φιλελεύθερης θεωρίας έχουν ήδη διαμορφωθεί κατά τον 19ο αιώνα στις θεωρίες των Constant, Tocqueville και Mill. Η βασική υπόθεση επί της οποίας εδράζεται η φιλελεύθερη θεωρία είναι ότι οι ίσοι πολίτες εμφορούνται από διαφορετικές, ασύγκριτες και ασύμβατες αντιλήψεις περί αγαθού[97]. Ο Rawls υποστηρίζει ότι πέραν αυτής της βάσης καμία έλλογη πολιτική αντίληψη δεν είναι δυνατή. Πρόκειται για βαθιά επιρροή του πολιτικού φιλελευθερισμού και της ηθικής φιλοσοφίας από τη θρησκευτική κατάσταση που διαμορφώθηκε μετά τη Μεταρρύθμιση, όταν κατά τον 18ο αιώνα διαχέεται η ελπίδα θεμελίωσης μιας βάσης της ηθικής γνώσης ανεξάρτητης από την εκκλησιαστική εξουσία, διαθέσιμης στο σύνηθες έλλογο και συνειδητό πρόσωπο[98]. Για το σκοπό αυτό τίθενται και μελετώνται τα βασικά ερωτήματα, οριοθετείται ουσιαστικά η προβληματοθεσία που απασχολεί και σήμερα[99]. Αργότερα, η επιτυχία των φιλελεύθερων συνταγματικών καθε-

---

οποία αποσπάστηκαν με όμοια όμως χαρακτηριστικά για ορισμένη περίοδο. Κατά τον Rawls, ο Hegel έχει δίκιο να πιστεύει ότι ο πλουραλισμός κατέστησε τη θρησκευτική ελευθερία δυνατή παρά η πρόθεση του Λούθηρου και του Καλβίνου. Ο Λούθηρος και ο Καλβίνος ήταν εξ ίσου δογματικοί με τη Ρωμαϊκή Εκκλησία. Καθ' όλη τη διάρκεια των θρησκευτικών πολέμων οι πιστοί των διαφόρων δογμάτων δεν αμφέβαλλαν για τη φύση του ύψιστου αγαθού ή τις βάσεις της ηθικής υποχρέωσης, αυτά ήταν δεδομένα με τη βεβαιότητα της πίστης. Το πρόβλημα όμως που τους απασχολούσε ήταν η δυνατότητα ύπαρξης κοινωνίας μεταξύ ανθρώπων διαφορετικών πίστεων, εξ ου η συζήτηση περί ανεκτικότητας (PL (Intr.), xxv-xxvi, LHMP, 5).

[93] PL (Intr.), xxvii, PL (L. VIII), 303.

[94] PL (Intr.), xxviii.

[95] PL (Intr.PE), xl-xli.

[96] PL (L. VIII), 303.

[97] PL (L. VIII), 303.

[98] PL (Intr.), xxviii.

[99] *Παρά ταύτα τίθενται σοβαρά ερωτήματα, όπως σε ποιους είναι προσπελάσιμη η γνώση, αν η ηθική τάξη συνάγεται από κάποια εξωτερική πηγή ή παράγεται από την ανθρώπινη φύση, αν απαιτείται*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στώτων αποκαλύπτει τη νέα κοινωνική δυνατότητα της ύπαρξης μιας σταθερής πλουραλιστικής κοινωνίας, βασισμένης σε μετριοπαθείς πρακτικές, αντί της αδιαλλαξίας που παλαιότερα γινόταν αποδεκτή ως αναπότρεπτο στοιχείο της κοινωνικής τάξης και σταθερότητας[100].

Ο πλουραλισμός των περιεκτικών θρησκευτικών, φιλοσοφικών και ηθικών θεωριών, ο οποίος χαρακτηρίζει τα σύγχρονα δημοκρατικά καθεστώτα, δεν είναι είναι αναστρέψιμος. Κατά τον Rawls, η ίδια η ύπαρξη και η λειτουργία ελεύθερων δημοκρατικών θεσμών οδηγεί αναπόδραστα σε μια πανσπερμία διαφορετικών πίστεων, θεωριών, κοσμοαντιλήψεων και τρόπων ζωής, συχνά αντιμαχόμενων, ενώ συνεχής κοινή κατανόηση σε μια εξ αυτών δεν φαίνεται να μπορεί να εξασφαλιστεί παρά δια της αυταρχικής χρήσης κρατικής δύναμης[101]. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποδέχεται την ποικιλία των αντιλήψεων αγαθού ως δεδομένη, υπό τον όρο ότι γίνονται σεβαστά τα όρια που θέτουν οι αρχές δικαιοσύνης[102].

Με βάση την οπτική της εργασίας, ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* θέτει το πρόβλημα της ενότητας υπό συνθήκες πολλαπλότητας. Εντός μιας πλουραλιστικής κοινωνίας πολλές μπορεί να είναι οι αιτίες της πολιτικής διαφωνίας ή της κοινωνικής σύγκρουσης. Στη σύγχρονη κοινωνία εξακολουθεί να βαραίνει η κληρονομία της Νεωτερικότητας, η απουσία πολιτισμικής συναίνεσης επί βασικών αξιών. Τούτο μπορεί να εκληφθεί εναλλακτικώς[103] είτε ως συνέπεια της δραματικής επέκτασης της οικονομίας της αγοράς και της ανάπτυξης ενός ατομοκρατικού πολιτισμού που διαρρηγνύει τις κοινοτικές σχέσεις είτε ως απότοκο της διάσπασης της χριστιανοσύνης με τη Μεταρρύθμιση.

εξωτερικός καταναγκασμός ή ο άνθρωπος διαθέτει από τη φύση του επαρκή κίνητρα, ώστε να πράττει ηθικά. Κατά τον Rawls, ο Kant και ο Hume, επιβεβαιώνοντας το δεύτερο σκέλος, ανήκουν στον περιεκτικό φιλελευθερισμό. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός όμως δεν είναι περιεκτικός. Δεν λαμβάνει θέση στα ανωτέρω ερωτήματα, αφήνοντας την προσπάθεια επίλυσής τους στις περιεκτικές θεωρίες. Εν τούτοις επιβεβαιώνει τη δεύτερη εναλλακτική θέση αποκλειστικά για τις ανάγκες της πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης στο πλαίσιο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού. Γενικότερα, τα προβλήματα της ηθικής φιλοσοφίας δεν απασχολούν τον πολιτικό φιλελευθερισμό, παρά στο βαθμό που επηρεάζουν τον πολιτισμό υποβάθρου και τις περιεκτικές θεωρίες που τείνουν να υποστηρίζουν ένα συνταγματικό καθεστώς. Προκειμένου να διατηρήσει την αμεροληψία μεταξύ των περιεκτικών θεωριών, αποφεύγει συγκεκριμένες αναφορές σε ηθικά θέματα που διαρούν αυτές τις θεωρίες (PL (Intr.), xxviii-xxx, LHMP, 10).

[100] JAFR, 197.

[101] Στη χρήση της καταναγκαστικής δύναμης του κράτους, με σκοπό την επιβολή συγκεκριμένης κοσμοθεωρίας στην κοινωνία, οδηγεί η κατανόηση της κοινωνίας ως κοινότητας. Κατά τον Rawls, η Ιερά Εξέταση δεν αποτελεί τυχαίο συμβάν, αλλά απαραίτητο στοιχείο διασφάλισης της κοινωνικής ενότητας της εποχής. Χρήση όμως της καταναγκαστικής κρατικής δύναμης θα απαιτείτο επίσης και στην περίπτωση κοινωνιών ενωμένων υπό μια μορφή ωφελιμισμού ή φιλελευθερισμού, τύπου Mill ή Kant (GT, 29, PL (L. I), 37, 37-38, σημ. 39). Βλ. 267.

[102] PL (L. VIII), 304.

[103] Επ' αυτού βλ. επίσης S. Esquith, R. Peterson, «The Original...», 305.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ο Rawls, από το έργο του οποίου δεν προκύπτει κάποια ριζική αμφισβήτηση των μηχανισμών της αγοράς, εμβαθύνει τη δεύτερη άποψη. Αντίθετα από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, στην οποία η κοινωνική σύγκρουση συνδέεται με την άνιση διανομή, στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ο αμερικανός φιλόσοφος υποστηρίζει ότι οι μεγαλύτερες διαμάχες γίνονται χάριν των υψηλότερων ζητημάτων, της θρησκείας, των αντιμαχόμενων φιλοσοφικών απόψεων για τον κόσμο, των διαφορετικών ηθικών αντιλήψεων περί της φύσης του ανθρώπινου αγαθού. Δεν πρόκειται, με άλλα λόγια, για συγκρούσεις συμφερόντων, αλλά για συγκρούσεις αρχών.

Μόνο με παρόμοια, αμφισβητήσιμη ωστόσο, αφετηρία, κατά τον Rawls, η ακριβοδίκαιη συνεργασία μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων μπορεί να φαίνεται ότι δυνατή. Η προβληματική που απασχόλησε τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* αναδιατυπώνεται ως πρόβλημα της δημοκρατικής παράδοσης που σημαδεύεται από μακροχρόνιες διασπαστικές συγκρούσεις. Επίσης ως αδιέξοδο της πρόσφατης πολιτικής ιστορίας, το οποίο, κατά τον Rawls, αφορά την έλλειψη δημόσιας συμφωνίας επί του τρόπου με τον οποίο οι βασικοί θεσμοί πρέπει να ρυθμιστούν, ώστε να συνάδουν προς την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών[104]. Σκοπός της πολιτικής αντίληψης είναι να προσφέρει μια ηθικώς και φιλοσοφικώς αποδεκτή βάση συμφωνίας για τους δημοκρατικούς θεσμούς, ώστε να επιλύσει τη σύγκρουση των αιτημάτων της ελευθερίας και της ισότητας ή τουλάχιστον να μειώσει τη διάσταση μεταξύ φιλοσοφικών και ηθικών απόψεων, προς την κατεύθυνση της διατήρησης της κοινωνικής συνεργασίας, σε βάση αμοιβαίου σεβασμού.

Με αυτό το στόχο απευθύνεται στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό της δημοκρατικής κοινωνίας, προϋποθέτοντας ότι οι πολίτες έχουν τουλάχιστον μια άρρητη κατανόηση αυτών των ιδεών. Ο σκοπός της πολιτικής φιλοσοφίας είναι *πρακτικός* - όχι επιστημολογικός ή μεταφυσικός - και έγκειται στη διασφάλιση συμφωνίας επί των θεμελιωδών ζητημάτων πολιτικής δικαιοσύνης. Η πλήρης, γενική και ευρεία αναστοχαστική ισορροπία είναι, κατά τον Rawls, η κατάσταση μιας ευτεταγμένης κοινωνίας στην οποία αυτή η συμφιλιωτική συμφωνία έχει επιτευχθεί πλήρως[105].

Β. Ο Rawls εμφανίζεται ως θεωρητικός της «*συμφιλίωσης*» (reconciliation). Θέτει τις προϋποθέσεις ενός λόγου που αναζητά μια κοινή κανονιστική βάση, εκεί όπου η ιστορική διαδικασία έχει καταστρέψει τους παραδοσιακούς δεσμούς της κοινότητας, εντός του ιστορικού ορίζοντα του ύστερου 20ου αιώνα, που σημαδεύεται από το σχετικισμό και τη σύγκρουση. Εν τούτοις αρμόζει να επισημανθεί στο παρόν

[104] PL (L. VIII), 300, 368-369.
[105] GT. 26.

πλαίσιο ότι, παρά την έμφαση στις φορμαλιστικές ιδιότητες του επιχειρήματος, η οποία έχει ως συνέπεια να θολώνει η ταυτότητα των υποκειμένων και να θαμπώνουν τα χαρακτηριστικά της κοινωνίας τους, ενυπάρχουν στη θεωρία στοιχεία τα οποία αφήνουν να διαφανεί η μορφή τους. Το εγχείρημα του Rawls φέρει σε μεγάλο βαθμό ά-χρονα και α-κοινωνικά χαρακτηριστικά, όμως πίσω από τα προβλήματα στα οποία προσπαθεί να απαντήσει γίνονται ευδιάκριτα τα διλήμματα του σύγχρονου δημοκρατικού καπιταλισμού, που τα υποκαθορίζουν.

Ο Rawls αμφιταλαντεύεται μεταξύ άχρονων και αϊστορικών επιχειρημάτων[106] και μιας ιστορικά προσανατολισμένης προσέγγισης. Αυτός ο ιστορικός προσανατολισμός γίνεται περισσότερο αισθητός στα τελευταία γραπτά δια της αναφοράς στη δυτική παράδοση. Ωστόσο αξίζει να παρατηρηθεί από την άποψη της εργασίας ότι *από το συμφιλιωτικό εγχείρημα της θεωρίας απουσιάζει, μολονότι θα ήταν αναμενόμενος, ο αναστοχασμός της θεωρίας για τον εαυτό της*. Δεν τίθεται το ζήτημα του αυτοπροσδιορισμού της θεωρίας και ως εκ τούτου ο Rawls μένει δικαιολογημένα έκθετος στην κριτική[107], ότι η θεωρία του προσφέρει μια θεωρητική διαμεσολάβηση, η οποία στην επιφάνειά της φαίνεται να μην έχει κοινωνική ταυτότητα. Όμως στην ουσία της συνδέεται και αποδέχεται τους όρους που προϋποθέτει η προηγμένη καπιταλιστική δημοκρατία, για να λειτουργήσει, εμμένοντας σε ένα πολιτικό υπόδειγμα από τον ορίζοντα του οποίου απουσιάζει η πλήρης διάσταση των κοινωνικών ανταγωνισμών και των πολιτικών συγκρούσεων[108].

Κατά την ίδια ορθή κριτική άποψη[109], η θεωρία του Rawls θέτει το πρόβλημα της λειτουργίας της ιδεολογίας στον καπιταλισμό του τέλους του 20ου αιώνα. Αναπαράγει την ψευδαίσθηση ότι οι διανοούμενοι μπορούν να αγνοούν το ερώτημα της δικής τους κοινωνικής ύπαρξης, δυνάμει των δυνάμεων του αφηρημένου λόγου που χρησιμοποιούν. Ο Rawls αρνείται να νομιμοποιήσει τους ισχυρισμούς του περί αμεροληψίας και ουδετερότητας, δεν προσδιορίζει την άποψη από την οποία μιλάει. Εν τούτοις είναι αναγκαίο παρόμοιο εγχείρημα να περιλαμβάνει μια συγκεκριμένη ανά-

---

[106] Βλ. 195-201 τη θεώρηση της *TJ* υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Βλ. ανάλυση της θεωρίας από αυτή την άποψη και του ρόλου, που διαδραματίζει η αρχική θέση στο όλο επιχείρημα εις S. Esquith, R. Peterson, *ibid*, 303, 306, 308 επ.

[107] S. Esquith, R. Peterson, *ibid*, 303, 310 επ. Κατά τον Ed Wingenbach, «Unjust...», 227-228, η πλαισιοκρατική θέση που εκφράζει ο Rawls, συνδεόμενος με τη σύγχρονη δυτική δημοκρατία, υποδηλώνει ότι ο πλουραλισμός δεν μπορεί να εμφανίζεται ως κοινωνικό δεδομένο προϋπάρχον του πλαισίου, θεμελιωμένο στην παραδοσιακή φιλελεύθερη άποψη της αυτονομίας των συμφερόντων από την πολιτική διαδικασία. Θα πρέπει να κατανοηθεί ως διαδικασία και συνεπώς οι προσπάθειες μείωσης ή εξάλειψης της σύγκρουσης πρέπει να αντιμετωπιστούν ως προεκτάσεις πολιτικών θέσεων εντός της διαμάχης, παρά ως ουδέτερες θέσεις που ρυθμίζουν τη διαδικασία. Με άλλα λόγια η πολιτική αντίληψη δεν είναι απλώς ρυθμιστής, που ασκεί διαιτητικό έργο στην πολιτική διαμάχη, αλλά συμμετέχει σε αυτή. Πρβλ. 200-201 (J. Habermas).

[108] S. Esquith, R. Peterson, *op.cit.*, 313-314, 319.

[109] S. Esquith, R. Peterson, *op.cit.*, 317-318.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

λυση των σχέσεων που προϋποθέτει και οργανώνει, όπως επίσης και αυτοπροσδιορισμό του σε σχέση με αυτές.

Το αίτημα που κομίζει ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, ίσως εντονότερα από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, συνδέεται με τη δυνατότητα συναίνεσης σε κοινές αρχές ρύθμισης της κοινωνικής και πολιτικής σφαίρας, εντός κοινωνιών που σπαράσσονται από συγκρουόμενα θρησκευτικά, ηθικά και φιλοσοφικά δόγματα. Ο Rawls έχει ως σημείο αναφοράς την έννοια της μετριοπάθειας, όπως αναπτύχθηκε στα επιχειρήματα υπέρ της θρησκευτικής ανεκτικότητας κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών πολέμων, την οποία επιχειρεί να επεκτείνει στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας. Το αίτημα της συναίνεσης, όπως σε όλη την παράδοση του δεοντολογικού φιλελευθερισμού, συνδέεται με την έννοια της ουδετερότητας, εφ' όσον αναζητείται ένα αξιακώς ουδέτερο έδαφος για την ανάπτυξη της θεωρίας. Η πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης πρέπει να μπορεί να λειτουργήσει ουδέτερα έναντι της πανσπερμίας των περιεκτικών δογμάτων, ώστε να προσδοκά τη συναίνεσή καθεμίας από αυτές.

Η αναγνώριση της ύπαρξης συνθηκών πλουραλισμού συνδέεται με το αίτημα της συμφιλίωσής τους, ώστε να μη διασαλευτεί εξ αιτίας τους η ύπαρξη και η συνέχεια της κοινωνίας. Η αναφορά στο ιδανικό της «ανεκτικότητας» (toleration), το οποίο αποκλείει τη δια της ισχύος επιβολή πίστεων, γίνεται ώστε να υπάρξει λύση σε αυτό το πρόβλημα. Η ουδετερότητα προκύπτει ως αναγκαίο αποτέλεσμα του φιλελεύθερου επιχειρήματος, που περιορίζεται από το ιδανικό της ανεκτικότητας. Σε μια πλουραλιστική κοινωνία οι βάσεις συμφωνίας πρέπει να είναι ουδέτερες, το ίδιο όπως και τα αποτελέσματα που προκύπτουν από αυτή[110].

Η πρακτική της «ανοχής» (tolerance) προσμετρά ήδη σε κοινωνίες με φιλελεύθερους θεσμούς μακρόχρονη παράδοση, ώστε να είναι πλέον φανερό, κατά τον Rawls, ότι η «αδιαλλαξία» (intolerance), που παλαιότερα φαινόταν ως απαραίτητος όρος για την κοινωνική τάξη, συνοχή και σταθερότητα, δεν συνιστά λύση και ότι δεν απαιτείται κοινή συναίνεση σε μια γενική και περιεκτική θεωρία για την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας. Πιστεύει ότι η ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας υποδεικνύει ότι υπάρχουν πολλοί έλλογοι τρόποι με τους οποίους ένα ευρύτερο πεδίο αξιών μπορεί να κατανοηθεί, ώστε είτε να είναι συμβατό με είτε να υποστηρίζει ή τουλάχιστον να μη συγκρούεται με τις προσιδιάζουσες στο ειδικό πεδίο του πολιτικού αξίες. Θεωρεί ότι η ιστορία αναδεικνύει μια πληθώρα έλλογων (ή τουλάχιστον

[110] Βλ. αναλυτικότερα Anna Elisabetta Galeotti, «Neutrality and Recognition», 38-39. Ωστόσο η σύνδεση ουδετερότητας - ανεκτικότητας αμφισβητείται από τους κριτικούς του φιλελευθερισμού. Αμφισβητείται ιδίως αν η πρώτη αποτελεί το καλύτερο όχημα για την επίτευξη της δεύτερης. βλ. J. Budziszewski, «The Illusion of Moral Neutrality», 2 επ. Βλ. 386 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όχι παράλογων) περιεκτικών θεωριών, των οποίων η ύπαρξη καθιστά δυνατή μια επάλληλη συναίνεση[111].

Από την πλευρά της εργασίας αξίζει να παρατηρηθεί ότι η σχέση μεταξύ των μερών του αρχέτυπου συμβολαίου και η εικόνα μιας κοινωνίας πολυδιασπασμένης σε αντικρουόμενα συμφέροντα φέρει στο νου την ανάλογη εικόνα των σχέσεων μεταξύ των εγωκεντρικών οικονομικών υποκειμένων με ατομιστικούς σκοπούς που επιδιώκουν κέρδος ή ισχύ εντός των σύγχρονων ανταγωνιστικών αγορών. Υπ' αυτό το πρίσμα, το αίτημα της σύγκλισης σε κοινές αρχές δικαίου αποβλέπει στον καθορισμό ενός γενικού πλαισίου, το οποίο πρέπει να γίνεται σεβαστό, ώστε ο καθένας να μπορεί να επιδιώκει ανενόχλητος το συμφέρον του, χωρίς να διακινδυνεύει από τη συμπεριφορά του η ύπαρξη της κοινωνίας (αγοράς) συνολικά.

Ο αμερικανός φιλόσοφος φρονεί ότι περισσότερο ενδεικτικό παράδειγμα της σχέσης της πρωταρχικής θέσης αποτελεί η σχέση μεταξύ των μελών διαφορετικών θρησκειών, η οποία, κατά τη γνώμη του, αφορά αμοιβαίως αδιάφορα άτομα υπό συνθήκες δικαιοσύνης, τα οποία δεν ελαύνονται αποκλειστικά από σκέψεις συμφέροντος ούτε είναι κατ' ανάγκην αφοσιωμένα στην επιδίωξη ατομιστικών σχεδίων ζωής, παρά οι σχέσεις μεταξύ οικονομικών ανταγωνιστών[112]. Προκρίνει την αντιμετώπιση της έννοιας της ευτεταγμένης κοινωνίας ως προσέγγιση της ιδέας της *θρησκευτικής ανεκτικότητας*[113], που οδηγεί σε καθεστώς «πολιτικής φιλίας» (civic friendship)[114], παρά της ιδέας της ανταγωνιστικής οικονομίας[115].

Ωστόσο, με βάση την οπτική της παρούσας προσέγγισης, είναι μάλλον αμφισβητήσιμη η ερμηνευτική δυνατότητα του υποδείγματος της σύγκρουσης των θρησκειών, όταν επιχειρείται να κατανοηθούν οι κοινωνικές και πολιτικές συγκρούσεις. Προφανώς δεν είναι οι θρησκευτικές διαφορές που καθιστούν τους ανθρώπους κοινωνικά αποκλεισμένους, άνεργους ή θύματα οικονομικής εκμετάλλευσης. Ούτε μπο-

---

[111] GT, 152-153 PL (L. IV). 140.

[112] FG, 273-274.

[113] Το εγχείρημα σύζευξης της έννοιας της θρησκευτικής ανεκτικότητας με τη φιλελεύθερη συμβολαιακή θεωρία δεν είναι νέο. Ιστορικώς η σχέση αυτή γνώρισε διακυμάνσεις και υπήρξαν διαφορετικές προσεγγίσεις. Ιδιαιτέρως χρήσιμο για την ένταξή της σε μια ιστορική προοπτική, η οποία επιτρέπει ορθότερη εκτίμηση των επί μέρους προσεγγίσεων, είναι το άρθρο του Andrew Murphy, «The Uneasy Relationship between Social Contract Theory and Religious Toleration».

[114] KCE, 256.

[115] RAM, 235. Αξίζει να αναφερθεί ότι θεωρεί «την έννοια της ευτεταγμένης κοινωνίας ως μια επέκταση της ιδέας της θρησκευτικής ανεκτικότητας», (KCE, 256). Επίσης ότι μελετητές διακρίνουν την ύπαρξη καλβινιστικών επιρροών στη θεωρία του Rawls σε ορισμένες απόψεις που υποστηρίζει, όπως η καλυτέρευση της θέσης των κοινωνικώς μειονεκτούντων ως αποτέλεσμα ενός μηχανισμού αναδιανομής που γίνεται αποδεκτός από τους ισχυρούς και υπό μια έννοια βρίσκεται κοντά στην έννοια της φιλανθρωπίας, η αποδοχή του μεγαλύτερου πλούτου ορισμένων, διότι υποτίθεται ότι βελτιώνει τη θέση όλων και άρα την κοινωνία συνολικά, βλ. S. Wolin, «The Liberal...», 109-110, 114. Βλ. επίσης Michael Weinstein, «John Rawls: A Calvinist After-Image», 2.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ρεί να ερμηνευθεί ο πυρήνας των πολιτικών κινημάτων και των κοινωνικών αντιπαραθέσεων με βάση το υπόδειγμα της σύγκρουσης των θρησκειών.

Σε ανάλογο επιχείρημα στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*[116] ο Rawls υποστήριζε ότι στη συζήτηση περί ελευθερίας της συνείδησης αποτυπώνεται κατά τον πλέον ευκρινή τρόπο η υπόθεση της αμοιβαίας αδιαφορίας. Η οξύτητα της αντίθεσης μεταξύ των διαφορετικών πίστεων είναι δεδομένη, παρά ταύτα εκτιμά ότι είναι εφικτή η συμφωνία στην αρχή της ίσης ελευθερίας της συνείδησης και πιστεύει ότι αυτή η ιδέα είναι δυνατόν να επεκταθεί στις συγκρούσεις μεταξύ των ηθικών θεωριών. Η αρχή της ελευθερίας της συνείδησης κατέχει προεξάρχουσα θέση μεταξύ των ηθικών θεωριών, διότι, κατά τον Rawls, καθορίζει μια συμφωνία στα όριά τους και συνιστά ένα minimum όρων αναγκαίο, προκειμένου να επιτευχθεί μια πρακτική αντίληψη δικαιοσύνης[117].

Εν τούτοις, τουλάχιστον από την σκοπιά της εργασίας, είναι αμφίβολο αν οι σχέσεις μεταξύ των πιστών μπορούν να θεωρηθούν αμοιβαίως αδιάφορες. Πιστός είναι εκείνος που ενδιαφέρεται να επικρατήσει η κατά τη γνώμη του ορθή πίστη και να προσηλυτισθούν οι ετερόδοξοι σε αυτή, όχι αυτός για τον οποίο η πίστη των άλλων είναι αδιάφορη. Ως εκ τούτου η αρχή της ελευθερίας της συνείδησης μεταξύ πιστών μπορεί να γίνει δεκτή μόνο ως modus vivendi. Καταλήγει ενδεχομένως να εκτιμάται ως αγαθό καθ' εαυτό, αλλά αυτό συμβαίνει μόνο όταν οι άνθρωποι παύουν να αυτοπροσδιορίζονται με βάση το θρήσκευμά τους, όπως συνέβη με τους χριστιανούς της Δύσης. Οι αμοιβαίως αδιάφορες σχέσεις μεταξύ των θρησκευτικών δογμάτων απορρέουν από την κατά το μάλλον ή το ήττον αδιάφορη στάση των ανθρώπων έναντι της θρησκείας και προφανώς δεν ανταποκρίνονται στις σχέσεις μεταξύ θερμών υποστηρικτών διαφορετικών δογμάτων.

Με βάση την οπτική του παρόντος πλαισίου ανάλυσης, η χρήση του όρου «*ανοχή*» (tolerance) απαιτεί διευκρινήσεις. Τη (μη εμπόλεμη) σχέση του ανθρώπου με ό,τι είναι διαφορετικό από τον ίδιο στον κοινωνικό κόσμο μπορούν να εκφράσουν εναλλακτικώς η έννοια της αναγνώρισης και η έννοια της ανοχής. Η έννοια της αναγνώρισης, η οποία παραπέμπει στο δημοκρατικό ιδεώδες, υποδηλώνει την αποδοχή της ετερότητας ως θετικότητας. Για το λόγο αυτό υπάρχει περιθώριο ανάπτυξης αισθημάτων αλληλεγγύης. Αντιθέτως, η έννοια της ανοχής, η οποία αντλείται από το πεδίο της θρησκείας, είναι φορτισμένη με αρνητικό νόημα, διότι αφήνει να διαφανεί ότι το υποκείμενο ενοχλείται μάλλον από την παρουσία του άλλου, εφ' όσον όμως δεν μπορεί να κάνει διαφορετικά, απλώς τον ανέχεται.

---

[116] TJ, 583. Βλ. επίσης GT. 67-68.
[117] TJ. 583.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Γ. Ακολουθώντας τη σχετική διάκριση του S. Scheffler[118], υπάρχουν τρεις τουλάχιστον υποψήφιες απόψεις, κατάλληλες να αποτελέσουν βάση θεμελίωσης της φιλελεύθερης αρχής της ανεκτικότητας. Πρώτον, μια πλουραλιστική κατανόηση της φύσης των ανθρώπινων αξιών, η οποία αναγνωρίζει ότι το βασίλειο των αξιών είναι αναπόφευκτα ετερογενές και ως εκ τούτου θα πρέπει να γίνουν ανεκτοί διαφορετικοί τρόποι ζωής, διότι πραγματώνουν διαφορετικά αγαθά.

Η προβληματική του ηθικού πλουραλισμού αναφέρεται στα ζητήματα που προκύπτουν από την αναγνώριση πολλαπλότητας αξιών. Κατά τον R. Nozick[119], απαντώνται ιστορικά δύο τάσεις αντιμετώπισης των συναφών προβλημάτων. Η πρώτη, γνωστή από την αρχαία ελληνική τραγωδία (Αντιγόνη), έχει ως θέμα τη σύγκρουση μεταξύ αξιών που δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν όλες, διότι η πραγμάτωση ορισμένης εξ αυτών ματαιώνει την πραγμάτωση των άλλων. Η δεύτερη τάση στην ιστορία της φιλοσοφίας θεματοποιείται με επίκεντρο την ελπίδα μιας εναρμόνισης των αξιών που θα επέτρεπε σε όλες κάποιο βαθμό πραγμάτωσης.

Ωστόσο θα πρέπει να επισημανθεί στην παρούσα ανάλυς ότι η ίδια η πλουραλιστική θέση περί της πλειονότητας αξιών είναι αμφισβητούμενη, διότι δεσμεύει σε συγκεκριμένη πρόσληψη των αξιών. Πράγματι, η αναγνώριση του δεδομένου του πλουραλισμού είναι δυνατόν να συνδεθεί με τη μεταηθική θέση που πρεσβεύει τον «πλουραλισμό των αξιών» (value pluralism)[120], ήτοι ότι δεν υπάρχει ένα summum bo-

---

[118] S. Scheffler, «The Appeal...», 4-5. Κατά τον συγγραφέα, ο Rawls συνδυάζει τα πλεονεκτήματα της αναφοράς στον modus vivendi με αυτά της αναφοράς σε μια πλουραλιστική αντίληψη της αξίας, αποφεύγοντας τα αδιέξοδα αυτών των προσεγγίσεων. Συγκεκριμένα, συνδυάζει το σεβασμό στην ποικιλία και τη διαφωνία, με επιφύλαξη να βασιστεί σε αμφισβητούμενες ηθικές προϋποθέσεις, ενώ ταυτόχρονα παρουσιάζει τους πολίτες με βάση δύο ηθικές δυνάμεις, στις οποίες θεμελιώνει το αίτημα της ανεκτικότητας (*ibid*, 8).

[119] R. Nozick, *Philosophical...*, 446-447. Ο πλουραλισμός υποστηρίζει, σε αντίθεση προς τον μονισμό, την ύπαρξη πληθώρας διαφορετικών αξιών, ενώ η ισχυρότερη εκδοχή του (επιπροσθέτως) ότι είναι αδύνατη η ενοποίησή τους, διότι αυτές είναι εγγενώς συγκρουσιακές. Κατά τον Nozick, ο μονισμός προσφέρει ενότητα, χωρίς ποικιλία, ενώ ο (ισχυρός) πλουραλισμός ποικιλία χωρίς (πλήρη) ενότητα (*ibid*, 447).

[120] Θεμελίωση του φιλελευθερισμού στην έννοια του πλουραλισμού γίνεται από τον J. Raz, *The Morality of Freedom*, 132-133, 395-399, ο οποίος συνδέει τον πλουραλισμό με την αυτονομία (*ibid*, 398-399) και την ανεκτικότητα (*ibid*, 401-407) εφ' όσον η ανεκτικότητα γίνεται αντιληπτή ως μέρος του καθήκοντος σεβασμού της αυτονομίας. Ο πλουραλισμός των αξιών υιοθετείται επίσης από τον Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, 324-332 (Το εν και η πληθύς), κατά τον οποίο, η ιδέα ότι όλες οι θετικές αξίες πρέπει εν τέλει να είναι συμβιβάσιμες και άρα είναι δυνατό να ανευρεθεί ένα υπόδειγμα στο οποίο όλες να εναρμονίζονται βασίζεται σε εσφαλμένη a priori κοσμοαντίληψη. Αντιθέτως, ο πλουραλισμός «είναι πιο κοντά προς την αλήθεια, επειδή αναγνωρίζει τουλάχιστον το γεγονός ότι ο άνθρωποι δεν έχουν έναν, αλλά πολλούς σκοπούς που βρίσκονται σε κατάσταση διαρκούς αντιπαλότητας [...] είναι επίσης πιο ανθρωπιστικός, διότι (αντίθετα με τους θεμελιωτές των διαφόρων συστημάτων) δεν στερεί από τους ανθρώπους, εν ονόματι ενός κάποιου απόμακρου ή ασυνάρτητου ιδεώδους, όλα όσα αυτοί θεωρούν απολύτως απαραίτητα για τη ζωή τους ως ανθρώπινων όντων ικανών να μεταβάλλονται και να εξελίσσονται κατά τρόπο απρόβλεπτο», (*ibid*, 330-331). Βλ. 402 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

num, το οποίο δύναται να προσδιοριστεί φιλοσοφικώς, αλλά αντιθέτως υφίσταται μια πολλαπλότητα αξιών ασύγκριτων σε επίπεδο θεωρίας και ασύμβατων σε επίπεδο πράξης. Για τον πολιτικό φιλελευθερισμό ειδικότερα ενδεχόμενη αποδοχή του πλουραλισμού θέτει ζήτημα συμβατότητας με τις θεωρίες που αποδέχονται την ύπαρξη ενός μοναδικού συστήματος αξιών.

Δεύτερον, ένας γενικός σκεπτικισμός αναφορικά με τις αξίες, ο οποίος βασίζεται στην απόρριψη της ιδέας ότι μπορεί να υπάρξει μια αντικειμενική θεώρηση των αξιών και της αντίληψης περί αγαθής ζωής. Λαμβάνοντας αυτό ως δεδομένο, επιχειρεί να θεμελιώσει το αίτημα διαφορετικοί τρόποι ζωής να γίνονται ανεκτοί, εφ' όσον δεν μπορούν να θεωρηθούν ορισμένοι εξ αυτών καλύτεροι, ώστε να υπάρξει νόμιμη βάση για αδιαλλαξία. Όμως ο σκεπτικισμός αφ' ενός - το ίδιο όπως και η προηγούμενη άποψη – εδράζεται σε μια αμφισβητούμενη κατανόηση της φύσης των αξιών. Αφ' ετέρου, ακόμη και αν γίνει δεκτός, δεν υπάρχει λόγος να υποτεθεί ότι αποτελεί βάση ανεκτικότητας. Όντως η απλή αναγνώριση της ύπαρξης διαφωνίας δεν οδηγεί κατ' ανάγκην σε ανεκτικότητα[121]. Αντιθέτως, εάν τεθεί ως βάση μια έννοια σχετικισμού, ως πιθανότερη συνέπειά της θα πρέπει να θεωρηθεί μια απεριόριστη σύγκρουση στην οποία η ισχύς και όχι ο λόγος είναι ο κριτής[122].

Όπως είναι φανερό οι δύο ανωτέρω απόψεις αποτελούν απρόσφορη βάση θεμελίωσης του πολιτικού φιλελευθερισμού. Για το λόγο αυτό έχει θεωρηθεί από αρκετους μελετητές ότι ο ο Rawls περιορίζεται σε έναν εμπειρικό ισχυρισμό[123] που αναπτύσσει με βάση τη θεώρηση των «βαρών της κρίσης» (burdens of judgment)[124]. Ο πλουραλισμός από αυτή την άποψη φαίνεται να γίνεται αντιληπτός ως ένα κοινωνιολογικό δεδομένο[125], το οποίο έχει εμπειρικές - προκύπτει από τη μελέτη της κοινωνίας και της ιστορίας της - όχι επιστημολογικές βάσεις, που θα υποδήλωναν σκεπτικισμό. Εν τούτοις, κατά την άποψη της εργασίας, οι σκέψεις που αναπτύσσονται με επίκεντρο την έννοια του πλουραλισμού, ιδίως η προβληματική που αφορά τα βάρη του λόγου, φαίνεται ορθότερο να γίνει δεκτό ότι υποκαθορίζονται επίσης από εκτιμήσεις του Rawls σχετικά με τα όρια του λόγου[126], χωρίς βεβαίως οι σχετικές απόψεις να προβάλλονται ευθέως, εφ' όσον πράγματι ο ίδιος επιχειρεί να τις εμφανίσει

---

[121] Βλ. J. Hampton, «The Common...», 206, η οποία φέρει το παράδειγμα του Hobbes.
[122] Βλ. σχετικό επιχείρημα εις W. Galston, «Defending Liberalism», 625.
[123] Βλ. σχετικά Harry Brighouse, «Is There Any Such Thing as Political Liberalism?», 328.
[124] Πρβλ. το ανάλογο επιχείρημα του Charles Larmore, «Political Liberalism», 340, το οποίο, εν όψει της ύπαρξης έλλογης διαφωνίας των απόψεων περί ευ ζην, επιδιώκει αποσύνδεση: α) από τη θεωρία του πλουραλισμού, η οποία βεβαιώνει συγκεκριμένη άποψη περί της φύσης της αγαθής ζωής και, β) τον σκεπτικισμό. Βλ. 395 επ.
[125] Βλ. Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 224.
[126] Βλ. επίσης B. Barry, «John Rawls...», 876. Βλ. 330.

ως παρατηρήσεις που προκύπτουν από τη μελέτη των σύγχρονων κατακερματισμένων κοινωνιών.

Τρίτον, αποδοχή της έννοιας της ανεκτικότητας ως modus vivendi. Ιστορικώς μεν η επίδραση αυτής της άποψης υπήρξε καταλυτική για την εδραίωση του σχετικού αιτήματος. Ωστόσο βασίζεται αποκλειστικά σε πραγματιστικούς συλλογισμούς, με συνέπεια να είναι ανίκανη να προσφέρει μια ηθική βάση θεμελίωσης. Επιπλέον ισχύει μόνον εν όσω υφίσταται η απαιτούμενη ισορροπία δυνάμεων.

Δεδομένου ότι για τη λειτουργία ενός δημοκρατικού καθεστώτος, διαιρεμένου σε ανταγωνιστικές δογματικές ομολογίες και εχθρικές κοινωνικές τάξεις, απαιτείται η θεληματική και ελεύθερη υποστήριξή του, τουλάχιστον από μια ουσιαστική πλειοψηφία των πολιτικώς ενεργών πολιτών του, η προτεινόμενη αντίληψη δικαιοσύνης θα πρέπει να μπορεί να υιοθετηθεί από διαφορετικές, ακόμη και ασυμφιλίωτες, περιεκτικές θεωρίες, ούτως ώστε να κατορθώσει να εξυπηρετήσει ως δημόσια βάση δικαιολόγησης. Κατά τον Rawls, εφ' όσον υπό συνθήκες έλλογου πλουραλισμού το θρησκευτικό αγαθό της σωτηρίας δεν μπορεί να προβληθεί ως το κοινό αγαθό όλων των πολιτών, αντ' αυτού η πολιτική θεωρία πρέπει να κατέχει πολιτικές αξίες, όπως της ελευθερίας και της ισότητας. Επίσης μια εγγύηση επαρκών πολυλειτουργικών μέσων, προκειμένου να μπορούν οι πολίτες να κάνουν αποτελεσματική χρήση των ελευθεριών τους[127]. Ενώ, εν όψει του γεγονότος ότι οι έλλογες περιεκτικές θεωρίες δεν είναι όλες φιλελεύθερες, θα πρέπει να διερευνηθεί η δυνατότητα συναίνεσης στην «πολιτική αντίληψη» φιλελεύθερων και μη περιεκτικών θεωριών, η οποία να υπερβαίνει μια στοιχειώδη τάξη συνύπαρξης[128].

Προκειμένου να ανταποκριθεί στο αίτημα μιας ευτεταγμένης κοινωνίας ενωμένης και σταθερής, ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* εισάγει, μαζί με την ιδέα της πολιτικής αντίληψης, την ιδέα μιας «επάλληλης συναίνεσης» (overlapping consensus) των έλλογων περιεκτικών θεωριών. Στο πλαίσιο της επάλληλης συναίνεσης, οι έλλογες περιεκτικές θεωρίες υιοθετούν την πολιτική αντίληψη, η κάθε μια από τη δική της οπτική. Η κοινωνική ενότητα βασίζεται σε ορισμένη συναίνεση στην πολιτική αντίληψη και η σταθερότητα είναι δυνατή, πιστεύει ο Rawls, όταν, πρώτον, οι θεωρίες που συνδιαμορφώνουν τη συναίνεση επιβεβαιώνονται από τους πολιτικά ενεργούς πολίτες. Και, δεύτερον, τα αιτήματα της δικαιοσύνης δεν περιέρχονται σε εναντιωματική σχέση προς τα θεμελιώδη συμφέροντα των πολιτών, όπως αυτά διαπλάθονται μέσα στην έννομη τάξη[129].

---

[127] PL (Intr.PE). xli.
[128] PL (Intr.PE). xxxix.
[129] PL (L. IV). 134.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» συνδέεται με το νέο πρακτικό καθήκον, το οποίο ο Rawls τάσσει στην πολιτική φιλοσοφία, και εισάγεται ως ένας ρεαλιστικότερος, σε σχέση με τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, τρόπος κατανόησης της ευτεταγμένης κοινωνίας. Εν όψει της ύπαρξης ελεύθερων θεσμών, ο πλουραλισμός είναι απαράκαμπτος όρος λειτουργίας τους και συνεπώς δεν είναι εύλογο να αναμένεται ότι οι πολίτες αυτών των κοινωνιών αποδέχονται απαραιτήτως την ιδιαίτερη περιεκτική άποψη, στην οποία φαίνεται να ανήκει η *Θεωρία της Δικαιοσύνης*[130]. Μπορεί μόνο να υποστηριχθεί ότι θα μπορούσαν να υιοθετήσουν τη συγκεκριμένη θεώρηση δικαιοσύνης ως πολιτική αντίληψη, αλλά, ακόμη και όταν αυτό συμβαίνει, δεν συνεπάγεται αποδοχή από μέρους τους της ιδιαίτερης περιεκτικής θεωρίας με την οποία αυτή φαίνεται να συνυφαίνεται.

Όπως καθίσταται σαφές από τα προεκτεθέντα, ο Rawls δεν θέτει κανένα περιορισμό περιεχομένου στις αντιλήψεις που μπορούν να συγκλίνουν σε επάλληλη συναίνεση, διότι ισχύει η δέσμευσή του να θεμελιώσει ένα «πολιτικό» πρότυπο. Ωστόσο η παρούσα προσέγγιση οφείλει να διατυπώσει ορισμένες αμφιβολίες σχετικά με το προκρινόμενο από τον Rawls ιδανικό ανοχής και την οικοδομούμενη επ' αυτού έννοια συναίνεσης. Ιδίως εν όψει συγκροτημένων απόψεων και πρακτικών που δύσκολα μπορούν να κριθούν παραδεκτές ή να γίνουν ανεκτές. Από την άποψη της εργασίας, *το αίτημα της άνευ όρων σύγκλισης εν δυνάμει των πάντων σε μια επάλληλη συναίνεση δεν κρίνεται ρεαλιστικό, ίσως ούτε καν ευκταίο. Διότι δεν φαίνεται εφικτή η σύγκλιση, χωρίς να προϋποτεθεί μια minimum έστω δέσμευση επί της ουσίας. Από την άλλη πλευρά, αν υποτεθεί ότι επιτυγχάνεται κάποιο είδος σύγκλισης της ανωτέρω μορφής, αυτό δεν μπορεί να λάβει το είδος ηθικής δικαιολόγησης που επιζητεί ο φιλόσοφος. Θα έχει τη μορφή ενός modus vivendi*, όπως μένει να αναλυθεί σε όσα ακολουθούν.

2. Η ιδέα της επάλληλης συναίνεσης των έλλογων περιεκτικών δογμάτων

Α. «Επάλληλη συναίνεση» (overlapping consensus) συντρέχει, όταν στοιχειοθετείται ένα consensus, στο πλαίσιο του οποίου η ίδια, υιοθετούμενη από αντίπαλες περιεκτικές θεωρίες, πολιτική αντίληψη κερδίζει ένα σημαντικό αριθμό υποστηρικτών, ώστε να είναι σταθερή και διαρκής[131]. Κατά τον Rawls, η αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να είναι περιεκτική[132]. Μόνο μια «*πολιτική*» - με το ιδιαίτερο νόημα που αποδίδει στον όρο - αντίληψη δικαιοσύνης θεωρείται κατάλληλη προς τούτο. Για

[130] GT, 156, PL (L. I). 39. Βλ. 262.
[131] GT, 154.
[132] PL (L. IV), 154 επ.

το λόγο αυτό, κατά τη διαμόρφωσή της, χωρεί παραίτηση από το περιεχόμενο, από οτιδήποτε τη συνδέει προς ιδιαίτερες περιεκτικές ηθικές αντιλήψεις. Σε κοινωνίες σημαδεμένες από το δεδομένο του έλλογου πλουραλισμού, μια περιεκτική θεωρία δεν έχει καμιά απολύτως πιθανότητα να διασφαλίσει την απαιτούμενη βάση κοινωνικής ενότητας ούτε μπορεί να διαμορφώσει το περιεχόμενο του δημόσιου λόγου επί θεμελιωδών πολιτικών ερωτημάτων[133].

Ο Rawls απορρίπτει τη στρατηγική ευθείας αντιπαράθεσης με τα περιεκτικά δόγματα δια της αντιπαραβολής μιας περιεκτικής φιλελεύθερης φιλοσοφικής θεώρησης. Αντ' αυτού επιχειρείται η άρθρωση μιας φιλελεύθερης πολιτικής αντίληψης, η οποία δύναται να υιοθετηθεί από περιεκτικές θεωρήσεις, φιλελεύθερες και μη[134], θρησκευτικές ή κοσμικές. Ο προσδιορισμός της αντίληψης που μπορεί να αποτελέσει σημείο αναφοράς μιας επάλληλης συναίνεσης μπορεί να προκύψει από τη διερεύνηση των υπαρχουσών περιεκτικών θεωριών, με σκοπό να δημιουργηθεί μια πολιτική αντίληψη, η οποία βρίσκει ένα σημείο ισορροπίας μεταξύ τους και σχεδιάζεται με ρητό στόχο να αποσπάσει τη συγκατάθεσή τους[135]. Κατά τον Rawls όμως, μια αντίληψη που απλώς προσδιορίζει έναν πρακτικό συμβιβασμό μεταξύ γνωστών υπαρχόντων συμφερόντων ή ερευνά τις ιδιαίτερες περιεκτικές θεωρίες που υπάρχουν στην κοινωνία και μετά διαμορφώνεται, προσβλέποντας στη συναίνεσή τους, ασπάζεται μια σφαλερή ιδέα συναίνεσης και καθίσταται «πολιτική με εσφαλμένο τρόπο» (political in the wrong way)[136].

Ο φιλόσοφος δεν ακολουθεί αυτό το δρόμο. Αντ' αυτού στη θεωρία του τίθεται ως βάση το αίτημα δόμησης μιας αντίληψης δικαιοσύνης, κατάλληλης για ένα συνταγματικό καθεστώς και ικανής να υποστηριχθεί αυτή καθ' εαυτήν, κατά τρόπο ώστε όσοι υποστηρίζουν αυτό το καθεστώς, να μπορούν επίσης να υιοθετήσουν την εν λόγω αντίληψη. Για το σκοπό αυτό δεν ερευνώνται οι γνωστές φιλελεύθερες θεωρίες, με στόχο την επίτευξη μιας ισορροπίας ή ενός μέσου όρου μεταξύ τους, ούτε επιχειρείται ένας συμβιβασμός μεταξύ πολιτικής αντίληψης και περιεκτικών δογμά-

---

[133] PL (L. IV), 134.

[134] Σε κάθε κοινωνία ανταγωνίζεται ένας αριθμός διαφορετικών φιλελεύθερων και μη αντιλήψεων. Ο σκοπός του *PL* είναι να προτείνει ένα εναλλακτικό των υπαρχόντων (συμπεριλαμβανομένων των φιλελεύθερων) τρόπων ρύθμισης της πολιτικής κοινωνίας εντός του πλαισίου που διαμορφώνει ο έλλογος πλουραλισμός (PL (Intr.PE), xlviii).

[135] GT, 31, PL (L. I), 40.

[136] GT, 163, PL (Intr.PE), xlvii, JAFR, 188. Ο Rawls αντιδιαστέλλει (PL (L. IX), 389) τη μορφή συναίνεσης στην οποία αποβλέπει η προσπάθεια του πολιτικού, μέσα από τη μελέτη της ποικιλίας των υφιστάμενων συμφερόντων να συναρμολογηθεί μια προσωρινή συμμαχία ή να χαραχθεί μια πολιτική ικανή να υποστηριχθεί από μια επαρκή πλειοψηφία (συνδέεται κυρίως με την ικανότητα του πολιτικού να πείσει τα υπάρχοντα συμφέροντα) και της έννοιας της συναίνεσης που αποτελεί στόχο του δικού του προγράμματος, στο πλαίσιο του οποίου γίνεται η επεξεργασία της πολιτικής αντίληψης ως αυτεξάρτητης άποψης που μπορεί να δικαιολογηθεί pro tanto, χωρίς να επιχειρείται η εναρμόνισή της με τις περιεκτικές θεωρίες, χωρίς να είναι καν γνωστό το περιεχόμενο αυτών των θεωριών.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

των. Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* προσφέρει μια «*αυτεξάρτητη*» (free-standing) πολιτική αντίληψη, με δικό της εγγενές ηθικό και πολιτικό ιδανικό, εκφραζόμενο με το «κριτήριο της αμοιβαιότητας» (criterion of reciprocity)[137].

Ο Rawls σφυρηλατεί μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης με αφετηρία ορισμένες ιδέες, τις οποίες εκλαμβάνει ως θεμελιώδεις της δημοκρατικής κοινωνίας, χωρίς όμως να προϋποθέτει οποιαδήποτε ευρύτερη θεωρία[138], αλλά και χωρίς να αντιτίθεται σε οποιαδήποτε θεωρία τέτοιας υφής, ώστε να μην αποκλείεται η δυνατότητα μιας επάλληλης συναίνεσης[139]. Ως αυτεξάρτητη άποψη σημαίνει ότι αυτή έχει κατ' αρχήν ως πεδίο εφαρμογής τη βασική δομή της κοινωνίας και, δεύτερον, ότι αρθρώνει τις πολιτικές αξίες ανεξάρτητα από τις μη πολιτικές, αλλά και από κάθε συγκεκριμένη σχέση προς αυτές[140].

Στο παρόν πλαίσιο μελέτης θα πρέπει να επισημανθεί ότι *στο ύστερο έργο του Rawls γίνεται πρόδηλη η περιστολή του ευρύτερου φιλελεύθερου προγράμματος - αν όχι και η παραίτηση από κάποιες βασικές φιλελεύθερες αξίες - με στόχο την προβολή ορισμένων βασικών μόνο στοιχείων του, επί των οποίων μπορεί να αναμένεται η ύπαρξη επάλληλης συναίνεσης*. Η εξέλιξη αυτή έχει ως συνέπεια σημαντικές όψεις της ίδιας της θεωρίας του Rawls, ιδίως αυτές που συνδέονται με το κρίσιμο ζήτημα της διανομής (αρχή διαφοράς)[141], να μη μπορούν να υποστηριχθούν, εφ' όσον αποτελούν αντικείμενο διαμάχης και είναι δύσκολο να διατυπωθούν με πολιτικούς όρους.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν συνιστά μια μορφή «περιεκτικού φιλελευθερισμού» (comprehensive liberalism)[142]. Κατά τη γνώμη του, εν όψει του δεδομένου του έλλογου πλουραλισμού, δεν υφίσταται μορφή περιεκτικού φιλελευθερισμού, ικανή να υποστηριχθεί από όλους τους πολίτες γενικά, τουλάχιστον όχι περισσότερο από όσο θα μπορούσε να υποστηριχθεί οποιαδήποτε άλλη περιεκτική θεωρία[143]. Ως εκ τούτου η θεώρηση του πολιτικού φιλελευθερισμού επιχειρείται να θεμελιωθεί ως αυτεξάρτητη πολιτική αντίληψη, η οποία υποτίθεται θέτει

---

[137] PL (Intr.PE), xlvii. Βλ. 272 επ.

[138] GT, 31, PL (Intr.PE), xlvii, PL (L. I), 40, JAFR, 188-189. Η επάλληλη συναίνεση προσπαθεί να μην εγείρει εμπόδια στην εκδίπλωση των έλλογων θεωριών που υιοθετούν την πολιτική αντίληψη, εξαφανίζοντας κάθε ιδέα που κινείται πέραν του πολιτικού και δεν μπορεί να αναμένεται η αποδοχή της. Το αντίθετο παραβιάζει την ιδέα της αμοιβαιότητας (PL (L. IX), 389).

[139] PL (Intr.PE), xlviii.

[140] GT, 147. Εν τούτοις είναι νόμιμο το ερώτημα αν από το πρώτο στάδιο έκθεσης της θεωρίας ως αυτεξάρτητης άποψης έχει όντως αποκλειστεί η επιρροή των περιεκτικών θεωριών, διότι εν πάση περιπτώσει η πολιτική αντίληψη δεν δημιουργείται ex nihilo. Η δόμησή της προϋποθέτει ορισμένες διαισθητικές ιδέες, λανθάνουσες υποτίθεται στην κοινωνία, οι οποίες όμως είναι δεκτικές αντιλόγου, βλ. σχετικά G. Klosko, «Political...», 643. Βλ. 273 επ.

[141] Σημειωτέον ότι ήδη στην αρχική διατύπωση της θεωρίας ο Rawls έδινε «λεξικογραφική προτεραιότητα» (lexical priority) στην «ελευθερία» έναντι της μείωσης των ανισοτήτων.

[142] PL (Intr.), xxix.

[143] PL (Intr.PE), xlii.

ισχνότερες προϋποθέσεις, άρα μπορεί να υιοθετηθεί ευκολότερα σε σχέση με μια περιεκτική θεωρία[144].

Για το λόγο αυτό ο Rawls πιστεύει ότι δεν είναι ανεφάρμοστο να τεθεί ως στόχος των μεταρρυθμίσεων μια κοινωνία ευτεταγμένη υπ' αυτούς τους όρους. Αντιθέτως, εκτιμά ότι η ιδέα μιας ελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας, ευτεταγμένης στη βάση οποιασδήποτε περιεκτικής θεωρίας - θρησκευτικής ή κοσμικής - είναι ουτοπική, με την υποτιμητική έννοια του ανέφικτου. Και τούτο αληθεύει, κατά τη γνώμη του, τόσο για το φιλελευθερισμό της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* (rightness as fairness) όσο και για τη χριστιανοσύνη του Ακινάτη ή του Λούθηρου[145].

Το αίτημα του Rawls είναι, αρθρώνοντας τις αξίες και τα ιδανικά των δημοκρατικών καθεστώτων, να επιτευχθεί επάλληλη συναίνεση, η οποία να εγγυάται σταθερότητα, ανεξαρτήτως του συσχετισμού δυνάμεων μεταξύ των αντιμαχόμενων θεωριών. Το ζητούμενο είναι, μέσα στο πολυσχιδές φάσμα των περιεκτικών θεωριών, να μπορέσει να υπάρξει σύγκλιση γύρω από ορισμένες θεμελιώδεις πολιτικές αξίες, οι οποίες να μπορούν να γίνουν έλλογα αποδεκτές από όλες τις θεωρίες.

Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, η ερευνητική προσέγγιση νομιμοποιείται να συμπεράνει ότι η στρατηγική του Rawls είναι να θέτει σε ένα επίπεδο όλες τις άλλες θεωρίες ως περιεκτικές και να διατηρεί τη δική του εκτός, ως μη περιεκτική και γι' αυτό ως δυνάμενη να αποτελέσει ένα δημόσιο μέτρο, κοινά αποδεκτό, για τη στάθμισή τους. Δεν βλέπει τη θεωρία του ως μία μεταξύ πολλών ανταγωνιζόμενων θεωριών, σκοπός του είναι η συμπερίληψη όλων, έργο που καμιά περιεκτική θεώρηση δεν μπορεί να επιτελέσει. *Η «επιστημολογική εποχή» (epistemic abstinence)*[146]*, η άρνηση, δηλαδή, του Rawls να εμπλακεί στη διαμάχη των θεωριών που γίνεται με αξιώσεις αλήθειας συνιστά κατ' ουσίαν την προσπάθειά του να απομονώσει τη θέση του και να μη την υποβάλλει σε συζήτηση.* Στον πολιτικό φιλελευθερισμό γίνεται αντιληπτός ένας ιδιόμορφος δογματισμός νέου τύπου. Δεν επιχειρείται η επιβολή συγκεκριμένης

---

[144] Ο Rawls παραδέχεται ότι η έννοια της επάλληλης συναίνεσης σε μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης δεν είναι ενδεχομένως αναγκαία για ορισμένα είδη κοινωνικής ενότητας και σταθερότητας. Ωστόσο αποτελεί ίσως την πλέον εφικτή βάση κοινωνικής ενότητας που είναι διαθέσιμη στις δημοκρατικές πλουραλιστικές κοινωνίες (PL (L. IV), 149, JAFR, 32). Κατά τη γνώμη του, μολονότι μια τέτοια αντίληψη δεν είναι πρόσφορη για όλες τις κοινωνίες, σε όλους τους χρόνους και τόπους, δεν καθίσταται για το λόγο αυτό ιστορικιστική ή σχετικιστική, αλλά παραμένει καθολικού χαρακτήρα (GT, 165).

[145] GT, 157.

[146] Ο όρος εισάγεται από τον J. Raz, «Facing...», κατά τον οποίο η απάντηση του Rawls στο δεδομένο του πλουραλισμού συνάπτεται με την αυτονομία της πολιτικής αντίληψης από ευρύτερες ηθικές θεωρήσεις και την κίνηση του δικαιολογητικού επιχειρήματος στην επιφάνεια των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών, χωρίς να αναζητείται βαθύτερη θεμελίωση των πίστεων που τις χαρακτηρίζουν (shallow foundations). Ο Rawls επέχει από τη βεβαίωση της αλήθειας της θεωρίας του, διότι αυτή, εάν υπάρχει, μπορεί να συναχθεί μόνο από μια βαθύτερη περιεκτική θεωρία. Τούτο θα είχε ως συνέπεια να παρουσιάζεται ως μια από τις πολλές τρέχουσες ηθικές θεωρήσεις, χωρίς να έχει πιθανότητες να τις υπερβεί (*ibid*, 8-10).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

περιεκτικής άποψης με κάποιον από τους παραδοσιακούς τρόπους. Εν τούτοις η ίδια η πολιτική αντίληψη, η οποία παρουσιάζει ένα μεταπλαίσιο για τις σχετικές θεωρητικές και κοινωνικοπολιτικές διαμάχες, τίθεται εκ προοιμίου εκτός κάθε συζήτησης[147].

Β. Ο τρόπος συναγωγής της επάλληλης συναίνεσης σκιαγραφείται σε δύο στάδια, το πρώτο από τα οποία έχει ως πεδίο αναφοράς μια «συνταγματική συναίνεση» (constitutional consensus). Στο στάδιο αυτό, οι φιλελεύθερες αρχές γίνονται αρχικά αποδεκτές απρόθυμα ως modus vivendi, όμως, υιοθετούμενες από ένα σύνταγμα, τείνουν να επηρεάζουν τις περιεκτικές θεωρίες των πολιτών, ώστε αυτοί να αποδέχονται τουλάχιστον τις βασικές φιλελεύθερες αρχές του[148]. Με την επίτευξη συνταγματικής συναίνεσης, οι πολιτικές ομάδες εισέρχονται στο δημόσιο πολιτικό forum και αναφέρονται σε άλλες ομάδες, με τις οποίες δεν μοιράζονται τις ίδιες περιεκτικές πεποιθήσεις. Ως εκ τούτου η ορθολογική στάση τις ωθεί έξω από τον στενότερο κύκλο των ιδιαίτερων απόψεών τους, προς την ανάπτυξη πολιτικών αντιλήψεων που μπορούν να εξηγήσουν και να δικαιολογήσουν σε ένα ευρύτερο κοινό, ώστε να υπάρξει ένα κοινό υπόβαθρο και μια βάση σχηματισμού πλειοψηφίας[149].

Στο συνταγματικό επίπεδο οι αρχές δεν θεμελιώνονται σε ιδέες του προσώπου και της κοινωνίας, πολύ περισσότερο δεν γίνεται επίκληση μιας κοινής δημόσιας αντίληψης[150]. Η συνταγματική συναίνεση[151] έχει περιορισμένη εμβέλεια και στόχους, δεδομένου ότι δεν περιλαμβάνει κανόνες για τη βασική δομή, αλλά μόνο ορισμένες συνταγματικές αρχές που εγγυώνται διάφορες ελευθερίες και πολιτικές διαδικασίες δημοκρατικής διακυβέρνησης. Ωστόσο, κατά τον Rawls, οι φιλελεύθερες αρχές έχουν τη δυνατότητα, δυνάμει των πολιτικών αξιών που ενσωματώνουν, να αποσπάσουν μια αρχική εξ ανάγκης υπακοή των πολιτών, για να καταλήξουν εν τέλει να εκτιμώνται καθ' εαυτές[152]. Στην πορεία, δηλαδή, η φιλελεύθερη αντίληψη παγιώνεται

---

[147] Τούτο έχει ως συνέπεια να γίνεται λόγος για ένα έλλειμμα δημοκρατίας στη θεωρία του. Κατά τον D. Dyzenhaus, «Liberalism...», 18, η ύπαρξη αντιδημοκρατικής δομής διαφαίνεται στο γεγονός ότι μόνο η δική του θεωρία - τα minimum στοιχεία, που συνδέονται με την πολιτική αντίληψη και την ιδέα της ουδετερότητας - διαφεύγει και απομονώνεται από τη σχετική συζήτηση (δημοκρατικές διαδικασίες). Υπ' αυτούς τους όρους υποστηρίζεται ότι το επιχείρημα του *PL* δεν εμφανίζεται περισσότερο δημοκρατικό από όσο ήταν η ιδέα της διαβούλευσης στην αρχική θέση της *TJ*. Επίσης κατά τον Ed Wingenbach, «Unjust...», 213, ο *PL* κλείνει τη συζήτηση κοινοτισμού και φιλελευθερισμού, αλλά είναι εχθρικός προς τις συγκρούσεις που καθορίζουν τη δημοκρατική πολιτική.

[148] PL (L. IV), 163. Βλ. τη σκιαγράφηση του τρόπου επίτευξης της συνταγματικής συναίνεσης εις PL (L. IV), 159.

[149] PL (L. IV), 165.

[150] PL (L. IV), 158.

[151] Σχετικά με το εύρος, το βάθος και το χαρακτήρα της βλ. PL (L. IV), 165 επ.

[152] PL (L. IV), 160-161.

στη συνείδηση των πολιτών ως έκφραση πολιτικών αξιών που υπερισχύουν κάθε αντιτιθέμενης αξίας, με αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας επάλληλης συναίνεσης[153].

Το εύρος και το βάθος της επάλληλης συναίνεσης είναι πολύ διαφορετικά της συνταγματικής συναίνεσης[154]. Όσον αφορά το «βάθος» (depth)[155], ο Rawls εκτιμά ότι είναι εφικτή μια συμφωνία, της οποίας οι πολιτικές αρχές και τα ιδανικά θεμελιώνονται σε μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που χρησιμοποιεί τις θεμελιώδεις ιδέες του προσώπου και της κοινωνίας, όπως αποτυπώνονται στη θεωρία του. Το «εύρος» (breadth)[156] αυτής της συναίνεσης καλύπτει τις αρχές και τις αξίες μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης και εφαρμόζεται στη βασική δομή της κοινωνίας ως όλο.

Κατά τον Rawls, το βεληνεκές των αρχών δικαιοσύνης, ως μέρους μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, συνίσταται στον προσδιορισμό των ακριβοδίκαιων όρων κοινωνικής συνεργασίας μέσα από τον καθορισμό δικαιωμάτων και καθηκόντων, ωφελημάτων και βαρών. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός μπορεί να λάβει πολλές μορφές, ανάλογες προς τις υιοθετούμενες κάθε φορά ουσιαστικές αρχές. Το κοινό στοιχείο, το οποίο πιστοποιεί τις διάφορες εκδοχές ως φιλελεύθερες, είναι η αναγνώριση ουσιαστικών αρχών δικαιοσύνης με φιλελεύθερο περιεχόμενο, καθώς και η χρήση μιας ιδέας δημόσιου λόγου, που μπορεί βεβαίως να ποικίλουν[157]. Μια φιλελεύθερη αντίληψη προστατεύει τα βασικά δικαιώματα, εξασφαλίζει στους πολίτες επαρκή υλικά μέσα για την επιδίωξή τους, ενώ θέτει εκτός «πολιτικής συζήτησης» (political agenda) τα ζητήματα που προκαλούν διχογνωμίες και διάσπαση του πολιτικού σώματος[158].

Κατά την άποψη της εργασίας ο «πολιτικός» φιλελευθερισμός δεν αποφεύγει ορισμένη αντίφαση. Διότι για την πραγμάτωση των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων (π.χ. δικαίωμα σε αξιοπρεπή εργασία και σε κοινωνική ασφάλιση, υποχρέωση προστασίας του περιβάλλοντος) απαιτούνται περιεκτικές σταθμίσεις (π.χ.

---

[153] GT, 159.

[154] PL (Intr.PE), lviii. Ο Rawls τροποποιεί (PL (L. IV), 158) την αρχική του θεώρηση περί επάλληλης συναίνεσης (IOC, κεφ. VI-VII), έχοντας κατά νου την κριτική του Kurt Baier, «Justice and the Aims of Political Philosophy», 771-790, ότι ένα είδος (συνταγματικής) συναίνεσης που να καλύπτει τους κανόνες και τις διαδικαστικές αρχές ενός λειτουργικού πολιτικού συντάγματος, είναι αρκετό, για να υπάρξει μια ευνομούμενη πολιτεία, χωρίς να χρειάζεται να προϋποτεθεί ευρύτερη συναίνεση (PL (L. IV), 149). Αρμόζει ωστόσο να επισημανθεί ότι, παρά τη διαφοροποίησή του από τον K. Baier, ο Rawls κάνει λόγο για συναίνεση επί θεμελιωδών συνταγματικών ζητημάτων (βλ. 338). Προβληματισμούς σχετικά με τη δυνατότητα ή τη σκοπιμότητα κίνησης πέρα από την υπάρχουσα στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες (συνταγματική) συναίνεση προς την κατεύθυνση μιας επάλληλης συναίνεσης εκφράζουν οι J. Raz, *op.cit.*, 30-31, D. Weinstock, «The Justification...», 181, B. Barry, «John Rawls...», 901, G. Klosko, *op.cit.*, 638 επ., John Haldane, «The Individual, the State and the Common Good», 339-341.

[155] PL (L. IV), 149, 164.

[156] PL (L. IV), 149, 164.

[157] PL (L. VI), 226.

[158] PL (L. IV), 156-157.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κρατικός παρεμβατισμός, αναδιανομή εισοδήματος, κοινωνικός έλεγχος επί του κεφαλαίου). Όλα αυτά όμως η πολιτική αντίληψη τα αφήνει εκτός, ακόμη χειρότερα παραιτείται από την προβολή τους για τη νομιμοποίηση – έστω και για τη σταθερότητα – του δημοκρατικού καπιταλισμού. Μια θεωρία δικαιοσύνης, η οποία θα έθετε σε δημόσια συζήτηση ζητήματα κατ' εξοχήν συγκρουσιακά (π.χ. κοινωνική δικαιοσύνη με οικολογική ασφάλεια), όπως και κάθε άλλη περιεκτική θεωρία, θα έπρεπε να αναγνωρίσει ότι για να πείσει μια κρίσιμη πλειονότητα πολιτών – αδύνατο όλους – πρέπει αυτό να γίνει στο μετασυμβατικό πλαίσιο μιας δημοκρατικής δημόσιας σφαίρας, ώστε να υλοποιήσει το πρόταγμά της με τα μέσα της δημοκρατίας, δηλαδή τελικά πλειοψηφικά, ακόμη και αν συναντήσει σθεναρή αντίσταση.

Κατά τον Rawls, το περιεχόμενο μιας φιλελεύθερης πολιτικής αντίληψης δίδεται από τρία χαρακτηριστικά[159]: α) προσδιορισμός ενός πλέγματος βασικών δικαιωμάτων, ελευθεριών[160] και ευκαιριών, το οποίο προέρχεται από και είναι οικείο στη δημοκρατική συνταγματική παράδοση. β) Απόδοση ειδικής προτεραιότητας σε αυτό σε σχέση με τα αιτήματα του γενικού αγαθού και των τελειοκρατικών αξιών ευρύτερα. γ) Μέτρα που διασφαλίζουν σε όλους τους πολίτες, ανεξαρτήτως πολιτικής θέσης, επαρκή πολυλειτουργικά μέσα, ώστε να κάνουν νοήμονα και αποτελεσματική χρήση των ελευθεριών και ευκαιριών τους. Ο Rawls δεν αρνείται ότι και άλλες αντιλήψεις πλην της δικής του ικανοποιούν τον ορισμό της φιλελεύθερης αντίληψης, ευνοούμενες από διαφορετικά συμφέροντα και πολιτικές σκέψεις - ουσιαστικά κάθε αντίληψη που ικανοποιεί το κριτήριο της αμοιβαιότητας και αναγνωρίζει τα βάρη της κρίσης είναι υποψήφια. Πιστεύει όμως ότι οι δύο αρχές της θεωρίας του ικανοποιούν πληρέστερα τους ανωτέρω όρους[161].

Συνεπώς, εστία της επάλληλης συναίνεσης παρέχει μια τάξη φιλελεύθερων αντιλήψεων που ποικίλλουν εντός ορισμένου στενού πεδίου. Αυτό όσο πιο συγκεκριμένο είναι τόσο πιο συγκεκριμένη γίνεται η εστία της συναίνεσης[162]. Ωστόσο δεν

---

[159] GT, 159, PL (L. I), 6, PL (L. VI), 223, PL (L. IX), 375, IPRR, 581-582. Τα δύο πρώτα δηλώνουν την προτεραιότητα ορισμένων βασικών δικαωμάτων και ελευθεριών. Το τρίτο οφείλει να ικανοποιεί το «κριτήριο της αμοιβαιότητας» (criterion of reciprocity), επιβάλλοντας μια βασική δομή που παρεμποδίζει τη διόγκωση των κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων (PL (Intr.PE), lvii).

[160] Ο Rawls αναγνωρίζει ότι η κριτική που θεωρεί αυτές τις ελευθερίες ως καθαρά τυπικές είναι ορθή. Θεωρεί ότι συνιστούν μια φτωχή μορφή φιλελευθερισμού ή μάλλον νεοφιλελευθερισμού (βλ. σχετικά PL (Intr.PE), lviii) και για το λόγο αυτό εισάγει πρόσθετες εγγυήσεις.

[161] PL (Intr.PE), xlviii, lvii, xlix, PL (L IX), 375, IPRR, 581-582. Εκφράζουν μια «ισοκρατική» (egalitarian) μορφή φιλελευθερισμού, δεδομένου ότι εγγυώνται: α) την ακριβοδίκαιη αξία των πολιτικών ελευθεριών, ώστε να μην είναι απλώς τυπικές, β) την ακριβοδίκαιη ισότητα ευκαιριών γ) την αρχή της διαφοράς (PL (L. I), 6-7).

[162] Ανακύπτουν ερωτήματα όσον αφορά το εύρος των απόψεων που είναι δυνατόν να συναχθούν από τις θεμελιώδεις ιδέες της κοινωνίας και του προσώπου. Επίσης ζητήματα που αφορούν τα ποικίλα οικονομικά και κοινωνικά συμφέροντα, τα οποία υποστηρίζουν διαφορετικές φιλελεύθερες αντιλήψεις, διότι οι διαφορές μεταξύ των φιλελεύθερων αντιλήψεων εκφράζουν εν μέρει διαφορές μεταξύ αυτών των συμφερόντων. Ο Rawls πιστεύει ότι το εύρος των φιλελεύθερων αντιλήψεων θα καθορι-

υπάρχει καμία εγγύηση ότι η θεωρία του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* ή οποιαδήποτε άλλη έλλογη πολιτική αντίληψη θα κερδίσει την επάλληλη συναίνεση[163]. Εξ άλλου ο Rawls παραδέχεται ότι οι αξίες που αρθρώνονται από μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορούν ποτέ γενικά να υπερκεράσουν τις θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές αξίες[164].

Γ. Η επάλληλη συναίνεση επιζητά μια συναίνεση των «έλλογων» (reasonable), όπως διακρίνονται από τις «παράλογες» (unreasonable) ή «ανορθόλογες» (irrational) περιεκτικές θεωρίες. Δεν ενδιαφέρει το γενικότερο φαινόμενο του πλουραλισμού, αλλά του «έλλογου πλουραλισμού» (reasonable pluralism)[165]. Αυτός δεν γίνεται αντιληπτός ως μια ατυχής συνθήκη της ανθρώπινης ζωής, όπως θα μπορούσε να υποστηριχθεί για άλλες μορφές πλουραλισμού[166]. Ο Rawls πιστεύει ότι η διαμόρφωση μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, ικανής να αποσπάσει επάλληλη συναίνεση, δεν συνιστά πρόσδεση στο υπάρχον παράλογο, αλλά στο δεδομένο του έλλογου πλουραλισμού, το οποίο αποτελεί προϊόν της άσκησης του ανθρώπινου λόγου υπό συνθήκες ελευθερίας[167].

Ωστόσο, παρά τη σύνδεση του δεδομένου του πλουραλισμού με τη λειτουργία του ανθρώπινου λόγου, ο Rawls δεν πείθει τους κριτικούς του[168] ότι αναγνωρίζει τον πλουραλισμό ως θετική αξία παρά ως αναπόφευκτο πρόβλημα, το οποίο όμως μπορεί να επιλυθεί μόνο δια της αυταρχικής χρήσης της κρατικής δύναμης – λύση που εκείνος απορρίπτει[169]. Σε αυτό το πλαίσιο υποστηρίζεται[170] βασίμως ότι η ιδιαιτερότητα του σύγχρονου δημοκρατικού πλουραλισμού χάνεται, όταν αυτός αντιμετωπίζεται ως εμπειρικό δεδομένο, ως ένας σωρός ηθικών αντιλήψεων αγαθού. Οι ρίζες του φαινομένου είναι βαθύτερες και αφορούν την απώλεια της ουσιαστικής ενότητας της σύγχρονης κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας η διαίρεση είναι συστατική, τόσο σε επίπεδο ιδιωτικών επιλογών όσο και στο πλαίσιο των συλλογικών μορφών ζωής.

στεί από το βαθμό αντίθεσης μεταξύ αυτών των συμφερόντων. Όσο μικρότερες είναι οι διαφορές μεταξύ των φιλελεύθερων αντιλήψεων και όσο περισσότερο συμβατά τα συμφέροντα μεταξύ τους, τόσο στενότερο είναι το πεδίο των φιλελεύθερων αντιλήψεων που καθορίζουν την εστία της συναίνεσης (PL (L. IV), 167).

[163] PL (Intr.PE), xlvii-xlviii.

[164] GT, 30.

[165] PL (L. IV), 144. Βλ. 330-331.

[166] PL (L. IV), 144.

[167] PL (L. IV), 144. Βλ. 266.

[168] Βλ. Chantal Mouffe, «Political Liberalism. Neutrality and the Political», 316-317.

[169] Μάλιστα η περιχαράκωση του φαινομένου του πλουραλισμού εντός του ιδιωτικού πεδίου, η οποία έχει ως συνέπεια να μένει μικρός μόνο χώρος για διαφωνίες στο πολιτικό πεδίο, προκαλεί τη ριζικότερη αμφισβήτηση αν πρόκειται για πλουραλιστική άποψη, βλ. C. Mouffe, *ibid*, 322.

[170] C. Mouffe, *ibid*, 323.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατά τη σχετική διάκριση του J. Bohman[171], οι αναφυόμενες συγκρούσεις είναι δυνατό να αφορούν επί μέρους ζητήματα που ανακύπτουν εντός μιας κοινωνίας με συγκεκριμένη πολιτισμική παράδοση και πολιτικές διαδικασίες, χωρίς να αμφισβητείται αυτό καθ' εαυτό το περιβάλλον γενικό πλαίσιο. Ή - στην περίπτωση αυτή πρόκειται για πραγματικά βαθιές συγκρούσεις - η διαφωνία να αφορά αυτό το ευρύτερο πλαίσιο. Όμως, η επάλληλη συναίνεση, εκτιμά[172] ορθά, συνιστά ένα ασθενές και για το λόγο αυτό ανεπαρκές υπόδειγμα δημοκρατικής διαβούλευσης, δεδομένου ότι ο δημοκρατικός λόγος σιωπά επί των βαθύτερων διαφωνιών, δηλώνοντας απλώς ότι πρέπει να αποφεύγονται. Το πρόβλημα παροξύνεται, καθώς η αμφισβήτηση της τακτικής αποκλεισμού των σχετικών ζητημάτων από την πολιτική συζήτηση θεωρείται εξ ορισμού παράλογη.

Από τη σκοπιά της εργασίας, τα προβλήματα που ενέχονται στη συγκεκριμένη «πολιτική» πρόσληψη του πολιτικού είναι φανερά, όπως εξ άλλου και το κόστος υιοθέτησής της. Το πρώτο είναι ποιος νομιμοποιείται να σύρει τα όρια μεταξύ έλλογων και παράλογων θεωρήσεων. Στον αποκλεισμό δεδομένων αντιλήψεων ως «παράλογων», η J. Hampton[173] διαπιστώνει την ύπαρξη ενός έντονα αντιφιλελεύθερου στοιχείου στην καρδιά της θεωρίας του Rawls, διότι δεν προσφέρεται ένα έλλογο επιχείρημα προς τους «παραλόγως» διαφωνούντες, αλλά αυτοί απλώς αποβάλλονται από τη δημόσια συζήτηση. Το δεύτερο είναι ότι ο εξοβελισμός των ζητημάτων που θέτουν οι «παράλογες» θεωρίες δεν σημαίνει ότι αυτά παύουν να υπάρχουν, μόνο και μόνον επειδή έχουν καταστεί αόρατα για την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης. Αντιθέτως, εξακολουθούν να υφίστανται και να προκαλούν, οδηγώντας σε θεωρητική αμηχανία και πολιτική αδυναμία χειρισμού τους[174].

Όπως δόθηκε ήδη η ευκαιρία να διευκρινιστεί[175], η επαναδόμηση της θεωρίας με πολιτικούς όρους συνοδεύεται από μια μετατόπιση βάρους από το επιχείρημα της αρχικής θέσης, όπως διατυπώνεται στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, στη δημόσια σφαίρα της δημοκρατικής κοινωνίας. Υπολαμβάνει μια υποκατάσταση των ορθολογικών παικτών της πρωταρχικής κατάστασης από τους πολίτες της δημοκρατικής

---

[171] Βλ. J. Bohman. «Public...», 254.
[172] J. Bohman, *ibid*, 264.
[173] J. Hampton, «The Common...», 208-211.
[174] Κατά την C. Mouffe, *op.cit.*, 321-322, το πρόβλημα του αποκλεισμού συνδέεται με τα όρια της διάκρισης ελλόγου/παραλόγου. Αυτή, εφ' όσον άγει σε αποκλεισμό από τον πολιτικό διάλογο όσων διαφωνούν με τη φιλελεύθερη κατανόηση των ιδεατών, δεδομένων από τη θεωρία όρων, έχει πολιτικό χαρακτήρα και συνιστά έκφραση μιας ιδιαίτερης (φιλελεύθερης) ηγεμονίας, η οποία ασκείται στο όνομα της ουδέτερης ορθολογικότητας. Εφ' όσον οι «παραλόγως» διαφωνούντες δεν εξαφανίζονται, το πρόβλημα της ουδετερότητας παραμένει ανεπίλυτο. Από την άποψη των αποκλειομένων οι ουδέτερες αρχές απέχουν από να είναι τέτοιες. Αυτό που αντιμετωπίζεται ως ορθολογικότητα από τη μια πλευρά παρουσιάζεται ως καταπίεση για την άλλη.
[175] Βλ. 264.

κοινωνίας που υποστηρίζουν συγκρουσιακές περιεκτικές αντιλήψεις, αναζητώντας πάντως μια επάλληλη συναίνεση. Ωστόσο, υπογραμμίζεται[176] ορθά ότι η σκιά της αρχικής θέσης είναι παρούσα και στο μεταγενέστερο επιχείρημα, εφ' όσον η προσπάθεια για κοινωνική αρμονία συνδέεται με την απομάκρυνση των περιεκτικών αντιλήψεων, οι οποίες, μολονότι τούτο δεν λέγεται ρητώς, φαίνεται να εκλαμβάνονται κατά τρόπο ανάλογο προς τα συμβεβηκός δεδομένα που απέκλειε ο πέπλος της άγνοιας στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Υποτίθεται έτσι ότι η αναφορά στο δεδομένο του πλουραλισμού γίνεται ασφαλής, εφ' όσον αυτός αφορά την ιδιωτική σφαίρα και δεν απειλεί τη δημόσια. Η φιλοσοφική μεθοδολογία του Rawls κατ' ουσίαν θέτει εντός παρενθέσεων τις εντάσεις, απωθώντας τες εκτός της σφαίρας διαβούλευσης[177].

Όσον αφορά το πρώτο πρόβλημα, τονίζεται ορθά[178] ότι οι οπαδοί των περιεκτικών θεωριών, παρά τις οξύτατες μεταξύ τους διαφωνίες αναφορικά με την αλήθεια των σχετικών ζητημάτων, συμφωνούν τουλάχιστον ότι τα ζητήματα αυτά είναι πολιτικής φύσης. Μόνες οι θεωρήσεις που υιοθετούν μια μορφή «πολιτικού» φιλελευθερισμού θέτουν αυτά τα προβλήματα εκτός πολιτικού πεδίου, απαγορεύοντας κάθε σχετική συζήτηση και εξακοντίζοντας τη μομφή του «παραλόγου» (unreasonable)[179] σε όσες θεωρίες διαφωνούν με τη διάκριση που μονομερώς και προ πάσης συζητήσεως σύρουν οι ίδιες. Υπ' αυτό το πρίσμα ο πολιτικός φιλελευθερισμός εμφανίζει χαρακτήρα έντονα απομονωτικό σε σχέση με τους θεωρητικούς του αντιπάλους. Παράλληλα προκαλεί την υπόνοια ότι επιδεικνύει έλλειψη σεβασμού στο πρόσωπο των διαφωνούντων[180].

Όσον αφορά το δεύτερο πρόβλημα, στο οποίο έγινε ήδη νύξη[181], θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι η έννοια του πολιτικού, όπως έχει τουλάχιστον παραδοσιακά κατανοηθεί, συρρικνώνεται αποφασιστικά κατά την οικοδόμηση ενός «πολιτικού» υποδείγματος, το οποίο όμως έχει έκδηλα απολιτικό χαρακτήρα. Φαινόμενα, όπως η βία και οι συγκρούσεις, η επιδίωξη ισχύος, ο τρόπος διαμόρφωσης συλλογικοτήτων, η

---

[176] R. Alejandro, «What Is Political...», 12.

[177] Για το λόγο αυτό, όπως τα μέρη στην αρχική θέση της *TJ* είναι κατ' ουσίαν ένα πρόσωπο (βλ. 199) το ίδιο συμβαίνει και με τους πολίτες της επάλληλης συναίνεσης, εφ' όσον οι τελευταίοι καθορίζονται με βάση ορισμένες «διαισθητικές ιδέες» και «καθορισμένες πεποιθήσεις», ενώ τα συνδεόμενα με τις περιεκτικές τους αντιλήψεις στοιχεία που τους διαφοροποιούν αποκλείονται (βλ. σχετικό επιχείρημα R. Alejandro, *ibid.*).

[178] Βλ. κριτική των θεωριών των Rawls και Nagel από αυτή την άποψη εις Robert Westmoreland, «The Truth About Public Reason», 286 επ.

[179] Βλ. 400-401.

[180] Ιδιαίτερες αντιρρήσεις επισύρει δικαιολογημένα η άποψη που αναπτύσσει ο Rawls με επίκεντρο την έννοια της υπευθυνότητας για τους σκοπούς (PL (L. V), 185). Αυτή καταλήγει στη δήλωση ότι όσοι αδυνατούν να ελέγξουν τις προτιμήσεις τους, με συνέπεια να μη μπορούν να είναι συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας υπό τους «έλλογους» όρους που θέτει η θεωρία του, αποτελούν αντικείμενο ιατρικής-ψυχιατρικής μέριμνας, βλ. σχετικά S. Esquith, R. Peterson, «The Original...», 324, Ed Wingenbach, «Unjust....», 222 επ.

[181] Βλ. 343.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

λειτουργία του κράτους, η προβληματική της εξουσίας, τα οποία συνέχονται εγγενώς με την πολιτική ζωή εν γένει, απωθούνται στο ιδιωτικό πεδίο, αποκλειόμενα από το πολιτικό forum. Με μόνο αιτιολογικό το σκοπό να δημιουργηθούν συνθήκες ορθολογικής συναίνεσης, ώστε το προτεινόμενο υπόδειγμα φιλελεύθερης κοινωνίας να μπορεί να εμφανίζεται ως προϊόν ελεύθερης συμφωνίας, το οποίο απορρέει από λογικές διαδικασίες στο πλαίσιο ενός αδιατάρακτου διαλόγου που διεξάγεται μεταξύ ατόμων, τα οποία απομονωμένα από τα πάθη και τις βαθύτερες πίστεις τους επιδιώκουν το ατομικό τους όφελος δια της συναίνεσης σε ακριβοδίκαιες διαδικασίες.

Αν όμως η ανωτέρω προβληματική, η οποία απουσιάζει από την οπτική του πολιτικού φιλελευθερισμού, θεωρηθεί σύμφυτη του πολιτικού φαινομένου, είναι εύλογο το ερώτημα αν ο φιλικός ανταγωνισμός μεταξύ έλλογων περιεκτικών δογμάτων, ο οποίος συνάπτεται με την αντιμετώπιση του πολιτικού ως ενός ουδέτερου πεδίου απομονωμένου από τα διασπαστικά και συγκρουσιακά ζητήματα που λειτουργούν στο δήθεν ιδιωτικό πεδίο των περιεκτικών δογμάτων, αποτελεί πρόσφορο σχήμα κατανόησης των πολιτικών σχέσεων, πολύ περισσότερο αντιμετώπισης των σχετικών προβλημάτων, η δυναμική των οποίων προφανώς υπερβαίνει τους αποκαθαρμένους και απομονωμένους ατομικούς υπολογισμούς.

Σε αυτή τη βάση αμφισβητείται[182] δικαίως ο περιορισμένος και περιοριστικός χαρακτήρας του πολιτικού φιλελευθερισμού. Αυτός μέσω της μεθοδολογικής διάκρισης μεταξύ έλλογου και απλού πλουραλισμού δεν θεματοποιεί καν τις καίριες διαφοροποιήσεις και τις ριζικές συγκρούσεις της κοινωνίας, αλλά διαμορφώνει ένα τεχνητό υπόβαθρο, το οποίο να καθιστά εύκολη την υποστήριξη της θεωρίας, εφ' όσον μόνο αντιλήψεις κατά το μάλλον ή το ήττον φιλικές προς την πολιτική αντίληψη - κατ' ουσίαν φιλελεύθερες εκδοχές - λαμβάνονται υπ' όψιν. Ο Rawls, όπως στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* προέβαινε σε μεθοδολογικό, αλλά με σοβαρές πρακτικές συνέπειες, διαχωρισμό του πεδίου της ιδεατής θεωρίας από τις συνθήκες της πραγματικής κοινωνίας[183], αναλόγως στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* διακρίνει τον έλλογο πλουραλισμό από το γενικότερο φαινόμενο του πλουραλισμού, καίτοι τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η κοινωνία αφορούν τον δεύτερο και όχι την πρώτη εξιδανικευμένη εκδοχή.

2.1. Η διπλή ταυτότητα του προσώπου

[182] Βλ. σχετικά W. Galston, «Two Concepts of Liberalism», 518-521, D. Dyzenhaus, *op.cit.*, 17, 20. J. Waldron, «Disagreements...», 85.
[183] Βλ. 147.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* θεμελιώνεται σε δυϊστικές προϋποθέσεις, προβαίνοντας σε μια αυστηρή διάκριση μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας[184], η οποία διαπερνά τη θεωρία συνολικά και καθορίζει την πραγμάτευση των επί μέρους εννοιών. Η ιδιωτική σφαίρα, η οποία προσδιορίζεται ως το πεδίο διαίρεσης, αστάθειας και διάσπασης, που καθορίζει το δεδομένο του πλουραλισμού, συνδέεται με τη λειτουργία της δεύτερης ηθικής δύναμης (ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού), η οποία αποσκοπεί στη διάπλαση της ιδιωτικής ταυτότητας του προσώπου. Εντός αυτής εκδιπλώνονται και ενδεχομένως συγκρούονται οι ποικίλες περιεκτικές κοσμοαντιλήψεις και συνεπώς από αυτή την άποψη λειτουργεί ταυτόχρονα ως χώρος αναζήτησης της αλήθειας. Η ιδιωτική σφαίρα αφορά τις ατομικές υποθέσεις των ατόμων, τα οποία εντός αυτής παρουσάζονται ως προσδεδεμένα προς τους τελικούς τους σκοπούς και τις περιεκτικές τους θεωρήσεις.

Παραλλήλως, υφίσταται η δημόσια σφαίρα, η οποία αναγνωρίζεται ως πεδίο ισορροπίας και αρμονίας, επί του οποίου προβάλλονται τα ιδανικά της κοινωνικής σταθερότητας και ενότητας, ενώ καθίσταται κεντρική η έννοια της ουδετερότητας. Αποτελεί το προνομιακό πεδίο της πρώτης ηθικής δύναμης (ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης), η οποία αποσκοπεί στη συμφωνία επί κοινών αρχών δικαίου. Εντός αυτής λειτουργεί η πολιτική αντίληψη κατ' αποκλεισμόν των περιεκτικών θεωριών, δεδομένου ότι ο Rawls περιχαρακώνει το δεδομένο του πλουραλισμού στην ιδιωτική σφαίρα και για το λόγο αυτό το πολιτικό πεδίο μπορεί να εμφανίζει μια αξιοσημείωτη ομοιογένεια, η οποία συναρτάται με την κοινή αποδοχή της πολιτικής αντίληψης. Στη δημόσια σφαίρα κυρίαρχη έννοια είναι το έλλογο. Στο πλαίσιό της οι πολίτες οφείλουν να παρουσιάζουν ανεξαρτησία τόσο από τους τελικούς τους σκοπούς - εκδηλώνεται στη βούλησή τους να τους αναθεωρούν - όσο και από τις ευρύτερες περιεκτικές τους απόψεις - εκδηλώνεται στη βούλησή τους να τις αποκλείουν από τη δημόσια συζήτηση.

Η προσέγγιση της έννοιας του προσώπου στη φιλοσοφία του Rawls θεμελιώνεται στις ανωτέρω *δυϊστικές προϋποθέσεις*[185], αποδίδοντας στους πολίτες ένα είδος διπλής ταυτότητας. Ο Rawls, με σκοπό να υπερβεί τα προβλήματα της προσέγγισης του προσώπου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* και να απαντήσει στον κοινοτισμό, αναγκάζεται να εκπονήσει μια διπλή ταυτότητα για το πρόσωπο, αντιδιαστέλλοντας την *ιδιωτική* από τη *δημόσια* εμφάνισή του[186]. Ορθώνει όρια μεταξύ πολιτικής και μη πολιτικής, δημόσιας και ιδιωτικής, θεσμικής και μη θεσμικής ταυτότητας των πολι-

[184] Σχετικά με τη διάκριση αυτή βλ. επίσης D. Dyzenhaus, «Liberalism...», 23. Βλ. 269 επ.
[185] PL (Intr.), xxiii.
[186] Σε αυτή τη βάση ο W. Galston, «Pluralism...», 722, υποστηρίζει ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν προϋποθέτει έναν αποψιλωμένο εαυτό, όπως διατείνεται ο Michael Sandel (βλ. 191 επ.), αλλά μάλλον ένα διχασμένο εαυτό. Βλ. όμως 324-325.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τών. Ως επακόλουθο της διάκρισης δημιουργούνται δύο πεδία με σημείο αναφοράς το αντίστοιχο είδος ταυτότητας, το ένα συγκροτούμενο από πολιτικές, το άλλο από μη πολιτικές αξίες. Ενώ παράλληλα θεμελιώνεται προτεραιότητα του δημοσίου επί του ιδιωτικού.

Η πολυπλοκότητα του πολιτικού φιλελευθερισμού προέρχεται εν μέρει από την αποδοχή του δεδομένου του έλλογου πλουραλισμού. Σε μια ευτεταγμένη κοινωνία οι πολίτες, εκτός των διαφορετικών, ενδεχομένως εχθρικών μεταξύ τους, περιεκτικών θεωριών που υιοθετούν, ενστερνίζονται επίσης την ίδια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία αποτελεί τη βάση των κρίσεών τους επί πολιτικών ζητημάτων[187]. Στο πλαίσιο μιας ιδανικής επάλληλης συναίνεσης, κάθε πολίτης υποστηρίζει μια περιεκτική θεωρία και συγχρόνως την εστιακή πολιτική αντίληψη, με την οποία αυτή η θεωρία συνδέεται κατ' ορισμένο τρόπο. Σε ορισμένες περιπτώσεις η πολιτική αντίληψη μπορεί να είναι συνέπεια της περιεκτικής θεωρίας ή συναφής προς αυτή, σε άλλες όμως μια απλώς αποδεκτή προσέγγισή της. Σε κάθε περίπτωση υποτίθεται ότι την πολιτική αντίληψη την μοιράζονται όλοι - κάτι που δεν συμβαίνει με τις περιεκτικές θεωρίες. Συνακόλουθα θα πρέπει να γίνει περαιτέρω διάκριση μεταξύ της μιας δημόσιας βάσης δικαιολόγησης και των ποικίλων, μη δημόσιων βάσεων δικαιολόγησης που αντιστοιχούν στις διάφορες περιεκτικές θεωρίες και είναι αποδεκτές μόνο από τους οπαδούς τους[188].

Πολιτική αντίληψη και περιεκτικές θεωρίες συνδέονται με όρους που η πρώτη καθορίζει. Ο Rawls δεν αρνείται την ύπαρξη άλλων αξιών εντός της πολιτικής κοινωνίας ούτε υποστηρίζει ότι οι πολιτικές αξίες είναι χωριστές ή ασυνεχείς προς άλλες αξίες[189]. Σκοπός του είναι η δόμηση μιας κατάστασης, στην οποία μπορεί να συλληφθεί μια κανονιστική αντίληψη δικαιοσύνης, κατά τρόπο ώστε να δύναται να αποσπάσει μια επάλληλη συναίνεση. Η κεντρική υπόθεση είναι ότι οι πολίτες υποστηρίζουν ορισμένη ιδιαίτερη περιεκτική θεωρία, με την οποία η πολιτική αντίληψη σχετίζεται κατ' ορισμένο τρόπο[190], ενώ από την άλλη πλευρά, εντός των ορίων της ίδιας πολιτικής αντίληψης είναι δυνατό να επιδιωχθεί πλειονότητα διαφορετικών περιεκτικών θεωριών[191]. Η πολιτική αντίληψη είναι δυνατό να αποτελεί μέρος ή συμπλήρωμα μιας μερικώς περιεκτικής θεωρίας είτε μπορεί να υιοθετηθεί, διότι είναι δυνατόν να

---

[187] GT. 28.

[188] PL (Intr.), xxi. Για να γίνει αυτό ο *PL* θα πρέπει να διακρίνει μεταξύ μιας «δημόσιας άποψης» (public point of view) και πολλών «μη δημόσιων (μη ιδιωτικών) απόψεων» (nonpublic (not private) points of view). Εναλλακτικώς, πρέπει να διακρίνει μεταξύ «δημόσιου λόγου» (public reason) και «μη δημόσιων λόγων» (non public reasons) και να εξηγήσει γιατί ο δημόσιος λόγος λαμβάνει τη συγκεκριμένη μορφή (PL (Intr.), xxi). Βλ. 329 επ.

[189] PL (L. I), 10.

[190] PL (L. I), 12.

[191] GT. 158.

συναχθεί από το πλαίσιο μιας πλήρως αρθρωμένης περιεκτικής θεωρίας. Επαφίεται στους πολίτες ατομικά, ως έκφανση της ελευθερίας συνείδησης, να ανεύρουν τρόπους με τους οποίους η κοινή πολιτική αντίληψη που όλοι υιοθετούν συνδέεται με το υπόλοιπο σώμα των κατά τα λοιπά ανομοιογενών απόψεών τους[192].

Οι πολίτες συνεπώς αποδέχονται την ίδια πολιτική αντίληψη, αλλά η θεωρία δεν υποθέτει ότι το κάνουν για τους ίδιους λόγους ούτε υπό το πρίσμα της ίδιας περιεκτικής θεωρίας[193]. Το δεδομένο του πλουραλισμού αποκλείει την ύπαρξη μιας τέτοιας θεώρησης. Εφ' όσον οι πολίτες ασπάζονται συγκρουόμενες θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές απόψεις, συναινούν στην ίδια αντίληψη δικαιοσύνης «εκ των έσω» (from within) των διαφορετικών περιεκτικών θεωριών τους, δηλαδή, με βάση τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις των περιεκτικών θεωριών τους. Άρα για διαφορετικούς λόγους[194] αναγνωρίζουν ότι η πολιτική αντίληψη συνάγεται ή είναι συνεκτική ή εν πάση περιπτώσει δεν συγκρούεται με τις άλλες αξίες τους[195].

Η δυνατότητα επάλληλης συναίνεσης συνδέεται με την ύπαρξη μιας ορισμένης χαλαρότητας και αοριστίας (looseness) στις περιεκτικές αντιλήψεις των ανθρώπων, δεδομένου ότι οι περισσότερες εξ αυτών δεν είναι πλήρως, αλλά μόνο μερικώς περιεκτικές[196]. Κατά τον Rawls, η πλειονότητα των πολιτών σπανίως διαθέτει μια καλά αρθρωμένη περιεκτική θεωρία. Τηρεί βεβαίως ορισμένες θρησκευτικές, φιλοσοφικές, ηθικές, αισθητικές, προσωπικές και άλλες αξίες, κατά συνέπεια η όλη άποψη χαρακτηρίζεται ως περιεκτική, εφ' όσον περιλαμβάνει μη πολιτικές αξίες, είναι όμως μόνο «μερικώς περιεκτική» (partially comprehensive), υπό την έννοια ότι δεν είναι συστηματική ούτε πλήρης[197]. Τούτο επιτρέπει τη συναίνεση των πολιτών γύρω από μια φιλελεύθερη αντίληψη και την ανεξάρτητη από τις ευρύτερες πίστεις τους υπακοή στους θεσμούς, καθ' όσον συντρέχουν εγγυήσεις ότι και οι υπόλοιποι υπακούουν αναλόγως στις ίδιες ρυθμίσεις.

Άρα οι περισσότεροι πολίτες καταλήγουν να πρεσβεύουν την ίδια περίπου δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης που ενσωματώνεται στο σύνταγμα και την πολιτική πρακτική, χωρίς να διαβλέπουν κάποια ιδιαίτερη σύνδεση μεταξύ των αρχών δικαιοσύνης και των ευρύτερων απόψεών τους, ιδίως εν όψει των σημαντικών, εγγενών στην πολιτική ζωή, αγαθών[198]. Πιθανόν κατ' αρχάς να υποστηρίζουν την πολιτική αντίληψη αυτή καθ' εαυτήν, εκτιμώντας το δημόσιο αγαθό που αυτή

[192] GT, 152, PL (L. I), 38, PL (L. IV), 140.
[193] Βλ. 259 επ. την αλλαγή σε σχέση με τη *TJ*.
[194] GT, 27.
[195] PL (L. I), 11, PL (L. IV), 140.
[196] GT, 158, PL (L. IV), 159-160, PL (L. V), 208. Βλ. 272.
[197] GT, 28.
[198] PL (L. V), 208. Η επιβίωση και η σταθερότητα της φιλελεύθερης πολιτικής αντίληψης προϋποθέτουν ότι οι περιεκτικές θεωρίες διαμορφώνονται εντός του πλαισίου που εκείνη θέτει. Προβαίνουν, δηλαδή, στις ανάλογες αναπροσαρμογές και μετριασμούς που απαιτεί ο φιλελευθερισμός και τούτο

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

αντίληψη αυτή καθ' εαυτήν, εκτιμώντας το δημόσιο αγαθό που αυτή εκπληρώνει σε μια δημοκρατική κοινωνία. Στην περίπτωση που αργότερα ανακύψει ασυμβατότητα μεταξύ πολιτικής αντίληψης και περιεκτικών θεωριών, οι πολίτες μπορεί κάλλιστα να ρυθμίσουν ή αναθεωρήσουν τις τελευταίες, παρά να απορρίψουν την πολιτική αντίληψη[199]. Με την πάροδο του χρόνου αναπτύσσεται εμπιστοσύνη μεταξύ των ανθρώπων και διανοίγεται η προοπτική μιας νέας σταθερότητας, μιας έλλογα αρμονικής και σταθερής, πλουραλιστικής δημοκρατικής κοινωνίας[200].

Η δυνατότητα μιας κοινωνίας αυτής της μορφής στη θεωρία του Rawls διαπλέκεται με την αποδοχή αρχών πολιτικού φιλελευθερισμού. Το ζητούμενο είναι η θεμελίωση των κεντρικών πολιτικών ζητημάτων αποκλειστικά επί πολιτικών αξιών, οι οποίες θεωρείται ότι έχουν τη δυνατότητα να προσφέρουν μια κοινή βάση δικαιολόγησης[201], αποδεκτή από τα περιεκτικά δόγματα. Κατά τον Rawls, η ιστορία της φιλοσοφίας και της θρησκείας αποδεικνύει ότι ένα ευρύτερο πεδίο αξιών μπορεί να είναι συνεκτικό και να υποστηρίζει ή τουλάχιστον να μη συγκρούεται με τις προσιδιάζουσες στο ιδιαίτερο πεδίο του πολιτικού αξίες[202].

Έτσι την έννοια του πολίτη συναπαρτίζουν δύο στοιχεία και οι συνολικές απόψεις των πολιτών διακρίνονται σε δύο σύστοιχα μέρη[203]. Το πρώτο, το οποίο συνδέεται με τη δημόσια αναγνωρισμένη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι αποτελεί μέρος της ή ότι συμπίπτει σε ορισμένο βαθμό με αυτή. Το δεύτερο περιλαμβάνει μια «πλήρως ή μερικώς περιεκτική θεωρία» (fully or partially comprehensive doctrine), προς την οποία η πολιτική αντίληψη συνάπτεται. Εκτός λοιπόν της *δημόσιας ταυτότητας* των προσώπων, επί της οποίας θεμελιώνεται η πολι-

---

(ιδεατά) γίνεται μέσω ανοιχτών δημοσίων επιχειρημάτων. Ο Rawls όμως σε σημεία της θεωρίας του, όπως το ανωτέρω, φαίνεται να κάνει δεκτό ότι οι άνθρωποι που διαβιούν εντός των φιλελεύθερων κοινωνιών, χωρίς να το συνειδητοποιούν, αναπτύσσουν συνάμα φιλελεύθερες πεποιθήσεις. Πρόκειται για ένα είδος ασύνειδης κοινωνικοποίησης, το οποίο λειτουργεί εκ παραλλήλου και σε ορισμένες περιπτώσεις παραμερίζει το ιδανικό της έλλογης και συνειδητής σχέσης του ατόμου με τη φιλελεύθερη αντίληψη. Για το λόγο αυτό υπόκειται σε κριτική από πλευράς φιλελεύθερων μελετητών, όπως ο S. Macedo, «The Politics...», 292-293, ο οποίος απορρίπτει το ενδεχόμενο υιοθέτησης μιας εκδοχής κίβδηλης φιλελεύθερης συνείδησης, προκρίνοντας μια περισσότερο μαχητική προβολή των φιλελεύθερων ιδανικών.

[199] GT, 158-159, PL (L. IV), 160, PL (L. V), 208. Υπάρχει διάκριση μεταξύ αρχικής υποταγής στην πολιτική αντίληψη και ύστερης ρύθμισης ή αναθεώρησης των περιεκτικών θεωριών, όταν ανακύψουν ασυμβατότητες. Ο Rawls πιστεύει ότι, αν οι φιλελεύθερες αντιλήψεις που διαμορφώνονται με βάση ορισμένες κεντρικές ιδέες του δημόσιου δημοκρατικού πολιτισμού ενθαρρύνουν βαθιά συγκρουόμενα πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα, χωρίς να διαφαίνεται κάποιος τρόπος συγκερασμού τους, τότε απουσιάζουν οι όροι πλήρους επάλληλης συναίνεσης (PL (L. IV), 168).

[200] GT, 162.

[201] GT, 152.

[202] PL (L. IV), 140.

[203] GT, 156-157, PL (L. I), 38, PL (L. IV), 140, JAFR, 165.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τική αντίληψη δικαιοσύνης, αναγνωρίζεται ένα δεύτερο είδος, «*μη θεσμικής ή ηθικής, ταυτότητας*» (noninstitutional or moral identity)[204].

Τα δύο είδη δεσμεύσεων - πολιτικές και μη πολιτικές - καθορίζουν την ηθική ταυτότητα και δίδουν μορφή στον τρόπο ζωής ενός προσώπου, σε ό,τι προσπαθεί να εκπληρώσει στον κοινωνικό κόσμο[205]. Θεωρείται ότι οι πολίτες θέτουν πολιτικούς και μη πολιτικούς σκοπούς, με δημόσιες και ιδιωτικές δεσμεύσεις. Η δεύτερη έννοια ταυτότητας προσδιορίζεται σε αναφορά προς τους βαθύτερους σκοπούς και δεσμεύσεις των πολιτών που κείνται εκτός της δημόσιας σφαίρας.

Όπως προκύπτει από τη σχετική ανάλυση[206], οι πολίτες στις προσωπικές τους υποθέσεις ή στο πλαίσιο της εσωτερικής ζωής των ενώσεων, στις οποίες ανήκουν, είναι δυνατόν να αντιμετωπίζουν τους τελικούς σκοπούς και τους δεσμούς τους κατά τρόπο διαφορετικό από αυτόν που η πολιτική αντίληψη υποθέτει. Ενδεχομένως τους είναι αδιανόητο να αυτοπροσδιοριστούν χωριστά από ορισμένες θρησκευτικές, φιλοσοφικές, ηθικές ή άλλες πίστεις τους. Αν αυτές χαθούν, το πρόσωπο αισθάνεται αποπροσανατολισμένο και αδύναμο να συνεχίσει τη ζωή του. Όμως, παρ' ότι οι αντιλήψεις περί αγαθού συχνά αλλάζουν και, όταν οι αλλαγές είναι ξαφνικές, συχνά λέγεται ότι το πρόσωπο δεν είναι πια το ίδιο, τούτο δεν επάγεται eo ipso αλλαγές στη δημόσια ή θεσμική ταυτότητα του προσώπου[207].

Με αυτό το νόημα, εντός μιας δημοκρατικής κοινωνίας η μη δημόσια εξουσία των ποικίλων ενώσεων επί των μελών τους αντιμετωπίζεται ως ελευθέρως αποδεκτή από αυτά, εφ' όσον είναι δυνατή η εγκατάλειψη της ένωσης, χωρίς ο αποχωρών πολίτης να διατρέχει κίνδυνο από την κρατική εξουσία[208]. Τούτο δεν σημαίνει ότι η υιοθέτηση των σχετικών αντιλήψεων λαμβάνει χώρα ως αυτόβουλη επιλογή, μακριά από κάθε προηγούμενη δέσμευση. Σε μεγάλο βαθμό ο άνθρωπος επιβεβαιώνει τον πολιτισμό της κοινωνίας του, έχει μια μύχια και ανέκφραστη γνώση ως προς αυτόν, ακόμη και όταν αμφισβητεί ή απορρίπτει μέρος του[209]. Για τους ελεύθερους και ίσους πολίτες η επιβεβαίωση ή απόρριψη τέτοιων στοχασμών αποτελεί συνταγματικά κατοχυρωμένο δικαίωμά τους[210].

Αντιθέτως, η εξουσία της κυβέρνησης δεν νοείται ως ελευθέρως αποδεκτή, εφ' όσον οι δεσμοί της κοινωνίας, του πολιτισμού και της ιστορίας αρχίζουν να διαμορφώνουν τόσο νωρίς τη ζωή του ανθρώπου και είναι τόσο ισχυροί, ώστε το «δι-

---

[204] PL (L. I), 29 επ., JAFR, 22.
[205] PL (L. I), 31.
[206] PL (L. I), 31 επ.
[207] PL (L. I), 31. Φέρει το παράδειγμα του Αποστόλου Παύλου (PL (L. I), 31, JAFR, 23).
[208] PL (L. VI), 221. Βλ. 283 επ.
[209] PL (L. VI), 222.
[210] PL (L. VI), 222.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

καίωμα της μετανάστευσης» (right of emigration), το οποίο στην κλασική θεωρία συνδέεται με την ιδέα της σιωπηρής συναίνεσης στο συμβόλαιο, δεν αρκεί, ώστε να καταστήσει την αποδοχή της πολιτικής εξουσίας θεληματική κατά τον τρόπο που η ελευθερία της συνείδησης και της σκέψης καθιστά επί παραδείγματι ελεύθερη την αποδοχή της εκκλησιαστικής εξουσίας[211]. Ωστόσο είναι δυνατό κατά τη διάρκεια της ζωής του ο άνθρωπος να αποδεχθεί τελικά ως αποτέλεσμα αναστοχαστικής σκέψης και έλλογης κρίσης τα ιδανικά, τις αρχές και τα κριτήρια που καθορίζουν τις πολιτικές σχέσεις. Τούτο, κατά τον Rawls, συνιστά το έσχατο όριο της ελευθερίας του ανθρώπου[212].

3. Επάλληλη συναίνεση και modus vivendi

Α. Έστω ότι είναι δυνατόν να επιτευχθεί μια αρκούντως σταθερή επάλληλη συναίνεση. Το ερώτημα είναι αν η ενεχόμενη σε αυτήν ιδέα ενότητας μπορεί να γίνει δεκτή, δεδομένου ότι εγκαταλείπεται η ελπίδα μιας πολιτικής κοινότητας και τίθεται αντ' αυτής μια μορφή δημόσιας κατανόησης, η οποία για τους κριτικούς του Rawls κατ' ουσίαν δεν είναι παρά απλώς modus vivendi[213].

Το νόημα του όρου modus vivendi απεικονίζεται κατά ευκρινή τρόπο σε μια συνθήκη ειρήνης μεταξύ εμπόλεμων κρατών[214]. Κατά τη διαπραγμάτευση της συνθήκης, θα ήταν συνετό καθένα από τα εμπλεκόμενα μέρη να διασφαλίσει ότι η συνθήκη παρουσιάζει ένα σημείο ισορροπίας και παραλλήλως να καταστεί δημοσίως γνωστό ότι ενδεχόμενη παραβίασή της δεν είναι ωφέλιμη για κανέναν. Η συνθήκη τότε θα τηρηθεί, διότι τούτο κρίνεται σύμφωνο προς το εθνικό συμφέρον κάθε κράτους. Ωστόσο, παρ' ότι τα κράτη προσυπογράφουν τη συνθήκη, είναι σαφές ότι κανένα από αυτά δεν παραιτείται από τους δικούς του, εχθρικούς προς το άλλο, σκοπούς, αλλά αντιθέτως είναι έτοιμο να παραβιάσει τη συνθήκη και να τους επιδιώξει ευκαιρίας δοθείσης[215]. Κατά τον Rawls, ανάλογη είναι η περίπτωση, όταν η κοινωνική συναίνεση θεωρείται ότι βασίζεται σε ατομικά ή ομαδικά συμφέροντα ή στο αποτέλεσμα πολιτικών διαπραγματεύσεων[216].

Ο όρος modus vivendi εκφράζει μια δυναμική διαδικασία ευαίσθητη σε αλλαγές στην κατανομή κοινωνικοπολιτικής ισχύος μεταξύ των αντίπαλων μερών, χωρίς να τίθενται περιορισμοί στην έκταση των τροποποιήσεων του συστήματος. Παρά τις

---

[211] PL L. IV), 136, σημ. 4, PL (L. VI), 222.
[212] PL (L. VI), 222.
[213] Βλ. θεματοποίηση του προβλήματος εις PL (L. IV), 146.
[214] PL (L. IV), 147. Το συμβόλαιο του Hobbes εκλαμβάνεται ως παράδειγμα modus vivendi.
[215] GT, 157-158, PL (L. IV), 147.
[216] PL (L. IV), 147.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

όποιες αλλαγές, το σύστημα δεν παύει να γίνεται δεκτό για λόγους σύνεσης, εν όσω κανένα από τα μέρη δεν έχει τη δύναμη να ανατρέψει την κατάσταση υπέρ αυτού.

Ο modus vivendi όμως αδυνατεί να εκφράσει το είδος συναίνεσης που κρίνεται απαραίτητο για την εύρυθμη λειτουργία μιας ευτεταγμένης κοινωνίας, ιδίως εν όψει του αιτήματος σταθερότητας. Η σταθερότητα της πολιτικής αντίληψης απαιτεί ενεργότερη υποστήριξη των πολιτών, ανεξαρτήτως της παραλλάσσουσας πολιτικής ισχύος των περιεκτικών απόψεων. Άρα η έννοια της σταθερότητας λειτουργεί ως το κριτήριο με βάση το οποίο θα κριθεί σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση αν πρόκειται για επάλληλη συναίνεση ή modus vivendi, διότι υπογραμμίζει τη βασική μεταξύ τους αντίθεση, δεδομένου ότι η σταθερότητα του τελευταίου εξαρτάται ακριβώς από την κατανομή ισχύος. Ο έλεγχος σταθερότητας θα αποδείξει, δηλαδή, ότι πρόκειται για επάλληλη συναίνεση στην περίπτωση που η πολιτική αντίληψη υποστηρίζεται σταθερά[217].

Ο Rawls ακολουθεί στο ζήτημα της επάλληλης συναίνεσης την ίδια διπλή στρατηγική[218], που χαρακτηρίζει την ανάπτυξη της θεωρίας του συνολικά, προβάλλοντας υπέρ αυτής τόσο επιχειρήματα ηθικού χαρακτήρα όσο και λόγους επιβαλλόμενους από τη σύνεση. Ως βάση θεμελίωσης της επάλληλης συναίνεσης λειτουργεί η πρώτη ηθική δύναμη (αίσθημα δικαιοσύνης), στην οποία βασίζεται το επιχείρημα περί της υποστήριξης της πολιτικής αντίληψης από τις κοινωνικές ομάδες, ακόμη κι όταν αυτές βρίσκονται σε θέση να αλλάξουν το κοινωνικό σύστημα προς όφελός τους. Από τη δεύτερη ηθική δύναμη (ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού) προκύπτει ότι τα πρόσωπα επιδιώκουν την εξασφάλιση όρων που επιτρέπουν συνθήκες ανάπτυξής της. Συνεπώς για λόγους σύνεσης δεν μπορούν να επιτρέψουν τη σύνδεσή της με την κατανομή ισχύος, που μπορεί να δημιουργεί συνθήκες άλλοτε ευνοϊκές και άλλοτε απαγορευτικές για την αντίληψη αγαθού που πρεσβεύουν.

Ο Rawls ευελπιστεί ότι η αρχική συγκατάθεση στη θεωρία του, σε ένα απλό modus vivendi εκτυλίσσεται στη συνέχεια σε επάλληλη συναίνεση[219]. Η ικανότητα της πολιτικής αντίληψης να ενθαρρύνει έναν απλό modus vivendi να αναπτυχθεί σε επάλληλη συναίνεση συνδέεται με τα ειδικά χαρακτηριστικά της, ιδίως ότι δεν συνιστά μια γενική περιεκτική θεώρηση. Κατά τον Rawls, το περιορισμένο αντικείμενο της πολιτικής αντίληψης, σε συνδυασμό με τη χαλαρότητα των περιεκτικών θεωριών και τα σημαντικά εγγενή στην πολιτική ζωή αγαθά επιτρέπουν στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία να αποσπάσει μια πρωταρχική υπακοή των πολιτών, ανεξάρτητα από τις περιεκτικές απόψεις τους. Αυτή αναμένεται εν καιρώ να οδηγήσει σε ανάλογη δια-

[217] GT, 160, PL (L. IV). 148.
[218] Βλ. αναλυτικότερα T. Pogge, *Realizing...*, 101-104.
[219] GT. 158. Βλ. 360-363.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

μόρφωση και αναστοχασμό των περιεκτικών τους θεωριών[220]. Έτσι, όταν ανακύπτουν συγκρούσεις, η πολιτική αντίληψη, υπό τον όρο ότι διαθέτει πληρότητα[221], έχει περισσότερες πιθανότητες να συντηρηθεί και να επηρεάσει αυτές τις απόψεις, ώστε να εναρμονίζονται εντός των ορίων της[222].

Αν πρόκειται για επάλληλη συναίνεση ή απλώς modus vivendi θα κριθεί από τα χαρακτηριστικά της συναίνεσης και τον τρόπομε τον οποίο αυτά επενεργούν στην κοινωνική αρμονία και την ποιότητα της ηθικής ζωής[223]. Η αποδοχή της πολιτικής αντίληψης δεν συνιστά, κατά τον Rawls, ένα συμβιβασμό που εξαντλείται στην αποδοχή ορισμένων εξουσιών ή στη συμμόρφωση προς δεδομένες θεσμικές ρυθμίσεις ούτε βασίζεται σε μια ιστορική ή απλώς ενδεχομενική σύγκλιση συμφερόντων. Πρόκειται για πτυχή της δημόσιας παράδοσης πολιτικής σκέψης στις νεωτερικές κοινωνίες και των θεμελιωδών διαισθητικών ιδεών που αυτές διαλαμβάνουν. Οι πολίτες, αρχικώς ατομικά και στη συνέχεια σε επίπεδο πολιτικής κοινωνίας[224], εμπεδώνουν την πολιτική αντίληψη, εντάσσοντάς τη στις ποικίλες περιεκτικές θεωρήσεις τους.

Κατά τον Rawls, δεν είναι νοητή μια βάση δημόσιας δικαιολόγησης χωρίς την ύπαρξη επάλληλης συναίνεσης. Μόνο εφ' όσον συντρέξει έλλογη επάλληλη συναίνεση, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης είναι, αν και ποτέ τελειωτικά, δημόσια δικαιολογημένη[225]. Σε αυτό το πλαίσιο γίνεται δεκτό ότι οι έλλογοι πολίτες «από κοινού» (collectively), χωρίς απαραιτήτως να ενεργούν ως «συλλογικό σώμα» (corporate body), αποδέχονται την πολιτική αντίληψη ως κοινό θεμέλιο, όταν υποστηρίζουν αυτή την αντίληψη στη βάση των ποικίλων έλλογων περιεκτικών θεωριών τους[226].

Όταν οι πολίτες, δηλαδή, ενσωματώνουν την κοινή πολιτική αντίληψη στην έλλογη περιεκτική θεωρία τους, υπάρχει η ελπίδα ότι θα κρίνουν με βάση την περιεκτική τους άποψη ότι οι πολιτικές ιδέες υπερισχύουν ή ιεραρχούνται υψηλότερα των μη πολιτικών αξιών που συγκρούονται μαζί τους[227]. Ο Rawls σημειώνει ότι, αν δεν αναγνωριστεί αυτός ο όρος, τότε η υποστηριζόμενη άποψη φαίνεται να εκφράζει α-

---

[220] GT. 162, JAFR. 197-198.

[221] Υπό τον όρο του κατάλληλου σχεδιασμού της, η πολιτική αντίληψη θεωρείται πλήρης, δηλαδή οι πολιτικές αξίες που προσδιορίζει μπορούν να ιεραρχηθούν ή να εξισορροπηθούν, κατά τρόπο ώστε να δύνανται, χωρίς πρόσθετες προϋποθέσεις, να προσφέρουν απάντηση στα σημαντικότερα πολιτικά ερωτήματα. Σχετικά με την πληρότητα της πολιτικής αντίληψης βλ. PL (L. VI), 225, 244, IPRR. 585.

[222] PL (L. V), 208-209.

[223] PL (L. IV), 146.

[224] Βλ. 314.

[225] PL (L. IX), 388.

[226] PL (L. IX), 388.

[227] PL (L. IX), 392.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πλώς μια περιεκτική ηθική άποψη, η οποία ιεραρχεί τις δεσμεύσεις στους δίκαιους βασικούς θεσμούς πάνω από κάθε άλλη ανθρώπινη δέσμευση[228].

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο M. Sandel[229], οι φιλελεύθερες αξίες κρίνονται εξαιρετικά κρίσιμες, όμως η υποστήριξή τους δεν οδηγεί σε υποστήριξη ενός τελειοκρατικού κράτους, εδραιωμένου σε ορισμένη περιεκτική θεωρία. Η προτεραιότητα του ορθού διατηρείται, διότι οι πολιτικές αρχές βεβαιώνονται μόνο για πολιτικούς λόγους που συνδέονται με τη διασφάλιση του συνταγματικού καθεστώτος και των δικαιωμάτων. Εάν και σε πιο βαθμό αυτές λειτουργούν στην ηθική ζωή των ανθρώπων ευρύτερα ο Rawls δεν απαντά.

Κατά τον Rawls, οι διερωτήσεις που θίγουν ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και ερωτήματα βασικής δικαιοσύνης πρέπει, στο μέτρο του δυνατού, να τίθενται με αναφορά σε πολιτικές αξίες μόνο. Επιπλέον οι πολιτικές αξίες που εκφράζονται από τις αρχές και τα ιδανικά του πολιτικού φιλελευθερισμού να έχουν επαρκές βάρος, ώστε να υπερισχύουν όλων των άλλων αξιών που ενδεχομένως συγκρούονται μαζί τους[230]. Υποδηλώνεται έτσι μια σχέση μεταξύ πολιτικού και μη πολιτικού. Το στοίχημα για τον πολιτικό φιλελευθερισμό είναι να αποδείξει τη δυνατότητα και να αναλύσει τον τρόπο με τον οποίο οι αξίες ενός ιδιαίτερου πεδίου, του πολιτικού, μπορούν να υπερισχύουν οποιωνδήποτε αξιών τις αντιστρατεύονται.

Ανακεφαλαιώνοντας, εντός μιας συνταγματικής δημοκρατίας οι αξίες της διακριτής περιοχής του πολιτικού, τις οποίες εκφράζει η δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης, οφείλουν να παρουσιάζονται στο μέτρο του δυνατού κατά τρόπο, ώστε να είναι δυνατή η κατανόηση και βεβαίωσή τους, χωρίς να προϋποτίθεται συγκεκριμένη περιεκτική - θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική - θεωρία. Άρα, στα πρώτα στάδια έκθεσής της η δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης θα πρέπει να κατανοηθεί ως μια «*αυτεξάρτητη άποψη*» (free-standing view), που εκφράζει μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, χωρίς να προϋποθέτει την αποδοχή οποιουδήποτε ευρύτερου περιεκτικού υπόβαθρου[231]. Κατά τον Rawls, η πολιτική αντίληψη συνιστά κατ' ουσίαν μια υποομάδα αξιών, η οποία έχει τη δυνατότητα να προσυπογραφεί με διαφορετικούς τρόπους από ποικίλες έλλογες περιεκτικές θεωρίες[232].

---

[228] PL (L. IX), 392, σημ. 29. Κατά τον H.L.A. Hart, «Rawls...», 252, αυτό ακριβώς γίνεται στη *TJ*, δηλαδή ο Rawls υποβάλλει στους συμβαλλομένους το (δικό του) φιλελεύθερο ιδανικό ενός πολίτη που διακατέχεται από δημόσιο πνεύμα, με συνέπεια να είναι αμφισβητούμενη η δέσμευσή του να δομηθεί η θεωρία επί της έννοιας του ορθολογικού συμφέροντος.

[229] M. Sandel, *Liberalism...*, 195. Πρβλ. 286-287.

[230] PL (L. IV), 137- 138.

[231] PL (L. I), 12, PL (L. IV), 144.

[232] PL (L. I), 12, PL (L. IV), 145. Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγεί ο συνδυασμός του πρώτου και τρίτου δεδομένου για τις ελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες (βλ. 266-267). Υπό καθεστώς πλουραλισμού και δεδομένου ότι, προκειμένου να είναι βιώσιμο, ένα πολιτικό καθεστώς θα πρέπει να υποστηρίζεται τουλάχιστον από μια ουσιαστική πλειοψηφία των πολιτικώς ενεργών πολιτών του, μια αντίληψη δι-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Β. Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι η θεώρηση του πολιτικού φιλελευθερισμού θέτει δύο ζητήματα. Το πρώτο αφορά τη δυνατότητα διαχωρισμού των πολιτικών αξιών από τις άλλες αξίες, το δεύτερο την υπερίσχυση των πρώτων.

Όσον αφορά το πρώτο ζήτημα, από την άποψη της εργασίας, δεν φαίνεται ευδιάκριτος ο διαχωρισμός των πολιτικών από τις περιεκτικές αξίες με τον τρόπο που τίθεται από τον Rawls. Τα δύο είδη αλληλοδιαπλέκονται και καταλαμβάνουν σε μεγάλο βαθμό τον ίδιο χώρο, εφ' όσον η πολιτική αντίληψη περιλαμβάνει συνήθως και ορισμένη άποψη για το αγαθό της κοινωνίας.

Ο Rawls επιδιώκει την αυστηρή διάκρισή τους και με βάση αυτή οδηγείται σε διαίρεση της δικαιολογητικής διαδικασίας. Το πρώτο στάδιό της περιλαμβάνει την κατασκευή μιας «αυτεξάρτητης» πολιτικής αντίληψης, που αποφεύγει τα αμφισβητούμενα στοιχεία των περιεκτικών θεωριών. Το δεύτερο στάδιο αφορά το πρόβλημα της αποδοχής της πολιτικής αντίληψης που εκπονήθηκε με τον ανωτέρω τρόπο. Αυτό όμως το δεύτερο στάδιο δεν εμπίπτει εντός των ορίων της δημόσιας πολιτικής δικαιολόγησης, εφ' όσον τα σχετικά ζητήματα εγείρονται σε επίπεδο περιεκτικών θεωριών και αφορούν προτιμήσεις καθενός πολίτη υπό το πρίσμα των περιεκτικών του αξιών.

Εν τούτοις, η διαίρεση της διαδικασίας, όπως ορθά παρατηρεί ο S. Macedo[233], μόνον εκ πρώτης όψεως παρακάμπτει τη σύγκρουση μεταξύ πολιτικών και προσωπικών αξιών. Κατ' ουσίαν απλώς τη μετατοπίζει εκτός του πολιτικού forum, καθιστώντας το ζήτημα της αποδοχής της πολιτικής αντίληψης ιδιωτικό και παραμερίζοντάς το, έως ότου ολοκληρωθεί η δημόσια κατασκευή της αντίληψης δικαιοσύνης[234]. Όμως το επιχείρημα της δημόσιας δικαιολόγησης οφείλει να αρθρώνει λόγο επί της (συχνά συγκρουσιακής) σχέσης μεταξύ κοινών δημόσιων πολιτικών αξιών και ιδιωτικών αξιών.

Ο ανωτέρω δυισμός διαπερνά επίσης την υιοθετούμενη αντίληψη ατομικότητας, η οποία καθιστά δυνατό τον δραστικό διαχωρισμό μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής ταυτότητας, επιτρέποντας τον παραμερισμό της δεύτερης, όταν πρόκειται για πολιτικά ζητήματα. Όμως αμφισβητείται βασίμως[235] τόσο η δυνατότητα να παραμε-

---

καιοσύνης θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα να προσελκύσει τη συναίνεση ευρέως διαφορετικών, ακόμη και ασυμφιλίωτων, περιεκτικών θεωριών, ώστε να μπορέσει να λειτουργήσει ως δημόσια βάση δικαιολόγησης, ειδάλλως το καθεστώς δεν θα έχει διάρκεια (GT, 149).

[233] S. Macedo, «The Politics...», 290-291.

[234] Ο Rawls σιωπηρώς υιοθετεί το φιλελεύθερο μοτίβο διάκρισης δημόσιου/ιδιωτικού, για να υποστηρίξει τη συμβατότητα του δημόσιου φιλελεύθερου πλαισίου με το ιδιωτικό περιεκτικό πλέγμα κοσμοθεωριών, βλ. S. Macedo, *ibid.*

[235] S. Macedo, *ibid*, 291-292. Βλ. επίσης R. Alejandro, «What Is Political...», 11, Shane O' Neil, «Tensions in Rawls's Liberal Holism», 32, 40-43 (ο οποίος όμως, στην προσπάθειά του να δώσει λύση, αποδίδει στον Rawls μια άποψη «φιλελεύθερου ολισμού» (liberal holism), που τον φέρει κοντά στον κοινοτισμό, βλ. *ibid*, 32 επ.).

ριστούν οι προσωπικές απόψεις μέχρι την αρτίωση της πολιτικής αντίληψης όσο και η δυνατότητα να κρατηθούν οι δύο σφαίρες χωριστές[236]. Αντίθετα προς ό,τι πρεσβεύει ο Rawls, οι φιλελεύθερες αξίες διαχέονται και διαπερνούν το σύνολο της ανθρώπινης ζωής. Είτε δομώντας το περιβάλλον εκδίπλωσής της είτε θέτοντας όρους που εκείνη πρέπει να εκπληρώνει, ώστε να είναι συμβατή με τον φιλελεύθερο κώδικα, αλλά και να γίνεται σεβαστή από αυτόν, ανεξάρτητα αν αυτό συμβαίνει κατά τρόπο μη εμφανή σε σχέση με άλλες πολιτικές αντιλήψεις και χωρίς να καθορίζονται ευθέως οι ανθρώπινες επιλογές.

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός αιτείται έναν περιορισμό στην έκφραση συγκεκριμένων, αμφισβητούμενων ηθικών ή θρησκευτικών αντιλήψεων, όταν πρόκειται για ζητήματα που αφορούν τη χρήση της κρατικής ισχύος. Ωστόσο, κατά την εύλογη διαπίστωση του T. Nagel[237], τα αποτελέσματα του περιορισμού ευνοούν με ύποπτη συχνότητα τις υπό αμφισβήτηση αντιλήψεις που είθισται να τηρούν οι φιλελεύθεροι. Τούτο έχει ως συνέπεια η επίκληση της ανεκτικότητας και της ουδετερότητας να λειτουργεί στην πράξη ως προτροπή για να τεθεί το κράτος στην τροχιά της φιλελεύθερης κοσμοαντίληψης. Διότι ο φιλελευθερισμός μπορεί να κατέστη «πολιτικός», όμως η απόσταση που τον χωρίζει από τον παραδοσιακό φιλελευθερισμό είναι υπό συζήτηση[238].

Γ. Όσον αφορά το δεύτερο ζήτημα, η θεώρηση του δημόσιου λόγου του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* βασίζεται σε δύο θεμελιώδεις παραδοχές[239]. Αφ' ενός ότι οι αξίες του δημόσιου λόγου είναι βαρύνουσας σημασίας και συνεπώς δεν είναι εύκολος ο παραμερισμός τους. Αφ' ετέρου, ότι πολλές έλλογες περιεκτικές θεωρίες κατανοούν ότι το πεδίο των αξιών τους είναι συναφές, υποστηρίζει ή τουλάχιστον δεν βρίσκεται σε σύγκρουση με τις πολιτικές αξίες, όπως αυτές προσδιορίζονται από την πολιτική αντίληψη[240]. Ο Rawls θεωρεί κρίσιμο ως προς αυτό την προϋπόθεση ότι η

---

[236] Κατά τον S. Macedo, *op.cit.*, 285-286, 290, το πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι, καίτοι δεν μπορεί να γίνει δεκτό το αίτημα μιας μοναδικής κοινής περιεκτικής θεωρίας, δεν μπορεί να γίνει δεκτός ούτε ο απόλυτος διαχωρισμός δημοσίου και ιδιωτικού πεδίου αξιών.

[237] T. Nagel, «Moral...», 216-217.

[238] Βλ. PL (L. IV), 156. Όπως παρατηρεί ο B. Barry, «In Defense...», 327, ο πολιτικός φιλελευθερισμός πιστοποιείται ως φιλελεύθερος δυνάμει της σύμπτωσης, εν πολλοίς, των συνεπειών του σε θεσμικό επίπεδο με αυτές του «σεκταριστικού» περιεκτικού φιλελευθερισμού.

[239] PL (L. IV), 139,169.

[240] Βλ. σχετικά με θρησκεία, IPRR, 588-591. Ο δημόσιος λόγος δεν ενοχλείται από τις θρησκευτικές πίστεις, υπό τον όρο ότι αυτές είναι συμβατές με τις θεμελιώδεις συνταγματικές αρχές. Δεν υπάρχει πόλεμος μεταξύ θρησκείας και δημοκρατίας, κατά τον Rawls. Από αυτή την άποψη εκτιμά ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποστασιοποιείται από τον διαφωτιστικό φιλελευθερισμό, ο οποίος αρθρώθηκε κριτικά προς τη χριστιανοσύνη (IPRR, 611).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

προσήκουσα σε ένα συνταγματικό καθεστώς πολιτική αντίληψη είναι εν ευρεία έννοια φιλελεύθερη.

Οι πολιτικές αξίες υπερισχύουν, διότι οι σοβαρές συγκρούσεις με τις άλλες αξίες απομακρύνονται, εφ' όσον, όταν η πολιτική αντίληψη υποστηρίζεται από μια επάλληλη συναίνεση των περιεκτικών δογμάτων, έπεται ότι αυτή δεν είναι ασύμβατη με τις βασικές θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές παραδοχές αυτών των δογμάτων[241]. Υπ' αυτούς τους όρους, τη βάση σεβασμού των ορίων του δημόσιου λόγου αποτελεί μια ισορροπία λόγων εκ των έσω της περιεκτικής θεωρίας κάθε πολίτη, όχι ένας συμβιβασμός επιβαλλόμενος από τις περιστάσεις[242].

Κατά τη γνώμη του αμερικανού φιλοσόφου, υπό ευνοϊκές συνθήκες που καθιστούν μια συνταγματική δημοκρατία δυνατή, οι πολιτικοί θεσμοί που ικανοποιούν τις αρχές μιας φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης πραγματοποιούν πολιτικές αξίες και ιδανικά που επικρατούν έναντι οποιωνδήποτε αντιτιθέμενων αξιών[243]. Οι αξίες αυτές, όταν είναι διάχυτες εντός της κοινωνίας, συνιστούν ένα δημόσιο αγαθό, μέρος του «πολιτικού κεφαλαίου» (political capital) της κοινωνίας[244]. Σε μια κοινωνία ευτεταγμένη, υπό αρχές αμοιβαίως αναγνωριζόμενες σε μια επάλληλη συναίνεση, οι πολίτες μοιράζονται κοινούς τελικούς σκοπούς, πρωτίστως το στόχο της απόδοσης δικαιοσύνης[245].

Εν τούτοις, ακόμη και από όσους γίνεται δεκτό[246] ότι δεν υπάρχει πρόβλημα ως προς το πρώτο ανωτέρω ζήτημα (της αυτοτέλειας των πολιτικών αξιών), εντοπίζεται πρόβλημα στη θεμελίωση της υπεροχής τους έναντι των άλλων αξιών του προσώπου. Κατά την ορθή εκτίμηση του Ν. Παπασπύρου[247], πλήρης θεμελίωση της θεωρίας δεν μπορεί να υπάρξει αποκλειστικά σε πολιτική βάση. Συνεπώς ο Rawls εσφαλμένα επιδιώκει να θεμελιώσει τον πολιτικό φιλελευθερισμό με αμιγώς «πολιτικά» επιχειρήματα, αποφεύγοντας κάθε συλλογισμό που λαμβάνει θέση σε ζητήματα περί αγαθού βίου, άρα και κάθε επιχείρημα που ερείδεται σε μια ευρύτερη φιλοσοφική σκοπιά. Το επιχείρημα αυτό, όπως θα δοθεί η ευκαιρία να αναλυθεί διεξοδικότερα στη συνέχεια[248], είναι το πλέον κρίσιμο από την άποψη της εργασίας για τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Διότι τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η ύστερη φιλοσοφία του Rawls απορρέουν από τους μεθοδολογικούς και ουσιαστικούς περιορισμούς που θέτει, ιδίως από τη δέσμευση να αναπτυχθεί ένα «πολιτικό» υπόδειγμα.

---

[241] PL (L. IV), 157.
[242] PL (L. IV), 169.
[243] PL (L. V), 209.
[244] PL (L. IV), 157.
[245] PL (L. V), 208.
[246] Ν. Παπασπύρου, «Η θεμελίωση...», 241.
[247] Ν. Παπασπύρου, *ibid*, 242, 259-260, 268.
[248] Βλ. 409 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το αιτούμενο, κατά τον Rawls, δεν είναι απλώς να πειστούν ή να εξαναγκαστούν όσοι απορρίπτουν την πολιτική αντίληψη να την αποδεχθούν ή να πράττουν κατά τις επιταγές της, εν ανάγκη και δια της επιβολής κυρώσεων, ως εάν το καθήκον ήταν η ανεύρεση τρόπων επιβολής της, μόλις υπάρξει βεβαιότητα ότι αυτή είναι έγκυρη[249]. Κατά τον Rawls, η φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη διατηρεί τον έλλογο χαρακτήρα της, μόνο εφ' όσον μπορεί να κερδίσει υποστήριξη, απευθυνόμενη στο λόγο του κάθε πολίτη, διότι τότε μόνο μπορεί να αναγνωριστεί ως θεώρηση πολιτικής δικαιολόγησης[250].

Η μεθοδολογία του πολιτικού φιλελευθερισμού καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τον *πρακτικό στόχο* που θέτει ο Rawls στην πολιτική φιλοσοφία, ήτοι την ανεύρεση μιας ομάδας αρχών, ικανής να διασφαλίσει δημοκρατική ισότητα και ελευθερία στις σύγχρονες πλουραλιστικές κοινωνίες. Ισχυρίζεται ότι η έννοια της επάλληλης συναίνεσης του πολιτικού φιλελευθερισμού παρουσιάζει μια τρίτη εναλλακτική λύση σε σχέση με την χομπσιανή τάση του φιλελευθερισμού ως modus vivendi, διασφαλιζόμενο από μια σύγκλιση ατομικών και ομαδικών συμφερόντων, τα οποία συνδέονται και εξισορροπούνται μέσω καλοσχεδιασμένων συνταγματικών ρυθμίσεων, και αφ' ετέρου τις μορφές φιλελευθερισμού που θεμελιώνονται σε μια περιεκτική ηθική θεωρία, όπως του Kant ή του Mill[251]. Κατά τον Rawls, η πρώτη φιλελεύθερη εκδοχή αδυνατεί να διασφαλίσει διαρκούσα κοινωνική ενότητα, ενώ η δεύτερη δεν μπορεί να αποσπάσει επαρκή συναίνεση[252].

Κατά τον Rawls, κάθε πραγματοποιήσιμη ιδέα ευτεταγμένης κοινωνίας υποδηλώνει ένα συμβιβασμό μεταξύ πολιτικής αντίληψης και περιεκτικών θεωριών, μάλιστα μπορεί να θεωρηθεί ότι ο όρος επάλληλη συναίνεση υποδηλώνει ακριβώς αυτό[253]. Εκτιμά ότι η ελπίδα είναι υλοποιήσιμη, διότι οι οπαδοί των έλλογων περιεκτικών θεωριών οφείλουν να διερωτηθούν υπό ποιους πολιτικούς όρους προτίθενται να ζήσουν σε μια διαρκή ελεύθερη συνύπαρξη με άλλες τέτοιες θεωρίες[254]. Έτσι είναι δυνατό να κρίνουν στη βάση της δικής τους περιεκτικής θεώρησης ότι οι πολιτικές αξίες είναι σημαντικές και πρέπει να πραγματοποιηθούν στο πλαίσιο της πολιτικής

---

[249] PL (L. IV), 143.

[250] GT, 155, PL (L. IV), 143-144. Βλ. 337 επ. Ο Rawls πιστεύει ότι, όταν μια πολιτική αντίληψη κερδίζει επάλληλη συναίνεση έλλογων περιεκτικών θεωριών, το «παράδοξο» του δημόσιου λόγου (βλ. 333) εξαφανίζεται. Η ένωση του «καθήκοντος της πολιτότητας» με τις αξίες του πολιτικού αποδίδει ένα ιδανικό αυτόνομων πολιτών, που κυβερνούν τους εαυτούς τους με τρόπους που ο καθένας θεωρεί ότι οι άλλοι μπορεί να αναμένεται εύλογα ότι θα υιοθετήσουν. Οι πολίτες επαβεβαιώνουν έτσι το ιδανικό του δημόσιου λόγου, όχι ως αποτέλεσμα ενός modus vivendi, αλλά από το εσωτερικό των δικών τους έλλογων θεωριών (PL (L. VI), 218).

[251] IOC. 446.

[252] IOC, 446.

[253] PL (L. IV), 169.

[254] PL (L. IX), 392.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

και κοινωνικής τους συνύπαρξης, ώστε να είναι δυνατή μια κοινή δημόσια ζωή υπό όρους που κάθε μέλος μπορεί να αναμένεται να υιοθετήσει[255].

Γενικεύοντας, η κοινωνία είναι διαιρεμένη σε ομάδες, κάθε μία από τις οποίες έχει τα δικά της θεμελιώδη συμφέροντα, διακριτά και αντιτιθέμενα προς αυτά των άλλων ομάδων, για τα οποία είναι έτοιμη να αντισταθεί και να παραβιάσει τον νόμιμο δημοκρατικό νόμο[256]. Ένα δημοκρατικό συνταγματικό καθεστώς εγγυάται δικαιώματα και ελευθερίες για όλες τις επιτρεπτές περιεκτικές θεωρίες, αλλά ταυτόχρονα απαιτεί από τον κάθε πολίτη να αποδεχθεί τις υποχρεώσεις του νόμου. Ενώ κανένας δεν αναμένεται να θέσει σε κίνδυνο τη θρησκευτική ή κοσμική θεωρία του, ο καθένας απαιτείται να εγκαταλείψει για πάντα την ελπίδα ρύθμισης της πολιτικής κατάστασης, κατά τρόπο ώστε να εγκαθιδρύεται ηγεμονία της θεωρίας του στην κοινωνία, διότι τούτο κρίνεται ασυμβίβαστο με την ιδέα των ίσων βασικών ελευθεριών[257].

Αναπόφευκτα ανακύπτει το ερώτημα ποιες είναι οι πολιτικές συνέπειες αυτής της θέσης του Rawls. Μήπως εν τέλει πολιτικά αυτό σημαίνει ότι μονάχα κόμματα του κατεστημένου είναι θεμιτό να εναλλάσσονται στην εξουσία, διότι επί παραδείγματι ένα κόμμα σοβαρών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων θα επιζητούσε την εφαρμογή ενός υπερβολικά «βεβαρυμένου» περιεκτικού προγράμματος επί των υπολοίπων. Θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι το αίτημα της θεωρίας για σταθερότητα στην εύτακτη κοινωνία δεν μπορεί να δικαιολογήσει πρακτικές αποκλεισμού αυτής της μορφής. Διότι μακροπρόθεσμα δεν μπορεί να υπάρξει «σταθερότητα» κοινωνική, εν όσω διαιωνίζεται η κοινωνική αδικία και η οικολογική διακινδύνευση του πλανήτη. «Αστάθεια» μάλλον παράγεται έτσι. Αλλά ακριβώς κάθε περιεκτική θεώρηση των αιτίων αυτής της αστάθειας ο Rawls την έχει θέσει εκ προοιμίου εκτός συζήτησης.

Κατά τον Rawls, σε μια δημοκρατική κοινωνία, στην οποία οι πολίτες αποδέχονται τις ουσιαστικές συνταγματικές εγγυήσεις, αλλά η υποταγή τους είναι τόσο περιορισμένη, ώστε κανένας δεν είναι πρόθυμος να δει την περιεκτική - θρησκευτική ή κοσμική - θεωρία του να χάνει έδαφος, οι πολίτες είναι έτοιμοι να αντισταθούν και να μη υπακούουν στους νόμους που θεωρούν ότι υπονομεύουν τις θέσεις τους και ως εκ τούτου δεν υπάρχει σταθερότητα για τους ορθούς λόγους, κατά τον Rawls[258]. Στην περίπτωση αυτή η δημοκρατία γίνεται αποδεκτή υπό όρους και η συναίνεση λειτουργεί ως modus vivendi, το ίδιο όπως συνέβη κατά τους θρησκευτικούς πολέμους μεταξύ καθολικών και προτεσταντών[259].

---

[255] PL (L. IX), 393.
[256] IPRR, 589.
[257] IPRR, 590.
[258] IPRR, 589.
[259] Κατά τον Rawls, η αποδοχή της αρχής της ανεκτικότητας κατά τους θρησκευτικούς πολέμους του 16ου και 17ου αιώνα αποτελεί ένα υπόδειγμα modus vivendi. Υιοθετήθηκε ως η μόνη εναλλακτική στη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το υπόδειγμα της θρησκευτικής ανεκτικότητας, στο οποίο ο Rawls επανέρχεται συνεχώς, είναι μάλλον ακατάλληλο, κατά την άποψη της εργασίας, όταν διακυβεύονται κρίσιμα πολιτικά και κοινωνικά ζητήματα. Η τεράστια διαφορά είναι ότι η θρησκευτική πίστη μπορεί κάλλιστα να επιβιώσει ως ιδιωτική υπόθεση και συλλογική λατρεία των πιστών, άσχετα από τους αλλόδοξους ή αλλόθρησκους. Ενώ η πολιτική και κοινωνική θεωρία είναι δυνατό να θέτει ουσιώδη ζητήματα αναπαραγωγής των κοινωνιών, η τοποθέτηση στα οποία μόνο με περιεκτικά επιχειρήματα είναι δυνατή, σε αντιπαλότητα προς άλλα, αφού άλλες κοινωνικές ομάδες κερδίζουν και άλλες χάνουν στον καταμερισμό εργασίας. Ως φορμαλιστική η ύστερη ρωλσιανή θεωρία είναι ανίκανη να τοποθετηθεί επ' αυτών. Αυτά τα περιεκτικά επιχειρήματα, αρθρωμένα σε ένα πολιτικό πρόγραμμα κοινωνικής δικαιοσύνης, από την άποψη της θεωρίας του Rawls, θα πρέπει να θεωρηθούν «παράλογα».

Συνεπώς, το κρίσιμο ερώτημα είναι υπό ποιους όρους είναι δυνατό να υποτεθεί ότι οι οπαδοί των περιεκτικών θεωριών θα υιοθετούν ένα συνταγματικό καθεστώς, ακόμη και όταν γνωρίζουν ότι οι αντιλήψεις τους φθίνουν υπό τους όρους του και ίσως ακόμη και να παρακμάσουν[260]. Ο Rawls πιστεύει ότι οι υποστηρικτές των ποικίλων περιεκτικών θεωριών υιοθετούν το συνταγματικό καθεστώς, ακόμη και όταν αυτό αποβαίνει εις βάρος της περιεκτικής τους θεωρίας, διότι δεν υπάρχει άλλος τρόπος διασφάλισης της ελευθερίας υποστήριξης του δικού τους περιεκτικού δόγματος συμβατός με την ελευθερία των άλλων[261].

Ωστόσο, όπως έχει ορθά επισημανθεί[262], οι τρεις απόψεις[263] που σκιαγραφούνται από τον Rawls για τη θεμελίωση της δυνατότητας της επάλληλης συναίνεσης δεν μπορούν να θεωρηθούν πραγματικά ενδεικτικές του εύρους των αξιών που ανευρίσκονται στις φιλελεύθερες κοινωνίες. Αντιθέτως φαίνεται να συνάγονται από το

δίχως τέλος καταστροφική σύρραξη. Τα χρόνια εκείνα τόσο η καθολική όσο και η προτεσταντική πίστη θεωρούσαν καθήκον του ηγεμόνα τη διατήρηση της αληθούς θρησκείας και την καταστολή της αίρεσης. Η αποδοχή της αρχής της ανεκτικότητας από τις δύο πίστεις ήταν ένας modus vivendi, διότι, αν η συγκυρία καθιστούσε μια εξ αυτών κυρίαρχη, θα εγκαταλειπόταν υπέρ μιας πρακτικής επιβολής των όρων της. Ο Rawls θεωρεί ότι η αρχική συναίνεση στην πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης μπορεί να προκύψει ως modus vivendi, κατά τρόπο ανάλογο με αυτόν που έγινε αποδεκτή η αρχή της ανεκτικότητας στους θρησκευτικούς πολέμους. Εν όσω απόψεις, όπως των καθολικών και των προτεσταντών του 16ου αιώνα, αποτελούν μειοψηφίες, δεν επηρεάζουν σημαντικά τις βάσεις της κοινωνικής συνθήκης, διότι η πλειοψηφία της κοινωνίας είναι πεπεισμένη ότι η κατανομή της ισχύος μοιράζεται μεταξύ απόψεων που υποστηρίζουν την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης αυτή καθ' εαυτήν. Όμως, αν η κατάσταση αλλάξει, τότε η ηθική ποιότητα της πολιτικής ζωής θα την ακολουθήσει (GT, 157, PL (L. IV), 148-149).

[260] Το ερώτημα αυτό τίθεται εις IPRR, 588-589, όπου ο Rawls εξετάζει τη σχέση μεταξύ θρησκείας και δημόσιου λόγου σε μια δημοκρατία.

[261] IPRR, 590.

[262] Βλ. P. Neal, «Justice...», 41, S. Scheffler, «The Appeal...», 8.

[263] GT, 153, PL (L. IV), 145-146.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ίδιο φάσμα πεποιθήσεων και ως εκ τούτου προσφέρουν λίγα για τις προοπτικές ευρύτερης συναίνεσης, ικανής να συμπεριλάβει ουσιαστικότερες διαφορές.

Η ανάλυση αναπόφευκτα διαπιστώνει ότι η φιλελεύθερη αρχή της ανεκτικότητας, η οποία αποτελεί τον πυρήνα της έννοιας της επάλληλης συναίνεσης, δύσκολα μπορεί να συνυπάρξει με ισχυρές πίστεις. Είναι αμφίβολο αν δύναται να αποτελέσει μέρος κοσμοθεωριών που αποδίδουν εξέχουσα σημασία στη θρησκευτική πίστη ή κοινοτήτων αυστηρά δομημένων γύρω από αντιλήψεις αγαθού απολύτως ασύμβατες προς το φιλελεύθερο υπόδειγμα. Η θεωρία φαίνεται να προϋποθέτει, αν όχι σκεπτικισμό, τουλάχιστον μια μάλλον αδιάφορη στάση για την επιτυχία της[264]. Στην πραγματικότητα, οι θεωρίες που όντως μπορούν να λειτουργήσουν ως μέρος της επάλληλης συναίνεσης αποτελούν επί το πλείστον φιλελεύθερες εκδοχές[265]. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός δείχνει ίσως τη δυνατότητα συνύπαρξης φιλελεύθερων κοσμοαντιλήψεων, είναι όμως αμφίβολο αν διανοίγει ταυτόχρονα τη δυνατότητα συνύπαρξης με το ριζικά διαφορετικό. Πολλώ δε μάλλον, όταν με τους όρους που θέτει η θεωρία του Rawls, κρίνεται ότι οι κοσμοθεωρίες που υπερβαίνουν το πλαίσιο που δομείται από την ίδια, κινούνται στο χώρο του πολιτικώς παραλόγου[266].

Παρά ταύτα ο Rawls επιμένει ότι αφ' ενός η πολιτική αντίληψη είναι η ίδια μια ηθική αντίληψη και αφ' ετέρου - το σημείο αυτό αποτελεί ένα από τα πλέον δυσαπόδεικτα και κατά συνέπεια αμφισβητούμενα σημεία της θεωρίας του - ότι βεβαιώνεται σε ηθικές βάσεις[267]. Το ηθικό αντικείμενο και τα ηθικά θεμέλια της επάλληλης συναίνεσης συνδέονται με τη θεώρηση της σταθερότητας. Η έννοια της επάλληλης συναίνεσης, κατά τον Rawls, είναι ηθική τόσο κατά το αντικείμενο όσο και κατά τα κίνητρα, προσδίδοντας σταθερότητα για τους ορθούς λόγους και κατά τούτο διακρίνεται από την έννοια του modus vivendi[268]. Κατά τον Rawls, η συναίνεση στην κοινώς αποδεκτή πολιτική αντίληψη θεμελιώνεται στη συμφωνία της με τις εσωτερικές αξίες των έλλογων δογμάτων. Άρα δεν λειτουργεί ως απλός modus vivendi, ανεξαρτήτως αν σε αυτή τη σύγκλιση οι διάφορες θεωρίες άγονται με διαφορετικό τρό-

---

[264] Κατά τον B. Barber. «Justifying...», 313-314, οι κοσμικές-σκεπτικιστικές τάσεις της αρχικής θέσης δεν μπορούν καν να κατανοηθούν - a fortiori να γίνουν αποδεκτές - από έναν πιστό. Ο Rawls εκκινεί από προϋποθέσεις ακριβώς αντίθετες από αυτές που απαντώνται στις θρησκευτικές κοσμοθεωρίες, εφ' όσον προϋποθέτει προτεραιότητα του ορθού επί του αγαθού, υποταγή του οντολογικού στο επιστημολογικό. Υιοθετεί την άποψη του ιδεατού παρατηρητή, που είναι η οπτική του αγνωστικιστή και του σκεπτικιστή. Βλ. 352, 409 επ.

[265] Ευρύτατο μέρος της κριτικής καταδεικνύει ότι η έννοια της ουδετερότητας, όπως λειτουργεί στο πλαίσιο της πολιτικής αντίληψης του Rawls περιθωριοποιεί τις αντιλήψεις, που δεν μπορούν με περιεκτικούς όρους να αναγνωριστούν ως φιλελεύθερες, βλ. αντί άλλων S. O' Neil, *op.cit.*, 35-39. Βλ. 401 επ.

[266] Βλ. 365.

[267] GT, 160, PL (L. IV), 147.

[268] PL (Intr.PE), xliii, PL (L. IV), 148.

πο και για διαφορετικούς λόγους, προσδιορισμένους από την εσώτερη δομή κάθε περιεκτικού δόγματος[269].

Άρα κάθε περιεκτική θεωρία κρίνει την πολιτική αντίληψη με βάση τη δική της εσώτερη δομή, τις αρχές, τις αξίες, τις πρακτικές και την οπτική της. Παρ' ότι η συναίνεση κάθε περιεκτικής θεωρίας θεμελιώνεται σε διαφορετικές προτάσεις και σκεπτικό, τούτο δεν καθιστά την υιοθέτηση της πολιτικής αντίληψης από μέρους τους λιγότερο θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική ανάλογα με τη φύση των λόγων που καθορίζουν την επιβεβαίωσή της[270]. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά εκπληρώνουν το αίτημα της σταθερότητας, διότι οι οπαδοί των περιεκτικών αντιλήψεων που ενστερνίζονται την πολιτική αντίληψη θα εξακολουθήσουν να την υποστηρίζουν διαμέσου και παρά τις αλλαγές στην κατανομή της πολιτικής ισχύος μεταξύ των επί μέρους περιεκτικών θεωριών, ακόμη και όταν η δική τους περιεκτική θεωρία καταστεί κυρίαρχη στην κοινωνία, διότι η πολιτική αντίληψη υποστηρίζεται από τις περιεκτικές απόψεις καθ' εαυτή ως αυτεξάρτητη άποψη.

Το πρόδηλο για την έρευνα ερώτημα είναι με ποιο τρόπο μπορεί να εξακριβωθεί η ηθική βάση υποστήριξης της πολιτικής αντίληψης από τα περιεκτικά δόγματα. Και δεν φαίνεται να υπάρχει τέτοιος τρόπος, τον οποίο να έχει υπ' όψιν της η παρούσα εργασία τουλάχιστον.

Άν το μόνο επιχείρημα που μπορεί να προβληθεί υπέρ της επάλληλης συναίνεσης, αφορά τη δυνατότητά της να φέρει ειρήνη και αρκεί η δήλωση υποστήριξης των περιεκτικών δογμάτων, είναι αδύνατο να διακριβωθούν οι εσώτεροι λόγοι για τους οποίους αυτό γίνεται[271]. Συνεπώς η πολιτική αντίληψη μπορεί να υποστηρίζεται ως modus vivendi, χωρίς να είναι δυνατή η επιβεβαίωση της εσωτερίκευσής της από τα περιεκτικά δόγματα. *Αν δεν μπορούν να αποσαφηνιστούν οι βάσεις υποστήριξης της πολιτικής αντίληψης, τότε η θέση ότι πρόκειται για επάλληλη συναίνεση και όχι για modus vivendi φαίνεται να αποτελεί μάλλον desideratum παρά αποδεδειγμένη θέση του Rawls.* Η επιφύλαξη της λειτουργίας της έννοιας της αλήθειας αποκλειστικώς εντός των πλαισίων των περιεκτικών θεωριών αποκλείει οποιαδήποτε δημόσια χρήση της, εφ' όσον πρόκειται για περιεκτικές - μη μεταφράσιμες πολιτικά και άρα ανεπίδεκτες

---

[269] Βλ. PL (L. IV). 169-171.

[270] GT, 160, PL (L. IV), 147-148.

[271] Όπως εύστοχα υποδεικνύει η J. Hampton, «Should Political...», 806-807, παθανόν σε ιδιωτικό επίπεδο να λειτουργούν ποικίλοι (και ηθικοί) λόγοι υποστήριξης της επάλληλης συναίνεσης. Όμως οι μόνοι δημόσιοι λόγοι που μπορούν να προβληθούν υπέρ της αφορούν την ειρήνη και τη σταθερότητα κατά το χομπσιανό πρότυπο, προκειμένου η θεωρία να μη βασιστεί σε μεταφυσικές με την έννοια του Rawls απόψεις. Κατά την ορθή επισήμανση του Π. Σούρλα, «Φιλοσοφία...», 58, αν η ενσωμάτωση των αρχών γίνεται ιδιωτικά, χωρίς να ελέγχεται σε δημόσια συζήτηση, αρκώντας οι σχετικές βεβαιώσεις καθενός, τότε δεν υπάρχει τρόπος διακρίβωσης ότι οι αρχές διαθέτουν ηθική δεσμευτικότητα.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

πολιτικής ανάλυσης - θεωρίες, οι οποίες δεν είναι κοινές μεταξύ του συνόλου των πολιτών[272].

Με αφετηρία την ανωτέρω προβληματική, η κριτική εγείρει ζητήματα απομάκρυνσης της πολιτικής θεωρίας από το ηθικοπολιτικό της περιεχόμενο. Υποστηρίζεται[273] ότι στο ύστερο έργο του Rawls το καντιανό μοτίβο έχει εγκαταλειφθεί και στη θέση του περιήλθε το πρόταγμα της κοινωνικής ειρήνης και σταθερότητας. Εκτιμάται[274] ότι η έμφαση στους όρους ενότητας της σύγχρονης πλουραλιστικής κοινωνίας συνιστά επιστροφή στον Hobbes, οπισθοχώρηση και αναδίπλωση του φιλελευθερισμού στις πρωταρχές του, δεδομένου ότι καθήκον της πολιτικής φιλοσοφίας γίνεται η σταθερότητα, η κοινωνική ειρήνη και ενότητα.

Πράγματι, ο Rawls θέτει ένα ιδεώδες πολιτικής ειρήνης και κοινωνικής αρμονίας, το οποίο φέρει στο νου το χομπσιανό ιδανικό. Οι προτεινόμενες εξ άλλου λύσεις είναι παρόμοιες, κατά τον B. Barry[275]. Οι άνθρωποι πρέπει να συγκρατούν τους διαφορετικούς σκοπούς τους (Hobbes) ή τις διαφορετικές αντιλήψεις τους περί αγαθού (Rawls). Η διαφορά[276] εντοπίζεται στα κίνητρα που αναζητούνται για την υποστήριξη των επιταγών της δικαιοσύνης. Αν πρόκειται, δηλαδή, για συμφωνία βασισμένη σε πραγματιστικούς υπολογισμούς (Hobbes) ή συμφωνία θεμελιωμένη στη βάση αρχών (Rawls), εφ' όσον στη φιλοσοφία του δεύτερου υποτίθεται ότι οι άνθρωποι επιθυμούν ένα κόσμο στον οποίο μπορούν να συνεργαστούν ως ελεύθεροι και ίσοι.

Βεβαίως ο Rawls ενδιαφέρεται για δίκαιες κοινωνίες, στις οποίες υπάρχει δημοκρατική συμμετοχή, άρα δεν μπορούν να διατηρηθούν κατά τον χομπσιανό τρόπο. Τούτο σημαίνει, το ίδιο όπως και στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*[277], ότι κάποιοι πιθα-

---

[272] Συνεπώς, συμπεραίνει ορθά ο J. Habermas, «Περί της δημόσιας...» 28 επ., η πολιτική αντίληψη δεν δικαιολογείται με αναφορά προς την αλήθεια, αλλά με βάση την ικανότητά της να λειτουργεί ως αντικείμενο επάλληλης συναίνεσης. Η δυνατότητα της επάλληλης συναίνεσης επιβάλλει την κοσμοθεωρητική ουδετερότητα της πολιτικής αντίληψης, ώστε να μπορεί να γίνει αποδεκτή από τις διαφορετικές ερμηνευτικές γωνίες της ποικιλίας των περιεκτικών κοσμοθεωριών. Οι όποιες ιδιαίτερες (ιδιωτικές) θέσεις υπέρ της πολιτικής αντίληψης αδυνατούν να δικαιολογήσουν με δημόσιο πολιτικό τρόπο, εξ αιτίας της εξάρτησής τους από αντιμαχόμενες ηθικές θεωρίες, οι οποίες πιθανόν να απορρίπτονται από μέρος των πολιτών. Η καθαρότητα της πολιτικής αντίληψης παρεμποδίζει την έρευνα των ιδιαίτερων περιεκτικών απόψεων που συνδέουν την πολιτική αντίληψη με την ηθική αλήθεια. Ως εκ τούτου ως μόνο δυνατό δημόσια προβαλλόμενο πολιτικά έγκυρο επιχείρημα δικαιολόγησης υπέρ της πολιτικής αντίληψης απομένει η ύπαρξη συμφωνίας (επάλληλη συναίνεση), βλ. *ibid*, 36-38.

[273] Κατά τον Ed Wingenbach, «Unjust...», 221, η σταθερότητα αποτελούσε στόχο επίσης της *TJ*, υποταγμένο όμως στους καντιανούς σκοπούς θέσπισης μιας κοινωνίας που σέβεται τα πρόσωπα ως ελεύθερα και ίσα, ενώ στον *PL* η σταθερότητα υποκαθιστά τη δικαιοσύνη ως πρωταρχικό αντικείμενο της θεωρίας, βλ. ανάλυση *ibid*, 213, 219-222.

[274] Βλ. C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 140, J. Hampton, *op.cit.*, 799 επ., Ed Wingenbach, *op.cit.*, 220-221.

[275] B. Barry, «John Rawls...», 881-882.

[276] B. Barry, *ibid.*

[277] Βλ. 134-135.

νόν να χρειαστεί να συμμορφωθούν δια της χρήσης καταναγκασμού, όμως για να διατηρηθεί η κοινωνία, αυτοί θα πρέπει να αποτελούν μειοψηφία. Άρα έχει σημασία το είδος σταθερότητας που απολαμβάνει η ευτεταγμένη κοινωνία και η φύση των δυνάμεων που την εγγυώνται[278].

Από την άποψη της εργασίας[279] το ερώτημα περί σταθερότητας δεν αποτέλεσε ποτέ μέριμνα του Rawls ως ζήτημα που αφορά τη διάρκεια ενός καθεστώτος ερήμην σκέψεων δικαιοσύνης. Το κεντρικό ερώτημα εξακολουθεί να είναι η δικαιοσύνη, όχι η σταθερότητα. Η θέση ότι η σταθερότητα υποκαθιστά τη δικαιοσύνη ως πρωταρχικό αντικείμενο της θεωρίας, υπό την έννοια ότι αντί της επιδίωξης μιας δίκαιης κοινωνίας τίθεται ως στόχος η σταθερότητα εντός μιας πλουραλιστικής δημοκρατίας και άρα η προτεραιότητα της δικαιοσύνης βασίζεται στην ανάγκη πολιτικής σταθερότητας, παραβλέπει την ανεξάρτητη σκέψεων σταθερότητας δόμηση της πολιτικής αντίληψης ως αυτεξάρτητης άποψης κατά το πρώτο στάδιο έκθεσης της θεωρίας[280]. Ακόμη ότι για τον Rawls το πλαίσιο αυτής της δημοκρατίας λογίζεται εγγενώς δίκαιο - άποψη που επιδέχεται βεβαίως κριτική -, πάντως δεν γίνεται απλώς αποδεκτό ως υπάρχον.

Βεβαίως, ο κεντρικός ρόλος του ιδανικού της κοινωνικής αρμονίας και η διεύρυνση του προβληματισμού περί σταθερότητας δεν επιδέχεται αμφισβήτηση. Όμως το φιλοσοφικό εγχείρημα του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* αδικείται, αν θεωρηθεί ότι ο Rawls επιδιώκει να διατηρηθεί απλώς η σταθερότητα μέσω θεσμών, οι οποίοι δύνανται να ελέγξουν τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς και τις συγκρούσεις. Εξακολουθεί να επιθυμεί την ηθική δέσμευση στις αρχές, όχι την υπακοή ως αποτέλεσμα εκλογίκευσης των ατομικών συμφερόντων. Το ερώτημα για την εργασία είναι πώς μπορεί να επιτευχθεί αυτός ο στόχος από μια «πολιτική» αντίληψη, που δηλώνει ότι αποφεύγει κάθε «μεταφυσικό» - με την έννοια που αναπτύχθηκε ανωτέρω[281] - ισχυρισμό. *Ο Rawls κινείται μεταξύ Συμπληγάδων: του φόβου να αναπτύξει μια «πολιτική»*

---

[278] Βλ. GT, 154-155, PL (L. IV), 142. Βλ. «σταθερότητα βασισμένη σε λόγους» (reasons stability) εις GT, 88, PL (Intr.PE), xlii, PL (L. IX), 390 επ.

[279] Βλ. επίσης T. Hill, «The Stability...», 172, 179, J. Raz, «Facing...», 12-14. Κατά τον Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 141-144, δεν τίθεται ζήτημα υπερπροσδιορισμού της θεωρίας από το αίτημα της σταθερότητας, διότι αυτό το αίτημα είναι άρρηκτα συνδεμένο με τη θεωρία ως ζήτημα ευθύνης για τα αποτελέσματα και συνέπειας για τις ευθύνες της.

[280] Βλ. επίσης σύγκριση μεταξύ *TJ* και *PL* με άξονα την έννοια της σταθερότητας εις John Mandle, «The Reasonable in Justice as Fairness», 89-90. Υποστηρίζεται ότι, όπως στην *TJ* η σταθερότητα ήταν ένα μέλημα της θεωρίας, αλλά δευτερεύον, έτσι και στον *PL* η διαμόρφωση της επάλληλης συναίνεσης, η οποία συνδέεται με το αίτημα της σταθερότητας, αποτελεί μέριμνα της θεωρίας. Αυτή όμως ανακύπτει μόνο μετά τη διαμόρφωση της έλλογης πολιτικής αντίληψης ως αυτεξάρτητης άποψης, δηλαδή ανεξαρτήτως του προβλήματος της σταθερότητας.

[281] Βλ. 264. Βλ επίσης 405.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

θεωρία κοντά στο πρότυπο του Hobbes και του κινδύνου να διολισθήσει σε μια έννοια «μεταφυσικής» που θέλει να αποφύγει.

Το πρόβλημα τίθεται στις ορθές του διαστάσεις από τον P. Neal[282]. Αν η θεωρία προβάλει το αυστηρά «πολιτικό» της πρόσωπο, τότε μένει έκθετη στον ψόγο ότι αποτελεί μια χομπσιανή εκδοχή. Ο Rawls επιδιώκει την απόρριψη της χομπσιανής εκδοχής, όμως αυτή η απόρριψη προκαλεί κραδασμούς στον «πολιτικό» χαρακτήρα της θεωρίας, ακόμη και αν τη σώζει από τον υποβιβασμό σε μια θεωρία σύνεσης. Διότι, αν απορριφθεί ο χομπσιανός χαρακτήρας, προϋποτίθεται ένα «μεταφυσι -κό» επίπεδο δικαιολόγησης, ώστε να μπορέσει να υποστηριχθεί μια σειρά αξιών - όπως η καντιανών υποδηλώσεων αντίληψη ηθικής προσωπικότητας, η προτεραιότητα της ελευθερίας, η απόδοση μεγαλύτερης αξίας στην έννοια της συμφωνίας σε σχέση με την έννοια της αλήθειας, η αξία της ανεκτικότητας - στις οποίες ρητώς ή σιωπηρώς θεμελιώνεται η θεωρία. Αυτές φαίνεται να εκλαμβάνονται από τον Rawls ως απλώς εμπειρικώς κυρίαρχες, ωστόσο χρήζουν φιλοσοφικής δικαιολόγησης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΩΔΕΚΑΤΟ
ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΥ

1. Η έννοια της συδετερότητας.

Ο Rawls, αναζητώντας ένα ήπιο κανονιστικό υπόβαθρο θεμελίωσης της θεωρίας του, πιστεύει ότι το ανευρίσκει στην έννοια της συναίνεσης. Η απάντηση στο πρόβλημα που θέτει η πρωταρχική συμβολαιακή θέση, όπως και η τελική τοποθέτηση έναντι της θεωρίας του Rawls συνολικά, προαπαιτεί, κατά την άποψη της εργασίας, εκτίμηση της δυνατότητας της έννοιας της συναίνεσης να αποτελέσει βάση θεμελίωσης των ηθικών και δικαιικών κανόνων. Προκειμένου να κριθεί αν η έννοια της συναίνεσης συνιστά ικανοποιητική βάση δικαιολόγησης, θα πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν το πεδίο αναφοράς των ηθικών και δικαιικών κανόνων. Ιδίως ότι το αίτημα δεσμευτικότητας αυτών των κανόνων δεν εγείρεται αποκλειστικά σε σχέση με όσους συνήνεσαν στη θέσπισή τους, αλλά αφορά όλα τα μέλη του κοινωνικού σώματος.

Με βάση την παρούσα οπτική, εάν γίνει αποδεκτή η δικαιολόγηση του κανόνα αποκλειστικώς στη βάση ύπαρξης συναίνεσης σε αυτόν, τότε θα πρέπει να διακριθούν δύο υποπεριπτώσεις. Η πρώτη καλύπτει όσους συναινούν στον κανόνα και πράγματι σε αυτή την περίπτωση η δεσμευτικότητά του μπορεί ενδεχομένως να θεμελιωθεί επί της συναίνεσής τους. Η δεύτερη έχει πεδίο αναφοράς όσους αρνούνται

[282] P. Neal. «Justice...», 30 επ.

να συναινέσουν στον κανόνα και θα ήταν ίσως περιττό να σημειωθεί ότι τότε ιδίως η συζήτηση περί δεσμευτικότητας αποκτά πραγματική ένταση. Αρμόζει να επισημανθεί ότι στη δεύτερη περίπτωση το ήπιο συναινεσιακό πλαίσιο δικαιολόγησης υποχωρεί και στη θέση του υπεισέρχεται ένα πολύ σκληρότερο επιχείρημα υποστήριξης του κανόνα, εάν δεν μπορεί να προσκομιστεί τίποτα περισσότερο υπέρ του, πέραν της επίκλησης ορισμένης συναίνεσης. Τότε, ο κανόνας δεσμεύει, όσους μεν συναινούν, διότι συνήνεσαν, όσους όμως δεν μπορούν ή δεν επιθυμούν να δώσουν τη συναίνεσή τους στη θέσπιση του κανόνα, διότι οι πρώτοι έχουν τη δυνατότητα να τους τον επιβάλουν. Εάν οι ανωτέρω όροι είναι ορθοί, τότε, η θεωρία που εμμένει σε μια έννοια συναίνεσης, η οποία ανάγεται εν τέλει στην αδέσμευτη βούληση των μερών, φαίνεται να άγει σε - ή τουλάχιστον να υποκρύπτει - επιχειρήματα ισχύος. Πρέπει συνεπώς να αποδειχθεί ότι οι αρχές είναι τέτοιες, ώστε όλοι *οφείλουν* να συναινέσουν σε αυτές, δηλαδή ότι λογίζονται έγκυρες ανεξαρτήτως συναίνεσης.

Από τα προεκτεθέντα προκύπτει ότι η ηθική συμβασιοκρατία αποτελεί απρόσφορη βάση ανάπτυξης της θεωρίας. Είναι αναγκαίο να διασφαλιστεί ένα πεδίο αντικειμενικότητας, μια βάση ικανή να θεμελιώσει τη διϋποκειμενική εγκυρότητα των κανόνων[283]. Αν μια τέτοια βάση απουσιάζει, τότε η κατάληξη θα είναι η σύγκρουση μεταξύ αρχών, κανόνων και θεσμών θεμελιωμένων με διαφορετικό τρόπο - σε διαφορετικές μορφές συναίνεσης - χωρίς κριτήριο με βάση το οποίο να μπορούν να αξιολογηθούν και να κριθεί η σύγκρουση. Η ύπαρξη συναίνεσης μόνο υπό όρους θα μπορούσε ίσως να θεμελιώσει κανόνες δικαίου (μέσω δημοκρατικών διαδικασιών). Όμως στο πεδίο της ηθικής, η έννοια της συναίνεσης αδυνατεί να ερμηνεύσει την πρωταρχική δεσμευτικότητα και εγγενή επιτακτικότητα των ηθικών κανόνων[284].

Στην ανάγκη δημιουργίας του απαιτούμενου χώρου αντικειμενικότητας αποβλέπουν τα συνδεόμενα με την έννοια της ουδετερότητας φιλελεύθερα επιχειρήματα. Η λειτουργία μιας ευτεταγμένης κοινωνίας απαιτεί από όλους την αποποίηση σε ο-

---

[283] Τα διαλαμβανόμενα στο παρόν κεφάλαιο θα πρέπει να διαβαστούν σε συνδυασμό ή καλύτερα ως συνέχεια όσων αναπτύχθηκαν στο σχετικό με τη δεσμευτικότητα του πρωταρχικού συμβολαίου κεφάλαιο, βλ. 201 επ.

[284] Επ' αυτού βλ. επίσης G. Thomas, «On Choosing...», 369, σχετικά με την τάση οι ηθικές αρχές να γίνονται αντιληπτές ως νόμοι ή κανόνες παιγνίου. Πρόκειται για ένα λάθος που, κατά τη γνώμη του, καθορίζει τις συμβολαιακές θεωρίες, διότι οι κανόνες ενός παιγνίου μπορούν να επιλεγούν, όχι όμως οι ηθικές αρχές. Η βούληση εισέρχεται στα ζητήματα που αφορούν την αποδοχή ή τη συμφωνία της πράξης προς την αρχή, χωρίς να καθορίζει την αναγνώριση της αρχής ως ηθικής. Αντιθέτως, η αναγνώριση ενός κανόνα δικαίου μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο συλλογικής επιλογής. Τα ανωτέρω ζητήματα θέτουν το ευρύτερο πρόβλημα που αφορά την κατασκευασιμότητα των ηθικών αρχών, στο οποίο η παρούσα εργασία δεν είναι δυνατόν να εισέλθει, βλ. όμως Γεωργία Αποστολοπούλου, «Η ιδέα του πολιτικού ανθρωπισμού», 26 και *passim*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ρισμένο βαθμό ενός στενώς εννοούμενου συμφέροντος και αυτό προαπαιτεί «αμεροληψία» ως βάση νομιμοποίησης[285].

Ο Rawls, αντιμετωπίζοντας τα ζητήματα, που θέτει η ύπαρξη της πολλαπλότητας των συγκρουόμενων αντιλήψεων περί ευ ζην, προσπαθεί να θεμελιώσει μια αντίληψη δικαιοσύνης ακριβοδίκαιη απέναντί τους, η οποία δεν ευνοεί, δηλαδή, κατ' αυθαίρετο τρόπο συγκεκριμένη αντίληψη αγαθού. Υπ' αυτή την έννοια η ουδετερότητα αντιμετωπίζεται ως ο απαραίτητος για την επίτευξη συναίνεσης όρος. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Rawls[286], αποτελεί κοινό θέμα της φιλελεύθερης σκέψης η άποψη ότι το κράτος δεν πρέπει να ευνοεί οποιεσδήποτε περιεκτικές θεωρίες και τις συνδεόμενες με αυτές αντιλήψεις περί αγαθού. Ίσως θα έπρεπε να συμπληρωθεί ότι εξ ίσου κοινό θέμα για τους κριτικούς του φιλελευθερισμού είναι ότι αποτυγχάνει να το κάνει, ότι είναι αυθαίρετα προκατειλημμένος υπέρ μιας μορφής ατομοκρατίας. Ο ίδιος αναγνωρίζει ότι η προτεραιότητα του ορθού επί του αγαθού αφήνει τη θεωρία του ευάλωτη σε παρόμοια ένσταση[287].

Αναλυτικότερα όσον αφορά τις μορφές που μπορεί να λάβει η έννοια της ουδετερότητας. Πρώτον, εκφράζεται υπό τη μορφή της «*διαδικαστικής ουδετερότητας*» (procedural neutrality)[288], η οποία προσδιορίζεται σε σχέση με τη δυνατότητα επινόησης μιας διαδικασίας, ικανής να δικαιολογηθεί, χωρίς αναφορά σε ηθικές αξίες ή, στην περίπτωση που αυτό κρίνεται αδύνατο, με αναφορά σε ουδέτερες αξίες, όπως η αμεροληψία, η συνεκτικότητα στην εφαρμογή των αρχών, η παροχή ίσων ευκαιριών στα μέρη για την προβολή των ισχυρισμών τους[289].

Ήδη στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ο Rawls υποδεικνύει ότι στις αρχές δικαιοσύνης υπόκειται ένα ιδανικό του προσώπου με ρίζες στην καντιανή φιλοσοφία, το οποίο προμηθεύει ένα αρχιμήδειο σημείο για την εκτίμηση της βασικής δομής της κοινωνίας[290]. «Δεν υποστηρίζω ότι η έννοια της αρχικής θέσης είναι η ίδια χωρίς ηθική δύναμη ή ότι η οικογένεια εννοιών από την οποία τροφοδοτείται είναι ηθικώς ουδέτερη»[291]. Συνεπώς η αρχική θέση δεν είναι ουδέτερη, εάν με αυτό εννοείται ότι κα-

---

[285] Κατά τη γνώμη της εργασίας, το επιχείρημα αυτό θα μπορούσε ενδεχομένως να δώσει εν μέρει απάντηση στη νεοφιλελεύθερη κριτική, σύμφωνα με την οποία το συμβόλαιο της θεωρίας του Rawls δεν θα μπορέσει ποτέ να νομιμοποιηθεί με όρους πραγματικής συναίνεσης στη βάση του ατομικού συμφέροντος (βλ. 206). Διότι, εάν οι πολίτες εμμένουν στην οπτική που οριοθετείται από τα ατομικά τους συμφέροντα, τότε όχι απλώς καθίσταται αδύνατη κάθε μεταξύ τους συμφωνία, αλλά είναι επίσης αδύνατο να αποσοβηθεί ο κίνδυνος γενικευμένης σύρραξης.

[286] PL (L. V), 190.

[287] PL (L. V), 190.

[288] PL (L. V), 191-192.

[289] PL (L. V), 191-192.

[290] TJ, 584. Βλ. 153.

[291] TJ, 579.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τά την περιγραφή της δεν γίνεται χρήση ηθικών εννοιών[292]. Αναλόγως, στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* δηλώνει ότι η θεωρία του δεν είναι «διαδικαστικώς ουδέτερη» (procedurally neutral), διότι τόσο οι αρχές της όσο και οι υιοθετούμενες αντιλήψεις περί προσώπου και κοινωνίας είναι «ουσιαστικές» (substantive) και εκφράζουν αξίες που υπερβαίνουν ένα απλώς διαδικαστικό πλαίσιο[293].

Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* η θεωρία του Rawls, επαναδιατυπωνόμενη ως πολιτική αντίληψη, σχεδιάζεται με ρητό στόχο να αποτελέσει εστία μιας επάλληλης συναίνεσης, δηλαδή να αρθρώσει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης για τη βασική δομή ενός συνταγματικού καθεστώτος, με αφετηρία ορισμένες θεμελιώδεις διαισθητικές ιδέες λανθάνουσες στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό και σε αφαίρεση από οποιοδήποτε ευρύτερο περιεκτικό υπόβαθρο. Η αναζήτηση αφορά ένα κοινό - υπ' αυτή την έννοια ουδέτερο - έδαφος, δεδομένης της συνθήκης του έλλογου πλουραλισμού, το οποίο, κατά τον Rawls, αποτελεί η ίδια η πολιτική αντίληψη ως εστία της επάλληλης συναίνεσης[294]. Ως εκ τούτου στην περίπτωση του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* - το ίδιο όπως ισχύει και για τη *Θεωρία Δικαιοσύνης* - δεν μπορεί να γίνεται λόγος για διαδικαστική ουδετερότητα.

Μια δεύτερη μορφή ουδετερότητας είναι η «*ουδετερότητα των αποτελεσμάτων ή της επιρροής*» (neutrality of effect or influence), έννοια επίσης απρόσφορη για τον πολιτικό φιλελευθερισμό[295]. Ο Rawls δεν επαγγέλλεται μια αξιακώς ουδέτερη θεωρία με το νόημα της άρνησης λήψης θέσης στο πεδίο της φιλοσοφικής διαμάχης ή της αποχής από την αξιολόγηση διαφορετικών τρόπων ζωής και κοσμοαντιλήψεων. Μόλις οι αρχές δικαιοσύνης επιλεγούν, οι περιορισμοί τους επιβάλλονται σε αυτό που θεωρείται επιτρεπτό ή απαγορεύεται στην κοινωνία. Προφανώς η αρχική θέση δεν είναι ουδέτερη μεταξύ των αντιλήψεων του αγαθού, αν αυτό σημαίνει ότι οι υιοθετούμενες αρχές δικαιοσύνης επιτρέπουν όλες τις αντιλήψεις αγαθού εξ ίσου[296]. Όμως από την αρχική θέση αναμένεται να στέκει ακριβοδίκαιη προς τα μέρη αντιληπτά ως ηθικά πρόσωπα με ικανότητα υιοθέτησης αυτών των αντιλήψεων[297]. Άρα, η ουδετε-

---

[292] Οι τυπικοί περιορισμοί της έννοιας του ορθού είναι ηθικές έννοιες, το ίδιο όπως και οι περιορισμοί, που θέτει η υπόθεση του πέπλου της άγνοιας (FG, 270). Βλ. 174.

[293] PL (L. V), 192.

[294] PL (L, V), 192.

[295] PL (L. V), 194. Βλ. επίσης W. Kymlicka, «Liberal...», 884-885.

[296] Εμμέσως αυτό γίνεται επίσης φανερό στον αποκλεισμό των εγωιστικών θεωριών με την εισαγωγή των περιορισμών της έννοιας του ορθού (TJ, 130-136).

[297] FG, 270, 284. Πρβλ. N. Daniels (ed.), *Reading...*,, xv, ότι αν ο όρος ουδετερότητα ταυτιστεί με το αίτημα η αντίληψη δικαιοσύνης να έχει ίσες συνέπειες προς όλα τα ανεξαρτήτως των διαφορετικών αντιλήψεών τους περί αγαθού, τότε η θεωρία του Rawls δεν είναι ουδέτερη. Ουδέτερη μπορεί να θεωρηθεί, μόνον αν ο όρος ουδετερότητα κατανοηθεί σε αναφορά προς τη δικαιολόγηση των αρχών. Τότε ο πέπλος δικαιολογείται, επειδή είναι ακριβοδίκαιος προς όλα τα υποκείμενα ως ελεύθερα και ίσα όντα, δηλαδή με βάση τις δύο ιδιότητες που θεωρούνται θεμελιώδεις από την άποψη της δικαιοσύνης. Βλ. επίσης Peter De Marneffe, «Liberalism, Liberty and Neutrality», 253.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ρότητα αφορά μάλλον τη δυνατότητα επινόησης ενός τρόπου δικαιολόγησης της θεωρίας, στον οποίο όλοι μπορούν να συναινέσουν, παρά την ουδετερότητα της θεωρίας έναντι των αποτελεσμάτων που θα επέλθουν[298].

Τέλος, υπάρχει μια τρίτη εκδοχή της έννοιας της ουδετερότητας, η «*ουδετερότητα των σκοπών*» (neutrality of aims)[299], η οποία επιτάσσει οι προκρινόμενοι δημόσιοι σκοποί, καθώς και οι μορφές πολιτικής που τους πραγματώνουν να τηρούν ουδέτερη στάση, υπό την έννοια ότι έχουν τη δυνατότητα να υιοθετηθούν από τους πολίτες γενικώς. Μπορεί να σημαίνει[300], πρώτον, ότι το κράτος δεν πράττει κατά τρόπο που καθιστά πιθανή την αποδοχή ορισμένης αντίληψης αγαθού έναντι άλλων, εκτός αν έχουν ληφθεί τα αναγκαία για την ακύρωση αυτών των συνεπειών μέτρα. Όμως η βασική δομή ενός συνταγματικού καθεστώτος είναι αδύνατο να μην επηρεάζει τις εντός αυτής υπάρχουσες θεωρίες και ως εκ τούτου δεν μπορεί να είναι ουδέτερη με αυτό το νόημα. Δεύτερον, ότι το κράτος οφείλει να διασφαλίζει για όλους τους πολίτες ίσες ευκαιρίες προώθησης κάθε αντίληψης αγαθού που ελεύθερα υποστηρίζουν. Η προτεραιότητα του ορθού στη θεωρία του Rawls αποκλείει αυτή την έννοια ουδετερότητας, διότι επιτρέπει την επιδίωξη μόνο των συμβατών με τις αρχές δικαιοσύνης αντιλήψεων αγαθού. Θα μπορούσε ενδεχομένως η έννοια αυτή να λειτουργήσει υπό μια πιο μετριασμένη μορφή - και πράγματι αυτή τη μορφή υιοθετεί εν τέλει ο Rawls - κατά τρόπο ώστε να δηλώνει την υποχρέωση του κράτους να διασφαλίζει ίσες ευκαιρίες λειτουργίας όλων των επιτρεπτών αντιλήψεων αγαθού[301].

Στο ύστερο έργο του Rawls, όπως δόθηκε ήδη στην εργασία η ευκαιρία να επισημάνει, ο φιλελευθερισμός εγκαταλείπεται για τον «πολιτικό» φιλελευθερισμό, ο οποίος επιχειρεί να κόψει τις ρίζες που τον συνδέουν με το κλασικό φιλελεύθερο ιδανικό από το οποίο η Θεωρία της Δικαιοσύνης αντλούσε την κανονιστική της ισχύ. Το αξιακό οπλοστάσιο του φιλελευθερισμού βρίσκεται σε πλήρη αδυναμία έναντι των αντιπάλων δογμάτων αρκεί τα τελευταία να μην είναι καταφανώς παράλογα[302]. *Το αναγκαίο για το φιλελευθερισμό κόστος, που προκύπτει από την υιοθέτηση των περιορισμών της «πολιτικής» αντίληψης, συναρτάται με το ενδεχόμενο ύπαρξης σημαντικών φιλελεύθερων θέσεων – συμπεριλαμβανομένων θέσεων της Θεωρίας της Δικαιοσύνης, ιδίως όσον σχετίζονται με τη διανομή - οι οποίες δεν μπορούν να υποστηριχθούν επαρκώς με όρους «πολιτικών», ήτοι μη αμφισβητούμενων, αξιών.*

---

[298] Επ' αυτού βλ. επίσης W. Kymlicka, *op.cit.*, 885-886, D. Dyzenhaus, «Liberalism...», 19.
[299] PL (L. V), 192.
[300] PL (L. V), 192-193. Κατά τον Rawls, οι τρεις αυτές εκδοχές της έννοιας της ουδετερότητας πλησιάζουν τις διατυπώσεις του J. Raz, *The Morality...*, 114 επ. (PL (L. V), 193, σημ. 26). Βλ. ανάλυση της θεωρίας του Rawls από τον Raz, *ibid.* 117-133.
[301] PL (L. V), 193-194.
[302] Τούτο υποστηρίζεται, εκτός άλλων, από τον J. Habermas, «Περί της δημόσιας...», 35 επ.

Η θεωρητική επιλογή του Rawls είναι, με βάση την οπτική του παρόντος πλαισίου, προβληματική. Με την ίδια κίνηση περιχαράκωσης στην «πολιτική» μορφή φιλελευθερισμού κατορθώνει ταυτόχρονα να απογοητεύει τους φίλα προσκείμενους, χωρίς πείθει τους πολέμιους. Η έννοια της ουδετερότητας, όπως απαντάται στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*, συνδέεται με εκείνη την τάση της φιλελεύθερης σκέψης, η οποία λειτουργεί, χωρίς να προβάλει ευθέως τα φιλελεύθερα ιδανικά και για το λόγο αυτό συναντά, όχι μόνο την αντίθεση των παραδοσιακών αντιπάλων του φιλελευθερισμού, αλλά και αντίθετων φιλελεύθερων τάσεων[303] που απορρίπτουν την αποκαθαρμένη «πολιτική» εκδοχή του φιλελευθερισμού, τασσόμενες υπέρ της δέσμευσης στις ουσιαστικές φιλελεύθερες αξίες και της ευθείας προβολής τους.

Η εργασία στα κεφάλαια που ακολουθούν θα επιχειρήσει να αποδείξει το αδιέξοδο στο οποίο, κατά τη γνώμη της, περιέρχεται η θεωρία του Rawls, δια της αναφοράς και στις δύο ανωτέρω μορφές κριτικής από τις οποίες προκύπτει ότι ο Rawls δεν καταθέτει επαρκή πειστήρια ότι δεν είναι φιλελεύθερος, ώστε να μεταπείσει του μη φιλελεύθερους, αλλά και δεν μπορεί να υπερασπιστεί το φιλελευθερισμό του.

1.1. Προβλήματα συναφή με την έννοια της ουδετερότητας

Α. Η δυνατότητα της θεωρίας του Rawls να λειτουργήσει κατά τρόπο ουδέτερο ευρίσκεται σε συνάφεια, αφ' ενός με τον τρόπο που η ίδια παρουσιάζει τον εαυτό της και αφ' ετέρου με τη στάση που τηρεί έναντι των άλλων θεωριών. Όσον αφορά τον τρόπο αυτοπαρουσίασης της θεωρίας, οι αρχές, οι αξίες και οι θέσεις της ίδιας της πολιτικής αντίληψης δεν προβάλλονται ως αληθείς[304]. Όσον αφορά το δεύτερο ζήτημα, ο Rawls πασχίζει να κρατήσει τον πολιτικό φιλελευθερισμό μακριά από θέματα επιβεβαίωσης της αλήθειας ή του ψεύδους επί μέρους δογμάτων που εμπλέκονται σε διαμάχες ηθικού, μεταφυσικού ή επιστημολογικού ενδιαφέροντος, ώστε η πολιτική αντίληψη να έχει τη δυνατότητα να λειτουργεί ουδέτερα έναντι των αντιμαχόμενων δογμάτων, με σκοπό να αποσπάσει τη συναίνεσή τους.

Εν τούτοις η εργασία οφείλει να επισημάνει ότι στην πράξη το εγχείρημα αυτό αντιμετωπίζει πρακτικές δυσκολίες, διότι στο πλαίσιο της επάλληλης συναίνεσης συχνά η υποστήριξη της πολιτικής αντίληψης συνυφαίνεται αναπόφευκτα με την επιβεβαίωση ή απόρριψη τουλάχιστον ορισμένων πτυχών των περιεκτικών θεωριών, που σημαίνει ουσιαστικά εγκατάλειψη της ουδέτερης θέσης. Κάτω από την επίφαση

[303] Βλ. ενδεικτικώς J. Raz, «Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern», 14 επ., B. Barry, «How Not to Defend Liberal Institutions», 44, 54-57, P. De Marneffe, «Rawls's...», 234.
[304] Για το θέμα αυτό βλ. 412 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ουδετερότητας της φιλελεύθερης άποψης συχνά υποκρύπτεται συγκεκριμένη θέση του πολιτικού φιλελευθερισμού επί βασικών αμφισβητούμενων θεμάτων.

Όπως προέκυψε από τα ανωτέρω, πολιτική αντίληψη είναι ουδέτερη υπό την έννοια ότι δεν εκδηλώνει προτίμηση προς συγκεκριμένη περιεκτική κοσμοαντίληψη, όχι υπό την έννοια ότι είναι ουδέτερη προς τις συνέπειές της. Ο Rawls αναγνωρίζει ότι σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως όταν πρόκειται για ζητήματα των οποίων η διευθέτηση κατ' ορισμένους δικαιολογεί εμφύλια σύρραξη, πιθανόν να μην υπάρχει άλλη εναλλακτική λύση από τη ρητή άρνηση της σχετικής θέσης ή τη σαφή υποδήλωση τέτοιας άρνησης, ώστε όσοι υιοθετούν τον πολιτικό φιλελευθερισμό να μην έχουν άλλη λύση από το να ομολογήσουν την αλήθεια του και έτσι να κάνουν αυτό που αρχικώς υπήρχε η ελπίδα να αποφευχθεί[305].

Εν τούτοις θεωρεί ζωτικής σημασίας για τον πολιτικό φιλελευθερισμό να μπορεί να υποστηριχθεί με απόλυτη συνέπεια ο παραλογισμός χρήσης της πολιτικής δύναμης, με σκοπό την επιβολή συγκεκριμένης περιεκτικής άποψης, και ταυτόχρονα να μην αμφισβητείται ότι η εν λόγω άποψη είναι αληθής και έλλογη[306]. Το πρόβλημα, το οποίο ορθά επισημαίνει η κριτική, είναι ότι δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι η θέση του πολιτικού φιλελευθερισμού μπορεί να λειτουργήσει εκτός του πλαισίου που ο ίδιος προϋποθέτει[307]. Διότι για να είναι κάποιος έτοιμος να δεχθεί ότι δεδομένη θέση επί ορισμένου κρίσιμου θέματος είναι λάθος, αλλά αυτό αποτελεί απλώς προσωπική του γνώμη, θα πρέπει ήδη, κατά την έκφραση του B. Barry[308], να έχει υποστεί «μεγάλη δόση φιλελευθερισμού». Για τους υπόλοιπους είναι απολύτως σαφές ότι πράγματι ο χαρακτήρας ορισμένων ζητημάτων είναι τόσο θεμελιώδης, ώστε οι διαφορές σε σχέση με αυτά θα πρέπει να επιλυθούν, ακόμη και αν αυτό συνεπάγεται σύγκρουση.

Πέραν των πρακτικών δυσκολιών επίτευξης του στόχου του φιλελευθερισμού, θα πρέπει στο παρόν πλαίσιο μελέτης να γίνει δεκτό ότι τίθεται επίσης σε επίπεδο θεωρίας το πρόβλημα του σχετικισμού. Ο φιλελευθερισμός φαίνεται να υιοθετεί

---

[305] PL (L. IV), 151-152.

[306] PL (L. IV), 138. Ο Rawls εξετάζει την περίπτωση των «ρασιοναλιστών πιστών» (rational believers, PL (L. IV), 152-153) και τη θέση extra ecclesia nulla salus (GT, 147 επ., PL (L. IV), 138), με σκοπό να υποδείξει τη δυνατότητα θεμελίωσης της αντίθεσης του πολιτικού φιλελευθερισμού έναντι ορισμένης περιεκτικής άποψης, χωρίς να καταλογίζεται για το λόγο αυτό σφάλμα στην περιεκτική πίστη. Βλ. αμφισβήτηση αυτής της δυνατότητας εις W. Galston, «Defending...», 627, «Pluralism...», 720-721. Βλ. επίσης J. Haldane, «The Individual...», ο οποίος θέτει προβλήματα συμβατότητας του καθολικισμού με τη θεωρία του Rawls (σχετικά με την έλλειψη ουδετερότητας στο πρόβλημα της άμβλωσης, *ibid*, 330).

[307] Το πρόβλημα είναι ότι «η φιλελεύθερη αρχή της ουδετερότητας δεν είναι τόσο ουδέτερη όσο δηλώνει». Αντιθέτως η λειτουργία της έχει ως αναγκαία προϋπόθεση μια θεώρηση εν ευρεία εννοία φιλελεύθερη και μια αναλόγως δομημένη κοινωνία. Βλ. σχετικό επιχείρημα B. Barry, «How Not to Defend...», 50-51, 55. Πρβλ. την ανωτέρω αναπτυχθείσα κριτική του T. Nagel, «Rawls...», 8-9.

[308] B. Barry, *op. cit.*, 53.

ή τουλάχιστον να προϋποθέτει μάλλον σκεπτική ή αδιάφορη στάση έναντι ορισμένων από τα σημαντικότερα ζητήματα που καταλαμβάνουν το επίκεντρο της φιλοσοφικής διαμάχης. Το ερώτημα είναι σε ποιο βαθμό, μέσω των φιλελεύθερων αρχών που έχουν ως βάση μια δομή αδιαφορίας, η αδιαφορία καταλήγει να λειτουργεί ως επιταγή της θεωρίας.

Η ιδιομορφία της θεώρησης του πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία ισχυρίζεται ουδετερότητα μεταξύ των αντιμαχόμενων δογμάτων, έγκειται στην αναγκαία για τη λειτουργία της προϋπόθεση θεσμών εγγυητικών της ουδετερότητας και τούτο πρακτικώς σημαίνει παρεμπόδιση ενδεχόμενης κυριαρχίας των περιεκτικών δογμάτων. Συνεπώς το ουδέτερο κράτος λογίζεται υπέρτερο κάθε κράτους δεσμευμένου σε οποιαδήποτε περιεκτική αλήθεια. Ως εκ τούτου θα πρέπει να βεβαιωθεί η αλήθεια και η υπέρτερη αξία του και μάλιστα με όρους άκαμπτους, στο πλαίσιο μιας θεωρίας η οποία όμως δεν μπορεί να αυτοπροβληθεί ως αληθής ή καλύτερη, διότι αυτό θα σήμαινε παραβίαση της ουδετερότητας.

Με βάση τα ανωτέρω γίνεται αντιληπτό το *παράδοξο του φιλελευθερισμού*[309]. Ο φιλελευθερισμός, ο οποίος δεσμεύεται να αφήσει ελεύθερη την ανάπτυξη ριζικά αντιθετικών και συγκρουόμενων ηθικών απόψεων, δεν μπορεί να υπερασπίσει τον εαυτό του, με δημόσια αναφορά στην αλήθεια και την εγγενή υπεροχή του φιλελεύθερου ιδανικού, χωρίς να περιέλθει σε αυτοαντίφαση. Ο Rawls προσπαθεί να αποφύγει το παράδοξο, προτείνοντας αρχές δικαιοσύνης οι οποίες είναι ουδέτερες με την «πολιτική» έννοια, ότι οι ενδιαφερόμενοι μπορούν να τις αποδεχθούν ως ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας υπό το πρίσμα των δικών τους περιεκτικών θεωριών. Δεδομένου ότι ένας αριθμός από αυτές τις περιεκτικές θεωρίες ενδεχομένως έχει μη φιλελεύθερο ή και αντιφιλελεύθερο περιεχόμενο, η πολιτική αντίληψη κατ' ουσίαν προσφέρει ένα συμβιβασμό, ο οποίος καθιστά δυνατή την ειρηνική πολιτική συνύπαρξη μεταξύ φιλελεύθερων και μη κοσμοθεωριών[310].

Η κατανόηση της θεώρησης του πολιτικού φιλελευθερισμού που διατυπώνει ο Rawls έχει ως προϋπόθεση την καταγραφή από την ερευνητική παρούσα προσέγγιση της διαφοροποίησής του από τον περιεκτικό λεγόμενο φιλελευθερισμό. Από την περιεκτική μορφή φιλελευθερισμού γίνεται δεκτή ορισμένη αντίληψη αγαθού, η οποία έχει πλουραλιστική μορφή και άρα απορρίπτεται το ενδεχόμενο πρόκρισης και επιβολής μιας μορφής αγαθού βίου. Η πολιτική μορφή αρνείται ότι βασίζεται σε οποιαδήποτε αντίληψη αγαθού, ισχυριζόμενη ότι η απάντηση στο δεδομένο του πλουραλισμού είναι η μη εμπλοκή στις ουσιαστικές αντιλήψεις αγαθού των πολιτών και

[309] Βλ. σχετικά R. Bellamy, M. Hollis, «Liberal...», 2.
[310] Σχετικά με τα προβλήματα που απορρέουν από αυτό βλ. D. Paris, *op.cit.*, 918-920.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

άρα η ουδετερότητα[311]. Απόρροια της ανωτέρω διαφοροποίησης είναι η ενδοφιλελεύθερη διαμάχη, η οποία διαφάνηκε ήδη[312], μεταξύ όσων υποστηρίζουν ότι ο φιλελευθερισμός δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς αναφορά σε μια ουσιαστική θεωρία αγαθού[313], αλλά αντιθέτως συνεπάγεται κατ' ανάγκην μια τέτοια αντίληψη και στη βάση αυτής πρέπει να υπερασπιστεί, και όσων υιοθετούν μια «πολιτική» μορφή φιλελευθερισμού, η οποία ορίζεται ακριβώς από την άρνησή της να εμπλακεί σε οποιοδήποτε ζήτημα ουσίας.

Στο πλαίσιο της πρώτης (περιεκτικής) άποψης, το πρόβλημα της ουδετερότητας συνδέεται με δύο έννοιες που αποτελούν πόλους ανάπτυξης της φιλελεύθερης σκέψης. Κατά τη σχετική ανάλυση του W. Galston[314], το ένα νήμα σκέψης προσδιορίζεται από την έννοια της «αυτονομίας» (autonomy)[315], η οποία συνδέεται με το «Διαφωτιστικό Πρόγραμμα» (Enlightenment Project) και αφορά την αξία του ατομικού αυτοπροσδιορισμού του προσώπου. Το ρεύμα αυτό αμφισβητεί την πίστη και την παράδοση, δεσμευόμενο στον αναστοχασμό και την κριτική εξέταση του εαυτού, των άλλων και της κοινωνικής πρακτικής (ο ανεξέταστος βίος ου βιωτός). Το άλλο νήμα σκέψης έχει ως επίκεντρο την έννοια της «ποικιλίας» (diversity)[316] και συνδέεται με το «Πρόγραμμα της Μεταρρύθμισης» (Reformation Project), ήτοι την προσπάθεια αντιμετώπισης των συνεπειών των θρησκευτικών διαφορών, η οποία εν συνε-

---

[311] Στον *PL*, επισημαίνει ορθά ο D. Dyzenhaus, «Liberalism...», 19, η ουδετερότητα δεν είναι, όπως ήταν στη *TJ*, ένα επιθυμητό χαρακτηριστικό της θεωρίας, εξ αιτίας της δέσμευσης στη φιλελεύθερη άποψη της ατομικότητας και της αυτονομίας, αλλά αυτό που μένει, όταν η πολιτική αποσπάται από τις περιεκτικές θεωρίες.

[312] Βλ. 369-370.

[313] Συνεπώς ο πολιτικός φιλελευθερισμός διαφοροποιείται από άλλες σύγχρονες φιλελεύθερες προσεγγίσεις που απορρίπτουν τη δυνατότητα μιας περιεκτικώς ουδέτερης θεωρίας, υποστηρίζοντας ότι το κράτος είναι καλύτερα να γίνει αντιληπτό ως μια κοινότητα που οργανώνεται, με σκοπό την επιδίωξη ενός διακριτού συνόλου δημοσίων σκοπών, όπως του W. Galston, «Two Concepts of Liberalism», 524, 527 επ., «Defending...», 625, «Pluralism...», 714.

[314] W. Galston, «Two Concepts...», 521, 525-526, «Value Pluralism and Political Liberalism», 2-3.

[315] Η έννοια της αυτονομίας τίθεται στο επίκεντρο της θεωρίας του J. Raz, *The Morality...*, κεφ. IV (367 επ.), «Liberalism...», 114-116. Ο Raz απορρίπτει την ατομοκρατία, αναπτύσσοντας ένα τελειοκρατικό ιδανικό θεμελιωμένο στην έννοια της αυτονομίας. Η αυτονομία, η ικανότητα του ανθρώπου να είναι ο ίδιος ο συγγραφέας της ζωής του, αποτελεί συστατικό μιας άποψης περί αγαθής ζωής. Η αντίληψη ελευθερίας συνάγεται από την αξία της προσωπικής αυτονομίας και τον αξιακό πλουραλισμό (βλ. 353). Προϋποθέτει, από υποκειμενική σκοπιά, την ικανότητα για αυτονομία και από αντικειμενική πρόσφορες συνθήκες ανάπτυξής της. Ο Raz, *The Morality...*, κεφ. II (107 επ.) αντιτίθεται στην άποψη ότι ο σεβασμός της αυτονομίας απαιτεί η εξουσία να αποφεύγει την επιδίωξη οποιασδήποτε αντίληψης αγαθής ζωής. Άρα (*ibid*, 407-412) η λειτουργία του κράτους δεν εξαντλείται στο αρνητικό καθήκον μη παρεμβολής (διασφάλιση αρνητικής ελευθερίας).Το κράτος δεν έχει απλώς το καθήκον να αποτρέπει την άρνηση της ελευθερίας, αλλά να δημιουργεί συνθήκες αυτονομίας και συνεπώς η λειτουργία του υπερβαίνει την «αρχή της ζημίας» (harm principle), βλ. *ibid*, 412-420 και επ.

[316] Κατά τον Galston, «Value...», 3, ο φιλελευθερισμός, όταν κατανοείται ορθά, αποβλέπει στην προστασία της ποικιλίας, παρά στην προώθηση του ιδανικού της αυτονομίας. Ανάλογος προσανατολισμός του φιλελευθερισμού προς την έννοια της διαφοράς και της ποικιλίας προκρίνεται από τον D. Paris, «The 'Theoretical...», 927 επ.

χεία επεκτείνεται σε διαφορές μεταξύ ατόμων και ομάδων επί ζητημάτων όπως η φύση της αγαθής ζωής, οι πηγές της ηθικής, η σχέση του λόγου με την πίστη.

Στο πλαίσιο της δεύτερης (πολιτικής) άποψης ανήκει το ύστερο έργο του Rawls. Η προσπάθεια του φιλοσόφου στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* μπορεί να κατανοηθεί πληρέστερα, εάν αντιμετωπιστεί σε συνάφεια με ανάλογες προσπάθειες άρθρωσης θεωρήσεων ουδετερότητας που καταβάλλονται την ίδια εποχή από φιλελεύθερους θεωρητικούς[317]. Κατά τον C. Larmore[318], η έννοια της πολιτικής ουδετερότητας αναλύεται στο εγχείρημα ανεύρεσης ενός μέσου μεταξύ, πρώτον, της προσπάθειας θεμελίωσης της έννοιας της ουδετερότητας σε ατομοκρατικά ιδανικά[319] και, δεύτερον, μιας στρατηγικής βασισμένης σε λόγους σύνεσης (modus vivendi). Εν όψει της έλλογης διαφωνίας περί της φύσης της αγαθής ζωής, ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν μπορεί να αρθρωθεί ως άλλη μια «φατριαστική» (partisan) άποψη περί αγαθής ζωής[320].

Στο παρόν πλαίσιο μελέτης θα πρέπει συνεπώς να τονιστεί ότι, όπως προκύπτει από τα ανωτέρω, *η φιλελεύθερη θεωρία αμφιταλαντεύεται μεταξύ ουσίας (περιεκτικός φιλελευθερισμός) και άρνησής της (ουδετερότητα). Η ιδιομορφία του έργου του Rawls έγκειται στο γεγονός ότι στο έργο ενός μόνο φιλοσόφου αναπτύσσονται διαδοχικά και οι δύο πόλοι της φιλελεύθερης σκέψης*, παρουσιάζονται δηλαδή τρόπον τινά δύο εναλλακτικές θεμελιώσεις του φιλελευθερισμού. Η αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει ως βάση οποιαδήποτε αμφισβητούμενη αντίληψη αγαθού. Τούτο δεν αποτελεί νέα πίστη, διότι η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* αναπτύχθηκε επ' αυ-

---

[317] Το ιδανικό «ουδέτερου διαλόγου» (neutral dialogue) του B. Ackerman «Neutralities», 37 επ., *Social Justice and the Liberal State*, 11, αναφορικά με τη διανομή ισχύος εντός του οποίου κανείς πολίτης δεν βεβαιώνει ότι α) το δικό του ιδανικό αγαθής ζωής έχει ιδιαίτερη αξία και πρέπει ως υπέρτερο να υιοθετηθεί από την κοινωνία, β) ο ίδιος αξίζει ιδιαίτερης μεταχείρισης στη βάση της εγγενούς υπέρτερης αξίας του σε σχέση με τους άλλους ανεξάρτητα από τα ιδανικά που πρεσβεύει. Ο ιδεατός διάλογος είναι ουδέτερος υπό την έννοια ότι δεν εκφράζει δημόσια προτίμηση είτε μεταξύ ιδανικών είτε μεταξύ προσώπων, δηλαδή ότι το πρόσωπο ή η περί αγαθού αντίληψή του χρήζει ειδικής μεταχείρισης. Ο Ackerman τονίζει τη διαφορά του υποδείγματός του (συγκρούσεις και διλήμματα του πραγματικού κόσμου) από το φανταστικό κόσμο της αρχικής θέσης του Rawls, βλ. «What's Neutral about Neutrality?», 377.
Στο *Φιλελευθερισμό*, III, VI (69 επ.) του R. Dworkin το αίτημα της ουδετερότητας προκύπτει από τη δέσμευση της φιλελεύθερης θεωρίας στην καταστατική αρχή της ισότητας (δικαίωμα σε ίσο σεβασμό και φροντίδα), η οποία επιβάλλει ουδετερότητα ως προς τις θεωρίες του ευ ζην.

[318] C. Larmore, «Political...», 346. Η αντίθεση για τον Larmore είναι φιλελευθερισμός-ατομοκρατία / ρομαντισμός παράδοση (βλ. αναλυτικότερα *Η Ρομαντική κληρονομιά*). Η αξία του πολικού φιλελευθερισμού έγκειται στη δυνατότητα να δοθεί απάντηση στο πρόβλημα που θέτει στο σύγχρονο πολιτισμό η ρομαντική κριτική. Πρέπει να δειχθεί στους κριτικούς του σύγχρονου ατομισμού ότι έχουν λόγους - ηθικούς όχι σύνεσης - να επιβεβαιώσουν τις αξίες της φιλελεύθερης πολιτικής τάξης.

[319] Βλ. κριτική αποτίμηση των επιχειρημάτων του Kant (αυτονομία), Mill (ατομικότητα) εις C. Larmore, *ibid*, 342-345.

[320] C. Larmore, *ibid*, 354 επ. Όμως, κατά τον Larmore, «The Moral Basis of Political Liberalism» ο (αυτό)περιορισμός που ισχύει όσον αφορά τον δημόσιο διάλογο δεν αφορά τις αξίες που καθορίζουν το ίδιο το «πολιτικό» πλαίσιο, οι οποίες τίθενται με όρους αλήθειας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τής ακριβώς της φιλελεύθερης αντίληψης. Η νέα παραδοχή του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* είναι ότι η ίδια η φιλελεύθερη αντίληψη περί αγαθού αποτελεί αντικείμενο αμφισβήτησης[321].

Η προβληματική που αναπτύσσεται με επίκεντρο την έννοια της ουδετερότητας είναι εξαιρετικά εκτεταμένη. Η εργασία επιλέγει να ασχοληθεί με τις ατομοκρατικές προϋποθέσεις που βρίσκονται στη βάση της, με σκοπό να αποδείξει την αδυναμία του πολιτικού φιλελευθερισμού να πείσει τους αντιπάλους του ότι αναπτύσσει πράγματι μια ουδέτερη θεωρία.

Το πρόβλημα για το φιλελευθερισμό είναι ότι, ακόμη και μια πολιτική αντίληψη, περιορισμένη στα στοιχειώδη (έννοια ελλόγου - ουδετερότητα), λειτουργεί ως τροχοπέδη για τα άτομα - αλλά ιδίως για τις οργανωμένες κοινωνικές ομάδες που διαφεύγουν του ατομοκρατικού πλαισίου που προϋποθέτει ο Rawls - τα οποία συσπειρωμένα γύρω από ορισμένο περιεκτικό δόγμα ή συντεταγμένα με στόχο την επιδίωξη συγκρουόμενων συμφερόντων παλεύουν στον κοινωνικό στίβο για πολιτική ισχύ, με απώτερη επιδίωξη να κατισχύσουν στην κοινωνία και άρα αμφισβητούν τη θεσμοθετημένη φιλελεύθερη τάξη νομιμότητας. Σε αυτή την περίπτωση ο πολιτικός φιλελευθερισμός περιέρχεται σε κρίση, διότι οι σχετικές (περιεκτικές) αντιλήψεις εκλαμβάνονται ως αληθείς και συχνά σύμφυτη σε αυτές είναι η τάση κυριαρχίας τους στα αντίπαλα δόγματα και επιβολής τους στην κοινωνία.

Η λειτουργία της θεωρίας του Rawls προϋποθέτει συνθήκες πλουραλισμού, ωστόσο η δόμησή της δεν μπορεί να αποκλείσει την πιθανότητα ύπαρξης κοινωνικών ομάδων, οι οποίες έχουν τη δύναμη να επαναπροσδιορίσουν τους όρους κοινωνικής συνεργασίας κατά τα συμφέροντά τους ή και να καταργήσουν τον πλουραλισμό. Συνεπώς το πρόβλημα της σταθερότητας που αντιμετωπίζει η πολιτική αντίληψη, δεν αφορά απλώς το ενδεχόμενο να αντιδρούν στους όρους της κοινωνικής συνεργασίας μεμονωμένα άτομα, αλλά την πιθανότητα ευρύτερες οργανωμένες κοινωνικές ομάδες, μέσω της νόμιμης πολιτικοοικονομικής ισχύος τους, να επιδιώκουν αλλαγή του συστήματος προς όφελός τους, με συνέπεια να συναντούν την οργανωμένη αντίδραση ομάδων αντίθετων συμφερόντων[322].

Η φιλελεύθερη αρχή της ουδετερότητας έχει ως τυπικό πεδίο αναφοράς μια πλειονότητα διαφορετικών ατομικών αντιλήψεων αγαθού, κατά τρόπο ώστε η μεταξύ τους σύγκρουση να μπορεί να επιλύεται δια της αναφοράς στις αρχές της ουδετερότητας και της ανεκτικότητας, οι οποίες συνδυαζόμενες προσφέρουν ένα υπόδειγμα ειρηνικής συνύπαρξης διαφορετικών απόψεων. Τα πράγματα είναι διαφορετικά όταν

---

[321] Επ' αυτού βλ. Paul Weithman, *Reasonable Pluralism*, Volume Introduction (The Philosophy of Rawls, 5), x.

[322] Το μείζον αυτό πρόβλημα επισημαίνεται από τον T. Pogge, *Realizing...*, 100-101.

η ουδετερότητα πρέπει να θεμελιωθεί είτε έναντι κοινωνικοοικονομικών διαφορών που μπορεί να άγουν σε κοινωνικό αποκλεισμό συγκεκριμένων ομάδων είτε όταν το αίτημα αναγνώρισης δεδομένης εθνικής ή πολιτισμικής ταυτότητας προσλαμβάνει τη μορφή αγώνα για την προστασία της, που σημαίνει παραβίαση της ουδετερότητας[323].

Στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού, με το διαφορισμό των εννοιών δημόσιο-πολιτικό και ιδιωτικό-περιεκτικό, η απάντηση στα ηθικά ερωτήματα καθίσταται ζήτημα ιδιωτικής ατομικής επιλογής[324]. Το επιχείρημα της ουδετερότητας απαιτεί οι άνθρωποι να μεταχειρίζονται τις ηθικές πεποιθήσεις τους ως εξωτερικές προτιμήσεις ή ζητήματα προσωπικής γνώμης. Για το λόγο αυτό έχει θεωρηθεί εύστοχα ότι πρόκειται για *ουδετερότητα μεταξύ πλήρως ιδιωτικοποιημένων ηθικοτήτων*[325]. Σε αυτό το πλαίσιο δίδεται η δυνατότητα στα άτομα να οργανωθούν γύρω από περιεκτικές κοσμοαντιλήψεις, τις οποίες θεωρούν αληθείς. Στην περίπτωση του Rawls, οι ηθικές (αντιφιλελεύθερες) πίστεις μπορούν να τηρούνται και να ρυθμίζουν τα εσωτερικά τους ζητήματα όσο αντιφιλελεύθερα επιθυμούν, αλλά με ένα ιδιαίτερο τρόπο, που αποκλείει τη μετάφρασή τους σε δημόσια πολιτική, δηλαδή, ως ιδιαίτερες απόψεις, που σε καμιά περίπτωση δεν μπορούν να επιβληθούν δια του κρατικού μηχανισμού[326]. Συνεπώς παράλογες ή και ανορθόλογες ακόμη θεωρίες μπορούν να τηρούνται, αλλά μόνο κατά τρόπους που δεν υποσκάπτουν την ενότητα και τη δικαιοσύνη της κοινωνίας[327].

Β. Το συναφές με το αίτημα άρθρωσης μιας ουδέτερης θεωρίας μείζον πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι αν ο τρόπος αποκλεισμού των περιεκτικών αντιλήψεων υποδηλώνει έλλειψη ουδετερότητας της πολιτικής αντίληψης και αυθαίρετη προκατάληψη εναντίον ορισμένων εξ αυτών. Η ιστορική

---

[323] Βλ. ανάλυση αυτών των προβλημάτων εις A. Elisabetta Galeotti, «Neutrality...», 39 επ. Εκτιμά ότι στις περιπτώσεις αυτές η τυπική αναγνώριση αυτών των ομάδων και η τυφλή στις διαφορές τους πολιτική δεν φαίνεται να αρκούν για την πλήρη συμμετοχή (μη αποκλεισμό) ανθρώπων διαφοροποιημένων κοινωνικά ή με διαφορετικές ταυτότητες.

[324] Βλ. 366 επ.

[325] Βλ. σχετικά Barry, *op.cit.*, 55. Βλ. ανάλυση των θεωριών του Rawls και του Dworkin από αυτή την άποψη, *op.cit.*, 51-53. Βλ. επίσης D. Dyzenhaus, *op.cit.*, 23. Περαιτέρω οι πολιτισμοί φαίνεται (βλ. S.C. Kolm, *Modern...*, 207) να γίνονται αντιληπτοί κατά τρόπο ανάλογο προς τα ατομικά σχέδια ζωής. Η δικαιοσύνη στοχεύει μόνο να προμηθεύσει μέσα για αυτούς τους σκοπούς.

[326] B. Barry, *op. cit.*, 52, D. Dyzenhaus, *op. cit.*, 22.

[327] Κατά τον D. Dyzenhaus, *op. cit.*, 22, όμως κατ' αυτό τον τρόπο δημιουργείται ένας πολιτισμός ελεύθερων και ίσων πολιτών, οι οποίοι παθητικώς αποδέχονται τις αξίες του φιλελευθερισμού. Σε κοινωνικό επίπεδο τα άτομα ενθαρρύνονται να αντιμετωπίζουν τις απόψεις τους περί αγαθής ζωής ως ζήτημα καθαρώς ιδιωτικής επιλογής, ενώ σε πολιτικό επίπεδο επιχειρείται ο περιορισμός της πολιτικής ισχύος, που έχει πεδίο αναφοράς τέτοιες (παράλογες) απόψεις. Προωθείται έτσι ένας δημόσιος πολιτισμός εχθρικός προς αυτές τις (παράλογες) θεωρίες, ο οποίος ωθεί τους πολίτες να υποτάσσουν τις απόψεις τους στον πολιτικό φιλελευθερισμό. Κατά τον συγγραφέα (*op.cit.*, 22), τούτο αποτελεί πολύ ισχυρό όρο για μια αντίληψη, που δεν εγείρει αξιώσεις αλήθειας, αλλά περιορίζεται στο έλλογο και θέλει να αποφύγει τον σκεπτικισμό αναφορικά με την έννοια της αλήθειας.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

εμπειρία υποδεικνύει ότι ετερογενείς κοινωνικές ομάδες με διακριτές παραδόσεις και ανόμοιους τρόπους ζωής ανευρίσκουν ετερόκλητες περιεκτικές θεωρίες στις οποίες αφοσιώνονται. Το ερώτημα είναι αν, δεδομένων των ιστορικών συνθηκών της νεωτερικότητας, ιδίως εν όψει του δεδομένου του πλουραλισμού, η υλοποίηση των αρχών του πολιτικού φιλελευθερισμού στη θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας δύναται να θεμελιώσει μια δίκαιη βασική δομή εντός της οποίας προσφέρονται ακριβοδίκαιες ευκαιρίες ανάπτυξης σε όλες τις επιτρεπόμενες από τις αρχές δικαίου κοσμοαντιλήψεις, ανεξαρτήτως πόσο διαφορετικές ή ανταγωνιστικές είναι μεταξύ τους[328].

Κατά τον Rawls, οι αρχές κάθε έλλογης πολιτικής αντίληψης θέτουν - και πρέπει να θέτουν - περιορισμούς στις περιεκτικές απόψεις, ενώ οι βασικοί θεσμοί οι οποίοι απορρέουν από αυτές τις αρχές αναπόφευκτα ενθαρρύνουν ορισμένους τρόπους ζωής και αποθαρρύνουν άλλους. Δεδομένου ότι καμιά αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να λειτουργήσει, χωρίς να επιβάλλει περιορισμούς και υπ' αυτή την έννοια η ύπαρξη ορίων θεωρείται αυτονόητη, το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στον τρόπο που αυτό συμβαίνει[329]. Ως εκ τούτου η δικαιοσύνη της ρύθμισης συνδέεται με τη δικαιολόγηση των περιορισμών και συνεπώς με το ζήτημα ενδεχόμενης αυθαιρεσίας τους. Πρέπει να αποδειχθεί ότι το κράτος δεν ευνοεί εμπροθέτως και αυθαιρέτως συγκεκριμένες αντιλήψεις καθ' οιονδήποτε τρόπο[330].

Η προτεραιότητα του ορθού επί του αγαθού προσδίδει στις αρχές δικαιοσύνης προτεραιότητα στις διαβουλεύσεις των πολιτών, περιορίζοντας την ελευθερία τους να επιδιώκουν ορισμένους τρόπους ζωής. Συνεπώς, οι αρχές δικαίου νομίμως θέτουν όρια στους επιτρεπτούς τρόπους ζωής και ως εκ τούτου τα αιτήματα των πολιτών, τα οποία συνδέονται με σκοπούς που παραβιάζουν αυτά τα όρια, στερούνται εγκυρότητας. Όμως μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης οφείλει, κατά τον Rawls, όχι απλώς να επιτρέπει, αλλά και να διατηρεί τρόπους ζωής άξιους να εφελκύσουν την αφοσίωση των πολιτών[331].

Το πρόβλημα, το οποίο εξ άλλου αναγνωρίζεται και από τον ίδιο τον Rawls[332], είναι ότι φαίνεται να προϋποτίθεται αναφορά σε απόψεις κείμενες πέραν του πεδίου του «πολιτικού», προκειμένου να θεμελιωθεί η άποψη ότι ορισμένοι τρόποι ζωής αξίζουν την υποταγή και την αφοσίωση των πολιτών ή για να υποστηριχθεί ότι η κοινωνία παρέχει επαρκή χώρο για την ανάπτυξη ποικίλων τρόπων ζωής. Τίθεται συνεπώς το ερώτημα πώς είναι δυνατόν ο πολιτικός φιλελευθερισμός να χρησιμοποιεί ιδέες του αγαθού, χωρίς να προβαίνει αμέσως ή εμμέσως σε ισχυρισμούς πε-

[328] GT. 120-121, PL (L. V), 198-199.
[329] PL (L. V), 195.
[330] PL (L. V), 196.
[331] PL (L. V), 174, 209.
[332] PL (L. V), 174, 210.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ρί της αληθείας των περιεκτικών θεωριών κατά τρόπους ασύμβατους προς τις ίδιες τις αρχές του[333]. Το πρόβλημα εντείνεται από το γεγονός ότι η ίδια πολιτική αντίληψη δεν μπορεί να επικαλεστεί μια ευρύτερη άποψη, για να υποστηρίξει ότι οι επιτρεπόμενες περιεκτικές θεωρίες αξίζουν την πίστη των πολιτών[334].

Μολονότι η πολιτική αντίληψη αδυνατεί να λάβει την άποψη μιας ευρύτερης οπτικής, τούτο, κατά τον Rawls, δεν την εμποδίζει να θέτει περιορισμούς στις περιεκτικές θεωρίες, όπως κάθε έλλογη θεωρία οφείλει να κάνει[335]. Οι όροι που θέτει η πολιτική αντίληψη, καίτοι λειτουργούν περιοριστικά για το ουσιαστικό περιεχόμενο των περιεκτικών αντιλήψεων αγαθού, δεν αναφέρονται ευθέως σε αυτό[336]. Η φύση αυτών των περιορισμών διαυγάζεται, όταν λαμβάνεται υπ' όψιν η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ πολιτικής αντίληψης και περιεκτικών θεωριών θρησκευτικής, φιλοσοφικής ή ηθικής μορφής[337]. Κατά τον Rawls, το ορθό και το αγαθό είναι συμπληρωματικά, με συνέπεια διαφορετικές περιεκτικές θεωρίες να μπορούν να υποστηρίζουν την πολιτική αντίληψη[338]. Ταυτόχρονα, εν όψει της προτεραιότητας του ορθού επί του αγαθού, το ορθό δύναται να επιβάλλει περιορισμούς επί του αγαθού και το ερώτημα που ανακύπτει είναι υποκείμενη σε ποιους όρους η φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη μπορεί να θέτει περιορισμούς.

Ο βασικός όρος που θέτει ο Rawls είναι οι χρησιμοποιούμενες ιδέες αγαθού να είναι πολιτικές, ήτοι να ανήκουν σε μια έλλογη πολιτική αντίληψη. Αυτό σημαίνει ότι υποστηρίζονται ή μπορούν να γίνουν αποδεκτές από τους πολίτες ως ελεύθερους και ίσους, χωρίς να προϋποθέτουν ορισμένη πλήρως ή μερικώς περιεκτική θεωρία[339]. Κατά τον Rawls, η προτεραιότητα του ορθού επί του αγαθού εκφράζει ακριβώς αυτό τον περιορισμό, διότι δηλώνει ότι οι ιδέες του αγαθού πρέπει να σέβονται τα όρια της πολιτικής αντίληψης, άλλως απαγορεύονται[340]. Πιστεύει ότι, εφ' όσον η πολιτική αντίληψη αναγνωρίζεται αμοιβαίως από πολίτες που ασπάζονται διαφορετικές έλλογες περιεκτικές θεωρίες σε μια επάλληλη συναίνεση, η ίδια η ύπαρξη συναίνεσης πιστοποιεί ότι η πολιτική αντίληψη διαθέτει επαρκή χώρο για την ανάπτυξη τρόπων ζωής που αξίζουν την αφοσίωση των πολιτών[341].

Άρα, η στρατηγική του Rawls είναι να διακρίνει τον πολιτικό φιλελευθερισμό από τις περιεκτικές θεωρίες (και τον περιεκτικό φιλελευθερισμό), αποβλέποντας να

---

[333] PL (L. V), 174. 209.
[334] PL (L. V), 174, 210. Βλ. «παράδοξο φιλελευθερισμού», 393.
[335] PL (L. V), 210.
[336] PL (L. V), 210-211.
[337] PL (L. V), 174.
[338] PL (L. V), 174.
[339] PL (L. V), 176.
[340] PL (L. V), 176.
[341] PL (L. V), 210.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

δώσει απάντηση στις αιχμές περί αυθαίρετης προκατάληψης της φιλελεύθερης αντίληψης που διατυπώθηκαν κατά της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*[342]. Η ουδετερότητα των επιρροών θα πρέπει να αποκλειστεί ως ανεφάρμοστη, όμως ο Rawls εκτιμά ότι αν συγκεκριμένες απόψεις της θεωρίας του, όπως του προσώπου και των βασικών αγαθών, αλλά και η θεωρία του ως σύνολο, αναγνωστούν ως πολιτική αντίληψη, τότε μπορεί να δοθεί απάντηση[343].

Η απάντηση του Rawls δεν μπορεί να κριθεί ικανοποιητική στο παρόν πλαίσιο ανάλυσης. Διότι, ακόμη και υπό τους ανωτέρω όρους, η θεωρία δεν αποφεύγει το ερώτημα, αν η ενσωμάτωσή της στη βασική θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας ισοδυναμεί κατ' αποτέλεσμα τουλάχιστον, αν όχι και κατά πρόθεση, με τη διαπαιδαγώγηση των πολιτών σε μια περιεκτική φιλελεύθερη αντίληψη, δεδομένης της επιρροής των κοινωνικών θεσμών στη διαμόρφωση των χαρακτηριστικών και των απόψεων των πολιτών[344].

Ο Rawls θέλει να αποφύγει τις παραδοχές του κλασικού φιλελευθερισμού, όμως δεν είναι βέβαιο ότι πράγματι αποφεύγει να βασιστεί σε φιλελεύθερα περιεκτικά ιδανικά[345]. Η ώθηση του φιλελευθερισμού - ρητή είτε συγκαλυμμένη, όπως στον Rawls - προς την κατεύθυνση των φιλελεύθερων αξιών δημιουργεί πρόβλημα, όταν πεδίο αναφοράς της θεωρίας γίνονται κοινωνικές ομάδες, οι οποίες δεν αποδέχονται αυτές τις αξίες. Ο φιλελευθερισμός δεν μπορεί να επιτρέψει την παγίδευση ατόμων εντός τρόπων ζωής, ενώ σε επίπεδο αρχής δεν μπορεί να επέμβει στο εσωτερικό των διαφόρων υποκοινοτήτων, με σκοπό να τις αναδομήσει ούτε μπορεί να προβεί σε εξαναγκασμό τους σε φιλελευθεροποίηση[346].

Η στόχευση του πολιτικού φιλελευθερισμού συνδέεται με την έννοια της ουδετερότητας, εφ' όσον υποτίθεται ότι προκρίνεται μια φιλελεύθερη εκδοχή που στέκει ουδέτερη έναντι των περιεκτικών θεωριών. Άρα δεν συνδέεται με τις αξίες που παραδοσιακά συνέχονται με το φιλελευθερισμό και υπ' αυτή την έννοια ο πολιτικός φιλελευθερισμός πρέπει να εκληφθεί ως μια εκδοχή ουδέτερου φιλελευθερισμού.

---

[342] PL (L. V), 196. Ιδίως στην κριτική του T. Nagel (GT, 119, PL (L. V), 196, σημ. 31). Βλ. 190 (ατομιστική προκατάληψη)

[343] PL (L. V), 196, σημ. 31.

[344] Ο Rawls συζητά αυτό το πρόβλημα κατά την εξέταση θεμάτων εκπαιδευτικής πολιτικής στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες (GT, 121 επ., PL (L. V), 199-200). Βλ. κριτική επ' αυτού R. Alejandro, «What Is Political...», 14-15. Σχετικά με τα ζητήματα που θέτει το πρόβλημα της εκπαιδευτικής πολιτικής βλ. αναλυτικότερα H. Brighouse, «Is There...», 321, 324-327.

[345] Επ' αυτού βλ. επίσης C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls*..., 140.

[346] Το πρόβλημα θεματοποιείται από τον W. Galston, «Two...», 522, ο οποίος προτείνει ως λύση τη διάκριση μεταξύ των πρακτικών που είναι εσωτερικές στους διάφορους τρόπους ζωής και της ελευθερίας κίνησης από τον ένα τρόπο ζωής στον άλλο, υποδεικνύοντας ότι αντικείμενο της φιλελεύθερης μέριμνας μπορεί να αποτελεί μόνο το δεύτερο. Ωστόσο, κατά την άποψη της εργασίας, η υπόδειξη φαίνεται να αντιμετωπίζει πρόβλημα πρακτικής εφαρμογής, διότι τα δύο επίπεδα συχνότατα συνδέονται.

Ωστόσο η άποψη αυτή αμφισβητείται από αρκετούς μελετητές του Rawls που υιοθετούν είτε μια μετριοπαθή κριτική στάση[347], κατά την οποία η προκρινόμενη από τον Rawls μορφή φιλελευθερισμού δεν είναι μια εκδοχή ουδέτερου φιλελευθερισμού, ότι δεν φαίνεται να συντρέχουν στοιχεία, τα οποία πιστοποιούν τον πολιτικό φιλελευθερισμό ως ιδιαίτερο είδος φιλελευθερισμού και ότι εν πάση περιπτώσει η διάκριση περιεκτικών / πολιτικών θεωριών δεν είναι διαφορά ουσίας, αλλά μεθοδολογίας. Είτε μια στάση που υποστηρίζει ευθέως[348] ότι, παρά τους περί αντιθέτου ισχυρισμούς του, ο Rawls στην πραγματικότητα δεν κατορθώνει να αναπτύξει μια διαφορετική από τον παραδοσιακό φιλελευθερισμό «πολιτική» θεωρία, αλλά κατ' ουσίαν πρόκειται για μια περιεκτική φιλελεύθερη θεωρία που μοιράζεται τις κοινές παραδοχές του φιλελευθερισμού και είναι δεσμευμένη σε συγκεκριμένη αντίληψη του προσώπου και της κοινωνίας.

Κατά την άποψη της εργασίας, ο Rawls δεν αναπτύσσει (ούτε πείθει ότι αναπτύσσει) μια θεωρία καταστατικά διαφορετική από τον παραδοσιακό φιλελευθερισμό. Η στρατηρική υπεράσπισης της θεωρίας σε «πολιτική» βάση απλώς αποδυναμώνει το εγχείρημά του. Διότι αυτοπαγιδεύεται στους μεθοδολογικούς και ουσιαστικούς περιορισμούς που ο ίδιος θέτει και αποκόπτεται από το ευρύτερο εκείνο πλαίσιο που θα μπορούσε να προσφέρει επαρκέστερη θεμελίωση στη θεωρία του και καλύτερη υπεράσπιση στις στις νεωτερικές αξίες που αυτή διαλαμβάνει.

Γ. Παρά την αλλαγή πλαισίου, η φιλελεύθερη «πολιτική» αντίληψη δεν πείθει για την ουδετερότητά της. Συγκεκριμένα ότι παύει να ευνοεί ορισμένες κλασικές φιλελεύθερες αξίες, ότι δεν αντιτίθεται προς αξίες ξένες ή αντίθετες προς αυτές και περαιτέρω ότι δεν αποκλείει όσες περιεκτικές θεωρήσεις συγκρούονται μαζί της. Αν στοιχειοθετείται έλλειψη ουδετερότητας του πολιτικού φιλελευθερισμού, τότε εγείρεται ζήτημα ευθύνης του για την αναπότρεπτη απώλεια μορφών ζωής που συνεπάγεται η επικράτηση της φιλελεύθερης άποψης. Κατά τον Rawls, αν μια περιεκτική αντίληψη αγαθού αδυνατεί να λειτουργήσει εντός μιας κοινωνίας που εγγυάται ίσες βασικές ελευθερίες και αμοιβαία ανεκτικότητα, δεν υπάρχει συμβατός προς τις δημοκρατικές αξίες τρόπος διατήρησής της[349], χωρίς τούτο να σημαίνει ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός, όπως πραγματοποιείται στους θεσμούς υποβάθρου της κοινωνίας, είναι αυθαίρετα προκατειλημμένος εναντίον της.

---

[347] Βλ. H. Brighouse, *op.cit.*, 318, 320, 322-323, 329-331, J. Hampton, «The Common...», 187-188, 195-203.

[348] Βλ. L. Wenar, «Political...», 33, 57-60 και *passim*.

[349] PL (L. V), 198.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Κατά τη γνώμη του Rawls, αυθαίρετη προκατάληψη του πολιτικού φιλελευθερισμού στοιχειοθετείται, μόνο εφ' όσον αποδεικνύεται ότι αντιλήψεις συγκεκριμένης μορφής (επί παραδείγματι ατομοκρατικές) έχουν ελπίδα να επιβιώσουν σε μια κοινωνία ρυθμισμένη κατά τις αρχές του, ενώ άλλες (επί παραδείγματι βασισμένες στις αξίες της θρησκείας ή της κοινότητας) δεν έχουν καμιά τέτοια ελπίδα, αλλά αποκλείονται παντελώς και τούτο συμβαίνει υπό άδικες συνθήκες και παρ' ότι οι κοινωνικές περιστάσεις επιτρέπουν την επιβίωσή τους[350]. Το ερώτημα είναι ποιος χώρος μπορεί να θεωρηθεί επαρκής και με ποιο κριτήριο θα κριθεί η επάρκειά του. Κατά τον Rawls, δεν υπάρχει άλλο κριτήριο από την ίδια την πολιτική αντίληψη. Έτσι το ανωτέρω διατυπωθέν ερώτημα αποτελεί κατ' ουσίαν μέρος του ευρύτερου ερωτήματος ποια αντίληψη δικαιοσύνης θα προκριθεί[351].

Κατ' αρχάς θα πρέπει να διακριθούν[352] οι «μορφές ζωής» (forms of life) που συνδέονται με συγκεκριμένες περιεκτικές θεωρίες, οι οποίες ευρίσκονται σε ευθεία σύγκρουση με τις αρχές δικαιοσύνης και συνεπώς απαγορεύονται (όπως οι ρατσιστικές θεωρίες), από εκείνες που επιτρέπονται, όμως αποτυγχάνουν να κερδίσουν υποστηρικτές υπό συνθήκες δίκαιου συνταγματικού καθεστώτος και συνεπώς θα πάψουν να υπάρχουν με τη λειτουργία του (όπως οι θρησκείες που χρειάζονται την κρατική υποστήριξη για να επιβιώσουν). Δεν νοείται - στο σημείο αυτό ο Rawls επικαλείται τον Isaiah Berlin[353] - κοινωνικός κόσμος, ικανός να συμπεριλάβει κάθε μορφή ζωής, χωρίς τούτο να υποδηλώνει ότι η αδυναμία επιβίωσης μιας μορφής ζωής υπό συγκεκριμένο καθεστώς σημαίνει ότι δεν είναι βιώσιμη υπό άλλες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες ή ότι δεν είναι μια απώλεια για την οποία αξίζει να μετανιώνει κανείς. Διότι, κατά τον Rawls, η απώλεια ριζώνει στην ίδια τη φύση των αξιών και είναι σφάλμα να θεωρείται ότι, επειδή οι αξίες θεωρούνται αντικειμενικές, πρέπει να είναι και συμβατές. Η ανθρώπινη τραγωδία έγκειται στις ανεπανόρθωτες απώλειες που κατ' ανάγκην συνεπάγεται κάθε επιλογή. Όμως, τα αισθήματα άλγους που δημιουργεί το περιορισμένο εύρος του κοινωνικού κόσμου δεν αίρουν αυτή του την αδυναμία.

Η οδύνη για την απώλεια μορφών ζωής στην πορεία της ιστορίας δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως αυθαίρετη προκατάληψη ή αδικία, μάλλον πρόκειται για αναπόφευκτη κοινωνική αναγκαιότητα σύμφυτη με την ύπαρξη κάθε κοινωνικού κόσμου.

---

[350] PL (L. V), 198-199.

[351] PL (L. V), 198.

[352] Βλ. GT, 119 επ., PL (L. V), 196-197.

[353] GT, 120, PL (L. V), 197. Βλ. παραπομπή PL (L. V), 197, σημ. 32. Ο Rawls προβάλει την άποψη του Berlin ότι το πλήρες εύρος του βασιλείου των αξιών είναι εξαιρετικά εκτεταμένο και συγκρουσιακό, ώστε να είναι δυνατή η εναρμόνιση σε ένα υπόδειγμα (βλ. 353). «Αν, όπως πιστεύω, οι σκοποί των ανθρώπων είναι πολλοί, διαφορετικοί και όχι πάντοτε συμβιβάσιμοι μεταξύ τους, τότε, η πιθανότητα των συγκρούσεων – και των τραγωδιών – ποτέ δεν μπορεί να εξαλειφθεί πλήρως από την ανθρώπινη ζωή, είτε σε ατομικό είτε σε κοινωνικό επίπεδο». I. Berlin, *Τέσσερα*..., 327-328.

Αυτό καθ' εαυτό το γεγονός της απώλειας ορισμένων αντιλήψεων και της οριακής επιβίωσης άλλων δεν πρέπει, κατά τον Rawls, να αναγνωστεί ως αυθαίρετη προκατάληψη και αδικία, διότι καμιά αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να αποφύγει τις κοινωνικές επιρροές της που ευνοούν ορισμένες θεωρίες έναντι άλλων και καμιά κοινωνία δεν μπορεί να περιέχει εντός της όλες τις μορφές ζωής[354]. Πιστεύει ότι, με την επίκληση της άποψης του Berlin, ο άνθρωπος βοηθείται να συμβιβαστεί με την απώλεια, παρά τα όποια αισθήματα οδύνης.

Από τη σκοπιά της εργασίας, αξίζει να παρατηρηθεί ότι το ζήτημα της οριακής επιβίωσης ορισμένων μορφών ζωής και της καταστροφής άλλων φαίνεται να τίθεται κατά τρόπο ανάλογο με την εξαφάνιση ορισμένων φυσικών ειδών κατά τη διαδικασία της εξέλιξης. Στη θεωρία του Rawls αναπτύσσονται δύο διαδοχικές προσεγγίσεις του προβλήματος. Η πρώτη[355], «*αισιόδοξη*», υποστηρίζοντας ότι χάνονται μόνο οι μορφές που δεν έχουν αξία προσκρούει στην ιστορική πραγματικότητα, διότι δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι το καλύτερο επιβιώνει. Έτσι ο Rawls απομακρύνεται από αυτή την άποψη, αναπτύσσοντας μια πιο «*απαισιόδοξη*» προσέγγιση στα ύστερα γραπτά του, η οποία αποδίδει μεγαλύτερη έμφαση στη θέση του Berlin, ενστερνιζόμενος τις κριτικές[356] στην αρχική του προσέγγιση. Υποστηρίζει τώρα ότι δεν είναι νοητή η σύλληψη ενός κοινωνικού κόσμου, ικανού να περικλείει όλες τις μορφές ζωής εντός του και συνεπώς με την επιβολή των αρχών της θεωρίας του στην κοινωνία - το ίδιο όπως θα συνέβαινε και με κάθε άλλη θεωρία - ορισμένες μορφές ζωής αναπόφευκτα προορίζονται να χαθούν, χωρίς τούτο να συνεπάγεται ότι πρόκειται για ανάξιες μορφές ζωής.

Με βάση την οπτική του παρόντος πλαισίου ερμηνείας όμως η θεωρία δεν μπορεί να αποποιηθεί τις ευθύνες της. Δεν μπορεί να παρουσιάζονται ως εάν ανήκουν στη λογική των πραγμάτων επιλογές που υπόκεινται σε πολιτική απόφαση. Οφείλει να δώσει απάντηση στο ερώτημα για τις μορφές ζωής που «μοιραία» χάνονται, όταν οι αρχές της επιβάλλονται στην κοινωνία. Η κατασκευή ενός κοινωνικού κόσμου συνεπάγεται ευθύνη για ό,τι καταστρέφεται ή χάνεται εξαιτίας του. Στον πυρήνα του θέματος φαίνεται να υποκρύπτεται στην πραγματικότητα ένα είδος απόφασης,

---

[354] GT, 120, PL (L. V), 197.

[355] Αν μια αντίληψη αγαθού είναι ανίκανη να διατηρηθεί και να κερδίσει υποστηρικτές υπό συνθήκες ίσης ελευθερίας και αμοιβαίας ανεκτικότητας, θα πρέπει να αναρωτιέται κανείς αν πρόκειται για μια βιώσιμη αντίληψη αγαθού και αν για το πέρασμά της θα πρέπει να μετανιώνει κανείς (FG, 280). Κατ' ουσίαν, δηλαδή, υποστηρίζεται ότι μόνο ανάξιες μορφές ζωής χάνονται.

[356] GT, 121, PL (L. V), 198. Ο Rawls διορθώνει την «αισιόδοξη» άποψη, ενστερνιζόμενος την κριτική του W. Galston «Defending ...», 627 (αναφορά Rawls. Βλ. επίσης W. Galston, «Pluralism...», 716-717), ο οποίος απορρίπτει τον ισχυρισμό ότι μόνο μορφές που δεν αξίζουν εξαφανίζονται. Ο Rawls θεωρεί τώρα ότι έπρεπε εξ αρχής να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στην άποψη του I. Berlin.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

θεμελιωμένο κατ' ανάγκην σε κρίση αξίας, για αυτό που θα επιβιώσει και για κείνο που θα χαθεί, το οποίο προκαλεί ερωτήματα για τον τρόπο που αυτό συμβαίνει.

Κατά την εκτίμηση της εργασίας, η πρώιμη «αισιόδοξη» άποψη του Rawls προσφέρει απάντηση, διότι, αν χάνεται μόνο ότι εμφανίζεται ανάξιο, η θεωρία νομιμοποιείται, παρά την απώλειά του, όμως, λαμβανομένης υπ' όψιν της ιστορίας του πολιτισμού, κρίνεται αναληθής. Η ιστορικοφιλοσοφικά «απαισιόδοξη» άποψη είναι αντιθέτως αληθής, αλλά αδυνατεί να νομιμοποιήσει τη θεωρία. Αν με την επιβολή της θεωρίας χάνονται σημαντικές μορφές ζωής, τότε η θεωρία είναι υπόλογη γι' αυτό, εφ' όσον η απώλειά τους δεν μπορεί να δικαιολογηθεί στη βάση έλλειψης αξίας. Δεν μπορεί να υπάρξει δικαιολογία για τις μορφές ζωής που χάνονται, παρ' ότι κρίνονται σπουδαίες.

Ο Rawls κάνει λόγο για ένα υπόβαθρο συνθηκών ελευθερίας που εγγυάται αμοιβαία ανεκτικότητα και ένα ευρύ πεδίο ανάπτυξης ποικιλίας διαφορετικών κοσμοαντιλήψεων. Ωστόσο είναι αναπόφευκτος ο αναστοχασμός, εν προκειμένω ένα είδος απολογισμού ανάμεσα στις προθέσεις ή τις εξαγγελίες της φιλελεύθερης θεωρίας και στον τρόπο πραγμάτωσής τους. Η εξέλιξη του πολιτισμού μπορεί να δικαιολογήσει την πίστη ότι αυτός οδεύει προς την ιδέα της ελευθερίας; Ίσως πράγματι ο αποκλεισμός και η απώλεια να αποτελούν αναπόφευκτα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ιστορίας, όμως θα πρέπει να αναγνωριστούν ως αυτό που είναι, το ίδιο και η ενεχόμενη σε αυτά βία, αντί να εξορθολογίζεται τιθέμενη υπό την αιγίδα μιας υποτιθέμενα αμερόληπτης και ουδέτερης ορθολογικότητας.

2. Έλλογο vs. Αληθούς

Α. Το εγχείρημα του πολιτικού φιλελευθερισμού κατατείνει στη διατύπωση ενός ουδέτερου επιχειρήματος, στο οποίο να υπάρχει δυνατότητα σύγκλισης-συναίνεσης των αντίπαλων περιεκτικών δογμάτων. Κατά την άποψη του αμερικανού φιλοσόφου, δεν μπορεί να παραβλεφθεί η πρακτική αδυναμία επίτευξης μιας έλλογης και λειτουργικής συμφωνίας στις κρίσεις περί της αλήθειας των περιεκτικών θεωριών, ιδιαίτερα η δυνατότητα μιας συμφωνίας που μπορεί να εξυπηρετεί πολιτικούς σκοπούς. Για το λόγο αυτό ο Rawls αποδεσμεύει την πολιτική φιλοσοφία από την αναζήτηση της αλήθειας. Σε συνθήκες πολιτικού πλουραλισμού τίθεται ένα κριτήριο ορθότητας χαλαρότερο της αλήθειας, ώστε, όχι το αληθές, αλλά το απλώς έλλογα αποδεκτό υιοθετείται[357].

[357] PL (L. III). 127.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Τη θέση του Rawls έναντι του ζητήματος της αλήθειας - το ίδιο ισχύει και για τη σχέση του με τα μεταφυσικά προβλήματα[358] - δεν καθορίζει κάποιο επιστημολογικό ή άλλο ανάλογο ενδιαφέρον, αλλά το βασικό μέλημά του, το οποίο έγκειται στη διασφάλιση της ύπαρξης κοινωνικής συναίνεσης, ικανής να εγγυηθεί κοινωνική ειρήνη και σταθερότητα. Ο σκεπτικισμός του δεν έχει ως πεδίο αναφοράς την αλήθεια των ηθικών θεωριών, αλλά τη δυνατότητα επίτευξης συμφωνίας επ' αυτών και για το λόγο αυτό προσπαθεί να κρατήσει την πολιτική φιλοσοφία μακριά από τα συναφή ζητήματα που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε κοινωνική σύρραξη. Με βάση αυτή την οπτική υποστηρίζει ότι η έννοια της αλήθειας επαφίεται στις περιεκτικές θεωρίες, οι οποίες μπορούν να την υιοθετήσουν, να την αρνηθούν ή να την αντικαταστήσουν με κάποια άλλη[359]. Σε σχέση με τον πολιτικό σκοπό της συζήτησης ερωτημάτων που αφορούν συνταγματικά ουσιώδη ζητήματα και θέματα βασικής δικαιοσύνης, η ιδέα του ελλόγου κρίνεται από τον πολιτικό φιλελευθερισμό επαρκής[360]. Διότι ο Rawls εκτιμά ότι, εν αντιθέσει προς την έννοια της αλήθειας, δύναται να προσφέρει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης και για το λόγο αυτό ο αποκλεισμός θεωριών ως παράλογων είναι μια δυνατότητα που πρέπει να χρησιμοποιείται με φειδώ[361].

Από την άποψη της εργασίας, η νέα τροπή της θεωρίας δημιουργεί ερωτηματικά που αφορούν, πρώτον, τη σχέση της θεωρίας με τις περιεκτικές αντιλήψεις και, δεύτερον, το status της ίδιας της πολιτικής αντίληψης, ζήτημα που συνδέεται με το ερώτημα για τη σχέση της με την αλήθεια και το συναφές πρόβλημα του σχετικισμού.

---

[358] Κατά την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ανάλυση της J. Hampton, «Should Political ...», 794-795, ο Rawls δεν ενστερνίζεται τη θετικιστική απόρριψη της μεταφυσικής ως α-νοησίας, αλλά μάλλον μια χομπσιανών καταβολών άποψη που επιδιώκει να τεθεί στο περιθώριο οποιαδήποτε θεώρηση κρίνεται ικανή να οδηγήσει σε κοινωνική σύρραξη, οδηγούμενος κατ' αυτό τον τρόπο σε μια διευρυμένη αντίληψη μεταφυσικής που περιλαμβάνει επιστημονικές θεωρίες, την κανονιστική ηθική, μεταηθικές θεωρήσεις. Επίσης κατά τον P. Neal, «Justice...», 29, ορθότερο είναι να θεωρηθεί ότι η έννοια της μεταφυσικής στο έργο του Rawls αναφέρεται σε κάθε θεωρία που διαλαμβάνει αμφισβητούμενους ισχυρισμούς - όχι μόνο κοσμολογικούς ή οντολογικούς. Βλ. αναλυτικότερα *ibid*, 28, τη διάκριση μεταξύ μεταφυσικής και πολιτικής θεωρίας: α) η μεταφυσική βασίζεται στην αλήθεια αμφισβητούμενων φιλοσοφικών ισχυρισμών και συνεπώς είναι φιλοσοφικώς αμφισβητήσιμη. Αντιθέτως, η πολιτική αντίληψη δηλώνει ανεξαρτησία από τέτοιους ισχυρισμούς και συνεπώς είναι φιλοσοφικώς αναμφισβήτητη. β) Η μεταφυσική θεωρία δικαιολογείται με αναφορά στην αλήθεια, ενώ η πολιτική αντίληψη έχει πρακτικό χαρακτήρα και δικαιολογείται, εφ' όσον διασφαλίζει τους όρους μιας ακριβοδίκαιης συμφωνίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων προσώπων. γ) Η μεταφυσική θεωρία είναι καθολική, υπό την έννοια ότι εφαρμόζεται σε όλες τις ιστορικές κοινωνίες, χωρίς να σχετικοποιείται σε ορισμένη εξ αυτών. Αντιθέτως η πολιτική αντίληψη έχει ιστορικά όρια, διότι αναδύεται σε συγκεκριμένη ιστορική συνθήκη και εφαρμόζεται σε αυτή.

[359] PL (L. IX), 395.

[360] PL (L. IX), 395, IPRR, 609.

[361] PL (L. II), 59.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Το εγχείρημα του Rawls παρουσιάζει προβλήματα. Εμφανίζεται, όπως γράφει ο W. Galston[362], περιοριστικό και ταυτόχρονα εξαιρετικά εκτεταμένο. Εκτεταμένο, διότι, επιδιώκοντας να αποφύγει τις βαθύτερες συγκρούσεις στη μεταφυσική και τη θρησκεία δια της απομόνωσης των ερωτημάτων περί αλήθειας, αποξενώνει την κοινωνική φιλοσοφία από πηγές ζωτικές για την επιτυχία της. Αλλά και περιορισμένο, διότι τα θεμέλια συμφωνίας που ισχυρίζεται ότι ανακαλύπτει λανθάνοντα στον δημόσιο πολιτισμό, απορρίπτονται από σημαντικό αριθμό ατόμων και κοινοτήτων, όχι μόνο εκτός, αλλά και εντός αυτού του πολιτισμού.

Κατά τον Rawls, θεωρητικός και πρακτικός λόγος διαμορφώνουν από κοινού την έννοια της έλλογης θεωρίας[363]. Μια έλλογη θεωρία αποτελεί *άσκηση του θεωρητικού λόγου*, η οποία καλύπτει τις μείζονες θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές όψεις του ανθρώπινου βίου κατά λιγότερο ή περισσότερο συνεκτικό τρόπο, οργανώνοντας και χαρακτηρίζοντας τις αναγνωρισμένες αξίες, ώστε να είναι συμβατές μεταξύ τους και να εκφράζουν μια νοητή άποψη του κόσμου. Καταδεικνύοντας ποιες αρχές είναι σημαντικές και πώς εξισορροπούνται σε περιπτώσεις σύγκρουσης, μια έλλογη θεωρία συνιστά επίσης *άσκηση του πρακτικού λόγου*. Τέλος, μολονότι μια έλλογη περιεκτική θεωρία δεν είναι κατ' ανάγκην παγιωμένη, αλλά υπόκειται σε αλλαγές, *ανήκει σε ορισμένη παράδοση σκέψης και θεωρίας*[364]. Η συναίνεση θα προκύψει από την άσκηση του πρακτικού λόγου, τον οποίο εξ ορισμού όλοι διαθέτουν. Αυτός αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για τη δυνατότητα δημόσιου πολιτικού διαλόγου και την εγκαθίδρυση μιας νόμιμης εξουσίας.

Οι ατομικές και συλλογικές απόψεις που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνίας διαφοροποιούνται και συγκρούονται, κατά τρόπο ώστε να καθίσταται αδύνατο ευρύτερες θρησκευτικές ή φιλοσοφικές θεωρήσεις να λειτουργήσουν ως βάση διαρκούς έλλογης πολιτικής συμφωνίας[365]. Η κατά Rawls προφανής συνέπεια της αποδοχής της έννοιας των βαρών της κρίσης είναι ότι είναι αδύνατη η υποστήριξη της ίδιας περιεκτικής θεωρίας από όλους[366]. Εφ' όσον τα έλλογα πρόσωπα υπόκεινται στα βάρη της κρίσης, υποστηρίζεται πλειονότητα έλλογων περιεκτικών θεωριών, οι οποίες δεν είναι όλες αληθείς. Με αυτό δεδομένο, η ιδέα του ελλόγου δεν απαιτεί πίστη σε συγκεκριμένη εξ αυτών, αντιθέτως, αναγνωρίζεται ότι η θεωρία που ασπάζεται συγκεκριμένος άνθρωπος ή ομάδα ανθρώπων δεν έχει γενικά αξιώσεις

---

[362] W. Galston, «Pluralism...», 712.
[363] PL (L. II), 59.
[364] PL (L. II), 59.
[365] PL (L. II), 58.
[366] PL (L. II), 60. Δεδομένου ότι αναγνωρίζει τα βάρη της κρίσης, το έλλογο εκφράζει ορισμένη αναστοχαστική στάση απέναντι στην ανεκτικότητα και οδηγεί στην ελευθερία της συνείδησης (PL (L. IX), 395). Βλ. 330 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

εγκυρότητας πέρα από τη δική τους άποψη για τα πλεονεκτήματά της. Όσοι υποστηρίζουν διαφορετικές περιεκτικές θεωρίες από αυτή αναγνωρίζονται επίσης ως έλλογοι[367].

Ο Rawls προσπαθεί, αποφεύγοντας τις περιεκτικές θεωρίες, να παρακάμψει τις προφανέστερες διαμάχες εντός της θρησκείας και της φιλοσοφίας, με την ελπίδα να αποκαλυφθεί μια βάση σταθερής επάλληλης συναίνεσης. Η πολιτική αντίληψη αποβλέπει στην ανεύρεση μιας συναινεσιακής βάσης δημόσιας δικαιολόγησης σε ζητήματα δικαιοσύνης και για το λόγο αυτό ο πολιτικός φιλελευθερισμός τηρεί αποστάσεις από τις περιεκτικές θεωρίες. Με δεδομένο στόχο τη συναίνεση, αποφεύγει να ασκεί κριτική και απέχει από κάθε βεβαίωση ή απόρριψη των περιεκτικών θεωριών, εκτός αν αυτό καθίσταται αναγκαίο, διότι πρόκειται για «παράλογες» (unreasonable) από πολιτικής απόψεως θεωρίες, οι οποίες είναι ασύμβατες με τα ουσιώδη στοιχεία του δημόσιου λόγου και της δημοκρατικής πολιτικής που κρίνονται αναγκαία για τη θεμελίωση ενός δημοκρατικού καθεστώτος[368]. Αυτοπεριορίζεται στο πεδίο του πολιτικού, ήτοι σε μια ομάδα κλασικών προβλημάτων, τα οποία καταλαμβάνουν το επίκεντρο της ιστορικής διαμάχης που αφορά την ηθική και πολιτική δομή ενός σύγχρονου δημοκρατικού κράτους[369].

Τα έλλογα πρόσωπα θεωρούν παράλογη τη χρήση πολιτικής δύναμης, με σκοπό την καταπίεση έλλογων περιεκτικών απόψεων που διαφέρουν από τη δική τους, διότι, δεδομένων συνθηκών πλουραλισμού, δεν υφίσταται εντός του δημόσιου πολιτικού πολιτισμού κοινή βάση δικαιολόγησης, κατάλληλη να εφαρμοστεί σε όλες τις περιεκτικές θεωρίες. Όμως απαιτείται μια τέτοια βάση, προκειμένου να αποσαφηνιστεί η διαφορά μεταξύ περιεκτικών πίστεων, κατά τρόπους αποδεκτούς σε ένα έλλογο κοινό[370]. Μια ευτεταγμένη κοινωνία πρέπει να έχει τη δυνατότητα να προβάλλει άμυνα σε καταφανώς παράλογες θεωρίες, ώστε οι τελευταίες να μη μπορούν να υπονομεύσουν τους θεσμούς της βασικής της δομής[371]. Για το λόγο αυτό οι υποστηριζόμενες απόψεις πρέπει να βασίζονται, κατά τον Rawls, σε κάποιο έλλογο δόγμα, να είναι έλλογες, υπό την έννοια ότι διαθέτουν συνοχή, συνέπεια και κάποιο τυπικό κριτήριο επίλυσης των αναφυόμενων συγκρούσεων αξιών, ώστε να μην αυτοαναιρούνται, όχι αναγκαία αληθείς.

Άρα μια θεωρία δεν αντλεί εγκυρότητα από το γεγονός ότι τυχαίνει να την ασπάζεται ο ομιλητής ούτε γίνεται δεκτή απλώς επειδή τυχαίνει να υποστηρίζεται

---

[367] PL (L. II), 60.
[368] PL (Intr.), xxx, PL (L. IX), 375, 432, IPRR, 574.
[369] PL (Intr.), xxx.
[370] PL (L. II), 60-61.
[371] Όσες περιεκτικές θεωρίες αδυνατούν να υποστηρίξουν μια τέτοια δημοκρατική κοινωνία κρίνονται «παράλογες» (unreasonable), βλ. IPRR, 608-609.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

από κάποιους, πρέπει να μπορεί να γίνει *έλλογα αποδεκτή*. Μια θεωρία είναι έλλογη, όταν άτομα, τα οποία δεν τη θεωρούν ορθή και δεν την αποδέχονται, μπορούν εν τούτοις να αναγνωρίσουν ότι υφίστανται λόγοι αυτή η θεωρία να υποστηρίζεται από άλλους. Κατά τον Rawls, το έλλογο - εν αντιθέσει προς το αληθές - είναι αντικειμενικό και δημόσιο και γι' αυτό μπορεί να προμηθεύσει κριτήριο, θέτοντας το απαραίτητο όριο για την επίτευξη συμφωνίας, χωρίς κανονιστικούς περιορισμούς αυτού του τύπου, είναι αδύνατη οποιαδήποτε συμφωνία. Οι αρχές και τα κριτήρια που σχεδιάζονται κατ' αυτό τον τρόπο αποτελούν το πλαίσιο του δημόσιου κοινωνικού κόσμου, πληρούν τις προϋποθέσεις του ελλόγου και ως εκ τούτου δικαιολογούνται έναντι όλων[372]. Η άποψη του Rawls είναι ότι σε κάθε έλλογη θεωρία ενυπάρχουν στοιχεία, τα οποία μπορούν να οδηγήσουν στη συναίνεση σε ορισμένες αξίες. Μεταξύ έλλογων δογμάτων είναι δυνατή μια προσέγγιση σε ορισμένες αρχές, οι οποίες δεν απαιτείται να είναι αληθείς, αρκεί να είναι έλλογες.

Ο Rawls πιστεύει ότι εντός μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης η αλήθεια δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη από τις πίστεις που μένουν ακλόνητες, ακόμη και στο πλαίσιο μιας εξιδανικευμένης συναίνεσης. Το πλεονέκτημα για το οποίο προκρίνεται η έννοια του ελλόγου είναι ότι δεν μπορεί να υπάρχει παρά μια ορθή περιεκτική θεωρία, αν και υπάρχουν πολλές έλλογες. Εάν το γεγονός του έλλογου πλουραλισμού γίνει αποδεκτό ως μόνιμη συνθήκη ενός δημόσιου πολιτισμού με ελεύθερους θεσμούς, τότε, κατά τον Rawls, είναι σαφές ότι η ιδέα του ελλόγου είναι η πλέον κατάλληλη για να αποτελέσει βάση της δημόσιας δικαιολόγησης σε ένα συνταγματικό καθεστώς, παρά η ιδέα της ηθικής αλήθειας[373].

Οι πολίτες μιας δημοκρατίας είναι ελεύθεροι, ίσοι, έλλογοι και ορθολογικοί, συμμετέχουν ισότιμα στην πολιτική καταναγκαστική δύναμη της κοινωνίας ως συλλογικού σώματος και υπόκεινται εξίσου στα βάρη της κρίσης[374]. Κατά συνέπεια κανένας πολίτης ή ένωση πολιτών δεν έχει δικαίωμα χρήσης της κρατικής δύναμης, με σκοπό την επιβολή συγκεκριμένης περιεκτικής θεωρίας στους υπόλοιπους. Αυτό ακριβώς εκφράζει η κατασκευή της αρχικής θέσης, στην οποία όλοι αντιπροσωπεύονται ισότιμα, χωρίς κανένας αντιπρόσωπος πολίτη να έχει δύναμη να μεταβιβάσει σε άλλο πολίτη ή ένωση πολιτών τη δύναμη να κάνει κάτι τέτοιο. Διότι μια τέτοια εξου-

---

[372] PL (L. II), 49.

[373] PL (L. III), 129.

[374] GT, 153, PL (L. II), 61-62. Κατά τον Rawls, η αναγνώριση των βαρών της κρίσης ως περιορισμών σε αυτό που μπορεί να νομιμοποιηθεί έναντι των άλλων οδηγεί στην υποστήριξη μόνο έλλογων περιεκτικών θεωριών (PL (L. II), 59). Τα βάρη της κρίσης, θέτοντας όρια σε αυτό που μπορεί να νομιμοποιηθεί στους άλλους, υποστηρίζουν κάποια μορφή ελευθερίας της συνείδησης και της σκέψης (PL (L. II), 61). Βλ. επίσης GT, 155.

σία στερείται θεμελίων στο δημόσιο λόγο και προσκρούει στο θεμελιώδες συμφέρον των πολιτών για ανάπτυξη των ηθικών τους δυνάμεων[375].

Αν κάποιος, βασιζόμενος στην υπέρτερη δύναμή του ή στην ισχυρότερη διαπραγματευτική του θέση, δεν είναι έτοιμος να προτείνει τέτοιες αρχές στους άλλους και επιμένει να τους επιβάλλει τις δικές του, αυτό πιθανώς να είναι απολύτως «ορθολογικό» (rational) για τον ίδιο, αλλά δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αναγνωριστεί ως «έλλογο» (reasonable). Κατά τον Rawls, όταν γίνεται λόγος για την αλήθεια μιας πολιτικής αντίληψης, η σχετική εκτίμηση γίνεται από την άποψη ορισμένης περιεκτικής θεωρίας[376]. Εφ' όσον οι έλλογες θεωρίες είναι περισσότερες, όσοι επιμένουν σε ό,τι οι ίδιοι εκλαμβάνουν ως αληθές, αλλά οι άλλοι όχι, φαίνεται να εμμένουν απλώς στις δικές τους απόψεις, κάθε φορά που διαθέτουν την πολιτική ισχύ να το πράξουν. Βεβαίως επιμένουν στις δικές τους πίστεις, διότι πιστεύουν ότι αυτές είναι οι μόνες αληθείς, αλλά αυτός είναι ένας ισχυρισμός που, κατά τον Rawls, μπορούν να προβάλουν όλοι εξ ίσου[377].

Β. Όπως προέκυψε από τα ανωτέρω, η θεωρία του Rawls παρουσιάζει ένα είδος *υποχώρησης* από το αληθές στο έλλογο. Αρκεί δεδομένη πίστη ή αρχή να μπορεί να υποστηριχθεί ως έλλογη - όχι ως αληθής - ώστε να κριθεί παραδεκτή. Από την άποψη της εργασίας, το κριτήριο του ελλόγου, το οποίο θέτει ο Rawls[378], είναι εξαιρετικά κρίσιμο, διότι συνδέεται με την αναζήτηση και διατύπωση ενός εμμενούς κριτηρίου επί του οποίου μπορεί να βασιστεί ο δημόσιος διάλογος, ώστε να διασφαλίζεται ένα πεδίο αντικειμενικότητας, το οποίο να μπορεί να θεμελιώσει μια δημόσια άποψη δικαιολόγησης που αποκλείει την αυθαιρεσία. Η σχετική προβληματική παρουσιάζει ενδιαφέρον, διότι *αποτυπώνει την προσπάθεια του φιλοσόφου να ισορροπήσει μεταξύ δογματισμού και σχετικισμού*. Όμως, η αποξένωση της θεωρίας από αξιώσεις αλήθειας δημιουργεί ανυπέρβλητα προβλήματα.

Κατά την παρούσα προσέγγιση, ο σκεπτικισμός αποτελεί εξαιρετικά ισχυρό όπλο, το οποίο εύκολα στρέφεται κατά αυτού που το χρησιμοποιεί. Στην περίπτωση του Rawls, μολονότι πρόκειται για μια μετριασμένη εκδοχή - αφορά τη δυνατότητα συμφωνίας επί ζητημάτων ηθικής δικαιολόγησης για πολιτικούς σκοπούς, όχι τις α-

---

[375] GT, 154, PL (L. II), 61-62.
[376] PL (L. III), 126.
[377] PL (L. II), 61.
[378] Το κριτήριο στη θεωρία του Rawls βρίσκει θετική διατύπωση: ρύθμιση της συμπεριφοράς σύμφωνα με κανόνες που μπορούν να γίνουν έλλογα αποδεκτοί. Ενώ στη θεωρία του T. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», 110, προσλαμβάνει αρνητική μορφή: ρύθμιση της συμπεριφοράς σύμφωνα με κανόνες, που δεν μπορούν να απορριφθούν σε έλλογη βάση. Η ομοιότητα αυτή αναγνωρίζεται από τον Rawls, βλ. PL (L. II), 49-50, σημ. 2. Ανάλογα κινείται η επιχειρηματολογία του T. Nagel, «Moral...», 229 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ξιώσεις αλήθειας των ηθικών θεωριών - είναι φανερό ότι τα δικά του επιχειρήματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την έγερση αμφιβολιών όσον αφορά τη δυνατότητα συμφωνίας στην ίδια την πολιτική αντίληψη. Ιδίως όσον αφορά τη θεμελίωση της πολιτικής αρχής της έλλογης αποδοχής που αποτελεί τον πυρήνα της θεωρίας του και οι ρίζες της θα πρέπει να αναζητηθούν στο καντιανό αίτημα του σεβασμού του προσώπου.

Κατά τον Rawls, η πολιτική αντίληψη δεν μπορεί να απορρίπτει τις αξιώσεις αλήθειας των περιεκτικών θεωριών ούτε να αμφισβητεί την εγκυρότητα των αντιλήψεων περί αγαθού ή τη δυνατότητα ανεύρεσης της βέλτιστης μεταξύ αυτών[379], διότι ενδεχόμενη υπόνοια σχετικισμού θα ήταν καταλυτική για την πολιτική αντίληψη[380]. Ο Rawls παραδέχεται ότι αν το ζήτημα της αλήθειας ήταν εκτός συζήτησης, τότε θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι δεδομένη θεωρία είναι η πλέον κατάλληλη, για να αποτελέσει βάση επάλληλης συναίνεσης, ακόμη και αν είναι γνωστό ότι είναι αναληθής[381]. Για το λόγο αυτό δεν προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι δεν μπορεί να υπάρξει μια μοναδική αληθής θεωρία, αλλά μόνο ότι δεν μπορεί να αναμένεται μια λειτουργική, εφαρμόσιμη και πρακτική συμφωνία περί του ποια αυτή είναι. Ο Rawls φαίνεται να πιστεύει ότι υφίσταται αδυναμία εξεύρεσης κριτηρίου αλήθειας, διότι οι πάντες θεωρούν ότι την κατέχουν και, εφ' όσον δεν υπάρχει δημοσίως αποδεκτό κριτήριό της, το αποτέλεσμα είναι η σύγκρουση, στην οποία οι αντιτιθέμενες απόψεις εμφανίζονται ως απλές προτιμήσεις. Έτσι το έλλογο λειτουργεί ως το όριο των δυνάμενων να προβληθούν ισχυρισμών. Προβάλλεται μόνο ότι μπορεί να γίνει έλλογα αποδεκτό από τους άλλους, όχι ο,τιδήποτε θεωρείται αληθές από το πρόσωπο που λαμβάνει μέρος στη συζήτηση.

Κατά τον Rawls, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από μια καθοριστική επιθυμία να δικαιολογεί τις πράξεις του έναντι των άλλων στη βάση λόγων που μπορούν να γίνουν έλλογα αποδεκτοί από αυτούς. Η έννοια του ελλόγου κατ' ουσίαν δηλώνει την ετοιμότητα να υποβληθεί η προβαλλόμενη άποψη στην κριτική των άλλων με κριτήρια κοινής αποδοχής. Το όριο του ελλόγου αφορά, με άλλα λόγια, την απόρριψη της δογματικής προβολής των πίστεων. Εξ αντιδιαστολής προκύπτει ότι όποιες περιεκτικές θεωρίες αρνούνται να υποβληθούν στο σχετικό έλεγχο κρίνονται (πολιτικώς) παράλογες.

Το εγχείρημα δικαιολόγησης δεν μπορεί να βασίζεται στην απλή ύπαρξη συμφωνίας, αλλά στη δυνατότητα αναγνώρισης της ηθικής αντίληψης ως ορθής[382].

---

[379] PL (Intr.), xxi-xxii, PL (L. IV), 150.
[380] PL (L. IV), 150.
[381] PL (L. IV), 150.
[382] Τούτο υποστηρίζεται πειστικά μεταξύ άλλων από τους C. Larmore, «Political...», 354, Π. Σούρλα, «Φιλοσοφία...», 55, Mark Cladis, «Wittgenstein, Rawls and Conservatism», 32. Βλ. επίσης μια εν-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Όπως τονίζει T. Scanlon[383], η ρυθμιστική επιθυμία να μπορούν να δικαιολογηθούν οι πράξεις με βάση λόγους που δεν μπορούν να απορριφθούν ελλόγως δεν οδηγεί σε συμμόρφωση προς τα κριτήρια που αποδέχονται οι άλλοι, όποια και αν είναι αυτά. Αντιθέτως το κριτήριο ικανοποιείται, ακόμη και όταν οι άλλοι αρνούνται να αποδεχθούν την πράξη - επί παραδείγματι διότι δεν ενδιαφέρονται για αρχές που δεν απορρίπτονται έλλογα - και δεν ικανοποιείται, μολονότι οι άλλοι αποδέχονται την πράξη, αν ο πράττων διαπιστώνει έλλειμμα στη δικαιολόγησή της.

Η οπτική της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* καθοριζόταν από μια δέσμευση στις αρχές του κλασικού φιλελευθερισμού και ειδικότερα σε ένα ατομοκρατικό πλαίσιο εντός του οποίου γινόταν αποδεκτό ένα είδος κριτικού αναστοχασμού και αποδέσμευσης από τις παραδεδομένες μορφές πίστεων. Στην πορεία ανεφάνη ότι η αξία της αναστοχαστικής στάσης αποτελεί μια μόνο αξία μεταξύ άλλων, υποκείμενη συχνά σε αμφισβήτηση. Ωστόσο κρίνεται αναγκαία η ύπαρξη ενός εμμενούς κριτηρίου στη βάση του οποίου να μπορούν να κριθούν οι έλλογες διαφωνίες των πολιτών και να θεμελιωθούν οι αρχές ρύθμισης της κοινωνικής τους συνύπαρξης. Ο Rawls εισάγει εις απάντησιν αυτού του προβλήματος την αρχή ότι η κάθε προβαλλόμενη άποψη πρέπει να μπορεί να γίνει *έλλογα* αποδεκτή από τους άλλους. Το πρόβλημα πλέον αφορά τη θεμελίωση αυτής της βασικής αρχής - από που αντλείται η εγκυρότητα της ίδιας της αρχής της έλλογης αποδοχής.

Για το λόγο αυτό σε ανάλογους προς τους ανωτέρω προβληματισμούς έχει υποστηριχθεί[384] ορθά ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός πρέπει να βεβαιώσει τουλάχιστον την αναγκαιότητα της έλλογης αποδοχής, δηλαδή την αλήθεια και όχι απλώς τον έλλογο χαρακτήρα της θεμελιώδους αρχής του, ότι οι θεωρίες είναι επιτρεπτές μόνο υπό τον όρο ότι μπορούν να γίνουν αποδεκτές από τους έλλογους πολίτες. Ενώ ο C. Larmore[385], ο οποίος αναπτύσσει τη δική του μορφή πολιτικού φιλελευθερισμού, δηλώνει ότι ο φιλελευθερισμός, εστιάζοντας σε αυτό που οι έλλογοι άνθρωποι έχουν κοινό παρά τις διαφωνίες τους που αφορούν τον καθορισμό του αγαθού βίου, παρερμηνεύεται, εάν θεωρηθεί ότι οι αρχές του συνίστανται σε ό,τι τυχαίνει να έχουν κοινό. Θεμελιωδέστερο από τις αρχές του είναι η δέσμευση οργάνωσης της πολιτικής ζωής σε αυτές τις γραμμές, δηλαδή η δέσμευση να βρεθούν αρχές που μπορεί να αποτελέσουν αντικείμενο έλλογης συμφωνίας. Αυτή η δέσμευση συνιστά τον ηθικό

διάμεση άποψη που αναπτύσσεται από τον J. Mandle, «The Reasonable...», 85-86, κατά την οποία η θεωρία μπορεί να παραμένει αγνωστικιστική αναφορικά με το ερώτημα αν ο όρος «αλήθεια» εφαρμόζεται στην αντίληψη δικαιοσύνης και όμως η αντίληψη δικαιοσύνης να συνεχίζει να υιοθετείται ως «ορθή» (correct) και να υπερασπίζεται με βάση επιχειρήματα και λόγους.

[383] T. Scanlon, *op.cit.*, 116.

[384] David Estlund, «The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth», *passim*.

[385] C. Larmore, «The Moral ...», 602.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

πυρήνα της φιλελεύθερης σκέψης, ενσωματώνοντας την κεντρική αρχή του σεβασμού για τα πρόσωπα, και άρα απαιτεί πλήρη θεμελίωση[386].

Εφ' όσον λοιπόν η πολιτική αντίληψη επιχειρείται να ανεξαρτητοποιηθεί από ζητήματα που αφορούν την αλήθειά της, το ερώτημα είναι ποιες συνέπειες ανακύπτουν από τον (αυτο)περιορισμό για τη δεσμευτικότητά της. Όπως ορθά επισημαίνει ο Π. Σούρλας[387], «αν το έλλογο σημαίνει γνωσιοθεωρητικά κάτι λιγότερο από το αληθές, και περαιτέρω αν σημαίνει ειδικότερα το αποδεκτό από ένα κύκλο συζητητών που εκ προοιμίου ορίζονται ως εκείνοι που είναι πρόθυμοι να αναζητήσουν κοινές αρχές δικαιοσύνης με βάση επιχειρήματα που περιορίζονται σε μια νησίδα κοινών ηθικών παραδοχών εν μέσω ενός πελάγους διαφωνιών, τότε, όσο στενότερα καθορίζεται αυτός ο κοινός πυρήνας, τόσο ασθενέστερη (έως και ταυτολογική) αποβαίνει η θεμελίωση και τόσο περισσότερο η πολιτική φιλοσοφία ωθείται προς την απλή επισήμανση μιας ιστορικά ήδη υφιστάμενης συναίνεσης» [388]. Άρα, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι, προκειμένου να αποφευχθούν οι αρνητικές συνέπειες όσον αφορά τη δεσμευτικότητα της θεωρίας, θα πρέπει η ίδια η πολιτική αντίληψη να μπορεί να θεμελιωθεί στη βάση λόγων που δεν αντλούνται από το «πολιτικό» πεδίο που αυτή διαμορφώνει.

3. Η σχετικοποίηση της θεωρίας

Α. Η πολιτική αντίληψη αποτελεί ένα καθοδηγητικό χάρτη διαβούλευσης και αναστοχασμού που βοηθά τους πολίτες να καταλήξουν σε πολιτική συμφωνία και, όταν το κατορθώνει, εκπληρώνει την πρακτική πολιτική της στόχευση[389]. Παρουσιάζεται με πολιτικούς όρους ως «αυτεξάρτητη άποψη» (free-stnading view), η οποία αυτοπεριορίζεται στην έννοια του ελλόγου.

Ο Rawls αναγνωρίζει ότι ορισμένοι ίσως επιθυμούν να προσδώσουν στην πολιτική αντίληψη μια μεταφυσική θεμελίωση ως μέρος της περιεκτικής τους θεωρίας και αυτή η θεωρία θα περιλαμβάνει βεβαίως και μια αντίληψη περί της αλήθειας των

---

[386] Κατά τον C. Larmore, *ibid*, 607-608, ο πολιτικός φιλελευθερισμός, στοχεύοντας σε μια «αυτεξάρτητη» (free-standing) αντίληψη πολιτικής ζωής, χάνει τα ηθικά θεμέλια που την υποβαστάζουν και θα έπρεπε να έλθουν στο φως (*ibid*, 599, 623 και *passim*).

[387] Π. Σούρλας, *op.cit.*, 54-55.

[388] Κατά τον Π. Σούρλα, *op.cit.*, 55-56, τούτο δεν ισχύει, αλλά αυτό συμβαίνει, διότι ο Rawls «στηρίζεται ο ίδιος ανομολόγητα στη φιλοσοφικά πλήρη και χωρίς εκπτώσεις έννοια της αλήθειας για να συγκροτήσει τη θεωρία του – και για να στηρίξει τη σχετική αυτονομία του πολιτικού πεδίου – και μόνο στη συνέχεια κατορθώνει να την *παρουσιάσει* (όχι να τη δικαιολογήσει) *σαν να* ήταν 'ελεύθερα αιωρούμενη' [free-standing], βοηθούμενος από την ιστορική συγκυρία της εμπέδωσης φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών». Πρβλ. 332.

[389] PL (L. IV), 156.

ηθικών κρίσεων[390]. Η πλειονότητα των έλλογων περιεκτικών θεωριών ενδεχομένως θεωρείται ότι προσφέρει επαρκέστερη θεμελίωση των αξιών σε σχέση με μια θεωρία που περιορίζεται στο έλλογο. Εκ των έσω των περιεκτικών θεωριών μπορεί να εγερθεί το ερώτημα αν η επάλληλη συναίνεση των έλλογων περιεκτικών θεωριών τείνει να επιβεβαιώνει την πολιτική αντίληψη ως αληθή. Είναι δυνατό να προβληθεί το επιχείρημα ότι η αλήθεια οποιασδήποτε από τις έλλογες περιεκτικές θεωρίες που υποστηρίζουν την επάλληλη συναίνεση εγγυάται την αλήθεια της υιοθετούμενης πολιτικής αντίληψης, εφ' όσον αυτή υιοθετείται από τη μια αληθή θεωρία, ανεξαρτήτως αν οι υπόλοιπες έλλογες περιεκτικές θεωρίες που υποστηρίζουν επίσης την επάλληλη συναίνεση δεν το κάνουν για τους ίδιους ορθούς λόγους, όπως αυτοί προσδιορίζονται από την αληθή θεωρία[391].

Ο Rawls όμως απέχει από οποιαδήποτε βεβαίωση αυτής της μορφής, διότι τη θεωρεί μη αναγκαία και ικανή να προξενήσει προβλήματα στο εγχείρημα ανεύρεσης μιας συναινεσιακής δημόσιας βάσης δικαιολόγησης[392]. Κρίνει ότι η απάντηση θα δοθεί χωριστά από τον καθένα, όμως εν όψει του δεδομένου ότι ο έλλογος πλουραλισμός αποτελεί το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα του έργου του ανθρώπινου λόγου υπό ελεύθερους θεσμούς. Κατά τη δική του άποψη, όποια και αν είναι η ιδιαίτερη άποψη περί της αλήθειας ή του έλλογου των ηθικών κρίσεων, δεν πρέπει να υποτεθεί ότι ο δρόμος που οδηγεί στην αλήθεια ή το έλλογο θα βρεθεί σε μια από τις περιεκτικές θεωρίες ή σε κάποιο συνδυασμό τους ούτε ότι αυτό είναι πιθανότερο όσο πιο σταθερή είναι η συναίνεση[393]. Σε κάθε περίπτωση ποια περιεκτική θεωρία θα υποστηριχθεί είναι ζήτημα συνείδησης για κάθε πολίτη[394] και η ιδέα της επάλληλης συναίνεσης αφήνει αυτό το βήμα να γίνει από τους πολίτες ατομικά στο πλαίσιο των περιεκτικών θεωριών τους[395].

Ο συγγραφέας του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* θεωρεί ότι οι άνθρωποι πιστεύουν ότι η άποψή τους είναι όχι μόνο έλλογη, αλλά και ορθή από ηθικής απόψεως. Συνεπώς, σε μια έλλογη επάλληλη συναίνεση όλοι βρίσκουν την πολιτική αντίληψη ορθή, οποιοδήποτε και αν είναι το τελικό κριτήριο ορθότητάς τους. Στο ερώτημα αν θα πρέπει να θεωρείται ότι κάποια από τις έλλογες θεωρίες που παρουσιάζονται στην κοινωνία είναι αληθής ή κοντά στην αλήθεια, η πολιτική αντίληψη δεν απαντά. Στόχος της είναι η επεξεργασία μιας πολιτικής αντίληψης, η οποία έχει τη δυνατότητα να γίνει αποδεκτή από τους πολίτες ως έλλογους και ορθολογικούς σε α-

---

[390] PL (L. III), 126.
[391] PL (L. III), 128.
[392] PL (L. IV), 153.
[393] PL (L. III), 129.
[394] PL (L. VI), 243.
[395] PL (L. IV), 153, PL (L. III), 129, PL (L. IX), 377-378, IPRR, 609.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ναστοχασμό, ώστε να δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις για ελεύθερη και πληροφορημένη συναίνεση επί ουσιωδών ζητημάτων πολιτικής δικαιοσύνης. Αν επιτύχει το στόχο της, η πολιτική αντίληψη αποτελεί μια έλλογη βάση δημοσίου λόγου και τούτο κρίνεται αρκετό[396].

Ο σκοπός του πολιτικού φιλελευθερισμού δεν είναι να αντικαταστήσει τις περιεκτικές θεωρίες ούτε να τους δώσει αληθινή θεμελίωση, αλλά να διακρίνεται από αυτές, ώστε να μπορεί να γίνει εξ ίσου αποδεκτός από όλες[397]. Ως εκ τούτου η πολιτική αντίληψη δεν μπορεί να επικαλεστεί για την αυτοθεμελίωσή της περιεκτικές θεωρίες, να τους ασκήσει κριτική ή να τις απορρίψει, εν όσω αυτές οι θεωρίες είναι έλλογες από πολιτικής απόψεως[398]. Με αυτή την έννοια περιχαρακώνεται εντός της κατηγορίας του πολιτικού και αφήνει τη φιλοσοφία ως έχει[399]. Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* δεν χρησιμοποιεί την έννοια της ηθικής αλήθειας για τις δικές του πολιτικές (ηθικές) κρίσεις[400]. Λειτουργούν οι περιορισμοί του ελλόγου, οι οποίοι συνδέονται με το σεβασμό των ορίων του δημοσίου λόγου, και οι αρχές δεν προβάλλονται ως αληθείς.

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι η μεθοδολογία του πολιτικού φιλελευθερισμού καθορίζεται από την ανάγκη να αποφευχθεί στο μέτρο του δυνατού εμπλοκή της θεωρίας σε φιλοσοφικά ερωτήματα που αποτελούν αντικείμενο διαμάχης, προκειμένου να επιτευχθεί επάλληλη συναίνεση[401]. Πρόκειται για μια μεθοδολογική επιλογή, η οποία προκαλεί εύλογες κριτικές αντιρρήσεις. Η παρούσα εργασία διακρίνει τις σχετικές αντιρρήσεις σε όσες αφορούν υπόνοιες διολίσθησης της θεωρίας σε μια μορφή σκεπτικισμού που εκφράζει αδιαφορία έναντι των θεμελιωδέστερων φιλοσοφικών και ηθικών ερωτημάτων, τα οποία δεν είναι εύκολο να επιλυθούν «πολιτικά». Δεύτερον, σε όσες αναφέρονται στο status της ίδιας της πολιτικής θεωρίας και αφορούν το πρόβλημα σχετικοποίησής της.

Το ζήτημα του ρητού αποκλεισμού μιας σειράς ζητημάτων από την πολιτική συζήτηση είναι δυνατό να θεωρηθεί ότι εντάσσεται σε στροφή και απομάκρυνση του

---

[396] PL (L. III), 128.
[397] PL (Intr), xx, PL (Intr.PE), xl.
[398] PL (L. IX), 375.
[399] PL (L. IX), 375.
[400] Ο Rawls, αντί να αναφέρεται στην πολιτική του αντίληψη ως αληθή, αναφέρεται σε αυτή ως έλλογη και με αυτό θέλει να υποδηλώσει (PL (Intr.), xxii): α) τον περιορισμένο χαρακτήρα της πολιτικής άποψης ως αυτής που αρθρώνει πολιτικές αξίες και δεν αναφέρεται σε όλες τις αξίες, προσφέροντας ταυτόχρονα μια δημόσια βάση δικαιολόγησης. β) Ότι οι αρχές και τα ιδανικά της πολιτικής αντίληψης θεμελιώνονται σε αρχές του πρακτικού λόγου σε σύνδεση με αντιλήψεις του προσώπου και της κοινωνίας που οι ίδιες είναι αντιλήψεις του πρακτικού λόγου.
[401] Ο Rawls παραδέχεται ότι τούτο δεν σημαίνει ότι η θεωρία μπορεί να αποφύγει εντελώς την εμπλοκή της σε τέτοιες διαμάχες, αλλά απλώς ότι, αν προκύψει εμπλοκή της, θα αναζητήσει τη λιγότερο αμφισβητούμενη θέση (GT, 19).

Rawls από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* προς την κατεύθυνση μιας πολιτικής αντίληψης που παραιτείται από το αίτημα της αλήθειας στο πεδίο της φιλοσοφικής διαμάχης. Όμως από τη σκοπιά της εργασίας είναι αμφίβολο αν πρόκειται πράγματι για ριζική αλλαγή, αν εξεταστεί η λειτουργία του πέπλου της άγνοιας στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*[402]. Ήδη με την υπόθεση του πέπλου της άγνοιας ζητήματα που αφορούν ηθικές, μεταφυσικές ή επιστημολογικές έριδες δεν μπορούν να τεθούν, εφ' όσον τα μέρη στερούνται της αναγκαίας γνώσης που θα τους επέτρεπε να τα χειριστούν. Κατά συνέπεια, αν αυτή η σκέψη είναι ορθή, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι στο ύστερο έργο του ο Rawls απλώς παραιτείται expressis verbis από μια διαμάχη σε ζητήματα, τα οποία σιωπηρώς στην πραγματικότητα ούτως ή άλλως απέκλειε η δόμηση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*.

Κατά την άποψη της εργασίας, ορθότερο φαίνεται να δοθεί έμφαση στη διαφοροποίηση του Rawls σε σχέση με το status της δικής του θεωρίας. Ο Rawls αντιμετωπίζει την κριτική που ασκήθηκε κατά της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, ότι, παρά τους αντίθετους ισχυρισμούς του, δεν προσφέρει μια ουδέτερη και καθολική δικαιολόγηση της θεωρίας του, αλλά σιωπηρά, πέραν όμως κάθε αμφιβολίας, προϋποθέτει δέσμευση στις φιλελεύθερες αξίες. Η απάντησή του έχει δύο σκέλη. Το πρώτο συνίσταται στην αναδιατύπωση της θεωρίας του ως πολιτικής αντίληψης, η οποία δεν βασίζεται σε συγκεκριμένη περιεκτική (φιλελεύθερη) θεωρία. Το δεύτερο αφορά την παραίτηση από το αίτημα καθολικής εγκυρότητάς της και τη συναφή σχετικοποίησή της στα προβλήματα που αντιμετωπίζουν συγκεκριμένες κοινωνίες σε δεδομένη ιστορική στιγμή. Ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* στοχεύει να δώσει απάντηση στα προβλήματα των σύγχρονων δυτικών δημοκρατιών, γι' αυτό διαμορφώνεται με βάση ιδέες λανθάνουσες στην παράδοσή τους.

Κατά την παρούσα προσέγγιση, στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* φαίνεται να αποτελεί άρρητη πίστη του φιλοσόφου ότι κατόρθωσε, δυνάμει των περιορισμών της αρχικής θέσης, να ανεύρει τις ορθές από απόψεως δικαιοσύνης αρχές. Η θεωρητική προσπάθεια του Rawls κατατείνει στη δημιουργία ενός «αρχιμήδειου σημείου», το οποίο νοείται sub specie aeternitatis, χωρίς να καθορίζεται από τις ιδιαίτερες συνθήκες της κοινωνίας και άρα σε μια κριτική προοπτική της πολιτικής κατάστασης εντός και εκτός των δυτικών κοινωνιών. Άρα θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι με τους όρους του ύστερου Rawls πρόκειται για μια «μεταφυσική» παρά «πολιτική» θεωρία, εφ' όσον εγείρει καθολικές αξιώσεις εγκυρότητας. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ο Rawls αποσυνδέεται από τις όποιες μεταφυσικές ερμηνείες του προγράμματός του, περιστέλλοντας το πεδίο αναφοράς της θεωρίας του στις σύγχρονες δημοκρατικές

[402] Βλ. 160-161. Βλ. επίσης J. Mandle, «The Reasonable...», 87 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

κοινωνίες, οι οποίες είναι κοινωνικά ιδιαίτερες και ιστορικά προσδιορισμένες, το ίδιο όπως και οι αρχές δικαιοσύνης.

Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* οι αρχές δικαιοσύνης αναγνωρίζονται ως απλώς έλλογες (εύλογες[403]), αντικείμενο μιας επάλληλης συναίνεσης, στο πλαίσιο των δυτικών δημοκρατιών, τις οποίες υποτίθεται ότι εκφράζουν, χωρίς να προβάλλονται ως μοναδικές - εφ' όσον και άλλα ανάλογα πλέγματα αρχών μπορούν να διαμορφωθούν επίσης έλλογα - αλάνθαστες ή ορθές. Ωστόσο, όπως ευλόγως διαπιστώνει ο W. Galston[404], ακόμη και εντός φιλελεύθερου πλαισίου, όταν ασκείται κριτική σε πρακτικές που θεωρούνται απαράδεκτες ή επιχειρείται να θεμελιωθούν οι φιλελεύθερες θέσεις, δύσκολα μπορεί να γίνει δεκτό ότι αρκεί για το σκοπό αυτό η επίκληση ορισμένης συναίνεσης ή η αναφορά στην κοινή κατανόηση ή σε διαδεδομένες πίστεις. Αντιθέτως φαίνεται να ανακύπτουν αναπόφευκτα ζητήματα αληθούς και ψευδούς, ορθού και λάθους, ιδίως όταν οι σχετικές απόψεις επιχειρείται να επιβληθούν στους διαφωνούντες.

Κατά την άποψη της εργασίας, θα πρέπει να εντοπιστούν δύο βασικά δίπολα στον πολιτικό φιλελευθερισμό. Σταθερότητα/δικαιοσύνη, συναίνεση/αλήθεια. Όπως προέκυψε από την ανάλυση, οι έννοιες αυτές βρίσκονται πολύ κοντά στο έργο του Rawls. Ωστόσο, αξίζει να παρατηρηθεί ότι οι πόλοι του κάθε διπόλου δεν μπορούν να θεωρηθούν ταυτόσημοι ούτε είναι βέβαιο ότι ο πρώτος όρος οδηγεί κατ' ανάγκην στον δεύτερο. Τίθεται το ερώτημα αν η συναίνεση, όσο σταθερή, μπορεί να θεωρηθεί ιδρυτική της κανονιστικής ορθότητας.

Κατά τον J. Habermas[405], ο τρόπος χρήσης της έννοιας του ελλόγου και η επίκληση της ύπαρξης συμφωνίας αδυνατεί να προσφέρει την απαιτούμενη ηθική βάση δικαιολόγησης, διότι στερείται το κανονιστικό περιεχόμενο που συνδέεται με το στόχο της πολιτικής φιλοσοφίας να ανεύρει την αντίληψη δικαιοσύνης που αξίζει ηθικά τη συμφωνία. Για το λόγο αυτό εκτιμά δικαίως ότι ο Rawls θα έπρεπε να διακρίνει σαφέστερα μεταξύ ικανότητας ορθολογικής αποδοχής και επομένως εγκυρότητας και του ζητήματος της απήχησης της θεωρίας, δηλαδή της εξασφάλισης κοινωνικής σταθερότητας. Ειδάλλως το ενδιαφέρον του παρουσιάζει εργαλειακό χαρακτήρα. Η επάλληλη συναίνεση υπό το πρίσμα μιας ήδη θεμελιωμένης θεωρίας χρησιμεύει στην ανάλυση των αναγκαίων όρων κοινωνικής σταθερότητας, χωρίς να υπηρετεί πρωταρχικά την περαιτέρω δικαιολόγηση της θεωρίας[406].

---

[403] Βλ. 250.
[404] W. Galston, «Pluralism...», 724-726. Βλ. 390, 396 επ.
[405] J. Habermas, «Περί της δημοσίας...», 33 επ.
[406] J. Habermas, *ibid.* 31-33, «Reconciliation...», 128.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η δυνατότητα δικαιολόγησης των κανόνων, μέσω αναγωγής σε μια έννοια συναίνεσης, είναι περιορισμένη. Διότι, όπως ορθά παρατηρεί ο Π. Σούρλας[407], «η ομοφωνία ή έστω ευρεία συναίνεση, είναι αγαθό όχι καθαυτό αλλά παρακολουθηματικό της αξίας εκείνου ως προς το οποίο υπάρχει συναίνεση. Αν οι θεσμοί μας είναι δίκαιοι, είναι καλό να υπάρχει ως προς αυτούς συναίνεση [...] Αν όμως οι θεσμοί μας δεν είναι δίκαιοι, τότε η συναίνεση δεν τους κάνει δικαιότερους, ιδίως όταν αυτή επιτυγχάνεται με τη θυσία ορισμένων επιχειρημάτων τα οποία θα χρησίμευαν ακριβώς στον έλεγχο του αν είναι πραγματικά δίκαιου».

Β. Οι μελετητές που αποτιμούν θετικά το ύστερο έργο του Rawls, απορρίπτοντας την άποψη ότι πρόκειται για μια προβληματική σχετικοποίηση της θεωρίας του, αποτελούν μάλλον μειοψηφία. Σε αυτούς ανήκουν όσοι[408] κρίνουν ότι η θεωρία του Rawls παραμένει γνωστικά στέρεη και δεσμευτική χωρίς μεταφυσική, κατορθώνοντας να διατηρήσει αλώβητο τον ηθικό της χαρακτήρα. Ότι η θεωρία δεν διολισθαίνει στο σχετικισμό, διότι η έλλογη αντίληψη δεν είναι βάσιμη απλώς επειδή τυχαίνει οι πολίτες της Δύσης να πιστεύουν σε αυτή, αλλά διεκδικεί έλλογη υποστήριξη και διαθέτει προϋποθέσεις καθολικής ισχύος, εφ' όσον αποδίδει τις χαρακτηριστικές για ίσους και ελεύθερους πολίτες δυνάμεις του πρακτικού λόγου[409].

Εκτιμάται[410] ότι ο τρόπος ανάπτυξης των εννοιών της συναίνεσης και της σταθερότητας απεικονίζει την ανάπτυξη μιας κανονιστικής συμπεριφοράς γύρω από το πρακτικό πρόβλημα της πολιτικής διαφωνίας. Ο Rawls, θέτοντας την έννοια του ελλόγου ως μόνο κριτήριο πολιτικής δικαιολόγησης και περιθωριοποιώντας τις περιεκτικές θεωρίες, κατορθώνει να μη βασίζεται το επιχείρημά του στο τυχαίο (στις υπάρχουσες περιεκτικές θεωρίες), αλλά στην ιδέα του ελλόγου, η οποία λειτουργεί ως ανεξάρτητη πηγή δικαιολόγησης[411]. Άρα το κεντρικό ενδιαφέρον του Rawls ταυτίζεται με τα ενδιαφέροντα της παραδοσιακής κανονιστικής θεωρίας. Διότι το έλλογο συνιστά αναγκαίο και επαρκή όρο πολιτικής δικαιολόγησης, όχι απλώς τέχνασμα υπαγορευόμενο από λόγους πολιτικής σύνεσης, με στόχο τη λύση ενός πρακτικού προβλήματος (πλουραλισμός)[412].

---

[407] Π. Σούρλας, «Φιλοσοφία...», 64.
[408] Π. Σούρλας, «Η ηθική βάση...», 54-55.
[409] Κ. Παπαγεωργίου, *Η πολιτική...*, 157-164. Βλ. *ibid*, 17, 174. Βλ. επίσης την απάντηση (*ibid*, 151-157) σε όσους θεωρούν ότι πρόκειται για επιστροφή στον Hobbes και παραίτηση από την αλήθεια.
[410] Larry Krasnoff, «Consensus, Stability and Normativity in Rawls's Political Liberalism», 271.
[411] Krasnoff, *ibid*, 282.
[412] Βλ. ανάλυση L. Krasnoff, *ibid*, 290 επ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Θεωρείται[413] ακόμη ότι η εγκατάλειψη της οπτικής sub specie aeternitatis της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* σημαίνει ότι στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* αναπτύσσεται μια κριτική θεωρία, η οποία επιχειρεί να αναμορφώσει την κοινωνία, δουλεύοντας συνειδητά εντός της ιστορικά διαμορφωμένης κληρονομίας της, έχοντας, δηλαδή, υπ' όψιν της κοινωνικώς εγγεγραμμένα και ιστορικώς ενταγμένα ιδανικά, έθιμα, πίστεις, θεσμούς και πρακτικές.

Από την άλλη πλευρά, η άποψη ότι η θεωρία του Rawls σχετικοποιείται είναι κοινή σε πολλούς μελετητές, οι οποίοι όμως διαφέρουν στον τρόπο που την αποτιμούν. Κατ' ορισμένους[414], τα καντιανά στοιχεία της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* υποχωρούν, για να αναπτυχθεί μια άποψη εγγύτερη προς τη φιλοσοφία του Hobbes, η οποία έχει ως επίκεντρο το πρόταγμα της ειρήνης και της σταθερότητας. Υπ' αυτό το πρίσμα, ο πολιτικός φιλελευθερισμός συνιστά μια αποστεωμένη, πενιχρή και μη πειστική μορφή φιλελευθερισμού. Παραιτούμενος από το αίτημα για αληθείς αρχές δικαιοσύνης, υποχωρεί, αποβλέποντας σε αρχές με τις οποίες μπορούν οι άνθρωποι να ζήσουν και αυτό έχει ως συνέπεια η εμβέλεια της θεωρίας της δικαιοσύνης να περιορίζεται σε μια αντίληψη δικαιοσύνης την οποία οι σημερινοί πολίτες της Δύσης[415] βρίσκουν πειστική[416]. Θεωρείται[417] ότι στο ύστερο έργο ο Rawls στρέφεται προς ένα άκριτο αξιολογικό σχετικισμό, θεωρώντας κάθε περιεκτική ηθική αναζήτηση ανεπίδεκτη έλλογης θεμελίωσης ως συναπτόμενη προς «μεταφυσικές» αξιώσεις ισχύος.

---

[413] M. Cladis, «Wittgenstein...», 13, 30 επ. Βλ. τη διάκριση μεταξύ των προσεγγίσεων που εκτιμούν ότι η κριτική παράγεται υπό διαφορετικές κοινωνικοϊστορικές περιστάσεις (internal criticism) και προσεγγίσεων που επιχειρούν να δραπετεύσουν από την ιστορία, με σκοπό να ανακαλύψουν μια αϊστορική δομή στο ηθικό σύμπαν (external criticism), *ibid*, 21-23. Η προσέγγιση sub specie aeternitatis κατατάσσει τη *TJ* στη δεύτερη κατηγορία, ενώ το ύστερο έργο του Rawls κινείται στο πλαίσιο της πρώτης άποψης (*ibid*, 25), που επιχειρεί αναμόρφωση της κοινωνίας, δουλεύοντας συνειδητά εντός της ιστορικά διαμορφωμένης κληρονομίας της (βλ. ανάλυση *ibid*, 30 επ.). Εκτιμά ότι υπάρχει μια παράλληλος μεταξύ της πρόσφατης δουλειάς του Rawls και του ύστερου έργου του Wittgenstein, υπό την έννοια ότι αμφότεροι υποστηρίζουν ότι η γνώση και η αντικειμενικότητα αποτελούν προϊόντα κοινωνιογλωσσικών (sociolinguistic) παραδόσεων (*ibid*, 14).

[414] Βλ. J. Hampton, «Should Political...», 799 επ., «The Common...», 207, C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls*..., 140 επ.

[415] Και ίσως ακόμη πιο περιορισμένα της Αμερικής. Βλ. τις Η.Π.Α. ως πεδίο αναφοράς της θεωρίας εις T. Pogge, *Realizing*..., 211 επ., C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls*..., 126 επ.

[416] Η αναφορά του Rawls στην ιστορία και τις παραδόσεις του δυτικού πολιτισμού δίνει επίσης λαβή σε επιχειρήματα, που θεωρούν ότι στον *PL* διαπιστώνεται σύγκλιση με τον κοινοτισμό. Ότι η θεωρία του Rawls, εισάγοντας τη συγκεκριμένη πολιτική αντίληψη προσώπου και σχετικοποιούμενη σε αναφορά προς τους πολίτες της Δύσης, αποκτά τελεολογική χροιά (W. Galston, «Pluralism...», 712-718). Ή ότι, προσπαθώντας να απαντήσει στον κοινοτισμό, άγεται σε μια αλλαγή μεθοδολογίας, η οποία δεν κάνει μεν δεκτές τις ουσιαστικές μεταφυσικές προτάσεις των κοινοτιστών, όμως αναπτύσσει μια έννοια πολιτικού, που στοχεύει στην πλήρη αποφυγή της μεταφυσικής και περιορίζεται ρητά στη δυτική παράδοση (J. Hampton, «Should Political...», 793-794, 799). Βλ. 286.

[417] Κ. Σταμάτης, «Για μια ιστορική...», 24.

Γίνεται δεκτό ότι στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* λαμβάνει χώρα μια ιδιότυπη στροφή του Rawls στον πραγματισμό[418], η οποία συνδέεται με την παραίτηση από τις αξιώσεις αλήθειας της θεωρίας[419] και μια συρρίκνωση του κανονιστικού στοιχείου. Εκκινώντας από το αρχικό αίτημα ανεύρεσης στον πραγματικό κόσμο στοιχείων, τα οποία ανταποκρίνονται στην κανονιστική θεωρία και μπορούν να αποτελέσουν βάση της, καταλήγει να αναζητά «πρακτικές» λύσεις και «πολιτικές» αρχές, ικανές να καταστούν βάση συμφωνίας για την επίλυση των προβλημάτων της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας[420]. Ο αρχικός στόχος επιδίωξης της αλήθειας υποκαθίσταται από ένα πρόγραμμα που αποβλέπει στην επίτευξη ελεύθερης συμφωνίας, στη συμφιλίωση δια του δημοσίου λόγου[421].

Ο ανταγωνισμός μεταξύ των αντιμαχόμενων ηθικών ιδανικών θα συνεχίσει να υπάρχει, ο Rawls όμως τον εγκαταλείπει, ασχολούμενος με τη διασφάλιση των όρων ειρήνης, την εξασφάλιση της κοινωνικής ενότητας και της σταθερότητας, με όχημα μια δημοσίως αποδεκτή αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία μπορεί να χρησιμεύσει ως βάση συμφωνίας σε κοινωνίες που οι άνθρωποί τους διαφέρουν. Ο Rawls εκφράζει την προτίμησή του για την αρμονία έναντι της σύγκρουσης. Όμως το επιδιωκόμενο τέλος της πολιτικής διαφωνίας, το οποίο καθιστά δυνατή τη συνύπαρξη διαφορετικών απόψεων, αφού έχει θέσει στο περιθώριο τα μείζονα ζητήματα που αποτελούν αντικείμενο φιλοσοφικής και πολιτικής διαμάχης, φαίνεται να ισοδυναμεί κατ' ουσίαν με το τέλος της ίδιας της φιλοσοφίας, τουλάχιστον με τη μορφή που αυτή ήταν γνωστή έως σήμερα[422].

Γίνεται λόγος για «ρητορική στροφή» (rhetorical turn) του Rawls. Ο στόχος που θέτει ο Rawls στο μετά το 1985 έργο του, να κερδίσει την αποδοχή των έλλογων πολιτών, θεωρείται ότι δρομολογεί μια κίνηση στο πεδίο της ρητορικής, εφ' όσον στόχος είναι η συναίνεση και αποδοχή συγκεκριμένου ακροατηρίου με ταυτόχρονη

---

[418] Βλ. σχετικά C. Kukathas, P. Pettit, *Rawls...*, 148.

[419] Ο C. Larmore, «Political...», 354-355, προσπαθεί να προστατεύσει τη θεωρία του Rawls από τα επιχειρήματα ότι διολισθαίνει σε μια μορφή σχετικισμού, υποστηρίζοντας ότι, όταν αποφεύγει την αναφορά στη θεωρία του ως αληθή, η πρόθεσή του δεν είναι να απεκδυθεί τον ισχυρισμό ότι είναι ορθή, αλλά απλώς να αποποιηθεί τον ισχυρισμό ότι είναι αληθής, υπό την έννοια ότι υποδηλώνει την ύπαρξη μιας ανεξάρτητης μεταφυσικής και ηθικής τάξης. Το επιχείρημα αυτό, μολονότι είναι σημαντικό και πιθανόν κατορθώνει να συλλάβει την πρόθεση του φιλοσόφου, είναι δύσκολο να γίνει δεκτό εξ αιτίας της έκτασης και του τρόπου έκφρασης του όλου επιχειρήματός του. Ο Rawls προφανώς δεν αναπτύσσει εμπροθέτως μια σχετικιστική θεωρία, το ερώτημα όμως είναι αν, παρά την πρόθεσή του, διολισθαίνει στο σχετικισμό.

[420] Σχετικά με τον περιορισμό του πεδίου της θεωρίας βλ. επίσης T. Pogge, *Realizing...*, 211 επ.

[421] Το πρόταγμα αυτό νομιμοποιεί η έννοια της ανεκτικότητας. Βλ. όμως J. Hampton, «Should Political...», 811-814, τη διαφοροποίηση της ανεκτικότητας προς τις ιδέες από την ανεκτικότητα προς τα πρόσωπα που τις τηρούν. Η έννοια της ανεκτικότητας απαιτεί σεβασμό των προσώπων, όχι όμως και των ιδεών τους.

[422] Σχετικά με το τέλος της πολιτικής φιλοσοφίας στο έργο του Rawls βλ. C. Kukathas, P. Pettit, *op.cit.*, 149. Βλ. 333.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

αποστασιοποίηση από το ερώτημα περί αλήθειας. Μελετητές[423] οι οποίοι εκλαμβάνουν το φιλοσοφείν ως δραστηριότητα επιδίωξης της αλήθειας - ιδανικό που συνδέουν με το Σωκράτη - θεωρώντας καθοριστικό στοιχείο της διάκρισης μεταξύ πολιτικής φιλοσοφίας και ρητορικής[424] τη διαφοροποίηση μεταξύ δραστηριότητας που αποβλέπει στην αλήθεια και επιχειρήματος που στοχεύει στη συναίνεση, εκτιμούν ότι η διάκριση αυτή καταρρέει στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό*. Τούτο έχει ως συνέπεια ο Rawls να εμφανίζεται ως ένας συντηρητικός φιλόσοφος του οποίου μείζον ενδιαφέρον είναι η επίτευξη συμφωνίας παρά η αλήθεια. Για το λόγο αυτό προβαίνουν σε αρνητική αποτίμηση της σχετικής τάσης του ύστερου έργου του φιλοσόφου, η οποία για τους ίδιους λόγους αποτιμάται θετικά από μια άλλη μερίδα μελετητών[425].

Διότι δεν λείπουν οι φωνές οι οποίες είτε επικροτούν την προτεραιότητα της δημοκρατίας επί της φιλοσοφίας - που σημαίνει ότι προηγείται η πολιτική (politics) και μετά διαμορφώνεται η φιλοσοφία που της ταιριάζει - την παραίτηση από την προσπάθεια άρθρωσης μιας θεωρίας θεμελίωσης του φιλελευθερισμού, ικανοποιημένοι στη σύνδεσή του με την παράδοση του αμερικανικού πραγματισμού[426]. Είτε παν-ηγυρίζουν αυτή την κίνηση των ύστερων γραπτών προς αυτό που θεωρούν μια μορφή μεταμοντέρνου φιλελευθερισμού και μάλιστα υποστηρίζουν ότι υπολείπεται της απόστασης που πρέπει να διανύσει[427].

Οι ανωτέρω αποτιμήσεις συνδέονται σε μεγάλο βαθμό με τον διαφορετικό τρόπο αντιμετώπισης της διανοητικής πορείας του φιλοσόφου μεταξύ των δύο κεντρικών έργων του, στην οποία έχει ήδη γίνει αναφορά[428]. Κατά την εκτίμηση στης εργασίας, με εξαίρεση την τελευταία τάση, η οποία εκφράζεται θετικά για ότι ο ίδιος Rawls μάλλον θα απέρριπτε ως συνέπεια, πολύ περισσότερο ως πρόθεση, του επιχειρήματος *Πολιτικού Φιλελευθερισμού*, στις δύο αντιθετικές απόψεις που προηγήθηκαν, τόσο περισσότερο θετική είναι η στάση προς τον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* όσο περισσότερο στενά θεωρείται ότι το έργο αυτό συνδέεται με το αρχικό επιχείρημα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, λειτουργώντας ως καλύτερος τρόπος θεμελίωσής του και, αντιστρόφως, τόσο περισσότερο αρθρώνεται κριτικά όσο θεωρείται ότι ο *Πολι-*

---

[423] Βλ. W. Galston, «Pluralism...», 722-723, J. Hampton, «Should Political...», 799 επ.
[424] Πρβλ. τη διάκριση του Rawls μεταξύ πολιτικού και φιλοσόφου, 357.
[425] T. Bridges, «Essay 1...», 6-9. Μάλιστα καταλογίζεται ότι διατηρεί το ιδανικό μιας καθαρής θεωρίας, την οποία σε επίπεδο εννοιών έχει εγκαταλείψει και για το λόγο αυτό (κακώς) διατηρεί τη φωνή του καντιανού κονστρουκτιβιστή που αναπτύσσει ένα πληκτικό και αυστηρό καντιανό πρόγραμμα, αρνούμενος να υιοθετήσει - όπως θα έπρεπε - το καταλληλότερο ρητορικό προσωπείο (T. Bridges, «Rawls's Strangely...», 4-5, 8-10, «Rawlsian Reasonableness and the Creation of Citizens», 2 επ.
[426] R. Rorty, «The Priority...», 210 επ.
[427] Βλ. T. Bridges, «Essay1...», 1-6, «Rawlsian...», 2.
[428] Βλ. 261 επ.

τικός Φιλελευθερισμός απομακρύνεται (αδικαιολόγητα) από τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*.

Όπως δόθηκε ήδη η ευκαιρία να τονιστεί, το έργο του Rawls θα πρέπει να γίνει αντιληπτό ως μια προσπάθεια να δοθεί απάντηση στο πρόβλημα της δικαιοσύνης, θέτοντας το ερώτημα υπό ποιες αρχές μπορεί να καταστεί δυνατή η κοινωνική συνύπαρξη. Η προσπάθειά του αφορά την άρθρωση μιας θεωρίας μεταξύ της Σκύλλας του δογματισμού μιας άποψης με ισχυρά μεταφυσικά υποστυλώματα και της Χάρυβδης και του σχετικισμού από την άλλη. Ο προβληματισμός που αναπτύσσεται με επίκεντρο την έννοια του ελλόγου αφορά ακριβώς στη διατύπωση ενός εμμενούς κριτηρίου, το οποίο να μπορεί να λειτουργήσει σε κοινωνίες σπαρασσόμενες από συγκρούσεις αξιών και συμφερόντων.

Η *Θεωρία της Δικαιοσύνης* αποτελεί πεδίο ανάπτυξης μιας πληθώρας σκέψεων και επιχειρημάτων που αντλούν από διαφορετικές πηγές και τίθενται σε μια προοπτική που μπορεί να οδηγήσει στην ανάπτυξη μιας κανονιστικής αντίληψης δικαιοσύνης, η οποία έχει τη δυνατότητα να αρθρωθεί κριτικά και να θεμελιώσει αίτημα άρσης της αδικίας. Ακριβώς επειδή αποτελεί σύνθεση διαφορετικών στοιχείων διανοίγονται διαφορετικές προοπτικές ανασύνθεσής τους. Πράγματι σε μεγάλο βαθμό ο *Πολιτικός Φιλελευθερισμός* αποτελεί μια διαφορετική σύνθεση στοιχείων που υπάρχουν στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* και μια μετατόπιση βάρους στη μεταξύ τους σχέση. Από την άλλη πλευρά το έργο του Rawls έχει συστηματικό χαρακτήρα, με συνέπεια τυχόν διαφοροποιήσεις σε επί μέρους σημεία να δημιουργούν κλυδωνισμούς που επηρεάζουν τη θεωρία ως όλο καθιστώντας αναγκαίες περαιτέρω αλλαγές, ώστε αφ' ενός να καταστεί εφικτή η ένταξη των νέων στοιχείων και αφ' ετέρου η θεωρία να παραμείνει εσωτερικά συνεπής.

Συνεπεία της ασκηθείσας στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* κριτικής, ο Rawls αποδύεται σε μια προσπάθεια καλύτερης θεμελίωσης του έργου. Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να ενταχθεί και να αποτιμηθεί θετικά η ισχυροποίηση των καντιανών στοιχείων της θεωρίας με ανάλογο περιορισμό της αντλούσας από τη θεωρία των παιγνίων συμβολαιακής κατασκευής και η αναδιατύπωση του επιχειρήματος που βασίζεται στην αρχική θέση.

Η περαιτέρω εξέλιξη της θεωρίας ως τον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* αφορά μια προσπάθεια μετριασμού του επιχειρήματος, με σκοπό την καλύτερη θωράκισή του. Το ερώτημα συνεπώς είναι τι θυσιάζεται από το αρχικό επιχείρημα για το σκοπό αυτό. Ο Rawls πρέπει να εξασφαλίσει την αποδοχή της πολιτικής αντίληψής του από τις αντιπαλεύουσες περιεκτικές κοσμοαντιλήψεις. Η διαφαινόμενη απογοήτευσή του από τη διαμάχη των θεωριών, η αδυναμία τους να επιλύσουν μείζονα ερωτήματα,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

τον οδηγεί να θέσει εκτός συζήτησης τα σημαντικότερα ζητήματα που απασχολούν αυτή τη διαμάχη, χωρίς να καθιστά σαφές το κέρδος που προκύπτει από αυτό, χωρίς να συζητά τη φύση και την αξία μιας τέτοιας ειρήνης. Τα κανονιστικά στοιχεία του έργου περιστέλλονται, με στόχο την (επάλληλη) συναίνεση.

Η άρθρωση του «πολιτικού» υποδείγματος της ύστερης φιλοσοφίας του Rawls συναρτάται με εν πολλοίς αποκλεισμό των ζητημάτων που άπτονται του ευρύτερου πεδίου των αξιών, εφ' όσον εν τέλει υπό τον όρο «περιεκτική» φαίνεται να καλύπτεται κάθε ευρύτερη προσέγγιση σε θέματα αξιολογικής ουσιαστικής φύσης, με το επιχείρημα ότι οι σχετικές θεωρήσεις κρίνονται ως επίφοβες να οδηγήσουν σε σύρραξη και συνεπώς πρέπει να παρεμποδιστεί η είσοδός τους στο δημόσιο διάλογο. Τούτο έχει ως συνέπεια τον δραστικό περιορισμό του φιλοσοφικού υποδείγματος. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός προσλαμβάνει κατ' αυτό τον τρόπο έναν ιδιόμορφα απολιτικό χαρακτήρα που άγει σε συρρίκνωση της κριτικής του διάστασης. Κατά τα προλεχθέντα, στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ενυπάρχει πλούτος ιδεών, ο οποίος θα μπορούσε να δικαιολογήσει διαφορετικές επιλογές του φιλοσόφου. Ο Rawls θα μπορούσε να είχε ακολουθήσει διαφορετικό δρόμο.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης*[1] ο Rawls διατείνεται ότι οι παραδοσιακές ιδέες της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφοσύνης είναι δυνατόν να συσχετιστούν με τη δημοκρατική ερμηνεία των δύο αρχών δικαιοσύνης της θεωρίας του. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η ελευθερία αντιστοιχεί στην πρώτη αρχή, η ισότητα στην ιδέα της ισότητας της πρώτης αρχής σε συνδυασμό με την ισότητα των ακριβοδίκαιων ευκαιριών και τέλος η αδελφοσύνη στην αρχή της διαφοράς.

Αρκετά χρόνια αργότερα, στην εισαγωγή του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού*[2], ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι συχνά γίνεται αναφορά στο λεγόμενο «Διαφωτιστικό Πρόγραμμα» (Enlightenment Project), στην προσπάθεια ανεύρεσης, όταν η θρησκευτική πίστη παύει να είναι κυρίαρχη, μιας κοσμικής, θεμελιωμένης στο λόγο, περιεκτικής θεωρίας. Και σπεύδει να αποδεσμεύσει τη θεωρία του από οποιοδήποτε ευρύτερο πρόγραμμα αυτής της μορφής. Η στόχευση του πολιτικού φιλελευθερισμού προσδιορίζεται με άξονα την προσπάθεια επεξεργασίας μιας αντίληψης πολιτικής δικαιοσύνης, κατάλληλης για ένα συνταγματικό καθεστώς, η οποία να μπορεί να γίνει δεκτή από την πλειονότητα των υφιστάμενων στο πλαίσιό του έλλογων θεωριών, φιλελεύθερων και μη.

Ο κλασικός φιλελευθερισμός διατυπώνει ένα κανονιστικό πρόγραμμα, το οποίο συνδέεται με τη μαχητική προβολή ενός πλέγματος αξιών, όπως η ελευθερία, η ισονομία, η διασφάλιση ορισμένων βασικών δικαιωμάτων και η έμφαση στην κριτική δυνατότητα του ατόμου. Η «πολιτική» εκδοχή του φιλελευθερισμού υποδηλώνει ένα είδος υποχώρησης. Όταν γίνεται αντιληπτό ότι οι κλασικές φιλελεύθερες αξίες δεν έχουν πιθανότητες επικράτησης, ο φιλελευθερισμός επικαλείται έννοιες, όπως η ουδετερότητα, η κοσμοθεωρητική ανεκτικότητα και η κοινωνική ειρήνη. Αν η πρώτη άποψη συνιστά τη φιλελεύθερη ουτοπία, η δεύτερη εκδοχή φιλελευθερισμού έχει ριζικά αντιουτοπικό χαρακτήρα. Διότι φαίνεται να έχει ως θεωρητική αφετηρία την αποδοχή της αδυναμίας διαμόρφωσης της κοινωνίας, όχι απλώς κατά το φιλελεύθερο κλασικό ιδεώδες, αλλά ίσως ευρύτερα υπό οποιοδήποτε ιδεώδες.

Με βάση την ανωτέρω προσέγγιση είναι δυνατό να διακριθούν διαφορετικές μορφές φιλελεύθερης θεωρίας ή εναλλακτικές θεμελιώσεις του φιλελευθερισμού. Η ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας του Rawls έγκειται στη διαδοχική ανάπτυξη από τον ίδιο φιλόσοφο στο έργο του και των δύο φιλελεύθερων εκδοχών.

---

[1] TJ. 106.

[2] PL (Intr.), xx, PL (Intr.PE), xl.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η εργασία επιχείρησε να ακολουθήσει τη διανοητική πορεία του φιλοσόφου μεταξύ αυτών των δύο πόλων, θέτοντας στο ερευνητικό της επίκεντρο το πρόβλημα της θεμελίωσης των αρχών δικαιοσύνης και έχοντας ως οδηγητικό μίτο την έννοια της συναίνεσης και το πρόβλημα της δεσμευτικότητας. Στόχος της ήταν η ανάδειξη των προϋποθέσεων επί των οποίων εδράζεται η φιλοσοφία του Rawls και των θεωρητικών τους συνεπειών.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας (*Η δομή της θεωρίας*) κατεβλήθη προσπάθεια ανασυγκρότησης της δομής της θεωρίας, η οποία υπό το πρίσμα της παρούσας προσέγγισης γίνεται αντιληπτή ως η συνισταμένη που προκύπτει από το συνδυασμό της καντιανής προβληματικής της ηθικής αυτονομίας με τα μεθοδολογικά εργαλεία που κομίζει η θεωρία των παιγνίων. Το τίμημα της χρήσης της θεωρίας των παιγνίων είναι η άκριτη αποδοχή του υποκειμένου της οικονομικής θεωρίας. Η συνέπεια για τη θεωρία του Rawls είναι να καθίσταται επισφαλής η αξίωση αναγνώρισης των αρχών που προκύπτουν ως αποτέλεσμα του δομούμενου με αυτούς τους όρους νοητικού πειράματος της πρωταρχικής συμβολαιακής θέσης ως αρχών αυτονομίας κατά την καντιανή έννοια.

Στο αίτημα διαμόρφωσης της ηθικής άποψης (moral point of view) ο Rawls δεν ανταποκρίνεται υιοθετώντας τη δυνατότητα κριτικής αποστασιοποίησης και αναστοχασμού του προσώπου, αλλά δια της εισαγωγής μιας συμβολαιακής κατασκευής, το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της οποίας είναι η δομή διευρυμένης άγνοιας που λειτουργεί στη βάση της. Η μεθοδολογική επιλογή του φιλοσόφου έχει ως συνέπεια την απώλεια ιστορικών και κοινωνικών στοιχείων αναγκαίων για την κατανόηση της κοινωνίας και ως εκ τούτου αναμενόμενων σε ένα επιχείρημα που έχει στόχο να διατυπώσει πρόταση για τα προβλήματά της.

Στον τρόπο δόμησης του συμβολαίου αποτυπώνονται ανάγλυφα οι ατομοκρατικές δεσμεύσεις της θεωρίας που υποκαθορίζουν τις θέσεις της. Ο Rawls οφείλει να υποδείξει με ποιο τρόπο από την ατομική ορθολογική συμπεριφορά, με βάση την οποία δομείται το συμβόλαιο, είναι δυνατόν να προκύψουν ευρύτερα δεσμευτικά (ηθικά) συμπεράσματα για την κοινωνία. Ο ισχυρά ατομοκεντρικός χαρακτήρας της συμβολαιακής άποψης την παρεμποδίζει να κατανοήσει τους πολίτες ως υποκείμενα συλλογικής δράσης, ενταγμένα σε λιγότερο ή περισσότερο διευρυμένα κοινωνικά μορφώματα, όπως και το συστατικό χαρακτήρα των σχέσεών τους με τους άλλους. Την οδηγεί στη σύλληψη της κοινωνίας ως ενός αθροίσματος ασύνδετων μεταξύ τους ατόμων τα οποία δεν αναγνωρίζουν την ύπαρξη αυθεντικών υποχρεώσεων. Αποδίδεται κατ' αυτό τον τρόπο μια πολιτική αντίληψη, στην οποία το πρόβλημα των free-riders θα πρέπει να θεωρηθεί αναπόφευκτο.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Στον πυρήνα της θεωρίας του Rawls λειτουργεί το καντιανό ιδανικό του σεβασμού του ανθρώπινου προσώπου, το οποίο απαγορεύει την υποβίβασή του προσώπου σε μέσο, επιτάσσοντας την αντιμετώπισή του πάντα ταυτόχρονα ως σκοπού αυτού καθ' εαυτόν. Από τη σκοπιά της εργασίας κρίνεται ότι θα ήταν ίσως περισσότερο ενδεδειγμένη η υιοθέτηση μιας μεθόδου που θα εμβάθυνε στις καντιανές δεσμεύσεις της θεωρίας σε σχέση με την προκρινόμενη από το φιλόσοφο συμβολαιακή κατασκευή. Η χρήση της συμβολαιακής κατασκευής μάλλον επιπλοκές δημιουργεί στη θεωρία του Rawls, θαμπώνοντας τον βασικό καντιανό προσανατολισμό της, παρά επιλύει προβλήματα.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας (*Η διάρθρωση του επιχειρήματος*) επιχειρήθηκε η αναλυτική παρουσίαση των δύο κεντρικών πόλων ανάπτυξης της θεωρίας: α) του συμβολαιακού επιχειρήματος (contract argument): μελετώνται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του συμβολαίου του Rawls και αναδεικνύονται οι όροι επί των οποίων αυτό εδράζεται. β) Του επιχειρήματος της συνεκτικότητας (coherence argument): αναζητούνται οι μεθοδολογικές προϋποθέσεις της θεωρίας και επιχειρείται προσδιορισμός της θέσης του φιλοσόφου στο πεδίο της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας, με άξονα την έννοια των «περιεσκεμμένων κρίσεων» (considered judgments) σε «αναστοχαστική ισορροπία» (reflective equilibrium).

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ο Rawls προσπαθεί να διατυπώσει μια μορφή θεωρητικής διαμεσολάβησης στις κατακερματισμένες και εγγενώς συγκρουσιακές κοινωνίες της Νεωτερικότητας, χωρίς να προβάλει, τουλάχιστον ρητά, συγκεκριμένη κοινωνική ταυτότητα. Αντιθέτως, επιδιώκει μάλλον να εμφανίσει τη θεωρία του χωρίς ταυτότητα, ως ένα «αρχιμήδειο σημείο», το οποίο εκφράζει μια αντικειμενική θέαση του κόσμου, η οποία δεν βασίζεται σε αμφισβητούμενες προϋποθέσεις, και ως εκ τούτου ως μια άποψη η οποία μπορεί να γίνει γενικώς αποδεκτή, ανεξαρτήτως κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών. Υποτίθεται δε ότι τα μέλη της κοινωνίας μπορούν να την αποδεχθούν αδιαφόρως κοινωνικής θέσης, οικονομικής κατάστασης, πολιτικών πεποιθήσεων ή ευρύτερης κοσμοαντίληψης, διότι οι προϋποθέσεις επί των οποίων εδράζεται η θεωρία δεν συνδέονται με συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτικό πρότυπο δόμησης της κοινωνίας. Ούτε προϋποτίθεται από τη θεωρία συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού, ώστε να υπάρχει εμπλοκή της στις σχετικές ατέρμονες διαμάχες. Το βασικό εξ άλλου επιχείρημα δικαιολόγησης της θεωρίας είναι ότι αυτή μπορεί να γίνει αποδεκτή, διότι τόσο κατά τις προϋποθέσεις όσο και κατά τα συμπεράσματά της συμπλέει με τις βαθύτερες πάγιες πεποιθήσεις των ανθρώπων, μολονότι αυτοί τελούν σε σχέσεις σύγκρουσης των βιοτικών τους συμφερόντων και των θεωρητικών τους απόψεων.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η με στόχο την επίτευξη συναίνεσης αναζήτηση ευρέως αποδεκτών όρων καθορίζει την οικοδόμηση του αρχιμήδειου σημείου της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, το οποίο αποβλέπει στη διαμόρφωση μιας άποψης για την κοινωνία sub specie aeternitatis. Εκφράζεται στις φορμαλιστικές ιδιότητες του επιχειρήματος, στην υπόθεση της άγνοιας και στη λειτουργία των λεγόμενων «ασθενών» (weak) προϋποθέσεων.

Στην «αρχική θέση» (original position) συμβάλλονται θεωρητικά καθορισμένα υποκείμενα, τα οποία, δυνάμει της υπόθεσης της άγνοιας, καθίστανται πανομοιότυπα. Η λειτουργία της υπόθεσης της άγνοιας έχει ως αποτέλεσμα να καταστρέφεται η διαλογική διάσταση της πρωταρχικής συμφωνίας, με συνέπεια ο Rawls να μένει έκθετος στην κριτική ότι εισάγει ως αποτέλεσμα της έκβασης των σχετικών διαβουλεύσεων αυτό που αποτελεί κατ' ουσίαν θεωρητική προαπόφαση του ιδίου.

Οι προϋποθέσεις που λειτουργούν ως βάση του συμβολαιακού επιχειρήματος δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως «ασθενείς», ήτοι ως μη αμφισβητούμενες, υποθέσεις οι οποίες δύνανται να προσφέρουν μια ήπια αντικειμενική βάση δικαιολόγησης της θεωρίας. Οι όροι της θεωρίας του Rawls δύνανται να αναγνωριστούν ως ασθενείς μόνον εντός του υποβάθρου μεθοδολογικής ατομοκρατίας, το οποίο προϋποτίθεται σιωπηρώς από τη θεωρία. Το ίδιο όμως το υιοθετούμενο πλαίσιο δεν είναι ούτε «ασθενές» ούτε αυτόδηλο. Αντιθέτως ανακλώνται σε αυτό κυρίαρχα στοιχεία του φιλελεύθερου τρόπου πρόσληψης της κοινωνίας και ως εκ τούτου η άποψη που διαμορφώνει, η οποία δεν είναι φυσικά sub specie aeternitatis, δεν μπορεί να γίνει δεκτή από όσους δεν προσυπογράφουν το φιλελεύθερο δόγμα.

Με βάση την οπτική της εργασίας, στη δυνατότητα δημιουργίας μιας ηθικής άποψης αμερόληπτης και αντικειμενικής δεν φαίνεται να μπορεί να ανταποκριθεί η φιλελεύθερη χίμαιρα της κατασκευής ενός αρχιμήδειου σημείου εκτός ιστορίας και κοινωνίας. Ίσως προς την κατεύθυνση αυτή θα ήταν περισσότερο πρόσφορη μια αναστοχαστική αντιμετώπιση που προϋποθέτει αναγνώριση των κοινωνικών και ιστορικών καθορισμών, παρά μια άποψη που τους αποσιωπά.

Το τρίτο μέρος της εργασίας (*Η έννοια του πολιτικού*) εστιάστηκε στις συνέπειες της αποδοχής του «δεδομένου του πλουραλισμού» (fact of pluralism) ως εγγενούς, μόνιμου και μη αναστρέψιμου χαρακτηριστικού των σύγχρονων δυτικών δημοκρατιών, στις οποίες ο Rawls περιορίζει την εμβέλεια της θεωρίας του μετά την εγκατάλειψη της οπτικής sub specie aeternitatis της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*. Σε αυτό το πλαίσιο μελετάται, πρώτον, η αναδιάρθρωση της θεωρίας ως «πολιτικής αντίληψης» (political conception), σε αντιπαραβολή προς τις «περιεκτικές θεωρίες» (comprehensive doctrines). Δεύτερον, το κονστρουκτιβιστικό υπόδειγμα που οικοδομεί ο Rawls.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αντικείμενο της έρευνας αποτέλεσε η αναθεώρηση της αντίληψης του προσώπου, η οποία συνιστά το πρώτο μείζονος ενδιαφέροντος επίκεντρο αλλαγών που ο Rawls επιφέρει στη θεωρία του. Αναλύονται οι συνέπειες που επάγεται για το επιχείρημα, ιδίως η αναδιατύπωση της αρχικής θέσης με βάση την αναθεωρημένη (καντιανή) αντίληψη προσώπου. Σε αυτό το πλαίσιο αποτιμήθηκε θετικά ο παραμερισμός της αντλούσας από τη θεωρία των παιγνίων συμβολαιακής κατασκευής και η στενότερη πρόσδεση της αντίληψης του προσώπου προς την καντιανή φιλοσοφία.

Ετέθη όμως υπό κριτικό πρίσμα η στρατηγική διαφορισμού της πολιτικής αντίληψης από τις περιεκτικές θεωρίες και ο αυτοπεριορισμός της ύστερης φιλοσοφίας του Rawls στο βασίλειο του «πολιτικού». Κατά την άποψη της εργασίας, η υιοθέτηση της ανωτέρω διάκρισης έχει πολλαπλές δυσμενείς συνέπειες για τη θεωρία.

Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* υποτίθεται ότι με βάση ορισμένες θεμελιώδεις ιδέες, λανθάνουσες στον δυτικό δημόσιο πολιτικό πολιτισμό αρθρώνεται μια πολιτική αντίληψη η οποία δεν διατηρεί συνδέσεις προς ιδιαίτερο θεωρητικό υπόδειγμα, τουλάχιστον κατά τρόπο ώστε να λειτουργεί ως τροχοπέδη στην ανάπτυξη μια ευρύτατης ποικιλίας διαφορετικών και αντίπαλων ηθικών, επιστημολογικών, μεταφυσικών ή θρησκευτικών κοσμοεικόνων. Για το λόγο αυτό ο Rawls εκτιμά ότι η πολιτική αντίληψη έχει τη δυνατότητα να γίνει δεκτή από τις τελευταίες, διότι η ίδια δεν προϋποθέτει τη λήψη συγκεκριμένης θέσης εντός των σχετικών συγκρούσεων.

Στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ο Rawls επιχείρησε να δικαιολογήσει ορισμένες βασικές νεωτερικές αξίες δια της υπόθεσης περί ένταξής τους στις περιεσκεμμένες κρίσεις των ανθρώπων σε αναστοχαστική ισορροπία. Στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* ο φιλόσοφος περιορίζεται στην προβολή του εμπειρικού ισχυρισμού ότι πρόκειται για αξίες που γίνονται δεκτές από τους ανθρώπους της Δύσης. Κατά την άποψη της εργασίας, μια θεωρία η οποία βασίζεται στις αξίες της Νεωτερικότητας, όπως του Rawls, οφείλει να αποδείξει ότι δεν χωρεί παραίτηση από αυτές τις αξίες, διότι δεν είναι σχετικές ούτε αυθαίρετες. Όμως η βούληση του Rawls να διατηρήσει μια χαμηλών τόνων επιχειρηματολογία, ικανή να προσελκύσει συναίνεση, τον οδηγεί σε διστακτικότητα να επενδύσει τις αξίες που προϋποθέτει με μια πρόσφορη θεωρία, ικανή να τους προσδώσει δικαιολογητική ισχύ και εγκυρότητα. Ο εμπειρικός ισχυρισμός ότι πρόκειται για αξιακές κρίσεις ευρέως αποδεκτές στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, χωρίς να διαθέτουν άλλες αξιώσεις εγκυρότητας πέραν αυτής της (τυχαίας) αποδοχής, δημιουργεί έδαφος πρόσφορο για την ανάπτυξη σχετικιστικών αντιρρήσεων. Διότι, εάν οι αξίες σχετικοποιηθούν κατ' αυτό τον τρόπο, δεν υπάρχει λόγος να θεωρηθούν δεσμευτικές ούτε εντός ούτε πολύ περισσότερο εκτός των νεωτερικών κοινωνιών, όταν συγκρούονται με αντίπαλα αξιακά πλαίσια.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Οι ουσιαστικοί και μεθοδολογικοί περιορισμοί που τίθενται από τον πολιτικό φιλελευθερισμό άγουν σε απίσχνανση του πεδίου του πολιτικού προβληματισμού. Ο Rawls διακρίνει μεταξύ δημόσιου (πολιτική αντίληψη) και ιδιωτικού (περιεκτικές θεωρίες). Θέτοντας εκτός πολιτικής συζήτησης (ως παράλογο) κάθε ζήτημα που διχάζει, κατασκευάζει ένα τεχνητό πεδίο διαλόγου, στο οποίο οι συγκρούσεις μπορούν να επιλυθούν συναινεσιακά. Εντός αυτού η προτεινόμενη από τον ίδιο πολιτική αντίληψη μπορεί να εμφανίζεται ως το έλλογο επιχείρημα που επικρατεί μετά το πέρας του διαλόγου με άλλα αναλόγως έλλογα δόγματα. Όμως το τίμημα είναι πολλαπλό.

Τα κρίσιμα ζητήματα που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε πολιτική διαίρεση και από την άποψη του πολιτικού φιλελευθερισμού ανήκουν στο βασίλειο των περιεκτικών κοσμοθεωριών παραμένουν. Απλώς μεταφέρονται εκτός πολιτικού πεδίου, με συνέπεια η πολιτική θεωρία να στερείται λόγου επ' αυτών. Δεύτερον, με την απομόνωσή του από τις περιεκτικές θεωρίες, ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποκόπτεται από κάθε ευρύτερη φιλοσοφική σκοπιά, η οποία όμως κρίνεται αναγκαία για την υπεράσπισή του. Τέλος, διότι σημαντικές φιλελεύθερες αξίες οι οποίες δεν μπορούν να υπερασπιστούν με «πολιτικά» επιχειρήματα, όπως το θεμελιωμένο στην αρχή της διαφοράς μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*, δεν μπορούν να υποστηριχθούν στο νέο πλαίσιο και αποκλείονται με το αιτιολογικό ότι διχάζουν.

Κατά την άποψη της εργασίας, η στρατηγική του απόλυτου διαχωρισμού μεταξύ πολιτικής αντίληψης και περιεκτικών θεωριών θα έπρεπε να αποφευχθεί. Στα προβλήματα που θέτει η θεωρία του Rawls δεν υπάρχει ευδιάκριτη «πολιτική» λύση της μορφής που επιδιώκει. Απαιτείται για το σκοπό αυτό μια θεωρία περισσότερο πολιτική με την παραδοσιακή έννοια από όσο φαίνεται να υποθέτει ο αμερικανός φιλόσοφος.

Στο τέταρτο μέρος της εργασίας (*Το καθήκον της πολιτικής φιλοσοφίας*) ερευνήθηκε το πρόβλημα της δικαιολόγησης μέσα από την έννοια του «ελεύθερου δημόσιου λόγου» (free public reason). Σε αυτό το πλαίσιο αναλύθηκε το «παράδοξο», το οποίο προκύπτει από την απαγόρευση αναφοράς στην αλήθεια που επιβάλλει ο σεβασμός των ορίων του δημόσιου λόγου καθώς και ο περιορισμός του εύρους των προς συζήτηση θεμάτων. Ακολούθως, αναλύθηκε η έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» (overlapping consensus), η οποία συνδέεται με το συμφιλιωτικό καθήκον, το οποίο ο Rawls τάσσει στην πολιτική φιλοσοφία.

Ο Rawls υποστηρίζει ότι, υπό την προϋπόθεση μιας κίνησης αμοιβαίας ανεκτικότητας, είναι δυνατή η σύμπτωση σε επάλληλη συναίνεση, ώστε να επιτευχθεί ένα εναρμονιστικό πλαίσιο κοινωνικής συμβίωσης, ανεξάρτητα από τις απόψεις που πρεσβεύουν οι συμμετέχοντες. Ωστόσο, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι πλήθος απόψε-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ων και πρακτικών δεν μπορούν να γίνουν ανεκτές και ως εκ τούτου θα πρέπει να απορριφθεί το αίτημα της άνευ όρων σύγκλισης. Βεβαίως η ειρήνη και η σταθερότητα εντάσσονται στα ανθρώπινα αγαθά, όμως δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως τα μόνα ούτε τα σημαντικότερα. Άρα δεν μπορεί να αποκλειστεί εκ προοιμίου το ενδεχόμενο ύπαρξης αιτημάτων, τα οποία ενδεχομένως αξίζει να επιδιωχθούν, ακόμη και αν αυτό συνεπάγεται διατάραξη της κοινωνικής ειρήνης.

Η έννοια της επάλληλης συναίνεσης εξετάζεται σε αντιπαραβολή προς την έννοια του modus vivendi. Εν τούτοις, υπό τους όρους που θέτει ο Rawls, η έννοια της επάλληλης συναίνεσης δεν είναι εύκολο να υπερβεί την έννοια του modus vivendi, εφ' όσον τα μόνα δημόσια επιχειρήματα που μπορούν να προβληθούν υπέρ της πολιτικής αντίληψης αναφέρονται στην ικανότητά της να διασφαλίζει διαρκή συναίνεση και κοινωνική σταθερότητα. Οι όποιοι άλλοι πιθανοί λόγοι υπέρ αυτής, οι οποίοι ενδεχομένως λειτουργούν στο πλαίσιο των περιεκτικών θεωριών που απαρτίζουν την επάλληλη συναίνεση, δεν μπορούν να προβληθούν δημόσια. Ο ίδιος ο Rawls, δηλαδή, είναι δέσμιος των διαχωριστικών του προϋποθέσεων. Διότι εάν αρθρώσει πλήρη δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης, τότε με τους δικούς του όρους διολισθαίνει σε μια έννοια μεταφυσικής που επιδιώκει να αποφύγει. Εάν παραμείνει στους περιορισμούς του ελλόγου, προβάλλοντας αποκλειστικά «πολιτικά» επιχειρήματα, τότε η επάλληλη συναίνεση συνιστά κατ' ουσίαν ένα modus vivendi, με συνέπεια ο χαρακτήρας της θεωρίας του εμφανίζεται χομπσιανός.

Με βάση την οπτική της εργασίας, η υιοθετούμενη στον *Πολιτικό Φιλελευθερισμό* στρατηγική θα πρέπει να κριθεί μάλλον ανεπιτυχής. Δια του αυτοπεριορισμού του στο «πολιτικό» πεδίο, ο Rawls δεν πείθει τους πολέμιους ότι είναι ουδέτερος, δηλαδή ότι δεν δεσμεύεται σε (περιεκτικές) φιλελεύθερες παραδοχές, και απογοητεύει τους φίλα προσκείμενους. Ο συγγραφέας του *Πολιτικού Φιλελευθερισμού* είναι φιλελεύθερος, χωρίς να μπορεί να υπερασπίσει το φιλελευθερισμό του και χωρίς να κατορθώνει να βρει υποστηρικτές της θεωρίας του εκτός του φιλελεύθερου στρατοπέδου.

Η φιλοσοφία του Rawls θέτει το πρόβλημα των όρων υπό τους οποίους θα μπορούσε να καταστεί δυνατή μια δίκαιη κοινωνία. Εξακολουθεί να παραμένει σήμερα αναγκαία η ανάπτυξη μιας περιεκτικής πολιτικής θεωρίας, η οποία να αρθρώνει μια αξιολογική αντίληψη για τον άνθρωπο ως πολιτικό υποκείμενο και να θεμελιώνει ένα πλέγμα δεσμευτικών αξιών από τις οποίες να μπορούν να συναχθούν αποδεκτοί όροι κοινωνικής συμβίωσης. Η θεωρία αυτή δεν θα πρέπει να οδηγεί σε απίσχνανση του πολιτικού στοιχείου, υποθάλποντας τάσεις ιδιωτικότητας, αλλά να αποβλέπει

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

στην πραγμάτωση της ελευθερίας του ανθρώπου δια της συμμετοχής του στην πολιτική κοινότητα των ίσων πολιτών.-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

A. John Rawls:

A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character. Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950

«Outline of a Decision Procedure for Ethics», εις: *Philosophical Review*, 60/2 (Apr., 1951), 177-197

«Two Concepts of Rules», εις: *Philosophical Review*, 64/1 (Jan., 1955), 3-32 [ελληνική μετάφραση: «Δύο έννοιες κανόνων», μτφ. Γιώργος Μαραγκός, *Δευκαλίων*, 12/3 (Ιουν., 1994), 313-340]

«Justice as Fairness» εις: Philosophical Review, 67/2 (Apr., 1958), 164-194

«Constitutional Liberty and the Concept of Justice», εις: Carl Friedrich, John Chapman (eds.), *Nomos, VI: Justice* (Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy). New York, Atherton Press, 1963, 98-125

«The Sense of Justice», εις: *Philosophical Review*, 72/3 (Jul., 1963), 281-305

«Legal Obligation and the Duty of Fair Play», εις: Sidney Hook (ed.), *Law and Philosophy: A Symposium* (Proceedings of the 6th Annual New York University Institute of Philosophy). New York, New York University Press, 1964, 3-18

«Distributive Justice», εις: Peter Laslett, W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Third Series. London, Blackwell, 1967, 58-82

«Distributive Justice: Somme Addenda», εις: *Natural Law Forum*, 13 (1968), 51-71

«The Justification of Civil Disobedience», εις: Hugo Bedau (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York, Pegasus Books, 1969, 240-255

«Justice as Reciprocity», εις: Samuel Gorovitz (ed.), *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*. New York, Bobbs-Merrill, 1971, 242-268

A Theory of Justice. Cambridge MA, Harvard University Press, 1971

«Some Reasons for the Maximin Criterion», εις: *American Economic Review*, 64/2 (May, 1974), 141-146

«Reply to Alexander and Musgrave», εις: *Quarterly Journal of Economics*, 88/4 (Nov., 1974), 633-655

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«A Kantian Conception of Equality», εις: *Cambridge Review*, 96 (Feb., 1975), 94-99 [«A Well-Ordered Society» εις: Peter Laslett, James Fiskin (eds.), *Philosophy Politics and Society*. 5th Series. Oxford, Blackwell, 1979, 6-20]

«Fairness to Goodness», εις: *Philosophical Review*, 84/4 (Oct., 1975), 536-554

«The Independence of Moral Theory», εις: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48 (Nov., 1975), 5-22

«The Basic Structure as Subject», εις: *American Philosophical Quarterly*, 14/2 (Apr., 1977), 159-165

«Kantian Constructivism in Moral Theory»,εις: *Journal of Philosophy*, 77/9 (Sep., 1980), 515-572

«The Basic Liberties and Their Priority», εις: Sterling McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, III*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, 1-87

«Social Unity and Primary Goods», εις: Amartya Sen, Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982, 159-185

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

«The Idea of an Overlapping Consensus», εις: *Journal for Legal Studies*, 7/1 (Spr., 1987), 1-25

«The Priority of Right and Ideas of the Good», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 17/4 (Fall., 1988), 251-276

«The Domain of the Political and Overlapping Consensus», εις: *New York University Law Review*, 64/2 (May, 1989), 233-255

«Themes in Kant's Moral Philosophy», εις: Eckhart Forster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions: "The 'Three Critiques" and the "Opus postumum"*. Palo Alto, Stanford University Press, 1989, 81-113

Justice as Fairness. A Guided Tour. Cambridge, Harvard University, 1989

«The Law of Peoples», εις: *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, 41-82, 220-230

Political Liberalism. New York, Columbia University Press, 1993

«Reconsiliation through the Pulic Use of Reason», εις: *Journal of Philosophy*, 92/3 (March, 1995), 132-180

«Fifty Years after Hiroshima», εις: *Dissent*, (Sum., 1995), 323-327

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

«The Idea of Public Reason Revised», εις: *University of Chicago Law Review*, 64 (Sum., 1997), 765-807

A Theory of Justice (Revised Edition). Cambridge MA, Harvard University Press, 1999 [ελληνική μετάφραση: *Θεωρία της Δικαιοσύνης*. Μτφ. Φίλιππος Βασιλογιάννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης, Ανδρέας Τάκης, Αθήνα, Πόλις, 2001]

The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited. Cambridge MA, Harvard University Press, 1999 [ελληνική μετάφραση: *Το Δίκαιο των Λαών και η "Ιδέα της δημόσιας λογικής αναθεωρημένη"*. Μτφ. Άννα Παπασταύρου, Αθήνα, Ποιότητα, 2002]

Collected Papers. Samuel Freeman (ed.), Cambridge MA, Harvard University Press, 1999

Lectures on the History of Moral Philosophy. Barbara Herman (ed.), Cambridge MA, Harvard University Press, 2000

Justice as Fairness: A Restatement. Erin Kelly (ed.), Cambridge MA, Harvard University Press, 2001

Β. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία:

Αγγελίδης, Μανώλης, *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο νεοφιλελεύθερο επιχείρημα*. Αθήνα, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1993

~, «Η θεωρία των δικαιωμάτων στο σύγχρονο φιλελευθερισμό: ζητήματα κριτικής ανακατασκευής στις θεωρίες των R. Nozick, J. Rawls, R. Dworkin», εις: Παναγιώτης Γετίμης, Διονύσης Γράβαρης (επιμ.), *Κοινωνικό κράτος και κοινωνική πολιτική: Η σύγχρονη προβληματική*. Αθήνα, Θεμέλιο, 1993, 73-90

Ackerman, Bruce, *Social Justice and the Liberal State*. New Haven, Yale University Press, 1980

~, «What is Neutral about Neutrality?», εις *Ethics*, 93/2 (Jan., 1983), 372-390

~, «Neutralities», εις: B. Douglass, G. Mara, H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, 29-43

~, «Political Liberalisms», εις: *Journal of Philosophy*, 91/7 (Jul., 1994), 364-386

Adams, E., M., "Rationality and Morality", εις: *Review of Metaphysics*, 46/4, (Jun., 1993), 683-697

Alejandro, Roberto, «What Is Political about Rawls's Political Liberalism?», εις: *Journal of Politics*, 58/1 (Feb., 1996), 1-24

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Αποστολοπούλου, Γεωργία, «Η ιδέα του πολιτικού ανθρωπισμού», εις: Μ. Δραγώνα-Μονάχου (επιμ.), *Η πολιτική φιλοσοφία σήμερα*, 25-34

Arneson, Richard, «Introduction» (to a Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments), εις: *Ethics*, 99/4 (Jul., 1989), 695-710

~, Primary Goods Reconsidered», εις: *Nous*, 24/3 (Jun., 1990), 429-454

Arrow, Kenneth, *Social Choice and Individual Values*. New Haven, Yale University Press, 1963 (1951a)

~, «Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice», εις: H. Richardson (ed.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1), 145-163

~, «Values and Collective Decision-Making», εις: P. Laslett, W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Series III, 215-232

Audard, Catherine and all, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*. Paris, Seuil, 1988

~, «Principes de justice et principes du libéralism: la 'neutralité' de la théorie de Rawls», εις: C. Audard and all, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, 158-189

~, The Idea of 'Free Public Reason'», εις: *Ratio Juris*, 8/1 (March 1995), 15-29

Avineri Shlomo, De-Shalit Avner (eds.), *Communitarianism and Individualism*. New York, Oxford University Press, 1992

Baier, Kurt, «Justice and the Aims of Political Philosophy», εις: *Ethics*, 99/4 (1989), 771-790

Barber, Benjamin, «Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 292-318

~, *Ο κόσμος των Μακ κόντρα στους Τζιχάντ. Η παγκοσμιοποίηση και ο φονταμενταλισμός εχθροί της δημοκρατίας και της ελευθερίας*. Μτφ. Άγγελος Φιλιππάτος, Αθήνα, Καστανιώτης, 1998, (τίτλος πρωτοτύπου: *Jihad vs. McWorld*, New York, Times Book Random House 1995)

Barry, Brian, *A Treatise on Social Justice. Volume I: Theories of Justice*. London, Harvester - Wheatsheaf, 1989

~, «How Not to Defend Liberal Institutions», εις: R. B. Douglass, G. R. Mara, H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, 44-58

~, «In Defense of Political Liberalism», εις: *Ratio Juris*, 7/3 (Dec., 1994), 325-330

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

~, John Rawls and the Search of Stability», εις: *Ethics*, 105/4 (Jul., 1995), 874-915

Baumrin, Bernard, «Autonomy in Rawls and Kant», εις: *Midwest Studies in Philosophy*, 1 (1976), 55-57

~, «Autonomy, Interest, and the Kantian Interpretation», εις: *Midwest Studies in Philosophy*, 2 (1977), 280-282

Beatty, Joseph, «The Rationality of the 'Original Position': A Defense», εις: *Ethics*, 93/3 (Apr., 1983), 484-495

Beauchamp, Tom, «Distributive Justice and the Difference Principle», εις: H.G. Blocker, E.H. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 132-161

Bellamy, Richard, Hollis, Martin, «Liberal Justice: Political and Metaphysical», εις: *Philosophical Quarterly*, 45/178 (Jan., 1995), 1-19

~ (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality*. London, Frank Cass, 1999

Benson, Peter, «Rawls, Hegel, and Personhood. A Reply to Sibyl Schwarzenbach», εις: *Political Theory*, 22/3 (Aug., 1994), 491-500

Berlin, Isaiah, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*. Μτφ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα, Scripta, 2001 (τίτλος πρωτοτύπου: *Four Essays on Liberty*. London, Oxford University Press, 1969)

Bevir, Mark, «The Individual and the Society», εις: *Political Studies*, 44 (1996), 102-114

Binmore, Ken, *Game Theory and the Social Contract. Volume I. Playing Fair*. Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1994

Βιρβιδάκης, Στέλιος, «Μαθηματικές αναλογίες και διανεμητική δικαιοσύνη: σύγχρονες προοπτικές», εις: Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, 47-54

~, «Μορφές ηθικής πολιτικής και πολιτικής ηθικής», εις: Μ. Δραγώνα -Μονάχου (επιμ.), *Η πολιτική φιλοσοφία σήμερα*, 35-42

~, «On Constructing and Discovering Moral Facts (Kantian Autonomy and Moral Truth)», εις: *Akten des Siebebten Internationalen Kant-Kongress*. Kurfürstliches Schlob zu Mainz, 1990. Bonn, Bouvier, 1991

Blocker, Gene, Smith, Elizabeth (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*. Athens Ohio, Ohio University Press, 1980

Bloom, Allan, «Justice: John Rawls Vs. The Tradition of Political Philosophy», εις: *The American Political Science Review*, 69 (1975), 648-662

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Bohman, James, «Public Reason and Cultural Pluralism. Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict», εις: *Political Theory*, 23/2 (May 1995), 253-279

Βουδούρης, Κωνσταντίνος (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*. Αθήνα, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρία, 1989

Βούλγαρης, Ιωάννης, *Φιλελευθερισμός, Συντηρητισμός, Κοινωνικό Κράτος. Ανάλυση και κριτική των χαρακτηριστικών ρευμάτων, 1973-1990*. Αθήνα, Θεμέλιο, 1994

Bowie, Norman, «Equal Basic Liberty for All», εις: H. Blocker, E. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 110-131

Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955

Boyd, Richard, «How to Be a Moral Realist», εις: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, 181-228

Brandt, Richard, «Rationality, Egoism, and Morality», εις: *Journal of Philosophy*, 69/20, (Nov., 1972), 681-697

~, «The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium», εις: *Ethics*, 100/2 (Jan., 1990), 259-278

Bridges, Thomas, «Rawls's Strangely Apolitical Political Liberalism», εις: www.civsoc.com/review1a.html, 22/6/2000, 1-10 (Philosophy and Civil Society)

~, Rawlsian Reasonableness and the Creation of Citizens», εις: www.civsoc.com/review1b.html, 22/6/2000, 1-8 (Philosophy and Civil Society)

~, «Essay 1: Post-Metaphysical Liberalism: The Case of Rawls», εις: www.civsoc.com/reconphil1.html, 22/6/2000, 1-9 (Philosophy and Civil Society)

Brighouse, Harry, «Is There Any Such Thing as Political Liberalism?», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), 318-332

Broach, Ronald, «Contractarianism in Ethics: Actual Contracts vs. Hypothetical Contracts», εις: www.artsci.wustl.edu/-wscontract.html, 21/3/1999, 1-9

Broome, John, «Fairness», εις: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91 (1990), 87-101

Brower, Bruce, «The Limits of Public Reason», εις: *Journal of Philosophy*, 91/1 (Jan., 1994), 5-26

Brown, Alan, *Modern Political Philosophy. Theories of the Just Society*. Harmondsworth, Penguin, 1990 (1986a)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Buchanan, Allen, «A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice», εις: G. Blocker, E. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 5-41

~, «Revisability and Rational Choice», εις: H. Richardson (ed.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1), 179-192

~, Assessing the Communitarian Critics of Liberalism», εις: *Ethics*, 99/4 (1989), 852-882

Budziszewski, J., «The Illusion of Moral Neutrality», εις: www.firstthings.com .ft9308/budziszewski.html, 21/3/1999, 1-8

Burns, Edward, *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Εισαγωγή στην Ιστορία και τον Πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*. Δύο τόμοι, μτφρ. Τάσος Δερβέρης, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1983b (τίτλος πρωτοτύπου: *Western Civilizations: Their History and Culture*, New York-London, Norton and Company, 1980 (1941a))

Caney, Simon, «Liberal Legitimacy, Reasonable Disagreement and Justice», εις: R. Bellamy, M. Hollis (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality*, 19-36

Carse, Alisa, «The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment?», εις: *Nous*, 28/2 (Jun., 1994), 184-209

Chapman, John, «Rawls's Theory of Justice», εις: *American Political Science Review*, 69 (1975), 588-593

Châtelet, François, Pissier-Kouchner Evelyne, *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα*. Μτφ. Μιλτιάδης Κριτικός, Αθήνα, Ράππα, 1982 (τίτλος πρωτοτύπου: *Les Conceptions politiques du XXe ciècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1981)

Cladis, Mark, «Wittgenstein, Rawls and Conservatism», εις: *Philosophy and Social Criticism*, 20/1-2 (1994), 13-37

Cohen, Joshua, «Moral Pluralism and Political Consensus», εις: D. Copp, J. Hampton, J. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, 270-291

Copp, David, Hampton, John, Roemer, Jeffrey (eds.), *The Idea of Democracy*. New York, Cambridge University Press, 1993

Corrado, Gail, «Rawls, Games and Economic Theory», εις: G. Blocker, E. Smith (eds.), *Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 71-109

Couture, Tony, «Social Criticism after Rawls», εις: *Philosophy and Social Criticism*, 18/1 (1992), 61-80

D' Agostino, Fred, «Relativism and Reflective Equilibrium», εις: *Monist*, 71/3 (Jul., 1988), 420-436

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice.* Stanford California, Stanford University Press, 1989 (1975a)

~, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 253-281

~, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», εις: *Journal of Philosophy*, 76 (1979), 256-282

~, «Reflective Equilibrium and Archimedean Points», εις: *Canadian Journal of Philosophy*, 10/1 (March, 1980), 83-103

~, *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. New York, Cambridge University Press, 1996

Darwall, Stephen, «Is There A Kantian Foundation for Rawlsian Justice?», εις: G. Blocker, E Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 311-345

~, «A Defense of the Kantian Interpretation», εις: *Ethics*, 86/2 (Jan., 1976), 164-170

Darwall, Stephen, Gibbard, Allan, Railton, Peter, «Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends», εις: *Philosophical Review*, 101/1 (Jan., 1992), 115-189

Darwall, Stephen, Gibbard, Allan, Railton, Peter, *Moral Discourse and Practice*. New York, Oxford University Press, 1997

Davidson, Arnold, «Is Rawls a Kantian?», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 66 (1985), 48-77

Delaney, C.F., «Rawls and Individualism», εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 234-244

DeMarco, Joseph, «Rawls and Marx», εις: G. Blocker, E. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 395-430

De Marneffe, Peter, «Liberalism, Liberty and Neutrality», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 19/3 (Sum., 1990), 253-274

~, «Rawls's Idea of Public Reason», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), 232-250

Δεμερτζής, Νίκος, «Παγκοσμιοποίηση, κοινότητα και δημόσιος χώρος», εις: *Επιστήμη και κοινωνία*, 4 (Άνοιξη, 2000), 53-78

DePaul, Michael, «Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics», εις: *Mind*, 96/384 (Oct., 1987), 463-481

Di Quattro, Arthur, «Rawls and Left Criticism», εις: H. Richardson (ed.), *Opponents and Implications of a Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 3), 247-272

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Doppelt, Gerald, «Rawls' System of Justice: A Critique from the Left», εις: *Nous*, 15/3 (Sept., 1981), 259-307

~, «Rawls' Kantian Ideal and the Viability of Modern Liberalism», εις: *Inquiry*, 31 (1988), 413-449

~, «Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?», εις: *Ethics*, 99/4 (1989), 815-851

Douglass, Bruce, Mara, Gerald, Richardson, Henry, (eds.), *Liberalism and the Good*. New York, Routledge, 1990

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ, «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και πρόσφατες 'εξισωτικές' θεωρίες (Rawls, Vlastos, Walzer)», εις: Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, 147-158

~ (επιμ.), *Η πολιτική φιλοσοφία σήμερα*. Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1994

~, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία. Ο αγγλόφωνος στοχασμός*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1995

Δρακοπούλου, Σωτηρία, «Μια επισκόπηση των κυριώτερων τάσεων στη σύγχρονη αγγλοσαξωνική ηθική φιλοσοφία», εις: *Δωδώνη*, 14 (1985), 113-127

Δρόσος, Διονύσης, *Αγορά και κράτος στον Adam Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νέο-φιλελευθερισμού*. Αθήνα, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1994

Dworkin, Gerald, «Non-neutral Principles», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 124-140

Dworkin, Ronald, «The Original Position», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 16-53

~, *Φιλελευθερισμός*. Μτφ. Φιλήμων Παιονίδης, Θεσσαλονίκη, Σάκκουλας, 1992, (τίτλος πρωτοτύπου: «Liberalism», εις: Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge, Cambridge University Press, 113-143)

Dyzenhaus, David, «Liberalism after the Fall. Schmitt, Rawls and the Problem of Justification», εις: *Philosophy and Social Criticism*, 22/3 (1996), 9-37

Elster, Jon, «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», εις: Jon, Elster, Aanund Hylland, (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (1986a), 103-132

~, «The Possibility of Rational Politics», εις: David Held (ed.), *Political Theory Today*. Cambridge, Polity Press, 1993 (1991a), 115-142

Esheté, Andreas, «Contractarianism and the Scope of Justice», εις: *Ethics*, 85/1 (Oct., 1974), 38-49

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Esquith, Stephen, Peterson, Richard, «The Original Position as Social Practice», εις: *Political Theory*, 16/2 (May 1988), 300-334

Estlund, David, «The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth», εις: *Ethics*, 108/2 (Jan., 1998), 252-275

Etzioni, Amitai, *Η κοινωνία της υπευθυνότητας. Κοινωνικότητα και ατομισμός*. Μτφ. Ανδρονίκη Γιάνναρη, Αθήνα, Καστανιώτης, 1999 (τίτλος πρωτοτύπου: *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. New York, Basic Goods, 1996)

Feinberg, Joel, «Rawls and Intuitionism» εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 108-124

~, «Duty and Obligation in the Non-Ideal World», εις: *Journal of Philosophy*, 70/9 (May 1973), 263-275

Fisk, Milton, «History and Reason in Rawls' Moral Theory», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 53-80

Frankena, William, *Ethics*. Englewood Cliffs New Jersey, Prentice Hall, 1973 (1963a)

~, «The Naturalistic Fallacy» εις: P. Foot (ed.), *Theories of Ethics*. New York, Oxford University Press, 1967, 50-63

Frazer, Elizabeth, Lacey, Nicola, «Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism», εις: *Political Studies*, 43 (1995), 233-247

Freeman, Samuel, «Reason and Agreement in Social Contract Views», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 19/2 (Spr., 1990), 122-157

~, «Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason», εις: *Journal of Philosophy*, 88/6 (Jun., 1991), 281-303

Galeotti, Anna Elisabetta, «Neutrality and Recognition», εις: R. Bellamy, M. Hollis (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality*, 37-53

Galston, William, «Defending Liberalism», εις: *American Political Science Review*, 76 (1982), 621-629

~, «Pluralism and Social Unity», εις: *Ethics*, 99/4 (1989), 711-726

~, «Two Concepts of Liberalism», εις: *Ethics*, 105/3 (Apr., 1995), 516-534

~, «Value Pluralism and Political Liberalism», εις: www.puaf.umd.edu/ippp /galston.htm, 12/12/2000, 1-7

Gardiner, Barry, «Rawls on Truth and Toleration», εις: *Philosophical Quarterly*, 38/150 (Jan., 1988), 103-111

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Gastil, Raymond, «Beyond a Theory of Justice», εις: *Ethics*, 85/3 (Apr., 1975), 183-194

Gauthier, David, *Morals by Agreement*. Oxford, Oxford University Press, 1987, (1986a)

~, «Between Hobbes and Rawls», εις: David Gauthier, Robert Sugden, *Rationality, Justice and the Social Contract. Themes from Morals by Agreement*. Harvester Wheatsheaf, 1993, 24-39

~, «Justice and Natural Endowment: Toward A Critique of Rawls' Ideological Framework», εις: H. Richardson (ed.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1), 205-228

Gibson, Mary, «Rationality», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 6/3 (Spr., 1977), 193-225

Goldman, Alan, «Responses to Rawls from the Political Right», εις: G. Blocker, E. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 431-462

Grafstein, Robert, «Ontology and the Theory of Justice», εις: *Philosophy and Phenomenological Research*, 46/1 (Sept., 1985), 115-137

Graham, Kevin, «The Ideal of Objectivity in Political Dialogue», εις: Παιδεία-Political Philosophy, www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliGrah.htm, 9/1/2001, 1-6

Gray, John, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London, Routledge, 1990 (1989a)

Gutmann, Amy, Thompson, Dennis, «Moral Conflict and Political Consensus», εις: B. Douglass, G. Mara, S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, 125-147

Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*. Μτφ. Christian Lenhardt, Shierry Weber Nicholsen, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1991 (τίτλος πρωτοτύπου: Moralbewusstsein und kommunicatives Handeln, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983)

~, «Περί της δημόσιας χρήσεως του ορθού λόγου. Παρατηρήσεις στον πολιτικό φιλελευθερισμό του John Rawls», μτφ. Παύλος Σούρλας εις: *Κριτική Επιθεώρηση Νομικής Θεωρίας και Πράξης*, 2 (Ιούλιος 1994), 15-38

~, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», εις: *Journal of Philosophy*, 92/3 (March, 1995), 109-131

Haldane, John, «The Individual, the State, and the Common Good», εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 321-341

Hampshire Stuart, «Morality and Convention», εις: A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, 145-157

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Hampton, Jean, «Contracts and Choices: Does Rawls Have A Social Contract Theory?», εις: *Journal of Philosophy*, 77/6 (Jun., 1980), 315-338

~, «Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?», εις: *Ethics*, 99/4 (1989), 791-814

~, «The Common Faith of Liberalism», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), 186-216

Hare, Richard, «Rawls' Theory of Justice», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 81-107

Harsanyi, John, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis of Morality? A Critique of John Rawls's Theory», εις: *American Political Science Review*, 69 (1975), 594-606

~, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977

Hart, H.L.A., «Rawls on Liberty and its Priority», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 230-252

Haslett, D., «What Is Wrong with Reflective Equilibria?», εις: *Philosophical Quarterly*, 37/148 (Jul., 1987), 305-311

Held, Virginia, «On Rawls and Self-interest», εις: *Midwest Studies in Philosophy*, 1 (1976), 57-60

Heller, Agnes, «The Complexity of Justice (a Challenge to the Twenty-First Century)», εις: *Ratio Juris*, 9/2 (Jun., 1996), 138-152

Hill, Thomas, «Kantian Constructivism in Ethics», εις: *Ethics*, 99 (1989), 752-770

~, «The Stability Problem in Political Liberalism», εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 167-186

Hobbes, Thomas, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*. Μτφ. Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989 (*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and* Civil, 1651)

Hobsbawm, Eric, *Η εποχή των άκρων. Ο σύντομος εικοστός αιώνας 1914-1991*. Μτφ. Βασίλης Καπετανγιάννης, Αθήνα, Θεμέλιο, 1995 (τίτλος πρωτοτύπου: *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. London, 1994)

Höffe, Otfried, «Is Rawls' Theory of Justice really Kantian?», εις: *Ratio*, 26/2 (1984), 103-124

Holmgren, Margaret, «Wide Reflective Equilibrium and Objective Moral Truth», εις: *Metaphilosophy*, 18/2 (Apr., 1987), 108-124

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Honderich, Ted, «The Use of the Basic Proposition of a Theory of Justice», εις: *Mind*, 84 (Jan., 1975), 63-78

Houghton, David, «Reasonable Doubts about Rational Choice», εις: *Philosophy*, 70/271 (Jan., 1995), 53-68

Hutchings, Kimberly, *Kant, Critique and Politics*. London, Routledge, 1996

Jamieson, Dale, «Method and Moral Theory», εις: P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, 476-487

Johnson, Oliver, «The Kantian Interpretation», εις: H. Richardson (ed.), *The Two Principles and Their Justification* (The Philosophy of Rawls, 2), 210-218

~, «Heteronomy and Autonomy - Rawls and Kant», εις: *Midwest Studies in Philosophy*, 2 (1977), 57-59

~, «Autonomy in Kant and Rawls: A Reply», εις: *Ethics*, 87/3 (Apr., 1977), 251-254

Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*. New York, Oxford University Press, 1990 (1989a)

~, *Normative Ethics*. Colorado, Westview Press, 1998

Kann, Mark, «The Dialectic of Consent Theory», εις: *Journal of Politics*, 40/2 (May 1978), 386-408

Kant, Immanuel, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός» (1784), εις: Ιμ. Κάντ, *Δοκίμια*. Μτφ. Ευάγγελος Παπανούτσος, Αθήνα, Δωδώνη, 1971, 17-29

~, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (1785a). Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1984

~, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: 'Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει''» (1793), εις: Ιμ. Κάντ, Δοκίμια. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ευάγγελος Παπανούτσος, Αθήνα, Δωδώνη, 1971, 111-160

~, *Για την αιώνια ειρήνη* (1795a, 1796b). Μτφ. Άννα Πόταγα, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1992

~, *The Metaphysics of Morals* (1797). Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (1996a)

Καστοριάδης, Κορνήλιος, «La démocratie comme procedure et comme régime», εις: *La monte de l' indignifiance*. Paris, 1996

Katzner, Louis, «The Original Position and the Veil of Ignorance», εις: G. Blocker, E. Smith (eds.), *Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 42-70

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Kelly, Armsrong, George, «Veils: The Poetics of John Rawls», εις: *Journal of the History of Ideas*, 57/2 (1996), 343-364

Keyt, David, «The Social Contract as an Analytic, Justificatory, and Polemic Device», εις: *Canadian Journal of Philosophy*, 4/2 (Dec., 1974), 241-252

Klosko, George, «The Principle of Fairness and Political Obligation», εις: *Ethics*, 97/2 (Jun., 1984), 353-362

~, «Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism», εις: *American Political Science Review*, 91/3 (Sep., 1997), 635-646

Kolm, Serge Christophe, *Modern Theories of Justice*. Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1998 (1996a)

Korsgaard, Christine, «Skepticism about Practical Reason», εις: S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton (eds.), *Moral Discourse and Practice*, 373-387

Κοτζιάς, Νίκος, «Κατακερματισμός και παγκοσμιοποίηση», (πρόλογος) εις: B. Barber, *Ο κόσμος των Mac κόντρα στους Τζιχάντ*, 9-50

~, «Πολυπολιτισμός και ανεκτικότητα», (πρόλογος) εις: M. Walzer, *Περί ανεκτικότητας*, 13-48

~, «Η κοινωνική θέση του κοινοτισμού και η αντιπαράθεσή του με το νεοφιλελευθερισμό», (πρόλογος) εις: A. Etzioni, *Η κοινωνία της υπευθυνότητας*, 11-44

Κουτσάκος, Ιωάννης, «Aristotle's and J. Rawls' General Conception of Justice and Its Relevance to Ethics», εις: Κωνσταντίνος Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, 273-277

~, «Η Θεωρία της Δικαιοσύνης του John Rawls και η κοινωνική της σημασία», εις: *Ζήνων*, 13-17 (1992-1996), 75-108

Krasnoff, Larry, «Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's Political Liberalism», εις: *Journal of Philosophy*, 95/6 (Jun., 1998), 269-292

Kukathas Chandran, Pettit Philip, *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge, Polity Press, 1990

Kymlicka, Will, «Rawls on Teleology and Deontology», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 17/3 (1988), 173-190

~, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», εις: *Ethics*, 99/4 (1989), 883-905

~, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1992 (1990a)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Laden, Anthony, «Games, Fairness and Rawls's A Theory of Justice», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 20/3 (Sum., 1991), 189-222

Λαζαρίδης, Στέφανος, «Διαδικαστική ορθότης, ουσιαστικές αντιλήψεις του αγαθού και το 'κατ' αξίαν' στην φιλελεύθερη θεωρία», εις: Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Η πολιτική φιλοσοφία σήμερα*, 125-130

Larmore, Charles, «Political Liberalism», εις: *Political Theory*, 18/3 (Aug., 1990), 339-360

~, *Η Ρομαντική Κληρονομιά*. Μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα, Πόλις, 1998 (τίτλος πρωτοτύπου: *The Romantic Legacy*, 1996)

~, «The Moral Basis of Political Liberalism», εις: *Journal of Philosophy*, 96/12 (Dec., 1999), 599-625

~, Laslett, Peter, Runciman, W.G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Series III*. Oxford, Blackwell, 1978

Lehning, Percy, «The Idea of Public Reason: Can It Fulfill Its Task? A Reply to Catherine Audard», εις: *Ratio Juris*, 8/1 (March 1995), 30-39

Lessnoff, Michael, «John Rawls' Theory of Justice», εις: *Political Studies*, 19/1 (1971), 63-80

~, *Social Contract*. London, MacMillan, 1986

Λίποβατς, Θάνος, «Ούτε ατομικιστικός φιλελευθερισμός, ούτε κοινοτιστικός συντηρητισμός: φιλελεύθερος ρεπουμπλικανισμός στη δεύτερη νεωτερικότητα», εις: *Επιστήμη και κοινωνία*, 4 (Άνοιξη, 2000), 19-51

Luke, Timothy, "Reason and Rationality in Rational Choice Theory», εις: *Social Research*, 52/1 (Spr., 1985), 65-98

Lyons, David, «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 141-167

Macedo, Stephen, «The Politics of Justification», εις: *Political Theory*, 18/2 (May 1990), 280-304

McClennen, Edward, «Justice and the Problem of Stability», εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 139-166

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana, University of Notre Dame Press, 2002 (1981a)

MacPherson, C.B., «Rawls's Models of Man and Society», εις: H. Richarsdon (ed.), *Opponents and Implications of A Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 3), 239-245

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

~, «The Maximization of Democracy», εις: P. Laslett, W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Series III*, 83-103

Mandle, Jon, «The Reasonable in Justice as Fairness», εις: *Canadian Journal of Philosophy*, 20/1 (March, 1999), 75-108

Μανιάτης, Γιώργος, *Πολιτική και Ηθική. Η κρίση της πολιτικής και η δυνατότητα ηθικής θεμελίωσης του πολιτικού πράττειν*. Αθήνα, Στάχυ, 1995

Μαρκεζίνη, Κατερίνα, «Η τυπική αρχή της διανεμητικής δικαιοσύνης του Αριστοτέλη και η εφαρμογή της στη σύγχρονη κοινωνία», εις: Δημήτρης Κούτρας (επιμ.), *Η Αριστοτελική Ηθική και οι επιδράσεις της*. Αθήνα, Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας, Εταιρία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον», 1996, 205-216

Marneffe De, Peter, «Rawls's Idea of Public Reason», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), 232-250

Mason, Andrew, «Autonomy, Liberalism and State Neutrality», εις: *Philosophical Quarterly*, 40/160 (Oct., 1990), 433-452

Mason, H.E., «On the Kantian Interpretation of Rawls' Theory», εις: *Midwest Studies in Philosophy*, 1 (1976), 47-55

Michelman, Frank, «Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice», εις: N. Daniels (ed.) *Reading Rawls*, 319-347

Miller, Richard, «Rawls and Marxism», εις: N. Daniels (ed.) *Reading Rawls*, 206-230

Milo, Ronald, «Scepticism and Moral Justification», εις: *Monist*, 76/3 (Jul., 1993), 379-393

~, «Contractarian Constructivism», εις: *Journal of Philosophy*, 92/4 (Apr., 1995), 181-204

Mouffe, Chantal, «Political Liberalism. Neutrality and the Political», εις: *Ratio Juris*, 7/3 (Dec., 1994), 314-324

Mulhall, Stephen, Swift, Adam, *Liberals and Communitarians*. Oxford, Blackwell, 1993 (1992a)

Murphy, Andrew, «The Uneasy Relationship between Social Contract Theory and Religious Toleration», εις: *Journal of Politics*, 59/2 (May, 1997), 268-392

Nagel, Thomas, «Rawls on Justice», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 1-16

~, «Moral Conflict and Political Legitimacy», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 16/3 (Sum., 1987), 215-240

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

~, *Η θέα από το πουθενά*. Μτφ. Χρήστος Σταματέλος, Αθήνα, Κριτική, 2000 (τίτλος πρωτοτύπου: *The View from Nowhere*. New York, Oxford University Press, 1986)

Neal, Patrick, Justice as Fairness. Political or Metaphysical?», εις: *Political Theory*, 18/1 (Feb., 1990), 24-50

Nelson, William, «The Very Idea of Pure Procedural Justice», εις: *Ethics*, 99/4 (Jul., 1980), 502-511

Nielsen, Kai, «Rawls and Classist Amoralism», εις: *Mind*, 86 (Jan., 1977), 19-30

~, «Grounding Rights and a Method of Reflective Equilibrium», εις: *Inquiry*, 25 (1982), 277-306

~, «Relativism and Wide Reflective Equilibrium», εις: *Monist*, 76/3 (1993), 316-332

~, «The Choice Between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism», εις: H. Richardson (ed.), *Opponents and Implications of A Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 3), 40-47

Νούτσος, Παναγιώτης, *Ο Νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*. Αθήνα, Κέδρος, 1980

Nowell-Smith, P.H., «A Theory of Justice?», εις: *Philosophy of the Social Sciences*, 3 (1973), 315-329

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books, 1974

~, *Philosophical Explanations*. Oxford, Clarendon Press, 1990 (1981a)

O' Brink, David, *Moral Realism and the Foundations of Morals*. New York, Cambridge University Press, 1996 (1989a)

~, «Rawlsian Constructivism in Moral Theory», εις: H. Richarson (ed.), *The Two Principles and Their Justification* (The Philosophy of Rawls, 2), 257-276

O' Neil Onora, «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», εις: *Ethics*, 98/4 (Jul. 1988), 705-722

~, «Kantian Ethics» εις: P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, 178-185

~, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism», εις: *Philosophical Review*, 106/3 (Jul., 1997), 411-428

O' Neill, Shane, «Tensions in Rawls's Liberal Holism», εις: *Philosophy and Social Criticism*, 22/1 (1996), 27-48

Παιονίδης, Φιλήμων, «Παραδοσιακός και εξισωτικός φιλελευθερισμός», (εισαγωγικό σημείωμα) εις: R. Dworkin, *Φιλελευθερισμός*, 11-39

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος, *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης. Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls*. Αθήνα, Νήσος, 1994

Παπαρρηγόπουλος, Ξενοφών, «Η θεωρία της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη θεωρία του John Rawls», εις: ΑΑVV, *Συντηρητισμός, Φιλελευθερισμός, Σοσιαλισμός*. Αθήνα, Εστία, 1992, 65-76

Παπασπύρου, Νίκος, «Η θεμελίωση του πολιτικού φιλελευθερισμού», εις: *Σύνταγμα*, 2 (1998), 237-270

Paris, David, «The 'Theoretical Mystique': Neutrality, Plurality, and the Defense of Liberalism», εις: *American Journal of Political Science*, 31/4 (Nov., 1987), 909-939

Πελεγρίνης, Θεοδόσιος, «Πώς είναι δυνατές οι προστακτικές;» εις: *Φιλοσοφία*, 7 (1977), 468-491

Philippoussis, John, «Rawls' Conception of Justice and the Socratic Critique of the Sophists», εις: Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης*, 365-374

Pickering, Francis, Leslie, «Responses to Rawls from the Left», εις: G. Blocker, E. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 463-493

Pitkin, Hanna, «Obligation and Consent, II», εις: R. Stewart (ed.), *Readings in Social and Political Philosophy*, 42-58

Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*. New York, Cornell University Press, 1991 (1989a)

~, «A Brief Sketch of Rawls's Life», εις: H. Richardson (ed.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1), 1-15

Proudfoot, Wayne, «Rawls on the Individual and the Social", εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 195-216

Rasmussen, David (ed.), *Universalism Vs. Communitarianism*. Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1995 (1990a)

Raz, Joseph, «The Claims of Reflective Equilibrium», εις: *Inquiry*, 25 (1982), 307-330

~, «Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern», εις: P. Weithman (ed.), *Reasonable Pluralism* (The Philosophy of Rawls, 5), 1-32

~, *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1988, (1986a)

~, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 19/1 (Wint., 1990), 3-46

Rescher, Nicholas, «American Philosophy Today», εις: *Review of Metaphysics*, 46/4 (Jun., 1993), 717-745

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Richarsdson Henry, Weithman Paul (eds.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1). New York, Garland Publishing Inc., 1999

~, *The Two Principles and Their Justification* (The Philosophy of Rawls, 2). New York, Garland Publishing Inc., 1999

~, *Opponents and implications of A Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 3). New York, Garland Publishing Inc., 1999

~, *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4). New York, Garland Publishing Inc., 1999

~, *Reasonable Pluralism* (The Philosophy of Rawls, 5). New York, Garland Publishing Inc., 1999

Ricoeur, Paul, «John Rawls: de l' autonomie morale a la fiction du contrat social», εις: *Revue Metaphysique et Morale*, 95/3 (1990), 367-384

~, «John Rawls' A Theory of Justice: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?», εις: H. Richardson (ed.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1), 133-144

Roback, Morse, Jennifer, «Who Is Rational Economic Man?», εις: E. Frankel, F. Miller, J. Paul (eds.), *Interest*, 179-206

Rogers, Ben, «Portrait: John Rawls», http://www.prospect-magazine.co.uk/highlights/portrait_johnrawls/index.html, 26/5/2000, 1-9

Rorty, Oksberg, Amelie, «Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society», εις: *Review of Metaphysics*, 44/1 (Sept., 1990), 3-20

Rorty, Richard, «The Priority of Democracy to Philosophy», εις: H. Richardson, P. Weithman (eds.), *Reasonable Pluralism* (The Philosophy of Rawls, 5), 201-222

Rosen, Allen, *Kant's Theory of Justice*. Ithaca New York, Cornell University Press, 1993

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Other Later Political Writtings*. Victor Gouveritch (ed.), Cambridge University Press, 1997

Runciman, W.G., Sen, Amartya, «Games, Justice and the General Will», εις: *Mind*, 74 (1965), 554-562

Sadurski, Wojciech, «Contractarianism and Intuition (On the Role of Social Contract Arguments in Theories of Social Justice)», εις: *Australasian Journal of Philosophy*, 61/3 (Sept., 1983), 231-247

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice.* New York, Cambridge University Press, 1999 (1982a)

~, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 217-232

Sayre-McCord, Geoffrey, «Coherence and Models for Moral Theorizing», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 66 (1985), 170-190

~, (ed.), *Essays in Moral Realism.* New York, Cornell University Press, 1988

~, «Introduction: The Many Moral Realisms», εις: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays in Moral Realism*, 1-23

Scanlon, Thomas, « Rawls' Theory of Justice», εις: N. Daniels (ed.) *Reading Rawls*, 169-205

~, «Contractualism and Utilitarianism» εις: A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, 103-128

~, «Promises and Practices», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 19/3 (Sum., 1990), 199-226

Scheffler, Samuel, «The Appeal of Political Liberalism», εις: *Ethics*, 105/1 (Oct., 1994), 4-22

Schlag, Pierre, «The Empty Circles of Liberal Justification», εις: www://stripe.colorado.edu/-schlag/empty_circles.html, 1-24 (96 Michigan Law Review 1 (1977))

Schneewind, J.B., «Modern Moral Philosophy», εις: P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, 147-156

Schwartz, Adina, «Moral Neutrality and Primary Goods», εις: *Ethics*, 83 (1973), 294-307

Schwarzenbach, Sibyl, «Rawls, Hegel and Communitarianism», εις: P. Weithman (ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls, 4), 261-293

«A Rejoinder to Peter Benson», εις: *Political Theory*, 22/3 (Aug., 1994), 501-507

Seabright, Paul, «Social Choice and Social Theories», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 18/4 (Fall, 1989), 365-387

Sen, Amartya, «Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of Pure Distribution Problem», εις: N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 283-292

Sen, Amartya, Williams, Bernard (eds.), *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (1982a)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Sen, Amartya, «Justice: Means versus Freedoms», εις: H. Richardson (ed.), *The Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (The Philosophy of Rawls, 1), 193-203

Sève, René, «John Rawls et la philosophie politique», εις: C. Audard and all, *Individu et la justice sociale. Autour de John Rawls*, 23-36

Simmons, John, «The Principle of Fair Play», εις: *Philosophy and Public Affairs*, 8/4 (Sum., 1979), 307-337

Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell, 1997 (1991a)

Σιούφα, Βασιλική, *Η κριτική του κοινοτισμού στο φιλελευθερισμό. Alasdair MacIntyre και Charles Taylor*. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2002 (αδημοσίευτη διατριβή)

Snare, Frank, «John Rawls and the Methods of Ethics», *εις: Philosophy and Phenomenological Research*, 36/1 (Sep., 1975), 100-112

Σούρλας, Παύλος, «Ο φιλελευθερισμός χωρίς τις διαστρεβλώσεις του», εις: *Βήμα*, Κυριακή, 5/12/1993, Β10

~, «Η ηθική βάση του δημοκρατικού κράτους δικαίου: οι θεωρίες των John Rawls και Jurgen Habermas», εις: *Κριτική Επιθεώρηση*, 2 (Ιούλιος 1994), 39-55

~, «Πρόσωπα και πολίτες. Όψεις του φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου», εις: *Ισοπολιτεία*, 1/1 (Δεκ., 1997), 93-160

~, «Φιλοσοφία και δημοκρατία. Ο φόβος του Πλατωνισμού στους Rawls και Habermas», εις: *Ισοπολιτεία*, 4/1 (Απρ., 2000), 29-98

~, «Τζων Ρωλς. Ο ανανεωτής της ηθικής φιλοσοφίας», εις: *Βήμα*, Κυριακή, 1/12/2002, Α64

Σταμάτης Κώστας, *Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική. Μια κριτική θεωρία της δικαιοσύνης*. Αθήνα, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1995

~, «Για μια ιστορική θεμελίωση των αξιών» εις: *Πολίτης*, 21 (Μάιος, 1996), 23-26

~, «Σχετικότητα και οικουμενικότητα των αξιών, σε αναφορά προς τις ατομικές ελευθερίες», εις: *Ισοπολιτεία*, 3/1 (Απρ., 1999), 35-64

~, «Δικαιώματα, δικαιοσύνη και δημοκρατία» εις: *Πολίτης*, αρ. 83, Δεκέμβριος 2000, 22-31

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

Stark, Cynthia, «Hypothetical Consent and Justification», εις: *Journal of Philosophy*, 97/6 (Jun., 2000), 313-334

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

~, «Hypothetical Consent and Political Legitimacy», εις: www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliStar.htm, 9/1/2001, 1-7 (Παιδεία – Political Philosophy)

Stewart, Robert, (ed.), *Readings in Social and Political Philosophy*. New York, Oxford University Press, 1986

Sugden, Robert, «Contractarianism and Norms», εις: *Ethics*, 100/4 (Jul., 1990), 768-786

~, «Thinking as A Team: Towards an Explanation of Nonselfish Behavior», εις: Paul, Frankel, Ellen, Miller, Fred, Jr., Paul, Jeffrey (eds.), *Altruism*. New York, Cambridge University Press, 1993, 69-89

Taylor, Charles, «Atomism», εις: S. Avineri, S. De-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, 29-50

~, *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*. Μτφ. Φιλήμων Παιονίδης, Αθήνα, Πόλις, 1997, 71-140 (τίτλος πρωτοτύπου: *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton University Press, 1994)

Teitelman, Michael, «The Limits of Individualism», εις: *Journal of Philosophy*, 69 /18 (1972), 545-556

Thalos, Mariam, «Self-interest, Autonomy, and the Presuppositions of Decision Theory», εις: *American Philosophical Quarterly*, 34/2, (Apr., 1997), 287-297

Thomas, G., «On Choosing a Morality», εις: *Canadian Journal of Philosophy*, 5/3 (Nov., 1975), 357-374

Τσινόρεμα, Σταυρούλα, «Η "μεταφιλοσοφική κουλτούρα" του Richard Rorty: Τέλος της θεωρίας ή νέα μεταφυσική για σχετικιστές;», εις: *Αξιολογικά*, 2 (Απρ., 1991), 192-223

~, «Ορθολογισμός και σχετικισμός: μοντερνισμός ή μεταμοντερνισμός;», εις: Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, *Μοντερνισμός: Η ώρα της αποτίμησης*. Αθήνα, 1996, 29-57

Τσουκαλάς, Κωνσταντίνος, *Είδωλα Πολιτισμού. Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στην σύγχρονη πολιτεία*. Αθήνα, Θεμέλιο, 1991

Van Dyke, Vernon, «Justice as Fairness: For Groups?», εις: *American Political Science Review*, 69 (1975), 607-614

Waldron, Jeremy, «Theoretical Foundations of Liberalism», εις: *Philosophical Quarterly*, 37/147 (Apr., 1987), 127-150

~, «Disagreements about Justice», εις: P. Weithman (ed.), *Reasonable Pluralicm* (The Philosophy of Rawls, 5), 78-93

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Walzer, Michael, *Περί Ανεκτικότητας. Για τον εκπολιτισμό της διαφοράς*. Μτφ. Κατερίνα Μανδελάκη, Αθήνα, Καστανιώτης, 1998 (τίτλος πρωτοτύπου: *On Toleration*, Yale University Press, 1997)

Watt, John, «John Rawls and Human Welfare», εις: *Radical Philosophy*, 49, (Sum., 1988), 3-9

Weale, Albert, «Social Choice», εις: Shaun Hargreaves, Heap, Martin Hollis, Bruce Lyon, Robert Sudgen, Albert Weale, *The Theory of Choice*. A Critical Guide. Blackwell, 1992, 199-215

Weinstein, Michael, «John Rawls: A Calvinist After-Image», www.aec.at/ctheory/r-john_rawls-a_calivinist.html, 14/4/2000, 1-3

Weinstock, Daniel, «The Justification of Political Liberalism», εις: *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), 165-185

Weithman, Paul, «Liberalism and the Political Character of Political Philosophy», εις: P. Weithman (ed.), *Reasonable Pluralism* (The Philosophy of Rawls, 5), 223-245

Wenar, Leif, «Political Liberalism: An Internal Critique», εις: *Ethics*, 106/1(Oct. 1995), 32-62

Westmoreland, Robert, «The Truth About Public Reason», εις: *Law and Philosophy*, 18/3 (May 1999), 271-296

Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1985 (1983a)

Wingenbach, Ed, «Unjust Context: The Priority of Stability in Rawls's Contextualized Theory of Justice», εις: *American Journal of Political Science*, 43/1 (Jan., 1999), 213-232

Wolin, Sheldon, «The Liberal/Democratic Divide on Rawls's Political Liberalism», εις: *Political Theory*, 24/1 (Feb., 1996), 97-119

Χατζής, Αριστείδης, «Η αναβίωση της ρεπουμπλικανικής θεωρίας δικαίου», εις: *Επιστήμη και κοινωνία*, 4 (Άνοιξη, 2000), 79-116

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, - *Ιστορία και Μέθοδος*. Αθήνα, Σμίλη, 1994

~, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*. Αθήνα, Νήσος, 1997

~, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα, Πόλις, 1999

~, «Το πρόβλημα της θεμελίωσης της πράξης στην καντιανή κριτική της τελεολογικής κριτικής δύναμης», εισήγηση στο Συνέδριο για την Τρίτη Κριτική, Θεσσαλονίκη 2002 (αδημοσίευτο χειρόγραφο)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

SUMMARY

The thesis constitutes a critical consideration of Rawls' work, having as a corner stone the problem of justification of the principles of justice in combination with the concept of consensus and bindingness. The question that underdetermines the thesis is the possibility to base a theory on "weak" (*Theory of Justice*) or "political" (*Political Liberalism*) presuppositions.

In the first part (*The structure of the theory*) an analysis is attempted of the structure of the theory. The *Theory of Justice* is perceived as the resultant of the combination of the kantian notion of moral autonomy and the methodological tools provided by game theory.

What underlies the theory is the kantian ideal of autonomy. But a consequence of the formalistic character of the theory is the absence of the historical and social horizon in its perspective. So, according to the thesis, the theory should work on its kantian presuppositions rather than on a contract construction.

In the second part (*The development of the argument*) there is an extensive presentation of the main arguments of the theory. First, the contract argument, which is attempting to form the concept of justice via a contract model. Second, the coherence argument, which provides a coherentist theory of justification through the notion of considered judgments in reflective equilibrium. The second argument is put forward in order to justify the principle of fairness on which the contract argument is built and so it cannot be produced by the contract.

The prerequisites that form the basis of the contract argument are examined and the possibility of their appreciation as "weak" ones, that is as terms which could offer a basis of justification of the theory not grounded on controversial assumptions, is challenged. The thesis stresses on the individualistic traits of the theory, which constitute a typical liberal background, thus not a view sub specie aeternitatis.

The third part (*The concept of the political*) consists in discussing the restructuring of the theory as a "political" conception, within the context of contemporary Western Democracies and in view of the fact of pluralism.

In *The Theory of Justice* Rawls tried to justify central modern values by claiming that they are part of the considered judgments in reflective equilibrium. In *Political Liberalism* he is arguing that these values are

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

commonly accepted in Western Civilization. Focusing on consensus, he hesitates to give a justificatory theory for them and consequently his theory is open to relativism.

The distinction between political conception (public) and comprehensive doctrines (private) is put under consideration. The thesis questions the undermining of the concept of political, as known in its traditional form, in favor of a "political" conception which remains silent, aiming at avoiding its involvement in major issues which constitute the focal point of philosophical and political conflict.

The fourth part (*The duty of political philosophy*) is focused on the possibility that conflicting moral, epistemological and philosophical comprehensive doctrines can adopt the political conception in an overlapping consensus.

The notion of the overlapping consensus is difficult to be differentiated from modus vivendi, because the only public arguments in favor of the political conception concern its ability to provide social stability and peace.

Rawls cannot defend his political theory by being based only on "political" arguments, that is by setting aside the problem of truth. But, if he offers a full argument for his theory, then by his own terms, he falls to "metaphysics". On the other hand, if he remains in the domain of the "political", then the core of his theory becomes hobbesian and the overlapping consensus is reduced to a modus vivendi.



