

ΕΙΝΑΙ ΑΡΑΓΕ ΔΥΝΑΤΟΝ να απεμπλέξουμε τον πολιτικό φιλελευθερισμό από το λεξιλόγιο που αυτός κληρονόμησε από τον ορθολογισμό του Διαφωτισμού, καθώς και από τις συνδηλώσεις που απέκτησε μέσω της μακραίωνης συνάφειάς του με τον οικονομικό φιλελευθερισμό; Πρόκειται, νομίζω, για ερώτημα κρίσιμο για την επεξεργασία μιας σύγχρονης δημοκρατικής πολιτικής φιλοσοφίας. Είναι αρκετές οι πρόσφατες διαμάχες που πιστοποιούν την ανάγκη για μια τέτοια διαλεύκανση, καθώς μας στριμώχνουν στα πλαίσια απαράδεκτων διχοτομήσεων. Αυτό προκύπτει με ιδιαίτερη σαφήνεια από την τρέχουσα διένεξη για τη νεωτερικότητα και τη μετανεωτερικότητα και τη σύγκρουση μεταξύ των θιασωτών και των επικριτών του Διαφωτισμού. Όπως επισημαίνει ο Richard Rorty στο δοκίμιό του «Ο Habermas και ο Lyotard για τη μετανεωτερικότητα»: «Βλέπουμε τους Γάλλους επικριτές του Habermas έτοιμους να εγκαταλείψουν τη φιλελεύθερη πολιτική προκειμένου να αποφύγουν μια οικουμενιστική φιλοσοφία, και τον Habermas να επιχειρεί να πιαστεί από την οικουμενιστική φιλοσοφία, με όλα της τα προβλήματα, προκειμένου να στηρίξει τη φιλελεύθερη πολιτική»¹. Μια παρεμφερής σύγχυση επικρατεί μεταξύ των κοινοτιστών επικριτών του φιλελευθερισμού, καθώς αρκετοί από αυτούς αδυνατούν να κάνουν τη διάκριση μεταξύ του φιλελεύθερου ατομισμού ως ιδιαιτέρου δόγματος που αφορά τη φύση του ανθρώπινου υποκειμένου και του πολιτικού φιλελευθερισμού ως του συνόλου των θεσμών που χαρακτηρίζουν το «κράτος δικαίου»: προάσπιση των δικαιωμάτων, αναγνώριση του πλουραλισμού, περιορισμός του ρόλου του κράτους, διάκριση των εξουσιών, και τα τοιαύτα. Έτσι, κοινοτιστές θεωρητικοί, όπως ο Sandel και ο McIntyre, οι οποίοι αρνούνται την ατομιστική αντίληψη του ανθρώπου που δεσποάζει στον φιλελευθερισμό, θεωρούν αναγκαίο να αποκηρύξουν τη «ρητορική των δικαιωμάτων και του πλουραλισμού» και καταλήγουν να απορρίπτουν τον πολιτικό φιλελευθερισμό συλλήβδην. Ακόμη και ο Rorty είναι ένοχος μιας αθέμιτης σύμπτωσης, όταν αναγορεύει τις αστικές οικονομικές σχέσεις σε εγγενές συστατικό του φιλελευθερισμού. Πράγματι, έτσι όπως την χρησιμοποιεί, η έννοια του «φιλελευθερισμού» είναι εξαιρετικά αμφίλογη. Διακρίνει μεν ορθότατα –ακολουθώντας εν προκειμένω τον Blumenberg– τις δύο πτυχές του Διαφωτισμού, την πτυχή της «αυτοκατάφασης» (η οποία μπορεί να ταυτιστεί με το πολιτικό πρόταγμα), και την πτυχή της «αυτοθεμελίωσης» (το επιστημολογικό πρόταγμα)², κατόπιν όμως

ταυτίζει το πολιτικό πρόταγμα της νεωτερικότητας με μια ασαφή έννοια του φιλελευθερισμού, η οποία περιλαμβάνει και τον καπιταλισμό και τη δημοκρατία. Ο «μετανεωτερικός αστικός φιλελευθερισμός» που πρεσβεύει δεν είναι συνεπώς παρά μια απροκάλυπτη απολογητική των «θεσμών και πρακτικών των πλουσίων βορειοατλαντικών δημοκρατιών»³ που δεν αφήνει κανένα περιθώριο για δημοκρατική κριτική.

Όλα τούτα τα ψευδοδιλήμματα απορρέουν από τη συνουθύλευση κάτω από τον όρο «φιλελευθερισμός» μιας σειράς από διαφορετικούς λόγους που έχουν συναρθρωθεί σε συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις, χωρίς όμως η σχέση τους να είναι αναγκαία. Κατ' αρχάς, για να αντιληφθούμε το νόημα της πολιτικής νεωτερικότητας είναι σημαντικό να διακρίνουμε δύο παραδόσεις, τη φιλελεύθερη και τη δημοκρατική, οι οποίες συναρθρώθηκαν μόνον κατά τον δέκατο ένατο αιώνα. Έπειτα, δεν πρέπει να συγχέεται αυτή η «πολιτική νεωτερικότητα» με τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού που συντελέστηκε υπό το κράτος των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Ορισμένοι φιλελεύθεροι υποστηρίζουν βέβαια ότι δεν μπορεί να υπάρξει πολιτικός φιλελευθερισμός χωρίς τον οικονομικό φιλελευθερισμό και την οικονομία της ελεύθερης αγοράς, πρόκειται όμως για έκφραση ενός μόνο ρεύματος στους κόλπους του φιλελευθερισμού. Τέλος, υπάρχει μια πληθώρα φιλοσοφικών λόγων που αφορούν την ιδέα του ανθρώπου, τα κριτήρια της ορθολογικότητας, τη φύση της ηθικότητας, και τα τοιαύτα· οι λόγοι αυτοί παρουσιάζονται συχνά ως «η φιλοσοφία του φιλελευθερισμού», είναι όμως εξαιρετικά ετερογενείς και περιλαμβάνουν θέσεις τόσο διαφορετικές μεταξύ τους όσο ο καντιανισμός και ο ωφελισμός. Είναι συνεπώς λάθος να θεωρείται ότι συνιστούν ένα ενιαίο δόγμα. Οι δυνατός συναρθρώσεις μεταξύ των διαφορετικών «μορφών» του φιλελευθερισμού είναι πολλές, θέση μου δε είναι ότι η αποδοχή του πολιτικού φιλελευθερισμού δεν μας υποχρεώνει να ασπαστούμε ούτε τον ατομισμό ούτε τον οικονομικό φιλελευθερισμό, ούτε πάλι μας δεσμεύει στην προάσπιση του οικουμενισμού και του ορθολογισμού. Θα θεωρήσω την περίπτωση του δεοντολογικού φιλελευθερισμού του Rawls ως παραδειγματική των πολλαπλών αυτών συναρθρώσεων και θα την χρησιμοποιήσω ως αφετηρία για να εξετάσω τη φύση και τον ρόλο της πολιτικής φιλοσοφίας σε μια δημοκρατική κοινωνία.

Η θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls

Το έργο του Rawls συνιστά μια χαρακτηριστική εξεικόνιση του επιχειρηματός μου. Εν πρώτοις, έχουμε εδώ να κάνουμε

* Περιλαμβάνεται σε τόμο που συγκεντρώνει συναφούς ενδιαφέροντος δοκίμια της συγγραφέως υπό τον γενικό τίτλο *The Return of the Political*, Verso, Λονδίνο 1993.

με μίαν υπεράσπιση του πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία εδραιώνει την αυτονομία του από τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Όπως σημειώνει ο Brian Barry, η σημασία της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* έγκειται στο ότι αποτελεί «μιαν εκδοχή του φιλελευθερισμού που απομονώνει τα καθοριστικά του γνωρίσματα, καθιστώντας την ιδιοκτησία επί των μέσων παραγωγής, διανομής και ανταλλαγής ζήτημα συγκυριακό [*contingent*] και όχι ουσιαστική συνιστώσα του δόγματος, και [στο ότι] εισηγείται μια διανεμητική αρχή που θα μπορούσε, ερμηνευόμενη καταλλήλως και υπό ορισμένες πραγματολογικές προϋποθέσεις, να έχει εξισωτικές προεκτάσεις»⁴. Συνιστά, επιπλέον, η θεωρία του Rawls μίαν απόπειρα από την πλευρά του να διαμορφώσει ένα σχήμα εναλλακτικό προς την ωφελιστική σκέψη, η ηγεμονία της οποίας στους κόλπους της φιλελεύθερης ηθικής φιλοσοφίας είχε γερά θεμέλια. Τέλος, και αυτή είναι η πλευρά που προτίθεται να εξετάσω, ο Rawls απομακρύνεται τελευταία από το οικουμενιστικό πλαίσιο και τονίζει τώρα τον «εντοπισμένο» χαρακτήρα της θεωρίας της δικαιοσύνης.

Πράγματι, ο Rawls διατείνεται ότι είχε παρανοηθεί και ότι ακόμη και στην αρχική εκδοχή της θεωρίας του δεν είχε την πρόθεση να θέσει το ζήτημα της δικαιοσύνης κατά τρόπο ανιστορικό. Υποστηρίζοντας όμως, χωρίς περαιτέρω ιστορικούς προσδιορισμούς, ότι οι αρχές της δικαιοσύνης ως «ακριβοδικίας» [*fairness*]* είναι «οι αρχές τις οποίες θα αποδέχονταν, σε μια αρχική κατάσταση ισότητας, ελεύθερα και έλλογα πρόσωπα, μεριμνώντας για την προαγωγή των συμφερόντων τους, ως καθοριστικές των θεμελιωδών όρων του συνεταιρισμού τους»⁵, άφηνε την πόρτα ορθάνοιχτη σε ερμηνείες οικουμενιστικού τύπου. Μόνον αργότερα διευκρίνισε ότι στόχος του δεν ήταν να επεξεργαστεί μίαν αντίληψη της δικαιοσύνης κατάλληλη για κάθε τύπο κοινωνίας ανεξάρτητα από τις ιδιαίτερες κοινωνικές ή ιστορικές τους περιστάσεις, παρά μόνο «να διευθετή[ει] μία θεμελιώδη διαφωνία ως προς τη δίκαιη μορφή των κοινωνικών θεσμών στα πλαίσια μιας δημοκρατικής κοινωνίας στις συνθήκες της νεωτερικότητας»⁶. Προσπαθούσε λοιπόν να βρει μια λύση στο επίμαχο ερώτημα πώς θα έπρεπε να διαταχθούν οι βασικοί κοινωνικοί θεσμοί προκειμένου να ενσωματώσουν τις αρχές της ισότητας και της ελευθερίας, και πώς θα έπρεπε τα δύο αυτά ιδανικά να εννοθούν και να ισοσταθμιστούν. Τώρα υπογραμμίζει επίσης ότι το εγχείρημα της επεξεργασίας μιας δημόσιας αντίληψης της δικαιοσύνης είναι πρωτίστως ένα πρακτικό εγχείρημα κοινωνικού ενδιαφέρο-

ντος, όχι επιστημολογικό, και ότι «εκείνο που δικαιολογεί μίαν αντίληψη δικαιοσύνης δεν είναι η ευθυγράμμισή της προς μια προηγούμενη και δεδομένη σε μας τάξη, αλλά η σύμπτωσή της με μια βαθύτερη κατανόηση του εαυτού μας και των προσδοκιών μας, και η συνειδητοποίηση από την πλευρά μας ότι, δεδομένης της ιστορίας και της παράδοσης που συμπυκνώνονται στον δημόσιο βίο μας, η εν λόγω αντίληψη αποτελεί το πλέον εύλογο για μας δόγμα»⁷. Συγκатаλεγόμενος παλαιότερα μεταξύ των κυρίων στόχων των θιαστών του σχετικισμού των συμφραζομένων [*contextualism*], μετατράπηκε μήπως ο Rawls εν τέλει σε υπέρμαχό τους; Εγκάτελειψε τον Dworkin χάριν του Rorty; Ποια είναι σήμερα τα σημεία διαφωνίας με τους κοινοτιστές επικριτές του; Γενικότερα δε, πόσο επιτυχής είναι η «ιστορικευμένη» εκδοχή της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας που σήμερα προσυπογράφει ο Rawls;

Προκειμένου να διασαφηνίσουμε ορισμένα από αυτά τα προβλήματα, επιβάλλεται να συνοψίσουμε τις βασικές ιδέες της θεωρίας του Rawls όπως αυτές εκτίθενται σε μια σειρά από άρθρα μεταγενέστερα της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης*. Εδώ ο Rawls δηλώνει ότι ο στόχος της πολιτικής φιλοσοφίας σε μια συνταγματική δημοκρατία είναι να προτείνει «μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης ικανή όχι μόνο να αποτελέσει μίαν ακριβοδικία δημόσια στάθμη για τη δικαιολόγηση των πολιτικών, κοινωνικών και οικονομικών θεσμών, αλλά και να συμβάλει στη διασφάλιση της σταθερότητας από τη μια γενεά στην άλλη»⁸. Εκείνο που διακυβεύεται είναι η επίτευξη της κοινωνικής ενότητας. Σε μια δημοκρατική κοινωνία η συνοχή δεν μπορεί να βασίζεται σε μια κοινή αντίληψη για το νόημα, την αξία και το τέλος του ανθρώπινου βίου· ούτε μπορεί να βασίζεται αποκλειστικά στη σύγκλιση μεταξύ του ατομικού και του ομαδικού συμφέροντος, διότι μια τέτοια θεμελίωση δεν θα ήταν αρκετά στέρεα. Η κοινωνική ενότητα πρέπει ως εκ τούτου να διασφαλιστεί μέσω μιας «επάλληλης συναίνεσης» [*overlapping consensus*] σε μίαν εύλογη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης.

Όσον δε αφορά τη φύση της εν λόγω πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης, ο Rawls θεωρεί ότι πρόκειται για μίαν ηθική αντίληψη που εκπονείται για πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς, η οποία όμως δεν θα έπρεπε να εννοηθεί ως εφαρμογή στην πολιτική τάξη μιας γενικής και εξαντλητικής ηθικής αντίληψης. Τούτο αποσκοπεί στο να γίνει σεβαστή η ύπαρξη ενός πλουραλισμού που αφήνει περιθώρια για μια πολλαπλότητα συγκρουομένων και ασυμμέτρων αντιλήψεων περί του αγαθού. Συνεπώς μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης οφείλει να είναι ανεξάρτητη από διαφιλονικούμενα φιλοσοφικά και θρησκευτικά δόγματα, και καμμία γενική ηθική αντίληψη δεν μπορεί να αποτελέσει το δημόσιως αναγνωρισμένο θεμέλιο για μίαν αντίληψη της δικαιοσύνης σε μια σύγχρονη δημοκρατική κοινωνία. Αυτού του είδους η αντίληψη μπορεί να διατυπωθεί μόνο σύμφωνα με τους όρους ορισμένων θεμελιωδών διαισθητικών ιδεών που υπολανθάνουν στον κοινό της νου και ενσωματώνονται στους θεσμούς της⁹.

Για τον λόγο αυτό, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία έχει ως αφετηρία εκείνο που ο Rawls θεωρεί ως την κεντρική διαισθητική ιδέα που ενυπάρχει στη δημόσια κουλτούρα μιας δημοκρατίας: τη θεώρηση της κοινωνίας ως ενός ακριβοδικαίου

* Δανείζομαι τον όρο «ακριβοδικία», όπως, παρακάτω, και τον όρο «επάλληλη συναίνεση» [*overlapping consensus*] από την πρόσφατη ελληνική έκδοση του βιβλίου του Rawls: Τζων Ρωλς, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, [Μετάφραση: Φ. Βασιλογιάννης, Β. Βουτσάκης, Φ. Παιονίδης, Κ. Παπαγεωργίου, Ν. Στυλιανίδης, Α. Τάκης: επιστημονική επιμέλεια: Α. Τάκης: συντονισμός έκδοσης – επίμετρο: Κ. Παπαγεωργίου], εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2001. Πρόκειται για ένα μεταφραστικό και εκδοτικό επίτευγμα που εμπλουτίζει όχι μόνο την ελληνική βιβλιογραφία αλλά και την ελληνική ορολογία. Εξαιρετικά χρήσιμο από την άποψη αυτή το Γλωσσάριο που παρατίθεται στο τέλος του βιβλίου. Μελλοντική επανέκδοση θα ήταν σκόπιμο να συμπεριλάβει και πίνακα ονομάτων και εννοιών, εργαλείο απαραίτητο για την αξιοποίηση ενός βιβλίου αναφοράς σαν κι αυτό [ΣΤΜ].

συστήματος συνεργασίας μεταξύ ελευθέρων και ίσων προσώπων. Το θεμελιώδες ζήτημα της πολιτικής δικαιοσύνης είναι λοιπόν να βρεθούν «οι καταλληλότερες αρχές για την πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας, άπαξ και η κοινωνία θεωρηθεί ως σύστημα συνεργασίας μεταξύ ελευθέρων και ίσων προσώπων»¹⁰. Η πρόταση του Rawls είναι να θεωρηθούν οι αρχές αυτές ως προϊόν συμφωνίας μεταξύ των ενδιαφερομένων, συμφωνίας που συνάπτεται υπό το πρίσμα του

διορίζει η Δικαιοσύνη ως Ακριβοδικία: η πρώτη αρχή επιτάσσει να διαθέτει κάθε πρόσωπο ίσο δικαίωμα στην πλέον εκτεταμένη βασική ελευθερία, υπό τον όρο ότι είναι συμβατή με μια παρόμοια ελευθερία για τους άλλους, και η δεύτερη αρχή επιτάσσει να διανέμονται τα αγαθά άνισα μόνον όταν η άνιση αυτή διανομή α) γίνεται εις μέγιστον όφελος των λιγότερο ευνοημένων και β) αφορά αξιώματα και θέσεις που είναι προστά σε όλους υπό συνθήκες ακριβοδικαίων ευκαιριών¹².



αμοιβαίου οφέλους. Πιστεύει ότι η μέθοδος της ιδιοτελούς ορθολογικής επιλογής μπορεί να προσπορίσει μια κοινή ιδέα του αγαθού των πολιτών, κατάλληλη για πολιτικούς σκοπούς και ανεξάρτητη από οποιοδήποτε συγκεκριμένο δόγμα. Η επιλογή αυτή υπόκειται εν τούτοις σε μια σειρά περιορισμούς και η «πρωταρχική θέση» εισάγεται προκειμένου να προσδιοριστούν οι συνθήκες ελευθερίας και ισότητας που είναι αναγκαίες για να επιτευχθεί η συμφωνία κατά τρόπο ακριβοδικαίο. Το «πέπλο της άγνοιας» αποσκοπεί στην εξουδετέρωση των διαπραγματευτικών πλεονεκτημάτων που θα μπορούσαν να επηρεάσουν τη διαδικασία της απόφασης και να διαστρέψουν το αποτέλεσμα. Ο Rawls διατείνεται ότι, αφ' ής στιγμής θεωρήσουν εαυτούς ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα, οφείλουν οι πολίτες να παραδεχτούν ότι, προκειμένου να προωθήσουν τις διαφορετικές αντιλήψεις τους περί του αγαθού, χρειάζεται ο καθένας τους τα ίδια πρωταρχικά αγαθά, δηλαδή, τα ίδια θεμελιώδη δικαιώματα, τις ίδιες θεμελιώδεις ελευθερίες και ευκαιρίες, καθώς και τα ίδια γενικά μέσα όπως το εισόδημα και ο πλούτος, και τις ίδιες κοινωνικές βάσεις αυτοσεβασμού. Θα συμφωνούσαν κατά συνέπεια πάνω σε μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης που θα καθόριζε ότι «όλα τα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά –η ελευθερία και η ισότητα των ευκαιριών, το εισόδημα και ο πλούτος, και οι βάσεις του αυτοσεβασμού– θα διανέμονται ισότιμα, εκτός κι αν η άνιση διανομή ενός ή όλων αυτών των αγαθών αποβαίνει εις όφελος των λιγότερο ευνοημένων»¹¹. Πρόκειται ακριβώς για τη «γενική αντίληψη» από την οποία εμφορούνται οι δύο αρχές της δικαιοσύνης που προσ-

Η βασική διαφορά με τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* συνίσταται στο ότι ο Rawls υπογραμμίζει τώρα το γεγονός ότι οι βασικές ιδέες της Δικαιοσύνης ως Ακριβοδικίας λογίζονται ως υπολανθάνουσες και ενύπαρκτες στη δημόσια κουλτούρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας, και στο ότι κατ' επέκτασιν παύει να εντάσσει την περιγραφή της θεωρίας της δικαιοσύνης στα πλαίσια της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής. Ο Rawls αναγνωρίζει ότι αυτό ήταν λάθος και δηλώνει: «Εκείνο που θα έπρεπε να είχα πει είναι ότι η αντίληψη της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, προκειμένου να χαρακτηρίσει τις διαβουλεύσεις μεταξύ των συμβαλλομένων ως αντιπροσωπευτικές ελευθέρων και ίσων προσώπων, μετέρχεται μιαν εκδοχή της ορθολογικής επιλογής που υπόκειται σε εύλογους περιορισμούς. Ούτε κατά διάνοια επιχειρώ να παραγάγω το περιεχόμενο της δικαιοσύνης μέσα σε ένα πλαίσιο που χρησιμοποιεί την ιδέα του ορθολογικού ως τη μόνη κανονιστική ιδέα»¹³. Ο Rawls τονίζει επίσης ότι η αντίληψη του προσώπου που διέπει την πρωταρχική θέση είναι αντίληψη πολιτική, αντίληψη πολιτών που νοιάζονται για τη δημόσια ταυτότητά τους, και ότι δεν προϋποθέτει καμμία ιδιαίτερη σφαιρική άποψη για τη φύση του εαυτού.

Η προτεραιότητα του Δικαίου επί του Αγαθού

Ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Δικαιοσύνης ως Ακριβοδικίας είναι ότι επιβεβαιώνει την προτεραιότητα του δικαίου [*the right*] επί του αγαθού. Η προτεραιότητα αυτή συνε-

πάγεται ότι τα ατομικά δικαιώματα δεν μπορούν να θυσιαστούν χάριν της γενικής ευημερίας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του ωφελισμού, και ότι οι αρχές της δικαιοσύνης θέτουν περιορισμούς στις θεμιτές περί του αγαθού τους αντιλήψεις που μπορούν τα άτομα να προωθούν. Αυτός βέβαια είναι ο λόγος που οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να προσδιοριστούν ανεξάρτητα από οποιαδήποτε συγκεκριμένη αντίληψη του αγαθού, καθόσον, προκειμένου να γίνουν αποδεκτές από όλους τους πολίτες, οφείλουν να σέβονται την ύπαρξη μιας πολλαπλότητας ανταγωνιζομένων αντιλήψεων του αγαθού. Ο Rawls πιστεύει ότι η υπεροχή της δεοντολογικής προσεγγίσεως επί της τελεολογικής (η οποία υποστηρίζει την προτεραιότητα του αγαθού και ορίζει ως δίκαιο ό,τι μεγιστοποιεί το αγαθό) συνίσταται στο ότι είναι η μόνη προσέγγιση που λαμβάνει επαρκώς υπ' όψιν της την ιδιαιτερότητα των ατόμων και μεριμνά για την προάσπιση των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων τους. Εξ ου και ο ισχυρισμός του ότι η Δικαιοσύνη ως Ακριβοδικία είναι η προσφορότερη για μια σύγχρονη κοινωνία θεωρία της δικαιοσύνης.

Θεωρώ ότι ο Rawls έχει δίκιο να υποστηρίζει ότι σε μια σύγχρονη δημοκρατία οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να προσδιορίζονται ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ηθική, θρησκευτική ή φιλοσοφική αντίληψη και ότι οι αρχές αυτές χρησιμεύουν ως πλαίσιο για τον καθορισμό των ιδιαίτερων εκείνων αντιλήψεων του αγαθού που είναι αποδεκτές. Υπερασπίζεται όμως τη θέση του αυτή κατά τρόπο ανεπαρκή, πράγμα που τον καθιστά ευάλωτο στην κοινοτιστική κριτική. Οι κοινοτιστές αντιτάσσουν το επιχείρημα ότι μια τέτοια προτεραιότητα του δικαίου δεν μπορεί να υπάρξει, διότι άτομο με δικαιώματα μπορεί να υπάρξει μόνο σε έναν ιδιαίτερο τύπο κοινωνίας με συγκεκριμένους θεσμούς, και επειδή μπορούμε να αποκτήσουμε το αίσθημα του δικαίου και μian αντίληψη της δικαιοσύνης μόνο μέσω της συμμετοχής μας σε μια κοινότητα που ορίζει το αγαθό κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο. Όπως ορθά επισημαίνει ο Charles Taylor, «Το βασικό σφάλμα του ατομισμού σε όλες του τις εκδοχές είναι ότι αδυνατεί να εκτιμήσει τον βαθμό στον οποίο αυτό καθαυτό το ελεύθερο άτομο με τους ιδιαίτερους του στόχους και προσδοκίες, του οποίου τη δίκαια ανταμοιβή ενδιαφέρεται ο ατομισμός να προστατεύσει, είναι δυνατόν να υπάρξει μόνο στα πλαίσια ενός πολιτισμού ορισμένου τύπου· ότι προκειμένου να παραχθεί το άτομο της νεωτερικότητας χρειάστηκε η μακράννη ανάπτυξη ορισμένων θεσμών και πρακτικών, του κράτους δικαίου, των κανόνων του ίσου σεβασμού, των έξεων της κοινής διαβούλευσης, του συνεταίριζεσθαι, των πολιτισμικών προσαρμογών, και ούτω καθ' εξής»¹⁴. Αφ' ής στιγμής αναγνωριστεί ότι η ύπαρξη των δικαιωμάτων και μιας αντίστοιχης αντίληψης της δικαιοσύνης δεν μπορεί να υπάρξει πριν από τη διαμόρφωση συγκεκριμένων μορφών πολιτικής συνένωσης και ανεξάρτητα από αυτές –μορφών συνένωσης οι οποίες εξ ορισμού προϋποθέτουν μian αντίληψη του αγαθού–, καθίσταται προφανές ότι ποτέ δεν μπορεί να υπάρξει απόλυτη προτεραιότητα του δικαίου επί του αγαθού.

Συνεπάγεται μήπως αυτό ότι πρέπει να απορρίψουμε το ενδιαφέρον του Rawls για την προτεραιότητα της δικαιοσύ-

νης και την προάσπιση των ατομικών δικαιωμάτων και να επιστρέψουμε στο είδος εκείνο της πολιτικής που προτάσσει το βασιζόμενο σε κοινές ηθικές αξίες κοινό αγαθό, όπως πρεσβεύει ο Michael Sandel¹⁵; Έχουμε εδώ να κάνουμε με μian επικίνδυνη σύγχυση, από την οποία πηγάζουν και άλλες αμφιλογίες της κοινοτιστικής κριτικής και η οποία παρασύρει συγγραφείς, όπως ο Sandel, στην απόρριψη του πολιτικού φιλελευθερισμού και στην άρνηση του πλουραλισμού. Η σύγχυση αυτή απορρέει από την προβληματική έννοια του «κοινού αγαθού» και τα παρεπόμενά της όσον αφορά τη σχέση μεταξύ ηθικής [ethics] και πολιτικής. Πριν από την έλευση της νεωτερικότητας, η κοινότητα ήταν οργανωμένη γύρω από τη μοναδική ιδέα ενός ουσιαστικού κοινού αγαθού και δεν γινόταν καμμία πραγματική διάκριση μεταξύ ηθικής και πολιτικής, καθώς η πολιτική υποτασσόταν στο κοινό αγαθό. Με την εμφάνιση του ατόμου, τον διαχωρισμό εκκλησίας και κράτους, την αποδοχή της αρχής της ανεξιθρησκίας, και την ανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών, επετεύχθη η διάζευξη μεταξύ της πολιτικής και εκείνου που κατέληξε να γίνει η σφαίρα της ηθικότητας [morality]. Οι ηθικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις είναι πλέον ιδιωτικό ζήτημα επί του οποίου δεν μπορεί να νομοθετεί το κράτος, και ο πλουραλισμός είναι καθοριστικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης δημοκρατίας, της δημοκρατίας εκείνης που χαρακτηρίζεται από την απουσία ενός ουσιαστικού κοινού αγαθού.

Ο Rawls έχει δίκιο να θέλει να υπερασπιστεί τον πλουραλισμό και τα ατομικά δικαιώματα, σφάλει όμως όταν θεωρεί ότι το πρόταγμα αυτό απαιτεί την απόρριψη κάθε δυνατής ιδέας του κοινού αγαθού. Διότι η προτεραιότητα του δικαίου που πρεσβεύει μπορεί να υπάρξει μόνο στα πλαίσια μιας ιδιαίτερης πολιτικής συνένωσης που ορίζεται από μian ιδέα του κοινού αγαθού. Μόνο που στην περίπτωση αυτή το κοινό αγαθό πρέπει να εννοηθεί αυστηρά με όρους πολιτικούς, ως το πολιτικό κοινό αγαθό μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας, δηλαδή σύμφωνα με τις αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας θεωρουμένης ως πολιτικής συνενώσεως – την ελευθερία και την ισότητα. Δεν είναι καθόλου αναγκαίο, από την άλλη πλευρά, να απορριφθεί ο πλουραλισμός και η προτεραιότητα της δικαιοσύνης προκειμένου να υιοθετηθεί μια κοινοτιστική προσέγγιση που θεωρεί τον άνθρωπο ως πολιτικό και κοινωνικό ον, η ταυτότητα του οποίου διαμορφώνεται μέσα σε μια κοινότητα γλώσσας, νοημάτων και πρακτικών. Επομένως, όταν ο Sandel εκμεταλλεύεται την ανεπάρκεια του σχήματος του Rawls για να επικρίνει την πολιτική των δικαιωμάτων, εξαγεί αθέμιτα συμπεράσματα, και η υπεράσπιση του πολιτικού φιλελευθερισμού από σκοπιά κοινοτιστική είναι καθ' όλα εφικτή. Ο ίδιος ο Rawls έχει αρχίσει να κινείται προς αυτήν την κατεύθυνση αφ' ής στιγμής παραδέχτηκε ότι η αντίληψή του για τη δικαιοσύνη είναι μια πολιτική αντίληψη που μας αφορά ως πολίτες μιας συνταγματικής δημοκρατίας, της οποίας ακριβώς τα υπολανθάνοντα ιδανικά επιχειρεί η θεωρία του να στοχαστεί και να αναπτύξει.

Παρά ταύτα, η τωρινή του άποψη δεν είναι ιδιαίτερα συνεπής και, όπως ορθά παρατηρεί ο Glaston, καταλαμβάνει μian άβολη θέση μεταξύ του Kant και του Hegel. Εξακολουθεί να πρεσβεύει την προτεραιότητα του δικαίου, ο πρόσφατος

όμως τονισμός από την πλευρά του της έννοιας του ηθικού προσώπου υπονομεύει την προτεραιότητα αυτή, εφ' όσον «εάν η δικαιοσύνη είναι επιθυμητή επειδή επιδιώκει το καλό μας ως ηθικών προσώπων, τότε η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία βασίζεται σε μian ιδιαίτερη αντίληψη του αγαθού, από την οποία και εξάγονται σε τελευταία ανάλυση οι “περιορισμοί” του δικαίου και της δικαιοσύνης»¹⁶. Ο Glaston υποστηρίζει ότι η αναθεωρημένη θεωρία του Rawls είναι δύσκολο να διακριθεί από την τελειοκρατία [*perfectionism*]* την οποία ο τελευταίος εξακολουθεί να απορρίπτει. «Προφανώς το ιδανικό του προσώπου λειτουργεί ως ηθικός σκοπός από δύο απόψεις. Τα άτομα που επιλέγουν τις αρχές της δικαιοσύνης επιδιώκουν πρωτίστως να δημιουργήσουν τις περιστάσεις μέσα στις οποίες μπορούν να πραγματώσουν και να εκφράσουν τις ηθικές τους δυνάμεις. Δεύτερον, εμείς ως παρατηρητές αποτιμούμε τους κοινωνικούς θεσμούς υπό το πρίσμα της ικανότητάς τους να προαγάγουν την πραγμάτωση και να διευκολύνουν την έκφραση των δυνάμεων αυτών, και το κριτήριο αυτό βαρύνει περισσότερο από τα άλλα μας ενδιαφέροντα»¹⁷.

Συμφωνώ με τον Glaston ότι η θέση του Rawls δεν μπορεί σήμερα να γίνει αποδεκτή, αν και νομίζω ότι η λύση έγκειται όχι στην απροκάλυπτη υιοθέτηση μιας τελειοκρατικής απόψεως αλλά μάλλον, όπως θα επιχειρήσω να δείξω παρακάτω, στον προσδιορισμό των συνθηκών που θα του επέτρεπαν να βασίσει την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης σε αυστηρά πολιτικούς λόγους. Η λύση αυτή απαιτεί από μας να αναγνωρίσουμε ότι μολοντί μια φιλελεύθερη δημοκρατική πολιτεία οφείλει να είναι αγνωστικιστική ως προς την ηθική και τη θρησκεία, δεν μπορεί να δηλώνει αγνωστικιστική όσον αφορά τις πολιτικές αξίες, εφ' όσον εξ ορισμού ασπάζεται τις αρχές που συνιστούν την ιδιαιτερότητά της ως πολιτικής συνενώσεως, δηλαδή τις πολιτικές αρχές της ισότητας και της ελευθερίας.

Πολλοί δυστυχώς φιλελεύθεροι θέλουν να ταυτίζουν τον πολιτικό φιλελευθερισμό με το ουδέτερο κράτος και δεν αντιλαμβάνονται ότι πρόκειται για μian εσφαλμένη και αυτουπονομευόμενη στρατηγική. Ορισμένοι μάλιστα, όπως ο Charles Larmore, υποστηρίζουν ότι χρέος της φιλελεύθερης θεωρίας είναι να επινοήσει μian ουδέτερη δικαιολόγηση της ουδετερότητας του κράτους¹⁸. Η επιλογή αυτή δεν μπορεί παρά να ενισχύσει έτι περαιτέρω την ήδη ισχυρότατη στους κόλπους του φιλελευθερισμού τάση να μετατρέπονται τα πολιτικά προβλήματα σε διοικητικά και τεχνικά προβλήματα: εναρμονίζεται δε και με τις θεωρίες νεοσυντηρητικών, όπως ο Niklas Luhman, που θέλουν να περιστείλουν το πεδίο των δημοκρατικών αποφάσεων μεταβιβάζοντας όλο και περισσότερα ζητήματα στον έλεγχο δήθεν ουδέτερων ειδικών.

Ο Rawls, βέβαια, δεν προσυπογράφει αυτές τις αξιώσεις ουδετερότητας και, όπως είδαμε, η θεωρία του για τη δικαιο-

σύνη φορτίζεται όλο και περισσότερο με αξίες. Υποτάσσοντας το «ορθολογικό» στο «εύλογο»¹⁹, έχει περιορίσει δραστηκά το πεδίο ενασκήσεως της προσέγγισης της ορθολογικής επιλογής. Η «πρωταρχική θέση» δεν εκφράζει πλέον την άποψη της ουδετερότητας, αλλά απηχεί τα ενύπαρκτα στη δημόσια κουλτούρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας ιδανικά, και οι συμβαλλόμενοι διέπονται τώρα στις διαβουλεύσεις τους από τις απαιτήσεις της ενάσκησης και της ανάπτυξης των δύο ηθικών δυνάμεων. Ο Rawls θέλει να χαράξει μια πορεία «μεταξύ του χομπσιανού ρεύματος του φιλελευθερισμού –του φιλελευθερισμού ως *modus vivendi* που διασφαλίζεται από τη σύγκλιση του ατομικού και του ομαδικού συμφέροντος, όπως αυτά συντονίζονται και εξισορροπούνται μέσω καλοσχεδιασμένων συνταγματικών διευθετήσεων– και του φιλελευθερισμού που θεμελιώνεται σε ένα γενικό ηθικό δόγμα, όπως ο φιλελευθερισμός του Kant και του Mill»²⁰.

Η δικαιοσύνη και το πολιτικό

Παρά το γεγονός ότι συμμερίζομαι τη θέση του Rawls ότι, προκειμένου να επεξεργαστούμε μian αντίληψη της δικαιοσύνης, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από τη δημοκρατική μας παράδοση αντί να αναζητούμε ένα εποπτικό σημείο έξω από την ιστορική μας ένταξη για να φτάσουμε σε δήθεν «αληθείς» ανιστορικές αρχές, θεωρώ την προσέγγισή του ανεπαρκή. Ο λόγος έγκειται, νομίζω, στην προβληματική έννοια του πολιτικού που χαρακτηρίζει το έργο του. Η πολιτική, στον βαθμό που ο Rawls την λαμβάνει υπ' όψιν του, ανάγεται στην «πολιτική του συμφέροντος», δηλαδή, στην προώθηση διαφορετικών συμφερόντων που ορίζονται πριν και ανεξάρτητα από τη δυναμική τους άρθρωση από ανταγωνιστικούς εναλλακτικούς λόγους. Στόχος της προτεινόμενης από αυτόν θεωρίας της δικαιοσύνης είναι η ρύθμιση των επιδιώξεων αυτών μέσα από την καθιέρωση συμφωνημένων ουδετέρων κανόνων. Οι κανόνες αυτοί έχουν βέβαια για τον Rawls ηθικό χαρακτήρα, η αντίληψή του συνεπώς δεν είναι αμιγώς εργαλειακή: πρέπει να τίθενται ηθικοί φραγμοί στην αναζήτηση του ιδιοτελούς συμφέροντος. Μεταξύ όμως του «ευλόγου» και του «ορθολογικού» δεν μένει κανένα περιθώριο για κάτι το ιδιαζόντως πολιτικό, η φύση του οποίου θα μπορούσε να οριστεί ανεξάρτητα από την ηθική ή την οικονομία. Μπορεί μien ο όρος να απαντάται στα γραπτά του, και μάλιστα με αυξανόμενη συχνότητα, τον χρησιμοποιεί όμως κατά τρόπο αρνητικό για να προσδιορίσει μια μορφή ηθικότητας που δεν βασίζεται σε ένα γενικό δόγμα και ισχύει μόνο σε ορισμένα πεδία.

Μας πληροφορεί ο Rawls ότι «το πρώτο γνώρισμα μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης είναι ότι, μολοντί η αντίληψη αυτή συνιστά ασφαλώς μian ηθική αντίληψη, είναι εν τούτοις μia ηθική αντίληψη που εκπονείται για ένα αντικείμενο συγκεκριμένου τύπου, δηλαδή, για πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς» και ότι ένα «δεύτερο γνώρισμα συμπληρώνει το πρώτο: μia πολιτική αντίληψη δεν πρέπει να εννοηθεί ως γενική και εξαντλητική ηθική αντίληψη που ισχύει για την πολιτική τάξη»²¹. Μέχρι τούδε τίποτε δεν έχει

* Ηθική άποψη ή θεωρία σύμφωνα με την οποία σκοπός του ανθρώπου θα έπρεπε να είναι η καλλιέργεια της αρετής σε κάθε σφαίρα του βίου, δηλαδή η τελειοποίηση των ενδιάθετων ηθικών, νοητικών και πρακτικών του ικανοτήτων. Η προαγωγή του σκοπού αυτού συνιστά και το κριτήριο αποτίμησης των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών [ΣτΜ].

λεχθεί κατά τρόπο θετικό για την ιδιαίτερη φύση του πολιτικού. Εισάγει, τέλος, ο Rawls ένα τρίτο γνώρισμα της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης: «Δεν διατυπώνεται σύμφωνα με τους όρους ενός γενικού και εξαντλητικού θρησκευτικού, φιλοσοφικού ή ηθικού δόγματος, αλλά μάλλον σύμφωνα με ορισμένες θεμελιώδεις διαισθητικές ιδέες, θεωρούμενες ως υπολανθάνουσες στη δημόσια πολιτική κουλτούρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας»²². Οι διαισθητικές ιδέες είναι λοιπόν το

λώς χαρακτηριστικά, οι φιλελεύθερες αντιλήψεις κινούνται μεταξύ της ηθικής και της οικονομίας. Επιχειρούν να εξαφανίσουν από αυτό το αντιθετικό δίπολο το πολιτικό ως το πεδίο της κατακτητικής εξουσίας και της καταστολής»²⁵. Το να διανοείται κανείς την πολιτική σύμφωνα με τους όρους μιας ηθικής γλώσσας, όπως πράττει ο Rawls, οδηγεί κατ' ανάγκη στην παραγνώριση της σημασίας της σύγκρουσης, της ισχύος και του συμφέροντος.



μόνο που διαθέτουμε για να κατανοήσουμε με ποια έννοια είναι μια αντίληψη της δικαιοσύνης πολιτική. Από την άλλη πλευρά, όπως είδαμε προηγουμένως, οι δύο βασικές διαισθητικές ιδέες από τις οποίες εκκινεί ο Rawls είναι ότι η κοινωνία αποτελεί ένα ακριβοδίκαιο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας και ότι οι πολίτες είναι ελεύθεροι και ίσοι χάρη στην κατοχή δύο ηθικών δυνάμεων: 1) της ικανότητας για το αίσθημα της δικαιοσύνης και 2) της ικανότητας για μια αντίληψη του αγαθού²³. Βρισκόμαστε ακόμη στα πλαίσια ενός ηθικού λόγου και η αντίληψη του Rawls για την ιδιότητα του πολίτη είναι πολιτική καταχρηστικά και μόνο.

Ενώ αρχικά παρουσίαζε ο Rawls τη θεωρία του για τη δικαιοσύνη ως συμβολή στην ηθική φιλοσοφία, τώρα δηλώνει ότι θα ήταν προτιμότερο να ενταχθεί στην πολιτική φιλοσοφία²⁴. Το πρόβλημα είναι ότι ο Rawls χρησιμοποιεί εξ υπαρχής ένα είδος επιχειρηματολογίας που προσιδιάζει στον λόγο της ηθικής και το οποίο, εφαρμοζόμενο στο πεδίο της πολιτικής, έχει ως αποτέλεσμα να το αναγάγει σε μian ορθολογική διαδικασία διαπραγμάτευσης μεταξύ ιδιωτικών συμφερόντων υπό τους περιορισμούς της ηθικότητας. Κατά συνέπεια, οι συγκρούσεις, οι ανταγωνισμοί, οι σχέσεις εξουσίας, οι μορφές υποτέλειας και καταστολής απλούστατα εξαφανίζονται και βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το τυπικά φιλελεύθερο θέαμα μιας πολλαπλότητας συμφερόντων που μπορούν να ρυθμιστούν χωρίς την παρεμβολή του υπέρτερου επιπέδου της πολιτικής απόφασης, και από το οποίο έχει εξοβελιστεί το ζήτημα της κυριαρχίας. Όπως επεσήμαινε ο Carl Schmitt: «Εντε-

Αναλύοντας τις διαφορές μεταξύ του ηθικού και του πολιτικού λόγου από μια βιτγκενσταϊνική σκοπιά, η Hannah Pitkin υποστηρίζει ότι, μολονότι και οι δύο λόγοι αφορούν την ανθρώπινη δράση, μόνον ο πολιτικός λόγος αφορά τη δημόσια δράση. Ένα από τα κρίσιμα διακυβευόμενα ζητήματα είναι η δημιουργία μιας συλλογικής ταυτότητας, ενός «εμείς». Στο ερώτημα «Τι πρέπει να κάνουμε;», το [υπονοούμενο] «εμείς» δεν είναι δεδομένο, συνιστά αντιθέτως πρόβλημα. Εφ' όσον στον πολιτικό λόγο επικρατεί πάντοτε διαφωνία ως προς τις δυνατές κατευθύνσεις της δράσης, η ταυτότητα του «εμείς» που συγκροτείται μέσω μιας συγκεκριμένης μορφής συλλογικής δράσης μπορεί πράγματι να θεωρηθεί ως το κεντρικό ζήτημα. Σύμφωνα με την Pitkin, «[ο] ηθικός λόγος είναι προσωπικός διάλογος· ο πολιτικός λόγος αφορά το δημόσιο σώμα [public], μια κοινότητα, και διεξάγεται γενικά μεταξύ των μελών της. Προϋποθέτει λοιπόν ως αφετηρία μια πολλαπλότητα απόψεων· απαιτεί δε τη διάδραση μεταξύ αυτών των ποικίλων προοπτικών, την εναρμόνισή τους σε μian ενιαία δημόσια πολιτική, αν και η εναρμόνιση αυτή θα είναι πάντοτε πρόσκαιρη, μερική και υπό αίρεσιν»²⁶.

Ο πολιτικός λόγος επιχειρεί να δημιουργήσει ιδιαίτερες μορφές ενότητας μεταξύ διαφορετικών συμφερόντων, συνδέοντάς τα σε ένα κοινό πρόταγμα και χαράσσοντας το σύνορο που ορίζει τις αντιτιθέμενες δυνάμεις, τον «εχθρό». Ο Schmitt έχει δίκιο όταν διατείνεται ότι «το φαινόμενο του πολιτικού μπορεί να κατανοηθεί μόνο στο πλαίσιο της πάντοτε παρούσας δυνατότητας να προκύψουν ομαδοποιήσεις φίλων

και εχθρών, ανεξαρτήτως των συνεπειών που η δυνατότητα αυτή μπορεί να έχει για την ηθική, την αισθητική και την οικονομία»²⁷. Στην πολιτική το δημόσιο συμφέρον είναι πάντοτε αντικείμενο διαμάχης και τελική συμφωνία ποτέ δεν επιτυγχάνεται· το να φαντάζεται κανείς μια τέτοια συμφωνία, ισοδυναμεί με το να οραματίζεται μια κοινωνία χωρίς πολιτική. Δεν έχει νόημα να ελπίζουμε ότι η διαφωνία θα εξαλειφθεί· μπορούμε μόνο να ελπίζουμε ότι θα συγκρατηθεί εντός πλαισίων

αρκούσε ένας άνθρωπος για να υπολογίσει το ορθολογικό ατομικό συμφέρον όλων. Εν τοιαύτη όμως περιπτώσει η διαδικασία της διαβούλευσης είναι πλεοναστική²⁹. Η πολιτική δεν επηρεάζεται από την ύπαρξη του πλουραλισμού, τον οποίο ο Rawls αντιλαμβάνεται μόνον ως την πολλαπλότητα των αντιλήψεων του αγαθού που οι άνθρωποι ενασκοούν στην ιδιωτική σφαίρα, η οποία παραμένει απολύτως διαχωρισμένη από τη δημόσια σφαίρα όπου βασιλεύει η βασιζόμενη στο ιδιοτελές



που σέβονται την ύπαρξη των φιλελευθερο-δημοκρατικών θεσμών. Όπως το θέτει η Pitkin: «Εκείνο που χαρακτηρίζει τον πολιτικό βίο είναι ακριβώς το αδιάλειπτο πρόβλημα της επίτευξης της ενότητας, της συγκρότησης ενός δημοσίου σώματος, σε συνθήκες ποικιλομορφίας, ανταγωνιστικών αξιώσεων και συγκρουόμενων συμφερόντων. Τη απουσία ανταγωνιστικών αξιώσεων και συγκρουόμενων συμφερόντων, κανένα ζήτημα δεν εισδύει στη σφαίρα του πολιτικού· δεν χρειάζεται να ληφθεί καμία πολιτική απόφαση. Προκειμένου όμως να δράσει η πολιτική συλλογικότητα, το «εμείς», είναι απαραίτητο οι ακατάπαυστες αυτές αξιώσεις και συμφέροντα να επιλύονται κατά τρόπον ώστε η συλλογικότητα να συντηρείται»²⁸.

Μια τέτοια θεώρηση του πολιτικού απουσιάζει παντελώς από το έργο του Rawls, ο οποίος θεωρεί δεδομένη την ύπαρξη μιας κοινής ορθολογικής ιδιοτέλειας επί της οποίας οι πολίτες, ενεργούντες ως ελεύθερα και ίσα ηθικά πρόσωπα, μπορούν να συμφωνήσουν και να θεμελιώσουν τις αρχές της δικαιοσύνης. Φαίνεται να πιστεύει ότι οι διαφωνίες αφορούν μόνο θρησκευτικά και φιλοσοφικά ζητήματα και ότι, με την παράκαμψη των επίμαχων αυτών θεμάτων, είναι δυνατόν να επιτευχθεί συναίνεση ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να οργανώνονται οι βασικοί θεσμοί της κοινωνίας. Είναι τόσο πεπεισμένος ότι το πρόβλημα αυτό επιδέχεται μία μόνο λύση και ότι τα ορθολογικά πρόσωπα, διαβουλευόμενα υπό τους περιορισμούς του ευλόγου και παρακινούμενα μόνον από την ορθολογικώς εννοούμενη τους ωφέλεια, θα επιλέξουν τις δικές του αρχές της δικαιοσύνης, που θεωρεί ότι θα

συμφέρον συναίνεση. Πρόκειται για την τέλεια φιλελεύθερη ουτοπία. Όπως φαίνεται καθαρά και από τις πρόσφατες διαμάχες γύρω από το ζήτημα της άμβλωσης, πλουραλισμός δεν σημαίνει ότι όλες οι συγκρουόμενες αντιλήψεις του αγαθού συνυπάρχουν ειρηνικά χωρίς να προσπαθούν να παρέμβουν στη δημόσια σφαίρα, και η οροθέτηση του δημοσίου και του ιδιωτικού δεν είναι δεδομένη άπαξ και διά παντός, αλλά κατασκευάσμα που διαρκώς μετατοπίζεται. Επιπλέον, μπορεί ανά πάσα στιγμή να προκύψουν ανταγωνισμοί από τους κόλπους «ιδιωτικών» υποθέσεων, με αποτέλεσμα να τις πολιτικοποιούν. Η «ευτεταγμένη κοινωνία» του Rawls βασίζεται συνεπώς στον εξοβελισμό αυτής τούτης της ιδέας του πολιτικού.

Το πολιτικό απουσιάζει από το έργο του Rawls και υπό μian άλλη έννοια: αναφέρομαι στο πολιτικό υπό την έννοια της συμβολικής διάταξης των κοινωνικών σχέσεων, στην υφή της «πολιτικής με την πρωταρχική σημασία, ως το σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων κατά την πραγματική, κοινωνική τους δομή, κατά την ικανότητά τους να κατασκευάζουν τον κόσμο»³⁰. Υπό το πρίσμα αυτής ακριβώς της προσέγγισης, η οποία ανακαλεί στη μνήμη την κλασική πολιτική φιλοσοφία και εξετάζει τις διαφορετικές μορφές κοινωνίας, τα «καθεστώτα» (με τη σημασία της ελληνικής *πολιτείας*), μπορούμε να φωτίσουμε ορισμένα προβλήματα που ο Rawls αφήνει ανεπίλυτα. Πρώτον, εκείνο που αποκαλεί «γεγονός του πλουραλισμού» είναι πολύ περισσότερο από απλό επακόλουθο της αποδοχής της αρχής της ανεκτικότητας· πρόκειται για έκφανση μιας συμβολικής μεταλλαγής – της δημοκρατικής επανάστασης

εννοουμένης ως το τέλος μιας κοινωνίας ιεραρχικού τύπου που ήταν οργανωμένη γύρω από μία μοναδική ουσιαστική αντίληψη του κοινού αγαθού, αντίληψη θεμελιωμένη είτε στη φύση είτε στον Θεό. Όπως έδειξε ο Claude Lefort, η νεωτερική δημοκρατική κοινωνία συγκροτείται «ως κοινωνία στην οποία η Εξουσία, ο Νόμος και η Γνώση εκτίθενται σε μια ριζική απροσδιοριστία, ως κοινωνία που έχει γίνει το θέατρο μιας ανεξέλεγκτης περιπέτειας»³¹. Η απουσία μιας εξουσίας ενσάρκωμένης στο πρόσωπο του ηγεμόνα και συνδεδεμένης με μια υπερβατική αρχή αποκλείει την ύπαρξη μιας ύστατης εγγύησης ή πηγής νομιμοποίησης· η κοινωνία δεν μπορεί πλέον να ορίζεται ως ουσία με οργανική ταυτότητα, και η δημοκρατία χαρακτηρίζεται από τη «διάλυση των δεικτών της βεβαιότητας»³². Σε μια σύγχρονη δημοκρατική κοινωνία δεν μπορεί πλέον να υφίσταται ουσιαστική ενότητα, και η διαίρεση πρέπει να αναγνωριστεί ως συστατική. Ο Rawls έχει ασφαλώς δίκιο όταν υποστηρίζει ότι «πρέπει να εγκαταλείψουμε την ελπίδα για την επίτευξη μιας πολιτικής κοινότητας, εάν ως κοινότητα αντιλαμβανόμαστε την πολιτική κοινωνία της οποίας η ενότητα συνίσταται στην κατάφαση ενός γενικού και εξαντλητικού δόγματος»³³. Πρόκειται όμως για χαρακτηριστικό γνώρισμα της νέας διάταξης των κοινωνικών σχέσεων και όχι για συνέπεια που μπορεί να εξαχθεί από το «γεγονός» του πλουραλισμού. Εάν ο Rawls κατανοούσε το πολιτικό κατ' αυτόν τον τρόπο και μπορούσε να δει τη δημοκρατική παράδοση όχι ως απλή συνάθροιση κοινών νοημάτων, θεσμών και διαισθητικών ιδεών, αλλά ως ιδιαίτερο τρόπο θέσμισης του κοινωνικού, θα αντιλαμβανόταν ότι, σε μια σύγχρονη δημοκρατία, δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει οριστική συμφωνία πάνω σε ένα μοναδικό σύνολο αρχών δικαιοσύνης.

Δεύτερον, η ασαφής έννοια των «διαισθητικών ιδεών» μπορεί να αναδιατυπωθεί έτσι ώστε να προσδώσει ένα πολύ διαφορετικό *status* στην ισότητα και την ελευθερία. Συμφωνώ με τον Rawls ότι η θεωρία της δικαιοσύνης σε μια σύγχρονη δημοκρατία πρέπει να εστιάζεται στα μέσα διά των οποίων θα μπορούσαν η ελευθερία και η ισότητα να πραγματοποιούνται στους θεσμούς μας. Αυτό όμως αληθεύει επειδή η ελευθερία και η ισότητα είναι οι πολιτικές αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας. Οι αρχές αυτές επιτάσσουν τη διάταξη κατά έναν ορισμένο τρόπο των σχέσεων που οι άνθρωποι καθιερώνουν μεταξύ αυτών και του κόσμου· δίνουν μια ιδιαίτερη μορφή στη δημοκρατική κοινωνία, διαμορφώνουν τους θεσμούς της, τις πρακτικές της, την πολιτική της κουλτούρα· καθιστούν δυνατή τη συγκρότηση ενός ατόμου ορισμένου τύπου, δημιουργούν ιδιαίτερες μορφές πολιτικής υποκειμενικότητας και κατασκευάζουν συγκεκριμένες μορφές ταυτότητας. Το ότι η ισότητα και η ελευθερία συνιστούν για μας κεντρικά σημειώματα οφείλεται στο γεγονός ότι έχουμε συγκροτηθεί ως υποκείμενα σε μια δημοκρατική κοινωνία, το καθεστώς και η παράδοση της οποίας έχουν θέσει τις αξίες αυτές στο επίκεντρο της κοινωνικής ζωής. Εάν δεν εννοηθεί το πολιτικό κατ' αυτόν τον τρόπο ως «πειθαρχική μήτρα» [*disciplinary matrix*] του κοινωνικού (για να δανειστώ τον όρο του Thomas Kuhn), είναι αδύνατον να υπερβεί κανείς τις εξαιρετικά ασαφείς έννοιες των «κοινών νοημά-

των», των «διαισθητικών εννοιών» και των εμπειρικών γενικεύσεων που αυτές συνεπάγονται.

Δικαιοσύνη και Ηγεμονία

Η ελευθερία και η ισότητα αποτελούν τις πολιτικές αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας και πρέπει σε μια σύγχρονη δημοκρατία να τίθενται στο επίκεντρο της θεωρίας της δικαιοσύνης. Υπάρχουν όμως πολλές δυνατότες ερμηνείας των αρχών αυτών, του είδους των κοινωνικών σχέσεων που θα έπρεπε να διέπουν, και του τρόπου της θεσμοποίησής τους. Ο ισχυρισμός του Rawls ότι έχει δώσει την ορθολογική λύση στο πρόβλημα αυτό, πρέπει να απορριφθεί απερίφραστα. Διότι, είναι αδύνατον να υπάρξει μια τέτοια λύση, ικανή να καθορίσει ένα αδιαμφισβήτητο και «δημόσια αναγνωρισμένο σημείο από τη σκοπιά του οποίου [να] μπορούν οι πολίτες να εξετάζουν ενώπιος ενωπίω κατά πόσον οι πολιτικοί και κοινωνικοί τους θεσμοί είναι δίκαιοι»³⁴. Το κατ' εξοχήν διακριτικό γνώρισμα της σύγχρονης δημοκρατίας είναι ότι ματαιώνει κάθε τέτοια τελική παγίωση της κοινωνικής τάξεως και αποκλείει τη δυνατότητα να επιτύχει οποιοσδήποτε από τους ανταγωνιστικούς λόγους μια οριστική συρραφή. Διαφορετικοί λόγοι επιχειρούν βέβαια να κυριαρχήσουν στο πεδίο του συμβολικού [*the discursive*] και να δημιουργήσουν μέσω της συναρθρωτικής πρακτικής κομβικά σημεία, μπορούν όμως να επιτύχουν την παγίωση νοήματος μόνο πρόσκαιρα.

Συστατικό στοιχείο της διαπάλης που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη πολιτική είναι η προσπάθεια να συγκροτηθεί μια ορισμένη τάξη, να παγιωθούν οι κοινωνικές σχέσεις γύρω από κομβικά σημεία· η επιτυχία όμως του εγχειρήματος αυτού είναι κατ' ανάγκην μερική και επισφαλής εξ αιτίας της διηνεκούς παρουσίας ανταγωνιστικών δυνάμεων. Οι λόγοι περί την δικαιοσύνη εμπλέκονται σε αυτήν τη διαπάλη διότι, προτείνοντας ανταγωνιστικές ερμηνείες των αρχών της ελευθερίας και της ισότητας, νομιμοποιούν διαφορετικά είδη αιτημάτων, δημιουργούν συγκεκριμένες μορφές ταύτισης, και διαμορφώνουν τις πολιτικές δυνάμεις. Παίζουν, με άλλα λόγια, σημαντικό ρόλο στην εδραίωση μιας ηγεμονίας και στη διερμήνευση ανά πάσα στιγμή του νοήματος της «ιδιότητας του πολίτη». Μια επιτυχής ηγεμονία συνεπάγεται μια περίοδο σχετικής σταθεροποίησης και τη δημιουργία ενός ευρύτατα διαδεδομένου «κοινού νου», πρέπει όμως να διακρίνουμε την επάλληλη συναίνεση αυτού του είδους από το αρχιμήδαιο σημείο ορθολογικής συμφωνίας που αναζητεί ο Rawls. Μακράν του να αντιπροσωπεύει την οριστική, ορθολογική επίλυση του προβλήματος της δικαιοσύνης –που στη σύγχρονη δημοκρατία είναι καταδικασμένο να παραμείνει πρόβλημα μόνιμο και ανεπίλυτο– η Δικαιοσύνη ως Ακριβοδικία δεν είναι παρά μία ανάμεσα στις δυνατότες ερμηνείας των πολιτικών αρχών της ισότητας και της ελευθερίας. Πρόκειται, ασφαλώς, για μια προοδευτική ερμηνεία, και στο πλαίσιο της επιθετικής επανεπιβεβαίωσης του νεοφιλελευθερισμού και των εφορμήσεών του εναντίον των κοινωνικών δικαιωμάτων και της διεύρυνσης του πεδίου της ισότητας, οι προθέσεις του Rawls είναι αξιέπαινες.

Πρέπει όμως να θεωρηθεί ως παρέμβαση σε έναν ακατάπαυστο διάλογο και δεν μπορεί να διεκδικεί προνομιακή θέση απέναντι σε άλλες περισσότερο ή λιγότερο ριζοσπαστικές ερμηνείες. Η σημασία που αποδίδεται στη διαδικασία της ορθολογικής επιλογής μπορεί –στο παρόν διανοητικό κλίμα– να έχει τη ρητορική της αξία, μπορεί δε ακόμη και να παραγάγει πολιτικά αποτελέσματα, δεν συνιστά όμως καμμία εγγύηση αντικειμενικότητας.

αδιαμόρφωτων μέχρι τούδε αιτημάτων. Μόνον εάν καταφέρει να συγκροτήσει νέες θέσεις υποκειμένων, μπορεί πράγματι να επιδράσει στην πολιτική ταυτότητα των ανθρώπων. Εντύπωσή μου δε είναι ότι, από τη σκοπιά αυτή, οι πιθανότητες επιτυχίας της Δικαιοσύνης ως Ακριβοδικίας είναι μηδαμινές. Πρόκειται για μια θεωρία που εκπονήθηκε την εποχή της «*Great Society*»* και καταπιάνεται με ένα είδος δημοκρατικής πολιτικής που έχει πλέον υποσκελιστεί. Έχουν έκτοτε εμφανι-



Ο Rawls έχει κατηγορηθεί ότι ανάγει τη δικαιοσύνη στην ισότητα και ότι παρουσιάζει ένα εξισωτικό όραμα που πολύ απέχει από τα κοινά νοήματα που δεσπόζουν στις Ηνωμένες Πολιτείες. Δεν πρόκειται όμως περί αυτού· το πρόβλημα δεν είναι κατά πόσον απηχεί τις σημερινές αξίες των Αμερικανών, καθόσον αυτό που πραγματικά διακυβεύεται είναι ο μετασχηματισμός τους. Όπως παρατήρησε ο John Schaar, ο Rawls προτείνει «μια βασική μετατροπή του πρακτικού μας ορισμού της ισότητας και θέλει να απομακρυνθεί από τον τρόπο με τον οποίο γίνεται σήμερα κατανοητή η ισότητα των ευκαιριών»³⁵. Εισηγείται μια νέα συνάρθρωση που θα μπορούσε –εάν επικρατήσει– να επανορίσει τον «κοινό νο» των φιλελεύθερων δημοκρατιών και να δώσει νέο νόημα στην ιδιότητα του πολίτη. Πρόκειται, πιστεύω, για ένα σημαντικό εγχείρημα, καθόσον έχουμε ανάγκη σήμερα μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης που θα μπορούσε να αποτελέσει πόλο ταύτισης για τις δημοκρατικές δυνάμεις, καθώς και μια νέα γλώσσα πολιτικής συμμετοχής [*citizenship*] για να αποκρούσουμε τις ατομιστικές αντιλήψεις που βασίζονται στην αποδοτικότητα ή την πολιτική ελευθερία όπως την εννοούν ένας Hayek ή ένας Nozick.

Εάν όμως συμφωνήσουμε να προσεγγίσουμε τη θεωρία του Rawls από αυτήν τη σκοπιά, το ουσιώδες ερώτημα που οφείλουμε να θέσουμε είναι κατά πόσον θα μπορούσε η θεωρία αυτή να εκπληρώσει έναν τέτοιο ρόλο. Το καθοριστικό κριτήριο για την αποτίμηση ενός λόγου που επιδιώκει την επίτευξη νέων μορφών συνάρθρωσης είναι η ικανότητά του να δημιουργεί συνδέσεις μεταξύ αναγνωρισμένων αρχών και

στεί νέα πολιτικά υποκείμενα, έχουν δημιουργηθεί νέες μορφές ταυτότητας και κοινότητας, και είναι απίθανο η παραδοσιακή σοσιαλδημοκρατική αντίληψη της δικαιοσύνης, που επικεντρώνεται αποκλειστικά στις οικονομικές ανισότητες, να εξάψει τη φαντασία των νέων κοινωνικών κινημάτων. Μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης που, ενώ επιδιώκει να υπερασπιστεί και να εμβαθύνει τα ιδανικά της ελευθερίας και της ισότητας που ενυπάρχουν στη δημοκρατική μας κουλτούρα, αφήνει μικρό περιθώριο για τα νέα αιτήματα που εκδηλώνονται στο γυναικείο κίνημα, το κίνημα των ομοφυλοφίλων, το οικολογικό και το αντιπυρηνικό κίνημα καθώς και τα διάφορα αντιθεσμικά κινήματα, δεν είναι σε θέση να δημιουργήσει την επάλληλη συναίνεση που απαιτείται για την εδραίωση μιας νέας ηγεμονίας. Θα πρέπει επίσης να συνεκτιμηθεί το γεγονός ότι οι επιθέσεις της δεξιάς εναντίον της κρατικής παρέμβασης και της γραφειοκρατικοποίησης έχουν ορίσει ένα νέο ιδεολογικό πεδίο, η αποδόμηση του οποίου απαιτεί μια στρατηγική του λόγου ικανή να προσφέρει νέες μορφές συνάρθρωσης για τις αντικρατικές αντιστάσεις. Από την άποψη αυτή οι αδυναμίες του Rawls είναι προφανείς, καθόσον η θεωρία του συνεπάγεται την κρατική παρέμβαση σε μεγάλη κλίμακα.

Στο έργο του *Spheres of Justice* ο Michael Walzer προτείν-

* Επονομασία του μεταρρυθμιστικού προγράμματος που προώθησε κατά την πενταετή θητεία του (1963-1968) ο πρόεδρος Lyndon Baines Johnson στους τομείς των πολιτικών δικαιωμάτων, της δημόσιας παιδείας και της κοινωνικής ασφάλισης [ΣτΜ].

νει μια πλουραλιστική αντίληψη της δικαιοσύνης την οποία θεωρώ προσφορότερη για την υπεράσπιση σήμερα του ιδανικού της ισότητας και πιο ευαίσθητη στους πολιτικούς αγώνες του παρόντος. Ο Walzer επικρίνει το ιδανικό της «απλής ισότητας», διότι αυτό απαιτεί τη διαρκή παρέμβαση του κράτους, και υποστηρίζει ότι «η ισότητα δεν μπορεί να είναι ο στόχος της πολιτικής μας, εκτός κι αν μπορέσουμε να την περιγράψουμε κατά τρόπο που να μας προστατεύει από τη σύγχρονη τυραννία της πολιτικής, από την κυριαρχία του κόμματος/κράτους»³⁶. Η λύση της σύνθετης ισότητας που αντιπροτείνει, επιχειρεί να αποφύγει τα προβλήματα αυτά διακρίνοντας διαφορετικές σφαίρες δικαιοσύνης, η κάθε μία με τη δική της διανεμητική αρχή. Μολονότι ο Walzer δεν πραγματεύεται απ' ευθείας το ζήτημα που ανακύπτει από τα αιτήματα των νέων κινημάτων, η γενική του προσέγγιση θα μπορούσε να είναι χρήσιμη στην αντιμετώπιση των προβλημάτων αυτών, διότι, σε αντίθεση με τον Rawls, μας προσφέρει ένα πλουραλιστικό πλαίσιο που είναι απαραίτητο για την επεξεργασία μιας θεωρίας της δικαιοσύνης και μιας αντίληψης για την ιδιότητα του πολίτη που θα άρμοζε στην παρούσα φάση της δημοκρατικής πολιτικής.

Πολιτική φιλοσοφία χωρίς θεμέλια

Παρά τις ατέλειές της, η θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls θέτει στην πολιτική φιλοσοφία μια σειρά από σημαντικότερα ερωτήματα. Αυτή τούτη η αδυναμία του να δώσει ικανοποιητική απάντηση στα ερωτήματα αυτά είναι ενδεικτική των ορίων της φιλελεύθερης προσέγγισης και υποδεικνύει την οδό για την επίλυσή τους. Η μεγάλη αρετή του Rawls είναι ότι υπογραμμίζει το γεγονός ότι στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες, στις οποίες δεν υπάρχει πλέον ένα μοναδικό ουσιαστικό κοινό αγαθό και όπου ο πλουραλισμός καταλαμβάνει κεντρική θέση, μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης δεν μπορεί να εξαχθεί από μία ιδιαίτερη θρησκευτική, ηθική ή φιλοσοφική αντίληψη του ευ ζην. Πρέπει σήμερα να απορρίψουμε την ιδέα μιας πολιτικής κοινότητας ενοποιημένης από μια αντικειμενική ηθική τάξη σαν κι αυτήν που αποζητούν κοινοτιστές όπως ο Sandel.

Εάν «η προτεραιότητα του δικαίου επί του αγαθού» σχημαίνει μόνον αυτό, θα ήταν ευπρόσδεκτη. Το πρόβλημα είναι ότι ο Rawls δεν μπορεί να αποδεχτεί ότι η προτεραιότητα αυτή του δικαίου είναι επακόλουθο της συμβολικής διάταξης των κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζει τη φιλελεύθερη δημοκρατική πολιτεία και ότι, ως εκ τούτου, είναι παράγωγη της ιδέας του αγαθού που συγκροτείται από τις πολιτικές αρχές που την ορίζουν ως πολιτική συνένωση. Ο λόγος είναι κατά τη γνώμη μου διττός. Όπως υποστήριξα παραπάνω, το αυστηρώς εννοούμενο πολιτικό απουσιάζει από το έργο του Rawls, το οποίο αποκλείει επίσης αυτή καθαυτήν την έννοια του καθεστώτος με τη σημασία της *πολιτείας*. Δεύτερον, η προσκόλλησή του σε μια φιλελεύθερη ατομιστική αντίληψη του υποκειμένου τον εμποδίζει να διανοηθεί ότι το υποκείμενο συγκροτείται εν λόγω [*discursively*] διαμέσου της πολλα-

πλότητας των γλωσσικών παιγνίων στα οποία μετέχει ένας κοινωνικός παράγων. Το υποκείμενο παραμένει στον Rawls πρώτη αρχή, υπάρχει δηλαδή ανεξάρτητα από τις κοινωνικές σχέσεις στις οποίες εγγράφεται.

Τώρα, βέβαια, επιμένει ο Rawls ότι τα όσα υποστηρίζει σχετικά με την πρωταρχική θέση μάς αφορούν ως πολίτες και μόνον, και ότι οι θέσεις του δεν συνεπάγονται μια γενική θεωρία του εαυτού. Το πρόβλημα όμως είναι ότι ακόμη και ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται τους ανθρώπους ως πολίτες είναι ανεπαρκής και δεν αναγνωρίζει ότι μια ορισμένη ιδιότητα του πολίτη είναι προϊόν δεδομένων πρακτικών, λόγων και θεσμών. Για τον Rawls η ισότητα και η ελευθερία είναι ιδιότητες των ανθρώπων, εννοουμένων ως ηθικών προσωπικοτήτων. Σε αντίθεση με την βασιζόμενη στο φυσικό δίκαιο ερμηνεία του Dworkin³⁷, ο Rawls βεβαιώνει ότι η θεωρία της Δικαιοσύνης ως Ακριβοδικίας δεν έχει στο επίκεντρό της την έννοια του δικαιώματος αλλά αντιλήψεις ή ιδανικά, ότι δηλαδή βασίζεται στις διαισθητικές ιδέες που απηχούν τα ιδανικά εκείνα που ενυπάρχουν ή υπολανθάνουν στη δημόσια κουλτούρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας³⁸. Ωστόσο, όπως είδαμε, οι διαισθητικές αυτές ιδέες ποτέ δεν προσδιορίζονται κατά τρόπο συγκεκριμένο, ούτε συσχετίζονται με τις αρχές της πολιτείας. Καμμία εξήγηση δεν μας δίνεται γιατί συμβαίνει να έχουμε τις ιδέες αυτές. Κατά πώς φαίνεται, ο Rawls απορρίπτει μεν την ιδέα των «φυσικών δικαιωμάτων», αλλά αδυνατεί να δεχτεί ότι έχουμε δικαιώματα μόνον ως πολίτες ενός συγκεκριμένου τύπου πολιτικής κοινότητας· η όλη του θεωρία στηρίζεται συνεπώς στο κενό.

Υποπτεύομαι ότι ο Rawls προσπαθεί πλέον να απομακρυνθεί από έναν οικουμενιστικό, ατομιστικό και φυσικοδικαϊκό φιλελεύθερο λόγο, δεν έχει όμως ακόμη καταφέρει να τον αντικαταστήσει με μian ικανοποιητική εναλλακτική θεωρία εξ αιτίας της αδυναμίας του να σκεφτεί τη συλλογική πλευρά της ανθρώπινης ύπαρξης ως συστατική. Το άτομο παραμένει *terminus a quo* και *terminus ad quem*, γεγονός που τον εμποδίζει να εννοιολογήσει το πολιτικό. Αυτός, νομίζω, είναι και ο λόγος που εξηγεί τη σύμφυση, από την πλευρά του, του πολιτικού λόγου με τον ηθικό λόγο και την παράκαμψη των κεντρικών πολιτικών εννοιών της εξουσίας, της σύγκρουσης, της διαίρεσης, του ανταγωνισμού και της κυριαρχίας, καθώς επίσης και των αξιών που μπορούν να πραγματωθούν μέσω της συλλογικής δράσης.

Κατά συνέπεια, εκείνο που ο Rawls εμφανίζει ως πολιτική φιλοσοφία δεν είναι παρά ένα ιδιαίτερο είδος ηθικής φιλοσοφίας, μια δημόσια ηθική για τη διαρρύθμιση της βασικής δομής της κοινωνίας. Ισχυρίζεται πράγματι, ότι «η διάκριση μεταξύ πολιτικών αντιλήψεων της δικαιοσύνης και άλλων ηθικών αντιλήψεων είναι ζήτημα εύρους, έχει δηλαδή να κάνει με το φάσμα των αντικειμένων επί των οποίων εφαρμόζεται μια αντίληψη, και [ότι] το ευρύτερο περιεχόμενο απαιτεί ένα ευρύτερο φάσμα»³⁹. Εδώ ακριβώς έγκειται το πρόβλημα, διότι, κατά τη γνώμη μου, η διάκριση αφορά την ουσία και όχι απλώς το εύρος. Μια σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία θα έπρεπε να αρθρώνει πολιτικές αξίες, τις αξίες που μπορούν να πραγματωθούν μέσω της συλλογικής δράσης και μέσω του συνανήκειν σε μια πολιτική συνένωση. Αντικείμενό της είναι η

ηθική του πολιτικού, η οποία θα έπρεπε να διακρίνεται από την ηθικότητα.

Η αντίληψη όμως του Rawls μια τέτοια ακριβώς προσέγγιση του πολιτικού την αποκλείει: δεν αφήνει κανένα περιθώριο για μια έννοια του πολιτικού κοινού αγαθού, κανένα περιθώριο για έναν ουσιωδώς πολιτικό ορισμό της ιδιότητας του πολίτη, μπορεί δε να εννοήσει τους πολίτες μόνον ως ελεύθερα και ίσα πρόσωπα που εμπλέκονται στην κοινωνική συνερ-

συγκολλητική ουσία μιας ηγεμονίας, να χαράξει ένα σύνορο, να προμηθεύσει τον πόλο ταύτισης γύρω από μια ορισμένη αντίληψη της ιδιότητας του πολίτη, σε ένα πεδίο όμως που το διατρέχουν αναπόφευκτα αντιθέσεις, όπου θα είναι αντιμέτωπη με αντιτιθέμενες δυνάμεις και ανταγωνιστικούς ορισμούς.

Η πολιτική φιλοσοφία σε μια σύγχρονη δημοκρατική κοινωνία δεν θα έπρεπε να αναλίσκται στην αναζήτηση θεμελίων· στόχος της, αντιθέτως, πρέπει να είναι η επεξεργασία



γασία με δίκαιους όρους. Στο σημείο αυτό οι κοινοτιστές επικριτές του που θέλουν να αναβιώσουν τα ιδανικά του πολιτόφρονος [cívic] ρεπουμπλικανισμού, έχουν ένα κάποιο δίκιο. Η παράδοση αυτή θα μπορούσε να συμβάλει στην αποκατάσταση του γοήτρου της πολιτικής συμμετοχής και στην υπέρβαση της φιλελεύθερης αντίληψης που περιορίζεται στο να ταυτίζει την ιδιότητα του πολίτη με την κατοχή δικαιωμάτων ή ηθικών δυνάμεων.

Υπάρχει εν τούτοις ένας κίνδυνος που πρέπει να αποφευχθεί: δεν μπορούμε να επιστρέψουμε σε μια προνεωτερική αντίληψη και να θυσιάσουμε το άτομο στον πολίτη. Μια σύγχρονη αντίληψη της ιδιότητας του πολίτη οφείλει να σεβαστεί τον πλουραλισμό και την ατομική ελευθερία: πρέπει να αποκρουστεί κάθε προσπάθεια αναβίωσης μιας ηθικής κοινότητας, κάθε προσπάθεια επανόδου σε μια *universitas*. Όπως βλέπω εγώ το ζήτημα, ένα από τα καθήκοντα μιας σύγχρονης δημοκρατικής πολιτικής φιλοσοφίας είναι να μας εφοδιάσει με γλώσσα ικανή να συναρθρώνει την ατομική ελευθερία με την πολιτική ελευθερία, έτσι ώστε να καταστεί δυνατή η σύνταξη νέων θέσεων υποκειμένων και η δημιουργία διαφορετικών ταυτοτήτων πολιτών. Θεωρώ ότι μια θεωρία της δικαιοσύνης έχει να παίξει σημαντικό ρόλο σε ένα τέτοιο εγχείρημα, διότι, όπως επεσήμαινε και ο Αριστοτέλης, «την πόλη την φτιάχνει η συμμετοχή σε μια κοινή αντίληψη της δικαιοσύνης»⁴⁰. Δεν πρέπει, ωστόσο, να λησμονούμε ότι, στις συνθήκες της νεωτερικότητας, η μεγαλύτερη φιλοδοξία που μπορεί να έχει μια θεωρία της δικαιοσύνης είναι να αποτελέσει τη

μιας γλώσσας ικανής να μας προσφέρει μεταφορικές αναπεριγραφές των κοινωνικών μας σχέσεων. Η παρουσίαση εναλλακτικών ερμηνειών των δημοκρατικών ιδανικών της ελευθερίας και της ισότητας δεν θα εξοπλίσει τη φιλελεύθερη δημοκρατική πολιτεία με μεταφυσικά θεμέλια· θεμέλια αυτού του είδους δεν μπορεί να υπάρξουν και η δημοκρατία δεν τα έχει ανάγκη. Μπορεί όμως η προσέγγιση αυτή να συμβάλει στην προάσπιση της δημοκρατίας, βαθύνοντας και διευρύνοντας το φάσμα των δημοκρατικών πρακτικών μέσω της δημιουργίας νέων θέσεων υποκειμένων στα πλαίσια του δημοκρατικού λόγου.

Η θεωρία της δικαιοσύνης του Rawls –ακόμη κι αν ο ίδιος δεν έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος– εντάσσεται σε αυτόν τον αγώνα και, παρά τις ατέλειές της, περιέχει πολλά στοιχεία που είναι πολύτιμα για την προαγωγή της δημοκρατίας. Η προτεινόμενη από αυτόν υπεράσπιση του πολιτικού φιλελευθερισμού πρέπει να αναδιατυπωθεί σε έναν λόγο που θα την συναρθρώνει με ορισμένα από τα θέματα της κλασσικής πολιτικής φιλοσοφίας και με την αξιοδότηση της πολιτικής που χαρακτηρίζει την παράδοση του πολιτόφρονος ρεπουμπλικανισμού. Αποδεχόμενοι τη σύλληψη του Αριστοτέλη ότι ο άνθρωπος είναι ζώον πολιτικόν δεν αспаζόμαστε κατ' ανάγκην μια τελεολογική και ουσιοκρατική αντίληψη. Αρκετά σύγχρονα ρεύματα σκέψης συγκλίνουν προσυπογράφοντας τη θέση ότι η συμμετοχή σε μια γλωσσική κοινότητα είναι το εκ των ων ουκ άνευ για τη συγκρότηση της ανθρώπινης ταυτότητας, θέση που μας επιτρέπει να εννοήσουμε την κοινωνική και πολιτική

φύση του ανθρώπου κατά τρόπο μη ουσιαστικό. Πρέπει λοιπόν να είναι εφικτός ο συνδυασμός της υπεράσπισης του πλουραλισμού και της προτεραιότητας του δικαίου που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη δημοκρατία με μίαν εκ νέου αξιολόγηση του πολιτικού, εννοούμενου ως συλλογικής συμμετοχής σε μια δημόσια σφαίρα όπου συγκρούονται τα συμφέροντα, επιλύονται οι διενέξεις, εκτίθενται οι διαίρεσεις, στήνονται οι αντιπαραθέσεις, και όπου κατ' αυτόν τον τρόπο –όπως πρώτος ο Μακιαβέλλι αναγνώρισε– διαφυλάσσεται η ελευθερία.

Μετάφραση: Γρηγόρης Ανανιάδης

Η Chantal Mouffe διδάσκει πολιτική θεωρία στο Centre for the Study of Democracy του Westminster University του Λονδίνου. Τελευταίο της βιβλίο είναι το *The Democratic Paradox* (Verso, Λονδίνο 2000), η ελληνική έκδοση του οποίου ετοιμάζεται από τις εκδόσεις Πόλις.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Richard Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», στο Richard J. Bernstein (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Οξφόρδη 1985, σελ. 162.
2. Για τη διάκριση αυτή βλέπε Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Βοστώνη 1983.
3. Richard Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy*, τόμος LXXX, τεύχος 10, Οκτώβριος 1983, σελ. 585.
4. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Οξφόρδη 1973, σελ. 11.
5. John Rawls, *A Theory of Justice*, Οξφόρδη 1971, σελ. 11. [Θεωρία της δικαιοσύνης, ό.π., σελ. 36.]
6. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, τόμος 77, τεύχος 9, Σεπτέμβριος 1980, σελ. 518.
7. Ibid., σελ. 519.
8. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, τόμος 7, τεύχος 1, Άνοιξη 1987, σελ. 12.
9. John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, τόμος 14, τεύχος 3, Καλοκαίρι 1985, σελ. 225.
10. Ibid., σελ. 235.
11. Rawls, *A Theory of Justice*, σελ. 303. [Εκ παραδρομής προφανώς, η πρόταση αυτή έχει παραλειφθεί από την ελληνική έκδοση ΣτΜ].
12. Ibid., σελ. 302.
13. Rawls, «Justice as Fairness», σελ. 237, σημείωση 20.
14. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Καίμπριτζ 1985, σελ. 309.
15. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Καίμπριτζ 1982, και «Morality and the Liberal Idea», *New Republic*, 7 Μαΐου 1984. Για μια διεξοδικότερη κριτική του Sandel βλέπε το άρθρο μου «American Liberalism and its Communitarian Critics» στον πα-

- ρόντα τόμο [Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, Λονδίνο 1993].
16. William A. Glaston, «Moral Personality and Liberal Theory», *Political Theory*, τόμος 10, τεύχος 4, Νοέμβριος 1982, σελ. 506.
17. Ibid., σελ. 498.
18. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Καίμπριτζ 1987.
19. Η διάκριση εισάγεται από τον Rawls στο «Kantian Constructivism in Moral Theory». Πρόκειται για τα δύο στοιχεία που χαρακτηρίζουν κάθε έννοια κοινωνικής συνεργασίας: Το Εύλογο αναφέρεται στους ακριβοδίκαιους όρους της κοινωνικής συνεργασίας και αρθρώνει την ιδέα της ανταποδοτικότητας και της αμοιβαιότητας. Το Ορθολογικό εκφράζει την κατανόηση του ορθολογικού οφέλους του κάθε συμμετέχοντος.
20. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», σελ. 23.
21. Ibid., σελ. 3.
22. Ibid., σελ. 6.
23. Rawls, «Justice as Fairness», σελ. 226 κ.ε.
24. Ibid., σελ. 224, σημείωση 2.
25. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Ράτγκερς 1976, σελ. 71.
26. Hannah Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Μπέρκλεϊ 1972, σελ. 216.
27. Schmitt, ό.π., σελ. 35.
28. Pitkin, ό.π., σελ. 215.
29. Ο Rawls δηλώνει: «Πρώτα απ' όλα, είναι προφανές ότι, αφού οι διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των συμβαλλομένων δεν είναι γνωστές στους ίδιους και ο καθένας είναι εξίσου έλλογος και βρίσκει στην ίδια θέση με τους υπολοίπους, όλοι τους πείθονται με τα ίδια επιχειρήματα. Επομένως, μπορούμε να δούμε τη συμφωνία στην πρωταρχική θέση από τη σκοπιά ενός ατόμου που επελέγη τυχαία» (*A Theory of Justice*, σελ. 139 [Θεωρία της Δικαιοσύνης, σελ. 176]). Όπως επεσήμανε ο Bernard Manin, εκείνο που ο Rawls αποκαλεί διαβούλευση είναι μια απλή διαδικασία υπολογισμού. Βλ. B. Manin, «Volonté générale ou délibération?», *Le Debat*, τεύχος 33, Ιανουάριος 1935.
30. Roland Barthes, *Mythologies*, Παρίσι 1957, σελ. 230.
31. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Οξφόρδη 1986, σελ. 305.
32. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Οξφόρδη 1988, σελ. 19.
33. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», σελ. 10.
34. Rawls, «Justice as Fairness», σελ. 229.
35. John Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Books, 1981, σελ. 214.
36. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Νέα Υόρκη 1983, σελ. 316.
37. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Χάρβαρντ 1977, κεφ. 6.
38. Rawls, «Justice as Fairness», σελ. 236.
39. John Rawls, «The Priority of Right and the Idea of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, τόμος 17, τεύχος 4, Φθινόπωρο 1988, σελ. 252.
40. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Ι. Ι. 1253a15 [Το σχετικό απόσπασμα έχει ως εξής: «τοῦτο γὰρ πρὸς τ' ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθῆσιν ἔχειν, ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν» ΣτΜ].