

I. Απάντηση στον Χάμπερμας¹

ΠΡΩΤΟΝ, ΘΕΛΩ ΝΑ ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΣΩ ΤΟΝ ΓΙΟΥΡΓΚΕΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ για τη διεξοδική ανάλυση και τα οξυδερκή σχόλιά του για τη δουλειά μου, και για το γεγονός ότι διαμορφώνει το υπόβαθρο για να απαντήσω στις εύγλωττες κριτικές που διατυπώνει. Αυτό μου προσφέρει ένα ιδανικό πλαίσιο για να εξηγήσω το νόημα του *πολιτικού φιλελευθερισμού* και να τον αντιπαραθέσω στην ισχυρή φιλοσοφική θεωρία του ίδιου του Χάμπερμας. Πρέπει να τον ευχαριστήσω επίσης γιατί με ανάγκασε να ξανασκεφτώ πράγματα που έχω πει. Κάνοντάς το αυτό συνειδητοποίησα ότι οι διατυπώσεις μου ήταν συχνά όχι μόνον ασαφείς και παραπληθυντικές, αλλά και ανακριβείς και ασυνεπείς με τις ίδιες μου τις σκέψεις. Ωφελήθηκα τα μάλα προσπαθώντας να αντικρούσω τις ενστάσεις του και να εκφράσω την άποψή μου έτσι ώστε οι κύριοι ισχυρισμοί μου να γίνουν εναργείς και ακριβέστεροι.

¹ Το άρθρο αυτό δημοσιεύτηκε αρχικά στο περιοδικό *Journal of Philosophy* 92 (Μάρτιος 1995), αμέσως μετά το άρθρο του Jürgen Habermas «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism». Για την αναδημοσίευση, έκανα ελάχιστες μορφολογικές αλλαγές, αλλά όχι ουσιαστικές αλλαγές. Χάριν σαφήνειας, χρησιμοποιώ αριθμούς διάλεξης, ενότητας και παραγράφου, ή διάλεξης, ενότητας και σελίδας όταν αναφέρομαι στο δικό μου έργο, και αριθμούς σελίδας όταν αναφέρομαι στον Χάμπερμας. Οφείλω πολλά σε πολλούς ανθρώπους που με βοήθησαν σε αυτή την απάντηση από τότε που άρχισα να τη σκέφτομαι, αρκετά χρόνια πριν, με παρότρυνση του Sidney Morgenbesser. Από νωρίς, ο Thomas McCarthy μου προσέφερε την απαραίτητη καθοδήγηση και μοιράστηκε μαζί μου τη βαθιά γνώση των απόψεων του Χάμπερμας που διαθέτει: αρκετές συζητήσεις με τον Gerald Doppelt ήταν άκρως κατατοπιστικές στην αρχή. Σε μεταγενέστερες συζητήσεις, ο Kenneth Baynes ήταν πάντα γενναϊόδωρος στις συμβουλές και τις νοουθεσίες του. Είμαι επίσης ιδιαίτερα ευγνώμων στον Samuel Freeman και τον Wilfried Hinsch, και στους Erin Kelly και David Peritz για την πολύτιμη αρωγή τους και τα σχόλιά τους καθ' όλη την πορεία. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στον Burton Dreben, ο οποίος ήταν εξαιρετικός κριτής σε κάθε βήμα, ιδιαίτερα στην §2, στην οποία ελπίζω ότι κατανόησα εν τέλει σωστά τις τρεις ιδέες της δικαιολόγησης. Η απάντηση είναι πολύ καλύτερη ως αποτέλεσμα του ακατάπαυστου ενδιαφέροντος και των προτάσεών τους. Σε άλλους εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου καθώς προχωρούμε. Η «Απάντηση στον Χάμπερμας» συμπεριλήφθηκε στην έκδοση του 1995 του *Political Liberalism* ως Διάλεξη ΙΧ. (Σ.Τ.Μ.)

Η απάντησή μου στον Χάμπερμας ξεκινά στην §1 με την επισκόπηση των δύο κύριων διαφορών ανάμεσα στις δικές του απόψεις και τις δικές μου, οι οποίες είναι εν πολλοίς απόρροια των διαφορετικών μας σκοπών και κινήτρων. Έπειτα από αυτό, προσπαθώ να απαντήσω στις πιο κεντρικές κριτικές του, αλλήλ ἄλλω περιορισμών του χώρου επικεντρώνομαι ως επί το πλείστον σε αυτές που θεωρώ σημαντικότερες στα μέρη II και III του άρθρου του. Συμφωνούμε σε πολλὰ φιλοσοφικά σημεία, παρότι υπάρχουν βασικές διαφορές τις οποίες προσπαθώ να αποσαφηνίσω, ιδιαίτερα στις §§1 και 2 πιο κάτω. Παντού, θεωρώ δεδομένη μια εξοικείωση με τα γραπτά του, και έτσι μεγάλο μέρος της δικής μου ανάληψης υπενθυμίζει μόνον αυτά που ἔδει.

1. Δύο κύριες διαφορές

Από τις δύο κύριες διαφορές ανάμεσα στη θέση του Χάμπερμας και τη δική μου, η πρώτη είναι πως η δική του είναι γενική ενώ η δική μου είναι μια εξήγηση του πολιτικού και περιορίζεται σε αυτό. Η πρώτη διαφορά είναι η πιο θεμελιώδης καθώς ορίζει το υπόβαθρο και το πλαίσιο της δεύτερης. Αυτή αφορά τις αντιθέσεις ανάμεσα στα παραστατικά μας επινοήματα, όπως θα τα ονομάσω: το δικό του είναι η κατάσταση του ιδανικού διαλόγου ως μέρος της θεωρίας του για την επικοινωνιακή δράση, και το δικό μου είναι η πρωταρχική θέση. Έχουν διαφορετικούς σκοπούς και ρόλους, καθώς και διακριτά χαρακτηριστικά που εξυπηρετούν διαφορετικούς στόχους.

1. Αντιλαμβάνομαι τον πολιτικό φιλελευθερισμό² ως μια θεωρία που υπάγεται

² Δεν γνωρίζω κανέναν φιλελεύθερο συγγραφέα παλιότερης γενιάς που να έχει διατυπώσει σαφώς τη θεωρία του πολιτικού φιλελευθερισμού. Ωστόσο δεν είναι μια νέα θεωρία. Δύο σύγχρονοι που μοιράζονται με εμένα αυτή τη γενική αντίληψη, αν όχι όλα τα μέρη της, και την έχουν αναπτύξει τελείως ανεξάρτητα είναι ο Charles Larmore – βλ. για παράδειγμα το άρθρο του «Political Liberalism», *Political Theory* 18, σφ. 3 (Αύγουστος 1990)· και η σείμνηστη Judith Shklar – βλ. το κείμενό της «The Liberalism of Fear», στον τόμο της Nancy Rosenblum, επιμ., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge: Cambridge University Press). Δύο, τουλάχιστον, διαστάσεις βρίσκουμε επίσης στο έργο του Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980). Στις σελίδες 357-361, ο Ackerman υποστηρίζει τη σχετική αυτονομία της πολιτικής συζήτησης που διέπεται από τη δική του αρχή της ουδετερότητας και εξετάζει εν συνχεία διάφορους τρόπους προσέγγισης αυτής της ιδέας του πολιτικού λόγου. Εδώ θα πρέπει να αναφερθεί η συναφής αντίληψη του Joshua Cohen στη δική του ανάληψη της διαβουλευτικής δημοκρατίας: βλ. το κείμενό του «Deliberation and Democratic Legitimacy», στον τόμο των Alan Hamlin και Phillip Pettit, επιμ., *The Good Polity* (Cambridge: Blackwell, 1989), και τις «Notes on Deliberative Democracy» (αδημοσίευτο, 1989). Μου προκαλεί μεγάλη απορία το γιατί ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν αναπτύχθηκε ποτέ νωρίτερα: μου φαίνεται ένας ποῦν φυσικός τρόπος για να παρουσιάσει κανείς την ιδέα του φιλελευθερισμού, με δεδομένο

στην κατηγορία του πολιτικού. Εργάζεται αποκλειστικά μέσα σε αυτό το πεδίο και δεν στηρίζεται σε τίποτα εκτός αυτού. Η πιο γνώριμη αντίληψη για την πολιτική φιλοσοφία είναι ότι οι έννοιες, οι αρχές και τα ιδανικά, και ἄλλα στοιχεία της παρουσιάζονται ως απόρροια γενικών δογμάτων – θρησκευτικών, μεταφυσικών και ηθικών. Εν αντιθέσει, η πολιτική φιλοσοφία, όπως νοείται στον πολιτικό φιλελευθερισμό, αποτελείται ως επί το ποῦν από διαφορετικές πολιτικές αντιλήψεις για το δίκαιο και τη δικαιοσύνη που εκλαμβάνονται ως *αυθυπόστατες*. Έτσι, ενώ ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι φυσικά φιλελεύθερος, ορισμένες πολιτικές αντιλήψεις για το δίκαιο και τη δικαιοσύνη που ανήκουν στην πολιτική φιλοσοφία με την έννοια αυτή μπορεί να είναι συντηρητικές ή ριζοσπαστικές· αντιλήψεις σχετικά με το θείο δικαίωμα των βασιλέων, ή ακόμα και με τη δικτατορία, μπορούν επίσης να ανήκουν σε αυτήν. Αν και στις τελευταίες δύο περιπτώσεις τα αντίστοιχα καθεστώτα δεν θα διέθεταν τις ιστορικές, θρησκευτικές και φιλοσοφικές νομιμοποιήσεις με τις οποίες είμαστε εξοικειωμένοι, θα μπορούσαν να έχουν αυθυπόστατες αντιλήψεις για το δίκαιο και τη δικαιοσύνη – όσο αδόκιμες³ και αν είναι αυτές, και να υπάγονται έτσι στην πολιτική φιλοσοφία.

Συνεπώς, από τις ποικίλες αυθυπόστατες πολιτικές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης στην πολιτική φιλοσοφία, ορισμένες είναι φιλελεύθερες και ορισμένες δεν είναι. Θεωρώ ότι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία επεξεργάζεται μια φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης για ένα δημοκρατικό καθεστώς: μια αντίληψη την οποία θα μπορούσαν να υιοθετήσουν –αυτή είναι η ελπίδα– ὅλα τα εύλογα γενικά δόγματα που υπάρχουν σε μια δημοκρατία η οποία ρυθμίζεται από αυτή ή μια παρόμοια ἄποψη. Ἀλλες φιλελεύθερες πολιτικές αντιλήψεις έχουν κάπως διαφορετικές αρχές και στοιχεία, αλλήλ θεωρώ ότι σε κάθε περίπτωση οι αρχές τους προσδιορίζουν ορισμένα δικαιώματα, ελευθερίες και ευκαιρίες, τους αποδίδουν μια ορισμένη προτεραιότητα έναντι ἄλλων αξιώσεων, και προνοούν έτσι ὥστε ὅλοι οι πολίτες να κάνουν ουσιαστική και αποτελεσματική χρήση των ελευθεριών τους.⁴

Η κεντρική ιδέα είναι ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός κινείται μέσα στα ὅρια της

το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού στην πολιτική ζωή. Μήπως έχει ουσιώδη ἴαση που οι προηγούμενοι συγγραφείς ἔτυχε να εντοπίσουν και δεν ἔχω δει, και αυτά τους ὡδήγησαν στο να τον απορρίψουν;

³ Αυτό εγείρει το ερώτημα αν το δόγμα του θείου δικαιώματος των βασιλέων ἢ της δικτατορίας θα μπορούσε να είναι δόκιμο χωρίς να κινείται με κάποιο τρόπο εκτός του πολιτικού. Μήπως η απάντηση φωτίζει κάπως τις συνθήκες που ὡδηγούν στη δημοκρατία;

⁴ Αυτές οι αντιλήψεις διακρίνονται από τους γνωστούς φιλελευθερισμούς του Ιμάνουελ Καντ και του Τζ. Σ. Μιλ. Οι απόψεις τους πηγαινούν σαφώς ποῦν πέρα από το πολιτικό, καθώς στηρίζονται σε ιδέες αυτονομίας και ατομικότητας ως ηθικές αξίες που ανήκουν σε ένα γενικό δόγμα.

κατηγορίας του πολιτικού και αφήνει τη φιλοσοφία ως έχει. Αφήνει άθικτα όλη τα είδη δογμάτων –θρησκευτικών, μεταφυσικών και ηθικών– με τις μακραίωνες παραδόσεις ανάπτυξης και ερμηνείας τους. Η πολιτική φιλοσοφία αναπτύσσεται ανεξάρτητα από όλη αυτά τα δόγματα, και παρουσιάζεται με τους δικούς της όρους ως αυθυπόστατη. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να υποστηρίξει τη θέση της επικαλούμενη γενικά δόγματα, ή επικρίνοντας ή απορρίπτοντάς τα, εφόσον φυσικά αυτά τα δόγματα είναι εύλογα, από πολιτική άποψη (II: 3). Όταν αποδίδονται σε πρόσωπα, τα δύο βασικά στοιχεία της έννοιας του εύλογου (reasonable) είναι, πρώτον, μια διάθεση να προτείνουμε δίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας τους οποίους άλλοι θα μπορούσαν επίσης να υιοθετήσουν ως ελεύθεροι και ίσοι – και να δράσουμε βάσει αυτών των όρων, εφόσον το ίδιο κάνουν και οι άλλοι, ακόμα και αντίθετα προς τα δικά μας συμφέροντα – και δεύτερον, μια αναγνώριση των βαρών της κρίσης (II: 2-3) και μια αποδοχή των συνεπειών τους για τη στάση ενός ατόμου (και την ανεκτικότητα) προς άλλα γενικά δόγματα. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός απέχει από τη διατύπωση ισχυρισμών για το πεδίο των γενικών δογμάτων, εκτός αν απαιτείται όταν αυτές οι απόψεις είναι παράλογες και απορρίπτονται όλες τις παραλλαγές των βασικών θεμελίων ενός δημοκρατικού καθεστώτος. Αυτό απορρέει από το γεγονός ότι αφήνει τη φιλοσοφία ως έχει.

Σύμφωνα με αυτούς τους σκοπούς, ο πολιτικός φιλελευθερισμός χαρακτηρίζει μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης με βάση τρία χαρακτηριστικά:

- α. Εφαρμόζεται κατ' αρχάς στη βασική δομή της κοινωνίας (που στην περίπτωση της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας υποθέτουμε ότι είναι μια δημοκρατική κοινωνία). Αυτή η δομή αποτελείται από τους κύριους πολιτικούς, οικονομικούς και κοινωνικούς θεσμούς, και από το πώς εναρμονίζονται ως ενοποιημένο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας.
- β. Μπορεί να διατυπωθεί ανεξάρτητα από οποιοδήποτε επιμέρους γενικό δόγμα, θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό. Ενώ υποθέτουμε ότι μπορεί να συναχθεί, ή να υποστηριχθεί από ένα ή περισσότερα δόγματα, ή να συνδεθεί αλληλώς με αυτά (στην πραγματικότητα, ελπίζουμε ότι μπορεί να συνδεθεί με πολλή τέτοια δόγματα), δεν παρουσιάζεται σαν να εξαρτάται, ή να προϋποθέτει, οποιοδήποτε τέτοια αντίληψη.
- γ. Οι θεμελιώδεις ιδέες του –ιδέες του πολιτικού φιλελευθερισμού όπως αυτές της πολιτικής κοινωνίας ως ακριβοδικίου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας, των πολιτών ως λογικών και ορθολογιστών, και ελεύθερων και ίσων– ανήκουν όλες στην κατηγορία του πολιτικού και είναι οικείες από τη δημόσια πολιτική

κοιλιτούρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας και τις παραδόσεις της ερμηνείας του συντάγματος και των βασικών νόμων, καθώς και των επιφανέστερων ιστορικών της κειμένων και ευρέως γνωστών πολιτικών γραπτών.

Αυτά τα χαρακτηριστικά καταδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης είναι αυθυπόστατη (I: 2).

2. Η θέση του Χάμπερμας, από την άλλη, είναι ένα γενικό δόγμα που καλύπτει πολλή πράγματα πολύ πέρα από την πολιτική φιλοσοφία. Πράγματι, σκοπός της θεωρίας του για την επικοινωνιακή δράση είναι να κάνει μια γενική ανάλυση του νοήματος, της αναφοράς, και της αλήθειας ή ισχύος τόσο για τον θεωρητικό λόγο όσο και για τις διάφορες μορφές πρακτικού λόγου. Απορρίπτει τον νατουραλισμό και τον εμοτιβισμό (emotivism: κυριαρχία υποκειμενικών συναισθημάτων) στην ηθική επιχειρηματολογία και αποβλέπει σε πλήρη υπεράσπιση τόσο του θεωρητικού όσο και του πρακτικού λόγου. Επιπλέον, ο Χάμπερμας ασκεί συχνά κριτική σε θρησκευτικές και μεταφυσικές απόψεις χωρίς να αφιερώνει πολύ χρόνο σε λεπτομερή επιχειρηματολογία εναντίον τους: αντιθέτως, τις παραμερίζει –ή ενίοτε τις απορρίπτει– ως άχρηστες και χωρίς αξιόπιστη ανεξάρτητη αξία υπό το φως της φιλοσοφικής του ανάλυσης για τις προϋποθέσεις του ορθολογικού διαλόγου και της επικοινωνιακής δράσης.

Αναφέρω δύο χωρία στο *Faktizität und Geltung*.⁵ Από την εισαγωγή:

Η διαλογική θεωρία αποτελεί μια προσπάθεια ανασύνθεσης αυτής της αυτοσυνειδησίας (μιας οικουμενιστικής ηθικής συνείδησης και των φιλελεύθερων θεσμών του δημοκρατικού κράτους) κατά τρόπον ώστε να μπορεί αυτή να υπερασπίζεται το κανονιστικό της στοιχείο απέναντι σε επιστημονικές αναγωγές αληθιά και σε αισθητικές αφομοιώσεις. ... Ύστερα από έναν αιώνα που μας δίδαξε καλύτερα από κάθε άλλον τη φρίκη του υφιστάμενου παραλόγου, έχουν εκλείψει τα τελευταία υπολείμματα μιας ουσιοκρατικής εμπιστοσύνης στον Λόγο.⁶ Τσοσούτω μάλλον παραμένει, όμως, η νεωτερικότητα που έχει

⁵ Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (στη συνέχεια FG με παραπομπές και *Between Facts and Norms* [εθλ. έκδ.: *Το πραγματικό και το ισχύον*, μτφρ. Θ. Λουπασάκης (Αθήνα: Νέα Σύνορα-Αβάνς, 1996) (στο εξής Π)] στο κείμενο). Ο William Rehg έχει ετοιμάσει μια μετάφραση ολόκληρου του έργου, και είμαι ευγνώμων στον ίδιο και στον Thomas McCarthy γιατί μου έδωσαν ένα αντίγραφο (*Between Facts and Norms* [Cambridge: MIT Press, υπό δημοσίευση]). Χωρίς αυτό δεν θα μπορούσα να κατανοήσω αυτό το μεγάλο και σύνθετο έργο. Εφόσον αναφέρομαι σε αυτό το έργο αρκετές φορές, παραπέμπω απλώς στις σελίδες του γερμανικού κειμένου.

⁶ Υπάρχουν δύο περιέργες φράσεις σε αυτό το χωρίο: «υφιστάμενου παραλόγου» και «ουσιοκρατικής εμπιστοσύνης στον Λόγο». Αλλά ο Χάμπερμας ήξει «existierender Unvernunft» και «essentialschen Vernunftvertrauens», αντίστοιχα, οπότε η μετάφραση του Rehg είναι σωστή (το ίδιο και η ελληνική (Σ.τ.Μ.)). Με την πρώτη φράση υποθέτω ότι ο Χάμπερμας εννοεί την ύπαρξη ανθρώπινων θεσμών και συμπεριφορών

συνειδητοποιήσει την επισφαλή της θέση δεσμευμένη από έναν διαδικαστικό, δηλαδή από έναν κινούμενο εναντίον του ίδιου του εαυτού του, Λόγο. Η κριτική του Λόγου είναι το έργο που κατεξοχήν προσιδιάζει σ' αυτόν: Αυτή η αναγόμενη στον Καντ αμφισβήτηση εδράζεται στη ριζικά αντιπλάτωνική αντίληψη ότι δεν υπάρχει κάτι ανώτερο ή βαθύτερο –στοιχείο των γήινωσικά δομημένων μορφών ζωής μας– στο οποίο θα μπορούσαμε να αποταθούμε (FG, 11[Π], 35-36).⁷

Τώρα, αν του δώσουμε μια ερμηνεία που δεν επικαλείται θρησκευτικά ή μεταφυσικά δόγματα, ο πολιτικός φιλελευθερισμός θα μπορούσε να πει κάτι παρόμοιο με αυτό το χωρίο σε ό,τι αφορά την πολιτική δικαιοσύνη,⁸ αλλιώς θα υπήρχε μια θεμελιώδης διαφορά. Γιατί καθώς παρουσιάζει μια αυθυπόστατη πολιτική αντίληψη και δεν πηγαίνει πέρα από αυτή, αφήνει τελείως ανοικτό στους πολίτες και τις ενώσεις στην κοινωνία των πολιτών να διατυπώσουν τους δικούς τους τρόπους για να προχωρήσουν, ή για να εμβασθύνουν, ώστε να εναρμονίσουν αυτή την πολιτική αντίληψη με τα γενικά τους δόγματα. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν αρνείται ούτε αμφισβητεί ποτέ αυτά τα δόγματα με κανέναν τρόπο, εφόσον είναι πολιτικά εύλογα. Το ότι ο ίδιος ο Χάμπερμας υιοθετεί διαφορετική στάση σε αυτό το βασικό σημείο αποτελεί μέρος της γενικής του θεώρησης: μοιάζει να ήξει ότι όλη τα ανώτερα ή βαθύτερα δόγματα στερούνται από μόνα τους λογικής ισχύος. Απορρίπτει αυτό που ονομάζει ουσιοκρατική πλάτωνική ιδέα περί λόγου, υποστηρίζοντας ότι μια τέτοια ιδέα πρέπει να αντικατασταθεί από έναν διαδικαστικό λόγο που εμφανίζεται ενώπιον του δικαστηρίου για να δικαστεί και είναι ο κριτής της δικής του κριτικής.

Σε ένα άλλο χωρίο στο κεφάλαιο 5 του βιβλίου *Το πραγματικό και το ισχύον*, αφού έχει εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η ιδανική κατάσταση του διαλόγου, τονίζει ότι η αρχή του διαλόγου απαιτεί οι κανόνες και οι αξίες να κρίνονται από τη σκοπιά του πρώτου πληθυντικού.

Για μια τέτοια, από κοινού ασκημένη και γενικευμένη, ιδεατή ανάληψη ρόλων συνίσταται η επιχειρηματολογική πρακτική. Ως αυτοαναφορική μορφή του επικοινωνιακού πράττειν διακρίνεται, τρόπον τινά από τη σκοπιά της κοινωνικής οντολογίας, από μια πλήρη ανατρεψιμότητα όλων των προοπτικών των συμμετεχόντων που *αποδεσμεύει* την υψηλή επι-

που αντιβαίνουν στον λόγο (Vernunft), και με τη δεύτερη, την εμπιστοσύνη στην ικανότητα του λόγου μας να συλλογισθούμε τις (πλάτωνικές) ουσίες ορθά.

⁷ Μετάφραση ελαφρά τροποποιημένη. Προτίμησα το «ουσιώδης», «ουσιώδες στοιχείο» έναντι του «υποστασιακός», «υποστασιακότητα». (Σ.Τ.Μ.)

⁸ Αυτό είναι το νόημα της επισήμανσης, δικαιοσύνη ως ακριβοδικία: πολιτική όχι μεταφυσική.

πέδου διυποκειμενικότητας του συλλογικού γνωμοδοτικού σώματος. Κατ' αυτό τον τρόπο, το συγκεκριμένο καθόλου (Sittlichkeit)⁹ του Χέγκελ εξιδανικεύεται σε μία, αποκαθαρμένη από κάθε ουσιώδες στοιχείο, επικοινωνιακή *δομή* (FG, 280 [Π], 311).

Έτσι, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, τα ουσιώδη στοιχεία της αντίληψης της Sittlichkeit του Χέγκελ, ενός φανερά μεταφυσικού δόγματος για την ηθική ζωή (ενός μόνον από πολλή άληθα παραδείγματα) –στον βαθμό που είναι έγκυρα–, μετουσιώνονται πλήρως (όπως τον ερμηνεύω, εννοεί ότι εκφράζονται, ή αρθρώνονται, από) στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης με τις διαδικαστικές προϋποθέσεις του ιδανικού διαλόγου. Η θεωρία του ίδιου του Χάμπερμας είναι, πιστεύω, μια θεωρία λογικής με την ευρεία εγγειανή έννοια: μια φιλοσοφική ανάληψη των προϋποθέσεων του ορθολογικού διαλόγου (του θεωρητικού και του πρακτικού λόγου) η οποία εμπειρικηθεί όλα τα υποτιθέμενα ουσιώδη στοιχεία των θρησκευτικών και μεταφυσικών δογμάτων. Η λογική του είναι μεταφυσική με την ακόλουθη έννοια: παρουσιάζει μια ανάληψη αυτού που υπάρχει¹⁰ – ανθρώπινα όντα που επιδίδονται σε επικοινωνιακή δράση στον βίοκοσμό τους. Σε ό,τι αφορά το νόημα της «ουσίας» και του «ουσιώδους», εικάζω ότι ο Χάμπερμας εννοεί κάτι τέτοιο περίπου: οι άνθρωποι σκέφτονται συχνά ότι ο βασικός τρόπος με τον οποίο δρουν –η επικοινωνιακή τους δράση με τις προϋποθέσεις του ιδανικού διαλόγου, ή η θεώρηση της κοινωνίας ως ενός δίκαιου συστήματος συνεργασίας μεταξύ πολιτών που είναι ελεύθεροι και ίσοι– χρειάζεται ένα θεμέλιο πέρα από τον ίδιο το οποίο διακρίνει ένας πλάτωνικός λόγος ο οποίος συλλογισθάνει τις ουσίες, ή αλλιώς βασίζεται σε μεταφυσικές υποστάσεις. Στη σκέψη, πάμε πιο πίσω ή βαθύτερα σε ένα θρησκευτικό ή μεταφυσικό δόγμα για να βρούμε ένα σταθερό θεμέλιο. Προσδοκούμε επίσης ότι αυτή η πραγματικότητα θα προσφέρει ηθικά κίνητρα.¹¹ Χωρίς αυτά τα θεμέλια τα πάντα μπορεί να φαίνονται μετέωρα και βιώνουμε ένα είδος λήγους – ένα αίσθημα ότι χανόμαστε και δεν έχουμε ένα μέρος να σταθούμε. Αλλιώς ο Χάμπερμας υποστηρίζει ότι «Στον λήγγο αυτής της ελευθερίας, δεν υπάρχει πλέον άλλο στέρεο σημείο από την ίδια τη δημοκρατική διαδικασία – το νόημα της οποίας

⁹ Υποθέτω ότι αυτό το συγκεκριμένο καθόλου είναι μια αναφορά στην ιδέα της Sittlichkeit του Χέγκελ, όπως αναλύεται στη *Φιλοσοφία του δικαίου*.

¹⁰ Θεωρώ ότι η μεταφυσική αποτελεί τουλάχιστον μια γενική ανάληψη αυτού που υπάρχει, και περιλαμβάνει θεμελιώδεις, απολύτως γενικές προτάσεις –για παράδειγμα, τις προτάσεις «κάθε συμβάν έχει μια αιτία» και «όλα τα συμβάντα πραγματοποιούνται στον χώρο και τον χρόνο»– ή μπορεί να συνδεθεί με αυτές. Από την άποψη αυτή, ο W. V. Quine είναι ομοίως μεταφυσικός. Όταν αρνείται κανείς ορισμένα μεταφυσικά δόγματα υποστηρίζει αλλιώς ένα τέτοιο δόγμα.

¹¹ Για τα σημεία αυτά, βλ. τις παρατηρήσεις του για τον Ronald Dworkin, FG, 86 κ.ε.

εμπεριέχεται ήδη στο σύστημα των δικαιωμάτων» (FG, 229 [ΠΙ, 257]).¹² (Επανερχομαι σε αυτή την άποψη του Χάμπερμας στο τέλος της §5.)

Τα ανωτέρω σχόλια αφορούν τις δύο τελευταίες παραγράφους του Χάμπερμας (131). Εδώ λέει ότι καθένας μας πιστεύει ότι οι δικές του αντιλήψεις είναι πιο μετριοπαθείς από του άλλου. Πιστεύει ότι η δική του αντίληψη είναι πιο μετριοπαθής από τη δική μου, γιατί είναι, κατά τα λεγόμενά του, μια διαδικαστική θεωρία που αφήνει ζητήματα ουσίας να αποφασιστούν από το αποτέλεσμα πραγματικών ελεύθερων συζητήσεων που διεξάγονται από ελεύθερους και ορθολογικούς, πραγματικούς και ζωντανούς συμμετέχοντες – σε αντίθεση με τα επινοημένα πλάσματα της πρωταρχικής θέσης. Προτείνει, λέει, να περιορίσουμε την ηθική φιλοσοφία στην αποσαφήνιση της σκοπιάς της ηθικής και στη διαδικασία της δημοκρατικής νομιμοποίησης, και στην ανάληψη των όρων των ορθολογικών διαλόγων και διαπραγματεύσεων. Απεναντίας, θεωρεί ότι η δική μου προσέγγιση αναλαμβάνει ένα πιο φιλόδοξο έργο, εφόσον ελπίζει ότι θα διατυπώσει μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης για τη βασική δομή μιας δημοκρατίας, όλη εκ των οποίων άπτονται θεμελιωδών ουσιαστικών εννοιών, οι οποίες εγείρουν ευρύτερα ερωτήματα που μόνον ο πραγματικός διάλογος πραγματικών συμμετεχόντων μπορεί να αποφασίσει.

Ταυτόχρονα, ο Χάμπερμας θεωρεί ότι πιστεύω ότι η δική μου αντίληψη είναι μετριοπαθέστερη από τη δική του: επιδιώκει να είναι απλώς μια πολιτική σύλληψη και όχι μια γενική. Πιστεύει, ωστόσο, ότι αποτυγχάνω σε αυτό. Ο τρόπος που συλλαμβάνω την πολιτική δικαιοσύνη δεν είναι πραγματικά αυθυπόστατος, όπως θα ήθελα να είναι, επειδή, είτε μου αρέσει είτε όχι, θεωρεί ότι η σύλληψη του προσώπου στον πολιτικό φιλελευθερισμό πηγαίνει πέρα από την πολιτική φιλοσοφία. Επίσης, υποστηρίζει ότι ο πολιτικός κατασκευασμός άπτεται φιλοσοφικών ερωτημάτων ορθολογικότητας και αλήθειας. Και μπορεί επίσης να θεωρεί ότι, μαζί με τον Καντ, εκφράζω μια έννοια a priori και μεταφυσικού λόγου που καθορίζει στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία αρχές και ιδανικά, νοώντας τα με τον τρόπο αυτό.

¹² Ένα άλλο παράδειγμα είναι αυτό που λέει ο Χάμπερμας (130) ότι, εφόσον η δημόσια και η ιδιωτική αυτονομία (τις εξετάζω στις §§3 και 4) ενσωματωθούν στο δίκαιο και σε πολιτικούς θεσμούς σύμφωνα με την ερμηνεία της δημοκρατίας από τη θεωρία του διαλόγου, «γίνεται σαφές ότι η κανονιστική υπόσταση των βασικών φιλελευθέρων δικαιωμάτων εμπεριέχεται ήδη στο απαραίτητο μέσο για τη νομική θεσμοποίηση του δημόσιου λόγου των κυρίαρχων πολιτών». Η λέξη για τον λόγο στο παράθεμα, στο κείμενο είναι der Taumel που μπορεί να σημαίνει: στροβιλισμός, ζαλάδα, ή, μεταφορικά, ντελίριο, έκσταση, παραφορά. Η μετάφραση της λέξης ως «vertigo» από τον Rehg φαίνεται δόκιμη εδώ.

Αρνούμαι αυτά τα πράγματα. Η φιλοσοφική σύλληψη του προσώπου αντικαθίσταται στον πολιτικό φιλελευθερισμό από την πολιτική σύλληψη των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων. Σε ό,τι αφορά τον πολιτικό κατασκευασμό, το καθήκον του είναι να συνδέσει το περιεχόμενο των πολιτικών αρχών της δικαιοσύνης με τη σύλληψη των πολιτών ως λογικών (reasonable) και ορθολογιστών (rational). Το επιχείρημα αναπτύσσεται στο κεφάλαιο III: 1-3. Δεν βασίζεται σε έναν πλάτωνικό και καντιανό λόγο – ή, αν το κάνει, το κάνει με τον ίδιο τρόπο όπως και ο Χάμπερμας. Κάθε λογική αντίληψη χρειάζεται το εύλογο (reasonable) και το ορθολογικό (rational) όπως τα χρησιμοποιώ. Αν το επιχείρημα αυτό προϋποθέτει την αντίληψη του Πλάτωνα και του Καντ για τον λόγο, το ίδιο κάνει και το παραμικρό στοιχείο λογικής και μαθηματικών. Επανερχομαι σε αυτό στην §2.

3. Όπως έχω πει, το υπόβαθρο για να κατανοήσουμε τη δεύτερη διαφορά ανάμεσα στη θέση του Χάμπερμας και τη δική μου προετοιμάζεται από την πρώτη. Αυτό έχει να κάνει με το γεγονός ότι οι διαφορές ανάμεσα στα δύο αναλυτικά παραστατικά επινοήματα –την κατάσταση του ιδανικού διαλόγου και την πρωταρχική θέση–¹³ αντικατοπτρίζουν τις διαφορετικές τους θέσεις, καθώς η μία εντάσσεται σε ένα γενικό δόγμα και η άλλη περιορίζεται στο πολιτικό.

Η πρωταρχική θέση είναι ένα αναλυτικό επινόημα που χρησιμοποιείται για να διατυπωθεί μια εικασία. Η εικασία είναι ότι όταν ρωτάμε –Ποιες είναι οι πιο εύλογες αρχές πολιτικής δικαιοσύνης για μια συνταγματική δημοκρατία οι πολίτες της οποίας θεωρούνται ελεύθεροι και ίσοι, λογικοί και ορθολογιστές– η απάντηση είναι ότι αυτές οι αρχές δίνονται από ένα παραστατικό επινόημα στο οποίο ορθολογικά μέρη (ως εντολοδόχοι των πολιτών, ένας για καθέναν) τοποθετούνται σε εύλογες συνθήκες και περιορίζονται από αυτές τις συνθήκες απολύτως. Συνεπώς, θεωρούμε ότι οι ίδιοι οι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες καταλήγουν σε μια συμφωνία για αυτές τις πολιτικές αρχές υπό συνθήκες που αναπαριστούν αυτούς τους πολίτες ως ταυτόχρονα λογικούς και ορθολογιστές. Το ότι οι αρχές στις οποίες συμφωνούν με τον τρόπο αυτό είναι οι πιο εύλογες είναι μια εικασία, εφόσον μπορεί φυσικά να είναι εσφαλμένη. Πρέπει να την ελέγξουμε ξανά με βάση τα σταθερά σημεία των έγκριτων κρίσεων μας σε διαφορε-

¹³ Δεν είχα πάντα σαφή άποψη για αυτό και σκεφτόμουν για ένα διάστημα ότι θα μπορούσε να γίνει μια πιο χρήσιμη σύγκριση ανάμεσα στην κατάσταση του ιδανικού διαλόγου και τη θέση των πολιτών στην κοινωνία των πολιτών, τη δική σας και τη δική μου. Για το τελευταίο, βλ. «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77 (Σεπτέμβριος 1980): 533· και I: 4.6. Είμαι ευγνώμων στον Jon Mandle για την πολύτιμη αλληλογραφία που είχαμε για το θέμα αυτό.

τικά επίπεδα γενικότητας. Θα πρέπει επίσης να εξετάσουμε πόσο καλά μπορούν να εφαρμοστούν αυτές οι αρχές σε δημοκρατικούς θεσμούς και ποια θα ήταν τα αποτελέσματά τους, και να εξακριβώσουμε ως εκ τούτου πόσο εναρμονίζονται στην πράξη με τις έγκριτες κρίσεις μας αν στοχαστούμε καταλλήλως.¹⁴ Και στη μία και στην άλλη κατεύθυνση, μπορεί να οδηγηθούμε στην αναθεώρηση των κρίσεών μας.

Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του Χάμπερμας παρέχει το αναλυτικό επιπόνημα της κατάστασης του ιδανικού διαλόγου, το οποίο δίνει μια ερμηνεία της αλήθειας και της εγκυρότητας των κρίσεων τόσο του θεωρητικού όσο και του πρακτικού λόγου. Προσπαθεί να περιγράψει πλήρως τις προϋποθέσεις της ορθολογικής και ελεύθερης συζήτησης που καθοδηγείται από τα ισχυρότερα επιχειρήματα έτσι ώστε, αν εκπληρώνονταν όντως όλες οι αναγκαίες συνθήκες και γίνονταν πλήρως σεβαστές από τους ενεργούς μετέχοντες, η ορθολογική τους συναίνεση θα λειτουργούσε ως εγγύηση για την αλήθεια ή την εγκυρότητα. Εναλλακτικά, όταν ισχυριζόμαστε ότι μια δήλωση οποιουδήποτε είδους είναι αληθής, ή μια κανονιστική κρίση έγκυρη, ισχυριζόμαστε ότι θα μπορούσε να γίνει δεκτή από όσους συμμετέχουν σε μια διαλογική κατάσταση στον βαθμό που εκπληρώνονται όλες οι απαιτούμενες συνθήκες που εκφράζονται από το ιδανικό. Όπως έχω επισημάνει, αυτή η θεωρία είναι μια θεωρία λογικής με την ευρεία εγγειανή έννοια: μια φιλοσοφική ανάληψη των προϋποθέσεων του ορθολογικού διαλόγου που εμπεριέχει όλα τα προφανή ουσιαστικά στοιχεία των θρησκευτικών και μεταφυσικών δογμάτων.

Από ποια σκοπιά θα πρέπει να εξεταστούν τα δύο παραστατικά επινοήματα; Και από ποια σκοπιά διεξάγεται η μεταξύ τους αντιπαράθεση; Πάντα, πρέπει να προσέχουμε πού είμαστε και από πού μιλάμε. Σε όλα αυτά τα ερωτήματα η απάντηση είναι η ίδια: όλες οι συζητήσεις γίνονται από τη σκοπιά των πολιτών στην κοινότητα της κοινωνίας των πολιτών, την οποία ο Χάμπερμας ονομάζει *δημόσια σφαίρα*.¹⁵ Εκεί,

¹⁴ Βλ. σημ. 18 στο τέλος της παρούσας ενότητας για περαιτέρω σχόλια για την αναστοχαστική ισορροπία.

¹⁵ Βλ. FG, κεφ. 8· και το πολύ παλιότερο (1962) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, μτφρ. T. Burger (Cambridge: MIT Press, 1989) (ελλ. έκδ.: *Αλληλαγία δομής της δημοσιότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνωστόπου (Αθήνα: νήσος, 1997)). Εδώ η ορολογία μπορεί να δημιουργήσει προβλήματα. Μπορεί κάποιος να μπερδέψει τον δημόσιο λόγο του πολιτικού φιλελευθερισμού με τη δημόσια σφαίρα του Χάμπερμας, αλλά δεν είναι το ίδιο. Ο δημόσιος λόγος στο παρόν κείμενο είναι η συλλογιστική των νομοθετών, της εκτελεστικής εξουσίας (των προέδρων, για παράδειγμα), και των δικαστών (ιδιαίτερα του Ανώτατου Δικαστηρίου, αν υπάρχει). Περιλαμβάνει επίσης τη συλλογιστική των υποψηφίων σε πολιτικές εκλογές και των κομματικών ηγετών και άλλων που εργάζονται στις εκστρατείες τους, καθώς και τη συλλογιστική των πολιτών όταν ψηφίζουν για θεμελιώδη άρθρα του συντάγματος και ζητήματα βασικής δικαιοσύνης. Το

εμείς ως πολίτες συζητούμε πώς πρέπει να διατυπωθεί η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, και αν η μία ή η άλλη διάστασή της φαίνεται αποδεκτή – για παράδειγμα, αν οι λιπομέρειες της διάρθρωσης της πρωταρχικής θέσης περιγράφονται σωστά και αν πρέπει να ασπαστούμε τις αρχές που επιλέγονται. Με τον ίδιο τρόπο, τα αιτήματα και οι ισχυρισμοί του ιδανικού του διαλόγου και της διαδικαστικής ερμηνείας των δημοκρατικών θεσμών είναι υπό εξέταση. Να θυμάστε ότι αυτό το πολιτισμικό υπόβαθρο περιλαμβάνει γενικά δόγματα κάθε είδους τα οποία διδάσκονται, εξηγούνται, αντιπαράτιθενται το ένα στο άλλο και συζητιούνται με επιχειρήματα – χωρίς τέλος και στο διηνεκές όσο η κοινωνία διαθέτει ζωντανία και πνεύμα. Είναι ο πολιτισμός του κοινωνικού, όχι του δημόσιου πολιτικού. Είναι ο πολιτισμός της καθημερινής ζωής με τις ποικίλες ενώσεις: τα πανεπιστήμια και τις Εκκλησίες, εταιρείες λογίων και επιστημόνων· ατελείωτες πολιτικές συζητήσεις για ιδέες και θεωρίες είναι κοινός τόπος παντού.

Η σκοπιά της κοινωνίας των πολιτών περιλαμβάνει όλους τους πολίτες. Όπως η ιδανική κατάσταση διαλόγου του Χάμπερμας, είναι ένας διάλογος: στην πραγματικότητα ένας πασιλόγος [omnilogue].¹⁶ Δεν υπάρχουν ειδικοί: ένας φιλόσοφος δεν διαθέτει μεγαλύτερη αυθεντία από τους άλλους πολίτες. Όσοι σπουδάζουν πολιτική φιλοσοφία μπορεί ενίοτε να γνωρίζουν περισσότερα για ορισμένα πράγ-

ιδανικό του δημόσιου λόγου δεν έχει τις ίδιες απαιτήσεις σε όλες αυτές τις περιπτώσεις. Σε ό,τι αφορά τη δημόσια σφαίρα του Χάμπερμας, εφόσον είναι εν πολλοίς η ίδια με αυτό που ονομάζω στο I: 2.3 πολιτισμικό υπόβαθρο, ο δημόσιος λόγος με το καθήκον της πολιτισμένης διαγωγής δεν ισχύει. Συμφωνούμε σε αυτό. Δεν μου είναι σαφές αν αποδέχεται αυτό το ιδανικό (129-130). Ορισμένες προτάσεις του στο FG (βλ. 18, 84, 152, 492, 534) μοιάζουν σαφώς να το υπονοούν, και πιστεύω ότι δεν θα εναρμονιζόταν με την αντίληψή του, αλλά δυστυχώς δεν μπορώ να συζητήσω το ζήτημα αυτό εδώ.

¹⁶ Την ευθύνη για αυτό τον όρο την αποδίδω στην Christine Korsgaard. Ο Χάμπερμας λέει μερικές φορές ότι η πρωταρχική θέση είναι μονολογική και όχι διαλογική· αυτό συμβαίνει γιατί όλα τα μέρη έχουν, στην πραγματικότητα, τους ίδιους λόγους και επιλέγουν τις ίδιες αρχές. Αυτό, όπως λέει, υπονιπτει στο σοβαρό σφάλμα ότι εναποθέτει στον «φιλόσοφο» ως ειδικό και όχι στους πολίτες μιας κοινωνίας που συνεχίζεται στον χρόνο να καθορίσουν την πολιτική σύλληψη της δικαιοσύνης. Βλ. το έργο του Χάμπερμας *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983). Το τρίτο κείμενο τίτλοφορείται: «Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm». Παραπέμπω στην αγγλική μετάφραση με τίτλο *Moral Consciousness and Communicative Action*, μτφρ. C. Lenhardt και S. W. Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1990) και παραπέμπω στο τρίτο κείμενο ως «Σημειώσεις». Η απάντηση που δίνω σε αυτή του την ένσταση («Σημειώσεις», σσ. 66 κ.ε.) είναι ότι εσείς και εγώ –και συνεπώς όλοι οι πολίτες εν καιρώ, καθένας χωριστά και στις συλλογιστικότητές τους εδώ και εκεί– κρίνουμε την αξία της πρωταρχικής θέσης ως παραστατικού επινοήματος και των αρχών που παράγει. Αρνούμαι ότι η πρωταρχική θέση είναι μονολογική με τρόπο που θέτει υπό αίρεση την καταλληλότητά της ως παραστατικού επινοήματος. Υπάρχει επίσης το κείμενό του *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991)· μια μετάφραση από τον Claran Cronin με την εισαγωγή του τίτλοφορείται *Justification and Application* (Cambridge: MIT Press, 1993).

ματα, αλλήλ το ίδιο ισχύει και για οποιονδήποτε άλλο. Όλοι επικαλούνται εξίσου την αρχή του ανθρώπινου λόγου που υπάρχει στην κοινωνία. Εφόσον άλλοι πολίτες το προσέξουν, ό,τι γράφεται μπορεί να γίνει μέρος της συνεχιζόμενης δημόσιας συζήτησης – η *θεωρία της δικαιοσύνης*¹⁷ μαζί με τα υπόλοιπα – ωστόσο εξαφανιστεί στο τέλος. Οι συζητήσεις και αντιπαραθέσεις των πολιτών μπορούν να είναι λογικές και διαβουλητικές, αλλήλ δεν είναι οπωσδήποτε, και προστατεύονται, τουλάχιστον σε ένα αξιοπρεπές δημοκρατικό καθεστώς, από μια αποτελεσματική νομοθεσία ελευθερίας του λόγου. Η επιχειρηματολογία μπορεί ενίοτε να φτάσει σε ένα αρκετά υψηλό επίπεδο ανοικτότητας και αμεροληψίας, καθώς και να επιδείξει μέριμνα για την αλήθεια – ή, όταν η συζήτηση αφορά το πολιτικό, για ευλογοφάνεια. Το πόσο υψηλό είναι το επίπεδο όπου φτάνει εξαρτάται, προφανώς, από τις αρετές και τη νοημοσύνη των συμμετεχόντων.

Το επιχείρημα είναι κανονιστικό και αφορά ιδανικά και αξίες, αν και στον πολιτικό φιλελευθερισμό περιορίζεται στο πολιτικό, ενώ στην ηθική του διαλόγου, όχι. Καθώς απευθύνεται σε αυτό το ακροατήριο των πολιτών στην κοινωνία των πολιτών, όπως πρέπει να κάνει κάθε δημοκρατική θεωρία, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία αρθρώνει διάφορες θεμελιώδεις πολιτικές έννοιες –όπως η κοινωνία ως ένα δίκαιο σύστημα συνεργασίας, οι πολίτες ως ελεύθεροι και ίσοι, και η εύτακτη κοινωνία– και φιλοδοξεί εν συνεχεία να τις συνδυάσει σε μια εύλογη και πλήρη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης για τη βασική δομή μιας συνταγματικής δημοκρατίας. Αυτός είναι ο πρωταρχικός της στόχος: να παρουσιαστεί στο ακροατήριο στην κοινωνία των πολιτών και να κατανοηθεί από αυτό ώστε να την εξετάσουν οι πολίτες της. Το ευρύτερο κριτήριο του εύλογου είναι η γενική και ευρεία αναστοχαστική ισορροπία.¹⁸ ενώ έχουμε δει ότι στη

¹⁷ *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard, 1971 (στο εξής *Θεωρία*).

¹⁸ Προσθέτω εδώ δύο παρατηρήσεις για την ευρεία και γενική αναστοχαστική ισορροπία. Ευρεία αναστοχαστική ισορροπία (στην περίπτωση ενός πολίτη) είναι η αναστοχαστική ισορροπία που επιτυγχάνεται όταν ο πολίτης έχει εξετάσει προσεκτικά εναλλακτικές αντιλήψεις για τη δικαιοσύνη και την ισχύ των διαφόρων επιχειρημάτων υπέρ αυτών. Ειδικότερα, ο πολίτης έχει εξετάσει τις προεξάρχουσες αντιλήψεις για την πολιτική δικαιοσύνη που βρίσκουμε στη φιλοσοφική μας παράδοση (καθώς και απόψεις που επικρίνουν την ίδια την έννοια της δικαιοσύνης) και έχει σταθμίσει την ισχύ των διαφορετικών φιλοσοφικών και άλλων λόγων υπέρ αυτών. Υποθέτουμε ότι οι γενικές πεποιθήσεις, οι πρώτες αρχές και οι ιδιαίτερες κρίσεις αυτού του πολίτη ευθυγραμμίζονται στο τέλος. Η αναστοχαστική ισορροπία είναι ευρεία, χάρη στον ευρέος φάσματος αναστοχασμό και ενδεχομένως στις πολλές αλληλαγές απόψεων που προηγήθηκαν αυτής. Η ευρεία και όχι στενή αναστοχαστική ισορροπία (στην οποία λαμβάνουμε υπόψη μόνον τις δικές μας κρίσεις) είναι σαφώς η σημαντική φιλοσοφική έννοια.

Θυμηθείτε ότι μια εύτακτη κοινωνία είναι μια κοινωνία που ρυθμίζεται αποτελεσματικά από μια

θεώρηση του Χάμπερμας το κριτήριο της ηθικής αλήθειας ή ισχύος είναι η πλήρως ορθολογική αποδοχή στην ιδανική κατάσταση διαλόγου, με την εκπλήρωση όλων των αναγκαίων όρων. Η αναστοχαστική ισορροπία μοιάζει με αυτό το κριτήριο από την εξής άποψη: είναι ένα σημείο στο άπειρο το οποίο δεν μπορούμε να φτάσουμε ποτέ, αλλήλ μπορούμε να το πλησιάσουμε με την έννοια ότι, μέσω της συζήτησης, τα ιδανικά, οι αρχές και οι κρίσεις μας μάς φαίνονται πιο εύλογα και θεωρούμε ότι είναι καλύτερα θεμελιωμένα απ' ό,τι ήταν πριν.

2. *Επάλληλη συναίνεση και δικαιολόγηση*

1. Στη δεύτερη ενότητά του, ο Χάμπερμας θέτει δύο ερωτήματα.¹⁹ Το πρώτο ερώτημα είναι αν μια επάλληλη συναίνεση συμπληρώνει και ενισχύει τη δικαιολόγηση μιας πολιτικής αντίληψης για τη δικαιοσύνη η οποία θεωρείται ήδη ότι δικαιολογείται ως εύλογη. Με άλλα λόγια, ρωτάει αν τα δόγματα που ανήκουν στη συναίνεση ενισχύουν περαιτέρω και εμβαθύνουν τη δικαιολόγηση μιας αυθυπόστατης αντίληψης: ή αν απλώς αποτελούν αναγκαία συνθήκη κοινωνικής σταθερότητας (119-122). Με αυτά τα ερωτήματα θεωρώ ότι ο Χάμπερμας ρωτάει, στην πραγματικότητα: Ποιο ρόλο έχουν τα δόγματα στα πλαίσια μιας επάλληλης συναίνεσης για τη δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης – από τη στιγμή που οι πολίτες εκλαμβάνουν αυτή την αντίληψη ως εύλογη και αυθυπόστατη;

Το δεύτερο ερώτημα αφορά το πώς χρησιμοποιεί ο πολιτικός φιλελευθερισμός τον όρο «εύλογος»: Ο όρος εκφράζει την εγκυρότητα των πολιτικών και ηθικών κρίσεων ή μήπως ο όρος εκφράζει απλώς μια αναστοχαστική στάση πεφωτισμένης αντικτικότητας (123-126);

δημόσια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης. Θεωρήστε ότι κάθε πολίτης σε μια τέτοια κοινωνία έχει πετύχει μια ευρεία αναστοχαστική ισορροπία. Εφόσον οι πολίτες αναγνωρίζουν ότι αποδέχονται την ίδια δημόσια αντίληψη πολιτικής δικαιοσύνης, η αναστοχαστική ισορροπία είναι επίσης γενική: οι έγκριτες κρίσεις καθενός αποδέχονται την ίδια αντίληψη. Συνεπώς, οι πολίτες έχουν επιτύχει μια γενική και ευρεία, ή μια πλήρη όπως θα μπορούσαμε να την πούμε, αναστοχαστική ισορροπία. Σε μια τέτοια πολιτεία, δεν υπάρχει μόνον μια δημόσια σκοπιά από την οποία όλοι οι πολίτες μπορούν να επικδικάσουν τα αιτήματα πολιτικής δικαιοσύνης που προβάλλουν, αλλήλ όλοι οι πολίτες αναγνωρίζουν αμοιβαία αυτή τη σκοπιά ως μια σκοπιά την οποία αποδέχονται όλοι σε μια πλήρη αναστοχαστική ισορροπία. Η ισορροπία αυτή είναι πλήρως διυποκειμενική: κάθε πολίτης, δηλαδή, έχει λάβει υπόψη τη συλλογιστική και τα επιχειρήματα κάθε άλλου πολίτη.

¹⁹ Έχω ωφεληθεί ιδιαίτερα από πολλές συζητήσεις που κάναμε με τον Wilfried Hinsch και τον Peter de Marneffe πάνω σε προηγούμενες εκδοχές αυτής της ενότητας.

Τα δύο ερωτήματα του Χάμπερμας συνδέονται στενά. Η απάντηση και στα δύο έγκειται στον τρόπο με τον οποίο ο πολιτικός φιλελευθερισμός προσδιορίζει τρία διαφορετικά είδη δικαιολόγησης και δύο είδη συναίνεσης, και έπειτα τα συνδέει αυτά με την ιδέα της σταθερότητας για τους σωστούς λόγους, και με την ιδέα της νομιμότητας. Ξεκινώ από τα τρία είδη δικαιολόγησης με την ακόλουθη σειρά: πρώτον, η pro tanto δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης· δεύτερον, η πλήρης δικαιολόγηση αυτής της αντίληψης από ένα μεμονωμένο πρόσωπο στην κοινωνία· και, τέλος, η δημόσια δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης από την πολιτική κοινωνία. Εξηγώ εν συνεχεία τις άληθες ιδέες καθώς προχωρούμε.

Ας εξετάσουμε την pro tanto δικαιολόγηση. Στον δημόσιο λόγο η δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης λαμβάνει υπόψη μόνον πολιτικές αξίες, και υποθέτω ότι μια πολιτική αντίληψη που έχει αναλυθεί επαρκώς είναι πλήρης (IV: 4.3, VI: 7.2). Αυτό σημαίνει ότι οι πολιτικές αξίες που έχει προσδιορίσει μπορούν να διαταχθούν κατάλληλα, ή να εξισορροπηθούν, έτσι ώστε αυτές οι αξίες και μόνον να δίνουν μια εύλογη απάντηση από τον δημόσιο λόγο σε όλη τα ερωτήματα που αφορούν τα θεμέλια του συντάγματος και τη βασική δικαιοσύνη. Αυτό είναι το νόημα της pro tanto δικαιολόγησης. Εξετάζοντας ένα ευρύ φάσμα πολιτικών ζητημάτων για να δούμε αν η πολιτική αντίληψη μπορεί πάντοτε να δώσει μια εύλογη απάντηση μπορούμε να ελέγξουμε αν φαίνεται πλήρης. Αλλά εφόσον η πολιτική δικαιολόγηση είναι pro tanto, μπορεί να υπερσκελιστεί από τα γενικά δόγματα των πολιτών όταν συνυπολογιστούν όλες οι αξίες.

Δεύτερον, η πλήρης δικαιολόγηση πραγματοποιείται από έναν μεμονωμένο πολίτη ως μέλος της κοινωνίας των πολιτών. (Υποθέτουμε ότι κάθε πολίτης υποστηρίζει τόσο μια πολιτική αντίληψη όσο και ένα γενικό δόγμα.²⁰) Στην περίπτωση αυτή, ο πολίτης αποδέχεται μια πολιτική αντίληψη και ολοκληρώνει τη δικαιολόγησή της ενσωματώνοντάς τη με κάποιο τρόπο στο γενικό δόγμα του πολίτη ως αληθινή ή εύλογη, ανάλογα με το τι επιτρέπει το δόγμα. Ορισμένοι μπορεί να θεωρούν ότι η πολιτική αντίληψη είναι πλήρως δικαιολογημένη παρότι δεν γίνεται δεκτή από όλους. Το αν αυτοί ασπάζονται ή όχι την άποψή μας δεν έχει αρκετό βάρος ώστε να ακυρώσει την πλήρη δικαιολόγησή της στα μάτια μας.

Συνεπώς, εναπόκειται σε κάθε πολίτη, ατομικά ή από κοινού με άλλους, να πει

²⁰ Ορισμένοι πολίτες ενδέχεται να μην έχουν ένα γενικό δόγμα, εκτός ίσως από ένα κενό δόγμα, όπως ο αγνωστικισμός ή ο σκεπτικισμός.

πώς θα διαταχθούν, ή θα σταθμιστούν, οι αξιώσεις της πολιτικής δικαιοσύνης έναντι μη πολιτικών αξιών. Η πολιτική αντίληψη δεν προσφέρει καμία καθοδήγηση σε αυτά τα ζητήματα, εφόσον δεν ήξει πώς πρέπει να υπολογιστούν μη πολιτικές αξίες. Αυτή η καθοδήγηση ανήκει στα γενικά δόγματα των πολιτών. Θυμάστε ότι μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης δεν εξαρτάται από κανένα ιδιαίτερο γενικό δόγμα, ακόμα και αγνωστικιστικό. Αλλά παρόλο που μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης είναι αυθυπόστατη, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να ενσωματωθεί με διάφορους τρόπους – ή να εντοπιστεί, ή να ενταχθεί ως υπομονάδα²¹ στα διαφορετικά δόγματα που αποδέχονται οι πολίτες.

Τρίτη και τελευταία είναι η δημόσια δικαιολόγηση από την πολιτική κοινωνία. Αυτή είναι βασική ιδέα του πολιτικού φιλελευθερισμού και λειτουργεί μαζί με τις τρεις άληθες ιδέες: της εύλογης επάλληλης συναίνεσης, της σταθερότητας για τους σωστούς λόγους, και της νομιμότητας. Η δημόσια δικαιολόγηση συμβαίνει όταν όλη τα λογικά μέλη μιας πολιτικής κοινωνίας πραγματοποιούν μια δικαιολόγηση της κοινής πολιτικής αντίληψης ενσωματώνοντάς τη στις διάφορες εύλογες γενικές θεωρήσεις τους. Στην περίπτωση αυτή, οι λογικοί πολίτες λαμβάνουν υπόψη ο ένας τον άλλο στον βαθμό που έχουν εύλογα γενικά δόγματα που ασπάζονται την πολιτική αντίληψη, και αυτός ο αμοιβαίος συνυπολογισμός διαμορφώνει την ηθική ποιότητα της δημόσιας κουβιτούρας της πολιτικής κοινωνίας. Ένα κρίσιμο σημείο εδώ είναι ότι, ενώ η δημόσια δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης για την πολιτική κοινωνία στηρίζεται σε εύλογα γενικά δόγματα, αυτό συμβαίνει έμμεσα μόνον. Με άλλα λόγια, τα ρητά περιεχόμενα αυτών των δογμάτων δεν έχουν κανένα κανονιστικό ρόλο στη δημόσια δικαιολόγηση· οι πολίτες δεν εξετάζουν το περιεχόμενο των δογμάτων των άλλων, και παραμένουν έτσι μέσα στα όρια του πολιτικού. Απεναντίας, λαμβάνουν υπόψη και αποδίδουν κάποια βαρύτητα στο γεγονός –την ύπαρξη– της εύλογης επάλληλης συναίνεσης ως τέτοιας.²²

²¹ Αυτή η φράση χρησιμοποιήθηκε δύο φορές στις ενότητες I: 2.2, IV: 3.1. Θα μπορούσε κανείς να αναφέρει επίσης τον τρόπο με τον οποίο, στην άληθβρα, μια ομάδα μπορεί να συμπεριληφθεί ως υποομάδα σε κάθε ομάδα μιας ορισμένης τάξης ομάδων.

²² Εδώ υποθέτω ότι η ύπαρξη εύλογων γενικών δογμάτων και το γεγονός ότι σχηματίζουν μια επάλληλη συναίνεση είναι δεδομένα για την πολιτική και πολιτισμική φύση μιας πλουραλιστικής δημοκρατικής κοινωνίας, και αυτά τα δεδομένα μπορούν να χρησιμοποιηθούν όπως όλη τα άλλα. Η αναφορά σε αυτά τα δεδομένα, ή η πραγματοποίηση υποθέσεων για αυτά, δεν σημαίνει ότι στηρίζομαστε στα θρησκευτικά, μεταφυσικά ή ηθικά περιεχόμενα αυτών των δογμάτων.

Αυτή η βασική περίπτωση δημόσιας δικαιοδότησης²³ είναι μια περίπτωση στην οποία η κοινή πολιτική αντίληψη είναι το κοινό έδαφος και όλοι οι λογικοί πολίτες συλλογικά (αλλά χωρίς να δρουν ως ένα ενιαίο σώμα)²⁴ βρίσκονται σε μια γενική και ευρεία αναστοχαστική ισορροπία καθώς υποστηρίζουν την πολιτική αντίληψη στη βάση των διαφόρων εύλογων γενικών δογμάτων τους. Μόνον όταν υπάρχει μια εύλογη επάλληλη συναίνεση μπορεί η πολιτική αντίληψη της πολιτικής κοινωνίας για τη δικαιοσύνη να δικαιοδογηθεί δημόσια – αν και ποτέ τελικά. Αν θα πρέπει να δώσουμε σημασία στις έγκριτες κρίσεις άλλων λογικών πολιτών, ο λόγος είναι ότι η γενική και ευρεία αναστοχαστική ισορροπία σε ό,τι αφορά μια δημόσια δικαιοδότηση παρέχει την καλύτερη δικαιοδότηση της πολιτικής αντίληψης που μπορούμε να έχουμε σε κάθε δεδομένη στιγμή.²⁵ Δεν υπάρχει, λοιπόν, καμία δημόσια δικαιοδότηση για την πολιτική κοινωνία χωρίς μια εύλογη επάλληλη συναίνεση, και μια τέτοια δικαιοδότηση συνδέεται επίσης με τις ιδέες της σταθερότητας για τους σωστούς λόγους και της νομιμότητας. Θα αναπτύξω τώρα πληρέστερα αυτές τις τελευταίες ιδέες.

²³ Αναφέρομαι στη δημόσια δικαιοδότηση ως βασική περίπτωση για τον πολιτικό φιλελευθερισμό λόγω του ρόλου που παίζει σε αυτή τη θεωρία και της σύνδεσής της με τις ιδέες μιας εύλογης επάλληλης συναίνεσης, της σταθερότητας για τους σωστούς λόγους και της νομιμότητας. Αυτή η ιδέα για τη δικαιοδότηση αποτελεί μέρος της ανασυγκρότησης της θεμελιώδους έννοιας της *θεωρίας*, μέρος III, και εκφράζεται στην ενότητα 79 για την έννοια της κοινωνικής ένωσης των κοινωνικών ενώσεων και τη συνοδευτική ιδέα της σταθερότητας, η οποία εξαρτάται από τη σύγκλιση του δίκαιου και του αγαθού. (Πα το τελευταίο, βλ. την ανάλυση του Samuel Freeman στο *Chicago-Kent Law Review* 69, αρ. 3 (1994): 619-668, ενότητες I-II.) Αυτή η έννοια εξαρτάται, ωστόσο, από την υιοθέτηση του ίδιου γενικού δόγματος από καθένα και έτσι δεν είναι πλέον βιώσιμη ως πολιτικό ιδανικό από τη στιγμή που αναγνωρίζουμε το γεγονός του εύλογου ηθουραλισμού, το οποίο χαρακτηρίζει τη δημόσια κουλτούρα της πολιτικής κοινωνίας που απαιτείται από τις δύο αρχές δικαιοσύνης. Τώρα αντιμετωπίζουμε ένα διαφορετικό πρόβλημα και στη θέση των προηγούμενων χρησιμοποιούνται οι ιδέες της εύλογης επάλληλης συναίνεσης και οι λοιπές. Από τη στιγμή που θα αντιληφθούμε τη διαφορετική φύση του καθήκοντος, οι λόγοι για την εισαγωγή αυτών των περαιτέρω ιδεών γίνονται σαφείς. Καταλαβαίνουμε γιατί, λόγω χάρη, η πολιτική δικαιοδότηση πρέπει να είναι pro tanto. Δεν απαντούμε σε ενστάσεις αλλά προσπαθούμε να επιλύσουμε μια βασική εγγενή σύγκρουση (την οποία αναγνωρίσαμε αργότερα) ανάμεσα στις πολιτισμικές συνθήκες που είναι απαραίτητες για να μπορεί η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία να είναι μια γενική θεωρία και τις απαιτήσεις της ελευθερίας που εγγυώνται οι δύο αρχές δικαιοσύνης. Εφόσον αυτό γίνει κατανοητό, πιστεύω ότι οι περιηγητές – αν είναι τέτοιοι – δεν προκαλούν πλέον έκπληξη.

²⁴ Με αυτό εννοώ ότι δεν υπάρχει κανένα πολιτικό σώμα που δρα ψηφίζοντας την πολιτική αντίληψη. Κάτι τέτοιο έρχεται σε αντίθεση με την ιδέα του εύλογου. Δεν μπορούμε να ψηφίσουμε για την αντίληψη της πολιτικής δικαιοσύνης όπως δεν μπορούμε να ψηφίσουμε για τα αξιώματα, τις αρχές και τους κανόνες του συλλογισμού στα μαθηματικά ή τη λογική.

²⁵ Βλ. τις παρατηρήσεις μου στη σημ. 18 παραπάνω στην §1.

Πρώτον, διακρίνω μεταξύ δύο διαφορετικών ιδεών για τη συναίνεση, καθώς η παρανόηση θα ήταν μοιραία εδώ. Μια ιδέα για τη συναίνεση προέρχεται από την καθημερινή πολιτική όπου το καθήκον του πολιτικού είναι να εξασφαλίσει τη συμφωνία. Λαμβάνοντας υπόψη ποικίλα υπάρχοντα συμφέροντα και αιτήματα, ο πολιτικός προσπαθεί να διαμορφώσει μια συμμαχία ή μια πολιτική που όλοι μπορούν να υποστηρίξουν ή ένας επαρκής αριθμός ώστε να υπάρξει πλειοψηφία. Αυτή η ιδέα για τη συναίνεση είναι η ιδέα μιας αλληλοεπικάλυψης η οποία ήδη υπάρχει ή λανθάνει, και θα μπορούσε να αρθρωθεί από την ικανότητα του πολιτικού να συνθέσει υπάρχοντα συμφέροντα τα οποία ο πολιτικός γνωρίζει εκ του σύνεγγυς. Η πολύ διαφορετική ιδέα για τη συναίνεση στον πολιτικό φιλελευθερισμό – η ιδέα που ονομάζω *εύλογη επάλληλη συναίνεση* – είναι ότι επεξεργαζόμαστε πρώτα την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης ως αυθυπόστατη θεώρηση η οποία μπορεί να δικαιοδογηθεί pro tanto χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη τα υπάρχοντα γενικά δόγματα, ή να προσπαθούμε να την προσαρμόσουμε σε αυτά, ή χωρίς καν να γνωρίζουμε ποια είναι (I: 6.4). Προσπαθεί να μην βάλει κανένα εμπόδιο στον δρόμο όλων των εύλογων δογμάτων που υιοθετούν μια πολιτική αντίληψη διαγράφοντας από αυτή την αντίληψη κάθε ιδέα που πηγάζει πέρα από το πολιτικό, και την οποία δεν θα μπορούσαμε να περιμένουμε εύλογα από όλη τα εύλογα δόγματα ότι θα την υιοθετήσουν (το αντίθετο θα παραβίαζε την ιδέα της αμοιβαιότητας). Όταν η πολιτική αντίληψη εκπληρώνει αυτούς τους όρους και είναι επίσης πλήρης, ελπίζουμε ότι τα εύλογα γενικά δόγματα που αποδέχονται λογικοί πολίτες στην κοινωνία μπορούν να την υποστηρίξουν, και ότι στην πραγματικότητα θα έχει την ικανότητα να διαμορφώσει αυτά τα δόγματα σε σχέση με την ίδια (IV: 6-7).

Ας εξετάσουμε την πολιτική κοινωνιολογία μιας εύλογης επάλληλης συναίνεσης: εφόσον υπάρχουν πολύ λιγότερα δόγματα απ' ό,τι πολίτες, οι τελευταίοι μπορούν να ταξινομηθούν σε ομάδες ανάλογα με το δόγμα που υποστηρίζουν. Μεγαλύτερη σημασία από την απλούστευση που επιτρέπει αυτό το αριθμητικό δεδομένο έχει το γεγονός ότι οι πολίτες είναι μέλη ποικίλων ενώσεων μέσα στις οποίες γεννιούνται, σε πολλές περιπτώσεις, και από τις οποίες συνήθως, αν και όχι πάντα, αποκτούν τα γενικά τους δόγματα (IV: 6). Τα δόγματα που υποστηρίζουν και διαδίδουν διάφορες ενώσεις – σκεφτείτε, για παράδειγμα, τις θρησκευτικές ενώσεις κάθε είδους – παίζουν βασικό κοινωνικό ρόλο στο να καταστεί δυνατή η δημόσια δικαιοδότηση. Έτσι μπορούν να αποκτήσουν οι πολίτες τα γενικά τους δόγματα. Επιπλέον, αυτά τα δόγματα έχουν τη δική τους ζωή και ιστορία ανεξάρτητα από τα σημερινά μέλη τους και επιβίω-

νουν από τη μία γενιά στην άλλη. Η συναίνεση αυτών των δογμάτων βασίζεται καθοριστικά στον χαρακτήρα των ποικίλων ενώσεων, και αυτό είναι ένα βασικό δεδομένο για την πολιτική κοινωνιολογία ενός δημοκρατικού καθεστώτος – καθοριστικό για την εξασφάλιση μιας βαθιάς και σταθερής βάσης για την κοινωνική της ενότητα.

Σε μια δημοκρατική κοινωνία που χαρακτηρίζεται από εύλογο πλουραλισμό, το να δείξουμε ότι η σταθερότητα για τους σωστούς λόγους είναι τουλάχιστον δυνατή αποτελεί επίσης μέρος της δημόσιας δικαιοδότησης.²⁶ Ο λόγος είναι ότι, όταν οι πολίτες αποδέχονται εύλογα αλλά διαφορετικά γενικά δόγματα, το να εξετάσουμε αν είναι δυνατή μια επάλληλη συναίνεση γύρω από την πολιτική αντίληψη είναι ένας τρόπος για να ελέγξουμε αν υπάρχουν επαρκείς λόγοι για να προτείνουμε τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία (ή κάποια άλλη εύλογη θεωρία), την οποία μπορούμε να υπερασπιστούμε ειλικρινά ενώπιον άλλων χωρίς να επικρίνουμε ή να απορρίπτουμε τα βαθύτερα θρησκευτικά και φιλοσοφικά τους πιστεύω.²⁷ Αν μπορούμε να καταδείξουμε ότι υπάρχουν αρκετοί λόγοι ώστε διαφορετικοί λογικοί άνθρωποι να αποδεχτούν από κοινού τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία ως την πολιτική τους αντίληψη στην πράξη, τότε εκπληρώνονται οι συνθήκες για τη νόμιμη άσκηση εξαναγκαστικής πολιτικής εξουσίας από τον ένα πάνω στον άλλο – κάτι το οποίο κάνουμε αναπόφευκτα ως πολίτες ψηφίζοντας, αν όχι με άλλους τρόπους (IV: 1.3-4). Το επιχείρημα, αν πετύχαινε, θα έδειχνε πώς μπορούμε εύλογα να αποδεχτούμε και να επικαλεστούμε μια πολιτική αντίληψη για τη δικαιοσύνη ως την κοινή βάση των επιχειρημάτων των πολιτών, ενώ παράλληλα υποθέτουμε ότι άλλοι που δεν είναι λιγότερο λογικοί από εμάς μπορεί να αποδέχονται και να αναγνωρίζουν την ίδια βάση. Παρά το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού, οι συνθήκες για τη δημοκρατική νομιμότητα εκπληρώνονται.²⁸

Αν υπάρχει μια πολιτική κοινωνία με μια τέτοια εύλογη συναίνεση, ο πολιτικός φιλελευθερισμός λέει ότι ως πολίτες αυτής της κοινωνίας έχουμε επιτύχει τη βαθύτερη και πιο εύλογη βάση κοινωνικής ενότητας που μας είναι διαθέσιμη σε μια σύγχρονη

²⁶ Εδώ μιλάω μέσα από τα ηλίσια του πολιτικού φιλελευθερισμού. Το κατά πόσον ένας πολίτης θα πει τα ίδια μέσα από τα ηλίσια του γενικού του δόγματος εξαρτάται από το δόγμα.

²⁷ Όπως σημείωσα στην §1, το γενικό δόγμα του Χάμπερμας παραβιάζει αυτό τον όρο.

²⁸ Σε αυτή την παράγραφο, οφείλω πηλιά στην ανάλυση που έκανε ο Thomas Hill στο *Los Αντζελες*, τον Απρίλιο του 1994, για το πώς το ενδιαφέρον για τη σταθερότητα συνδέεται με τις ιδέες της δημόσιας δικαιοδότησης και της επάλληλης συναίνεσης. Τόνοιε διαστάσεις του θέματος που δεν είχα εξετάσει με τόσο σαφήνεια.

δημοκρατία.²⁹ Αυτή η ενότητα προσφέρει σταθερότητα για τους σωστούς λόγους, οι οποίοι εξηγούνται ως εξής:³⁰

- α. Η βασική δομή της κοινωνίας ρυθμίζεται αποτελεσματικά από την πιο εύλογη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης.
- β. Αυτή την πολιτική αντίληψη για τη δικαιοσύνη την υιοθετεί μια επάλληλη συναίνεση η οποία περιλαμβάνει όλα τα εύλογα γενικά δόγματα σε μια κοινωνία και αυτά διαθέτουν μια σταθερή πλειοψηφία σε σχέση με όσους απορρίπτουν την εν λόγω αντίληψη.
- γ. Οι δημόσιες πολιτικές συζητήσεις, όταν διακυβεύονται τα θεμέλια του συντάγματος και ζητήματα βασικής δικαιοσύνης, μπορούν πάντα (ή σχεδόν πάντα) να καταλήξουν σε αποφάσεις στη βάση λόγων που προσδιορίζονται από την πιο εύλογη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, ή από μια εύλογη οικογένεια τέτοιων αντιλήψεων.

Δύο σχόλια. Το ένα είναι ότι αυτή η βάση της κοινωνικής ενότητας είναι η πιο εύλογη εφόσον η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης είναι η πιο εύλογη – την υιοθετεί, ή την υποστηρίζει με κάποιο τρόπο, κάθε εύλογο (ή τα εύλογα) γενικό δόγμα στην κοινωνία. Ένα δεύτερο σχόλιο είναι ότι αυτή η βάση κοινωνικής ενότητας είναι η βαθύτερη επειδή οι θεμελιώδεις ιδέες της πολιτικής αντίληψης υιοθετούνται από τα εύλογα γενικά δόγματα, και αυτά τα δόγματα εκφράζουν ό,τι οι πολίτες θεωρούν ως τις βαθύτερες πεποιθήσεις τους – θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές. Έτσι προκύπτει η σταθερότητα για τους σωστούς λόγους. Η αντίθετη περίπτωση είναι μια κοινωνία

²⁹ Στην ενότητα I: 1.3-4, ο στόχος της αντίληψης που φέρει αυτό το όνομα δεν εκφράζεται, όπως θεωρώ τώρα, με τον καλύτερο τρόπο. Εκεί το κείμενο φαίνεται να επικεντρώνεται στο πώς μπορεί να επιτευχθεί η σταθερότητα υπό συνθήκες εύλογου πλουραλισμού, αλλά αυτό το ερώτημα έχει μια μη ενδιαφέρουσα χομπσιανή απάντηση. Απεναντίας, το παρόν κείμενο προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα ποια είναι η πιο εύλογη βάση της κοινωνικής ενότητας με δεδομένο το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού: βλ. ΠΦ IV: Εισαγωγή, V: 7.1-2. Άραξ και απαντήσουμε σε αυτή την ερώτηση, μπορούμε επίσης να απαντήσουμε στις δύο άλλες ερωτήσεις που έθεσα: Ποια είναι η πιο κατάλληλη αντίληψη δικαιοσύνης για να καθορίσουμε τους δίκαιους όρους της κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ των πολιτών ενός δημοκρατικού καθεστώτος που θεωρούνται ελεύθεροι και ίσοι; Ποια είναι η βάση της ανεκτικότητας, με δεδομένο το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού ως αναπόφευκτου αποτελέσματος των ελεύθερων θεσμών;

³⁰ Από τη στιγμή που θα επιτευχθεί σταθερότητα για τους σωστούς λόγους και υποστηρίζει αυτή τη βάση της κοινωνικής ενότητας, ο πολιτικός φιλελευθερισμός ελπίζει ότι μπορεί να ικανοποιήσει το παραδοσιακό φιλελεύθερο αίτημα δικαιοδότησης του κοινωνικού κόσμου με έναν τρόπο αποδεκτό «στο δικαστήριο της νόησης κάθε προσώπου». Έτσι το έθεσε ο Jeremy Waldron στο έργο του *Liberal Rights* (Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 1993), σ. 61.

στην οποία, όταν οι πολίτες εντάσσονται σε ομάδες με βάση τις πλήρεις δικαιολογήσεις τους, οι πολιτικές τους αντιλήψεις δεν ενσωματώνονται σε μια κοινή πολιτική αντίληψη ή δεν συνδέονται με μια κοινή πολιτική αντίληψη. Στην περίπτωση αυτή υπάρχει μόνον ένα *modus vivendi*, και η σταθερότητα της κοινωνίας εξαρτάται από μια ισορροπία δυνάμεων σε ενδεχομενικές και πιθανόν μεταβαλλόμενες περιστάσεις.

Αυτές οι εξηγήσεις των τριών ειδών δικαιολόγησης μπορεί να θεωρηθούν ότι εγείρουν ένα σοβαρό ερώτημα. Θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει: Αν η πολιτική δικαιολόγηση είναι πάντοτε *pro tanto*, πώς θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί η δημόσια δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης; Την απάντηση, φυσικά, τη δίνει η ύπαρξη και η δημόσια γνώση μιας εύλογης επάλληλης συναίνεσης. Στην περίπτωση αυτή, οι πολίτες ενσωματώνουν την κοινή πολιτική τους αντίληψη στα εύλογα γενικά τους δόγματα. Τότε ελπίζουμε ότι οι πολίτες θα κρίνουν (με βάση τη γενική τους θεώρηση) ότι οι πολιτικές αξίες είτε υπερσκελίζουν τις όποιες μη πολιτικές αξίες ενδέχεται να συγκρούονται με αυτές είτε ιεραρχούνται κανονικά (αλλά όχι πάντα) ως ανώτερες.³¹

Αν αυτή η ελπίδα δεν φαίνεται ρεαλιστική, δύο πράγματα δείχνουν γιατί μπορεί να είναι. Πρώτον, όσοι αποδέχονται ένα εύλογο γενικό δόγμα θα πρέπει να ρωτήσουν τον εαυτό τους με ποιους πολιτικούς όρους είναι έτοιμοι να ζήσουν με άλλα τέτοια δόγματα σε μια ελεύθερη κοινωνία με διάρκεια στον χρόνο. Εφόσον οι λογικοί πολίτες αποδέχονται εύλογα δόγματα (III: 3.1), είναι έτοιμοι να προσφέρουν ή να υιοθετήσουν μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης για να προσδιορίσουν τους όρους της δίκαιης πολιτικής συνεργασίας. Ως εκ τούτου, μπορεί να κρίνουν μέσα από το πρίσμα των εύλογων γενικών δογμάτων τους ότι οι πολιτικές αξίες είναι πολύ μεγάλες αξίες που θα πρέπει να πραγματοποιηθούν στο πλαίσιο της πολιτικής και κοινωνικής τους ύπαρξης, όπως και μια κοινή δημόσια ζωή με όρους που όλα τα λογικά άτομα θα μπορούσαν εύλογα να υιοθετήσουν.

³¹ Υπάρχουν αρκετές προτάσεις που οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα στην IV: 5. Αν δεν λάβει κανείς υπόψη τη βασική προϋπόθεση μιας εύλογης επάλληλης συναίνεσης, ο ισχυρισμός στο κείμενο, αν εξεταστεί μόνος του, μοιάζει να εκφράζει μια γενική ηθική σκοπιά η οποία ιεραρχεί τα καθήκοντα που έχουμε προς τους δίκαιους βασικούς θεσμούς ως ανώτερα όλων των άλλων ανθρώπινων δεσμεύσεων. Πώς αλλιώς θα μπορούσαν οι αξίες του πολιτικού, ενός υποτομέα όλων των αξιών, να υπερσκελίζουν κανονικά οποιοδήποτε άλλες αξίες ενδέχεται να συγκρούονται με αυτές; Ο ισχυρισμός είναι προβληματικός, ωστόσο, μόνον όταν ξεχνάει κανείς ότι υποθέτουμε ότι υφίσταται μια εύλογη επάλληλη συναίνεση και ότι το κείμενο σχολιάζει τη δημόσια δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης που πραγματοποιείται από τα μέλη της κοινωνίας.

Δεύτερον, φτάνουμε εν τέλει στην ιδέα της νομιμότητας: οι λογικοί πολίτες κατανοούν ότι αυτή η ιδέα εφαρμόζεται στη γενική δομή της πολιτικής εξουσίας (IV: 1.2-3). Γνωρίζουν ότι στην πολιτική ζωή οπάνια ή ποτέ δεν μπορούμε να περιμένουμε ότι θα υπάρχει ομοφωνία σε ένα βασικό ζήτημα, και έτσι ένα δημοκρατικό σύνταγμα πρέπει να περιλάβει διαδικασίες απόφασης με απόλυτη ή σχετική πλειοψηφία για τη λήψη αποφάσεων. Είναι παράλογο να μην προτείνει ή να μην υιοθετήσει τέτοιες διαδικασίες. Ας πούμε, λοιπόν, ότι η άσκηση της πολιτικής εξουσίας είναι νόμιμη μόνον όταν ασκείται σε θεμελιώδεις περιπτώσεις σύμφωνα με ένα σύνταγμα, τις βάσεις του οποίου μπορούμε εύλογα να αναμένουμε ότι θα τις υιοθετήσουν όλοι οι λογικοί πολίτες ως ελεύθεροι και ίσοι. Έτσι, οι πολίτες αναγνωρίζουν τη γνωστή διάκριση ανάμεσα στην αποδοχή ως (αρκετά) δίκαιου και νόμιμου ενός συντάγματος με τις διαδικασίες που προβλέπει για δίκαιες εκλογές και κοινοβουλευτικές πλειοψηφίες, και στην αποδοχή ως νόμιμου (ακόμα και αν δεν είναι δίκαιο)³² ενός επιμέρους θεσπίσματος ή μιας απόφασης σε ένα επιμέρους πολιτικό ζήτημα.³³ (Επανερχομαι στην ιδέα της νομιμότητας στην §5.3.)

Έτσι οι κουάκεροι, καθώς είναι φιλειρηνιστές, αρνούνται να συμμετάσχουν στον πόλεμο, ωστόσο υποστηρίζουν επίσης ένα συνταγματικό καθεστώς και αποδέχονται τη νομιμότητα του κανόνα της απόλυτης ή σχετικής πλειοψηφίας. Ενώ αρνούνται να υπηρετήσουν σε έναν πόλεμο τον οποίο μπορεί εύλογα να αποφασίσει να πραγματοποιήσει ένας δημοκρατικός λαός, αποδέχονται πάντα τους δημοκρατικούς θεσμούς και τις βασικές αξίες που αντιπροσωπεύουν. Δεν θεωρούν ότι το ενδεχόμενο να ψηφίσει ο λαός υπέρ της διεξαγωγής πολέμου είναι επαρκής λόγος για να απορρίψουν τη δημοκρατική διακυβέρνηση.

Θα μπορούσε να ρωτήσει κανείς γιατί το γεγονός ότι το θρησκευτικό δόγμα των κουάκερων απαγορεύει τη συμμετοχή τους σε πόλεμο δεν θέτει εν αμφιβόλω τη νομιμοφροσύνη τους. Ωστόσο, η θρησκεία μας μπορεί να απαγορεύει πολλή πράγματα. Μπορεί να απαιτεί να υποστηρίξουμε τη συνταγματική πολιτεία ως εκείνη, από όλα τα πολιτικά καθεστώτα, η οποία συμφωνεί περισσότερο με τη θρησκευτική επιταγή να μας ενδιαφέρουν τα βασικά δικαιώματα και τα θεμελιώδη συμφέροντα των άλλων

³² Είναι παράλογο να περιμένουμε γενικώς ότι τα ανθρώπινα θεσπίσματα και οι νόμοι θα πρέπει να είναι αυστηρώς δίκαια με τα κριτήριά μας. Δεν μπορώ να εξετάσω εδώ τον βαθμό στον οποίο επιτρέπεται η εύλογη απόκλιση.

³³ Ο Stuart Hampshire τονίζει ορθώς αυτό το σημείο: βλ. τη βιβλιοκριτική του για αυτό το κείμενο στη *New York Review of Books* (12 Αυγούστου 1993), σ. 44.

εξίσου με τα δικά μας. Όπως συμβαίνει με κάθε εύλογο δόγμα, μέσα του εκπροσωπούνται και ιεραρχούνται πολιτικές και μη πολιτικές αξίες. Με αυτό το δεδομένο, η προσήλωσή μας σε μια δίκαιη και σταθερή συνταγματική διακυβέρνηση μπορεί να επικρατήσει μέσα στα πλαίσια του θρησκευτικού δόγματος.³⁴ Αυτό φανερώνει πώς οι πολιτικές αξίες μπορούν να υπερισχύσουν υποστηρίζοντας το ίδιο το συνταγματικό σύστημα, ακόμα και αν απορρίπτουμε ενδεχομένως επιμέρους εύλογα νομοθετήματα και αποφάσεις και διαμαρτυρούμαστε για αυτά, όπως απαιτείται, με πολιτική ανυπακοή ή άρνηση συνείδησης.

Ό,τι είπαμε αναπτύσσει την ιδέα μιας δικαιολογημένης και αυθυπόστατης πολιτικής αντίληψης και μας επιτρέπει να απαντήσουμε στο πρώτο ερώτημα του Χάμπερμας: αν η ιδέα μιας επάλληλης συναίνεσης ενισχύει τη δικαιολόγηση της πολιτικής αντίληψης ή περιγράφει απλώς μια αναγκαία προϋπόθεση της κοινωνικής σταθερότητας. Η απάντηση στο πρώτο του ερώτημα δίνεται από την τρίτη ιδέα της δικαιολόγησης –τη δημόσια δικαιολόγηση– και από το πώς συνδέεται με τις τρεις περαιτέρω ιδέες της εύλογης επάλληλης συναίνεσης, της σταθερότητας για τους σωστούς λόγους και της νομιμότητας.

2. Μπορούμε τώρα να εξετάσουμε σύντομα το δεύτερο ερώτημα του Χάμπερμας: Ο πολιτικός φιλελευθερισμός χρησιμοποιεί τον όρο «εύλογος» για να εκφράσει την αλήθεια ή την ισχύ ηθικών κρίσεων, ή απλώς για να εκφράσει μια αναστοχαστική στάση που τείνει προς την ανεκτικότητα;

Δεν έχω να προσθέσω τίποτε πέρα απ' ό,τι ήδη ειπώθηκε. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν χρησιμοποιεί την έννοια της ηθικής αλήθειας εφαρμόζοντάς τη στις δικές του πολιτικές (πάντα ηθικές) κρίσεις. Εδώ ήξει ότι οι πολιτικές κρίσεις είναι εύλογες ή παράλογες· και διατυπώνει πολιτικά ιδανικά, αρχές και προϋποθέσεις ως κριτήρια του εύλογου. Αυτά τα κριτήρια συνδέονται με τη σειρά τους με δύο βασικά χαρακτηριστικά των λογικών προσώπων ως πολιτών: πρώτον, την προθυμία τους να προτείνουν και να τηρήσουν, αν γίνει αποδεκτό, ό,τι θεωρούν πως οι άλλοι ως πολίτες ίσοι με τους ίδιους θα μπορούσαν να δεχτούν εύλογα ως δίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας· και, δεύτερον, την προθυμία τους να αναγνωρίσουν τα βάρη της κρίσης και να αποδεχτούν τις συνέπειές τους. Για τον πολιτικό σκοπό της συζήτησης ζητημάτων που άπτονται των θεμελίων του συντάγματος και της βασικής δικαιοσύνης, ο

³⁴ Οι ίδιες παράμετροι και σκέψεις, κατάλληλα τροποποιημένες, ισχύουν και στην περίπτωση εκείνων που απορρίπτουν τα δικαιώματα στην άμβληση που υποστηρίζει ένα δημοκρατικό καθεστώς.

πολιτικός φιλελευθερισμός θεωρεί επαρκή αυτή την ιδέα του εύλογου. Η χρήση της έννοιας της αλήθειας δεν απορρίπτεται ούτε αμφισβητείται, αλλιά εναπόκειται στα γενικά δόγματα να τη χρησιμοποιήσουν ή να την αρνηθούν, ή να χρησιμοποιήσουν κάποια άλλη ιδέα στη θέση της. Και τέλος, το εύλογο εκφράζει, φυσικά, μια αναστοχαστική στάση προς την ανεκτικότητα, εφόσον αναγνωρίζει τα βάρη της κρίσης, και αυτό με τη σειρά του οδηγεί στην ελευθερία της συνείδησης και την ελευθερία της σκέψης (II: 2-4).

Ωστόσο ο Χάμπερμας ισχυρίζεται ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν μπορεί να αποφύγει τα ζητήματα της αλήθειας και της φιλοσοφικής σύλληψης του προσώπου (131). Έχω επισημάνει πιο πάνω ότι δεν βλέπω τον λόγο γιατί όχι. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποφεύγει να στηρίζεται και στις δύο αυτές ιδέες και βάζει άληθες στη θέση τους – το εύλογο, στη μία περίπτωση, και τη σύλληψη των προσώπων ως πολιτών που θεωρούνται ελεύθεροι και ίσοι, στην άλλη. Όταν τοποθετούμε τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, ή οποιαδήποτε άλλη αντίληψη, στην κοινωνία των πολιτών, οι ιδέες αυτές περιγράφονται πάντοτε και εκφράζονται από αντιλήψεις και αρχές στα πλαίσια της ίδιας της πολιτικής αντίληψης. Μέχρι να καταδειχθεί ότι αυτός ο τρόπος λειτουργίας δεν είναι ικανοποιητικός, ή να αποτύχει με κάποιους τρόπους, ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν χρειάζεται να υπαναχωρήσει. Παραδέχομαι ότι η ιδέα του εύλογου χρειάζεται πληρύτερη εξέταση απ' ό,τι προσφέρει το παρόν κείμενο. Ωστόσο πιστεύω ότι οι κύριες γραμμές της διάκρισης ανάμεσα στο εύλογο (reasonable) και το αληθινό και ορθολογικό (rational) είναι αρκετά σαφείς και δείχνουν το δόκιμο της ιδέας της κοινωνικής ενότητας που εξασφαλίζεται από μια εύλογη επάλληλη συναίνεση. Ασφαλώς διάφοροι θα συνεχίσουν να εγείρουν ερωτήματα για την αλήθεια και τη φιλοσοφική ιδέα του προσώπου και θα μέμφονται τον πολιτικό φιλελευθερισμό επειδή δεν τα συζητά. Χωρίς ειδικότερα στοιχεία, αυτές οι διαμαρτυρίες απέχουν από το να αποτελούν ενστάσεις.

3. Ελευθερίες των νεότερων έναντι της βούλησης του λαού

1. Σε αυτή την ενότητα, ξεκινώ την απάντησή μου στην ένσταση του Χάμπερμας όπως διατυπώνεται στην ενότητα III πριν τη σύνοψη της δικής του άποψης (130-131)· στην επόμενη ενότητα, ολοκληρώνω την απάντησή μου αρχίζοντας με ό,τι ήξει σε εκείνη τη σύνοψη. Οι ενστάσεις αφορούν την ορθή σχέση ανάμεσα σε δύο γνωστές κατηγορίες βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών – τις λεγόμενες ελευ-

θερίες των αρχαίων και τις ελευθερίες των νεότερων. Ο Χάμπερμας συμφωνεί ότι συμμερίζομαι την ελπίδα του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ και του Καντ να συναγάγουν και τα δύο είδη δικαιωμάτων από την ίδια ρίζα. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι και τα δύο είδη ελευθεριών εμφανίζονται εξίσου στην πρώτη αρχή δικαιοσύνης, η οποία υιοθετείται στην πρωταρχική θέση. Το γεγονός ότι αυτές οι ελευθερίες έχουν την ίδια ρίζα σημαίνει, κατά τη γνώμη του, ότι οι ελευθερίες των νεότερων δεν μπορούν να επιβληθούν ως εξωτερικοί περιορισμοί στην πολιτική διαδικασία του αυτοκαθορισμού των πολιτών. Αναφέρεται στη διάσταση των δύο σταδίων (Zweistufig) της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας (127-128), με το οποίο πιστεύω ότι εννοεί ότι αυτή η αντίληψη ξεκινά με την υποθετική κατάσταση της πρωταρχικής θέσης όπου τα συμβαλλόμενα μέρη ως ίσα άτομα που υπόκεινται στο πέπλο της άγνοιας επιλέγουν άπαξ και διά παντός αρχές δικαιοσύνης, και προχωρεί στη συνέχεια στην κανονική εφαρμογή αυτών των ίδιων αρχών από τους πολίτες υπό τις πραγματικές συνθήκες της πολιτικής ζωής.³⁵ Η διάσταση των δύο σταδίων της πολιτικής αντίληψης οδηγεί, όπως πιστεύει, στο να έχουν τα φιλελεύθερα δικαιώματα των νεότερων a priori χαρακτηριστικά που υποβιβάζουν τη δημοκρατική διαδικασία σε κατώτερη θέση (127-128). Θέλω να αρνηθώ αυτή την τελευταία απόφαση.

Ο Χάμπερμας παραδέχεται επίσης ότι ξεκινώ από την ιδέα της πολιτικής αυτονομίας και την αναπαριστώ στο επίπεδο της πρωταρχικής θέσης. Αλλά ενώ η μορφή αυτής της αυτονομίας δίνεται από αυτό που ονομάζει «εικονική ύπαρξη» στην εν λόγω θέση και συνεπώς στη θεωρία, η συγκεκριμένη μορφή αυτονομίας δεν «ξεδιπλώνεται πλήρως στην καρδιά της δικαίως συντεταγμένης κοινωνίας». Ο λόγος για αυτό διατυπώνεται σε ένα μεγάλο χωρίο το οποίο θα παραθέσω σχεδόν ολόκληρο αλλιώς σε τρία μέρη, σχολιάζοντας χωριστά το κάθε μέρος. Αναφέρομαι στο κείμενο που ξεκινά με τη φράση «Γιατί όσο πιο ψηλά υψώνεται το πέπλο της άγνοιας» (128) και τελειώνει με τις λέξεις «πριν από κάθε σχηματισμό πολιτικής βούλησης» (129). Αυτό το χωρίο είναι η βάση της ανάληψης που θα κάνω για τις σχέσεις ανάμεσα στις βασικές ελευθερίες. Περιέχει ορισμένες αιγιματικές προτάσεις και φοβάμαι ότι μπορεί να μην τον καταλαβαίνω. Παρ' όλη αυτά, το κείμενο εγείρει βαθιά ερωτήματα για το πώς σχετίζονται οι απόψεις μας.

³⁵ Είμαι ευγνώμων στον Frank Michelman για τη διευκρίνιση αυτού του σημείου.

2. Ξεκινώ με μια προφανή παρερμηνεία της ιδέας αυτού που ονομάζω *ακολουθία των τεσσάρων σταδίων*, και ακόμα και αν μόνον αυτή ήταν το ζήτημα, θα έπρεπε να την εξηγήσω. Η πρόταση έχει ως εξής:

Γιατί όσο πιο ψηλά υψώνεται το πέπλο της άγνοιας και όσο περισσότερο οι πολίτες του Ρως αποκτούν σάρκα και οστά, τόσο βαθύτερα διαπιστώνουν ότι υπόκεινται σε αρχές και κανόνες που έχουν προβλεφθεί στη θεωρία και έχουν ήδη θεσμοποιηθεί πέρα από τον έλεγχό τους (128).

Δύο ουσιαστικά σημεία. Πρώτον, η ακολουθία των τεσσάρων σταδίων δεν περιγράφει ούτε μια πραγματική πολιτική διαδικασία, ούτε μια καθαρά θεωρητική. Αποτελεί, απεναντίας, μέρος της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας και συνιστά μέρος ενός πλαισίου σκέψης το οποίο πρέπει να χρησιμοποιούν στην κοινωνία των πολιτών οι πολίτες που αποδέχονται τη θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας όταν εφαρμόζουν τις έννοιες και τις αρχές της. Περιγράφει τα είδη των κανόνων και των πληροφοριών που πρέπει να καθοδηγούν τις πολιτικές μας κρίσεις για τη δικαιοσύνη, ανάλογα με το θέμα και το πλαίσιο τους.

Ξεκινούμε από την πρωταρχική θέση όπου τα μέρη επιλέγουν αρχές δικαιοσύνης· εν συνεχεία, προχωρούμε σε μια συντακτική συνέληψη όπου –βλέποντας τους εαυτούς μας ως εκπροσώπους– θα πρέπει να συντάξουμε τις αρχές και τους κανόνες ενός συντάγματος υπό το φως των αρχών της δικαιοσύνης που ήδη διαθέτουμε. Έπειτα από αυτό γινόμαστε, τρόπον τινά, νομοθέτες που θεσπίζουμε νόμους όπως επιτρέπει το σύνταγμα και όπως απαιτούν και επιτρέπουν οι αρχές της δικαιοσύνης.³⁶ και, τέλος, αναλαμβάνουμε τον ρόλο δικαστών που ερμηνεύουν το σύνταγμα και τους νόμους ως μέλη του δικαστικού σώματος. Σε κάθε στάδιο και σε κάθε περίπτωση διαθέτουμε διαφορετικά επίπεδα και είδη πληροφορίας τα οποία μας επιτρέπουν να εφαρμόσουμε με νοήμονα τρόπο τις (δύο) αρχές, λαμβάνοντας ορθολογιστικές αλλιώς όχι μεροληπτικές αποφάσεις που ευνοούν τα συμφέροντά μας ή τα συμφέρο-

³⁶ Εδώ υπάρχει ένα φοβερά σύνθετο ζήτημα το οποίο μόνον να αναφέρω μπορώ εδώ, ότι δηλαδή υπάρχει σημαντική διάκριση ανάμεσα στη νομοθεσία που αφορά τα θεμέλια του συντάγματος και τη βασική δικαιοσύνη, και τη νομοθεσία που αφορά πολιτικές διαπραγματεύσεις ανάμεσα στα ποικίλα συμφέροντα στην κοινωνία των πολιτών οι οποίες λαμβάνουν χώρα μέσω των αντιπροσώπων τους. Το τελευταίο είδος δικαιοσύνης απαιτείται να έχει ένα πλαίσιο δικαίως διαπραγμάτευσης τόσο στο νομοθετικό σώμα όσο και στην κοινωνία των πολιτών. Το ζήτημα αυτό είναι φοβερά σύνθετο επειδή είναι δύσκολο να διατυπώσουμε τα κριτήρια που απαιτούνται για να κάνουμε αυτή τη διάκριση και να τη φωτίσουμε με διδακτικά παραδείγματα.

να εκείνων με τους οποίους είμαστε δεμένοι, όπως οι φίλοι μας ή η θρησκεία μας, η κοινωνική μας θέση ή το πολιτικό μας κόμμα.

Αυτό το πλαίσιο επεκτείνει την ιδέα της πρωταρχικής θέσης, προσαρμόζοντάς τη σε διαφορετικές περιστάσεις όπως απαιτεί η εφαρμογή των αρχών. Κρίνοντας, λόγου χάρη, ένα σύνταγμα πρέπει να ακολουθούμε τις αρχές της δικαιοσύνης καθώς και τις γενικές πληροφορίες για την κοινωνία μας, το είδος εκείνο των πληροφοριών που θα ήθελαν να γνωρίζουν οι συντάκτες ενός συντάγματος – τις οποίες συνεπώς επιτρέπεται να έχουμε, αλλιώς όχι ιδιαίτερες πληροφορίες για τον εαυτό μας και τους δεσμούς μας, όπως επισημάναμε πιο πάνω. Αυτό το είδος της συναφούς πληροφορίας, που προϋποθέτει ότι διαθέτουμε επαρκή νοημοσύνη και δυνάμεις του λόγου, θεωρείται ότι διασφαλίζει πως η κρίση μας θα είναι αμερόληπτη και λογική, και, ακολουθώντας τις αρχές της δικαιοσύνης, θα πρέπει να μας καθοδηγήσει στη σύνταξη ενός δίκαιου συντάγματος και παρομοίως για τα άλλα στάδια (*θεωρία*, §31). Εδώ προσπερνά ένα δύσκολο ερώτημα: Ποιες είναι οι συναφείς πληροφορίες όταν η υπάρχουσα κοινωνία περιέχει μεγάλες αδικίες όπως πάντα κάνουν οι κοινωνίες, και όπως έκανε η αμερικανική κοινωνία την περίοδο 1787-1791³⁷ (και ακόμη κάνει) – λόγου χάρη τη δουλεία και την άρνηση του δικαιώματος ψήφου στις γυναίκες και σε όσους δεν πληρούσαν περιουσιακά κριτήρια; Ορισμένοι θεωρούν ότι κανένα σύνταγμα που να αποκλείει τη δουλεία δεν θα μπορούσε να έχει γίνει δεκτό εκείνη την εποχή, συνεπώς είναι συναφής αυτή η γνώση; Η *θεωρία* έχει την άποψη ότι κάθε τέτοια πληροφορία είναι άσχετη και υποθέτει ότι ένα δίκαιο σύνταγμα είναι εφικτό. Αφού αναηύσει τι είναι αυτό το σύνταγμα υπό συνθήκες που ονομάζω *λογικά ευνοϊκές συνθήκες*, θέτει ως στόχο τη μακροπρόθεσμη πολιτική μεταρρύθμιση άπαξ και καταστεί σαφές, από τη σκοπιά της κοινωνίας των πολιτών, ότι ένα δίκαιο σύνταγμα δεν μπορεί πλήρως να πραγματοποιηθεί. Με τους όρους του Χάμπερμας, είναι ένα σχέδιο που μένει να εκπληρωθεί (FG, 163).

Το δεύτερο σημείο, που σχετίζεται με το προηγούμενο, είναι πως, όταν οι πολίτες που βρίσκονται σε πολιτικά αξιώματα ή στην κοινωνία των πολιτών χρησιμοποιούν αυτό το πλαίσιο, οι θεσμοί υπό τους οποίους τελούν δεν είναι το έργο ενός πολιτικού φιλοσόφου που τους θέσπισε στη θεωρία πέρα από τον έλεγχο των πολιτών.

³⁷ Χρησιμοποίηστέ αυτές τις χρονολογίες για να συμπεριλάβω όλη την περίοδο από τη συντακτική συνέλευση ως την επικύρωση της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων. Στην παρούσα και την επόμενη ενότητα, ευχαριστώ τον James Fleming για αυτή και πολλές άλλες πολύτιμες προτάσεις σχετικά με τη συνταγματική νομοθεσία, τις οποίες ακολούθησα όλη με χαρά.

Αντιθέτως, αυτοί οι θεσμοί είναι το έργο περασμένων γενιών που τους κληροδοτούν σε εμάς καθώς μεγαλώνουμε κάτω από αυτούς. Τους αξιολογούμε όταν ενηλικιωνόμαστε και δρούμε αναλόγως. Όλα αυτά μοιάζουν προφανή από τη στιγμή που θα γίνει σαφές ο στόχος και η χρήση της ακολουθίας των τεσσάρων σταδίων.³⁸ Εκείνο που μπορεί να προκαλέσει παρανοήσεις είναι η σκέψη ότι, καθώς χρησιμοποιεί μια αφηρημένη ιδέα όπως η πρωταρχική θέση ως αναπαραστατικό επιπόνημα και φαντάζεται ότι τα μέρη κατανοούν ότι η επιλογή των αρχών τους θα ισχύει στην αιωνιότητα, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία υποθέτει κατά τα φαινόμενα ότι η αντίληψη των πολιτών για τη δικαιοσύνη μπορεί να καθοριστεί άπαξ και διά παντός. Αυτό παραβλέπει το κρίσιμο στοιχείο ότι είμαστε στην κοινωνία των πολιτών και ότι η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, όπως κάθε άλλη αντίληψη, υπόκειται στον έλεγχο των αναστοχαστικά εξετασμένων κρίσεων μας. Η χρήση της ιδέας της αιωνιότητας εδώ είναι ένας τρόπος για να πούμε πως, όταν φανταζόμαστε ορθολογιστικά (όχι λογικά/εύλογα) μέρη να επιλέγουν αρχές, ένας εύλογος όρος είναι να θεωρήσουμε ότι η επιλογή τους θα ισχύσει αιωνίως. Οι ιδέες μας για τη δικαιοσύνη καθορίζονται με αυτό τον τρόπο: δεν μπορούμε να τις αλλιάξουμε για να τις προσαρμόσουμε στα ορθολογιστικά μας συμφέροντα και στη γνώση των περιστάσεων όπως μας αρέσει.³⁹ Ο έλεγχός τους από τις έγκριτες κρίσεις μας είναι, φυσικά, άλλο θέμα.

3. Η επόμενη διάσταση της ένστασης του Χάμπερμας εγείρει ένα ερώτημα σχετικά με το νόημα της πολιτικής αυτονομίας και το πώς πραγματοποιείται. Το ερώτημα εκφράζεται εύγλωττα με την ιδέα ότι κάτω από ένα δίκαιο σύνταγμα οι πολίτες «δεν μπορούν να ανάψουν ξανά τις ριζοσπαστικές δημοκρατικές δάδες της πρωταρχικής θέσης στην πολιτική ζωή της κοινωνίας τους» (128). Η ιδέα διατυπώνεται πληρέστερα στο δεύτερο μέρος του χωρίου. Έτσι μετά το «πέρα από τον έλεγχό τους» διαβάζουμε:

Με αυτό τον τρόπο, η θεωρία στερεί από τους πολίτες πολλούς εννοιακούς ιδέες που θα έπρεπε να αφομοιώσουν ξανά σε κάθε γενιά. Από τη σκοπιά της θεωρίας της δικαιοσύνης, η πράξη της θεμελίωσης του δημοκρατικού συντάγματος δεν μπορεί να επαναληφθεί υπό τις θεσμικές συνθήκες μιας ήδη συντεταγμένης δίκαιης κοινωνίας, και η διαδικασία της πραγματοποίησης του συστήματος των βασικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να διασφα-

³⁸ Για τα δύο σημεία αυτής και της προηγούμενης παραγράφου, βλ. *θεωρία*, §31, σσ. 196 και 200.

³⁹ Στις τελευταίες δύο παραγράφους, ειπίζω ότι σπανιά στις ανησυχίες του Χάμπερμας για την ακολουθία των τεσσάρων σταδίων. Ευχαριστώ τους McCarthy και Michelman για τις κατατοπιστικές συζητήσεις.

ήλθει σε μόνιμη βάση. Οι πολίτες δεν μπορούν να βιώσουν αυτή τη διαδικασία ως ανοικτή και ανοηκλήρωτη, όπως απαιτούν ωστόσο οι μεταβαλλόμενες ιστορικές περιστάσεις. Δεν μπορούν να ανάψουν ξανά τις ριζοσπαστικές δημοκρατικές δάδες της πρωταρχικής θέσης στην πολιτική ζωή της κοινωνίας τους, γιατί από τη σκοπιά τους όλοι οι *θεμελιώδεις* διάλογοι της νομιμοποίησης έχουν ήδη λάβει χώρα μέσα στη θεωρία και βρίσκονται αποτελέσματα της θεωρίας να έχουν ήδη παγιωθεί στο σύνταγμα. Επειδή οι πολίτες δεν μπορούν να συλλήβουν το σύνταγμα ως ένα σχέδιο, η δημόσια χρήση του λόγου δεν έχει στην πραγματικότητα τη σημασία μιας σύγχρονης άσκησης της πολιτικής αυτονομίας αλλά προάγει απλώς τη μη βίαιη διατήρηση της πολιτικής σταθερότητας (128).

Πρώτα μια παρατήρηση για το νόημα της αυτονομίας. Στον πολιτικό φιλελευθερισμό, η αυτονομία νοείται ως πολιτική και όχι ως ηθική αυτονομία (II: 6). Η τελευταία είναι μια πολύ ευρύτερη ιδέα και ανήκει στα γενικά δόγματα εκείνου του είδους που συνδέονται με τον Καντ και τον Μίλ. Η πολιτική αυτονομία προσδιορίζεται με τους όρους ποικίλων πολιτικών θεσμών και πρακτικών, και εκφράζεται επίσης μέσα από ορισμένες πολιτικές αρετές των πολιτών στη σκέψη και τη διαγωγή τους – τις συζητήσεις, τις διαβουλεύσεις και τις αποφάσεις τους – καθώς εφαρμόζουν ένα συνταγματικό καθεστώς. Αρκεί για τον πολιτικό φιλελευθερισμό.

Έχοντας αυτή την επισήμανση υπόψη, δεν είναι σαφές τι σημαίνει ότι οι πολίτες σε μια δίκαιη κοινωνία δεν μπορούν «να ανάψουν ξανά τις ριζοσπαστικές δημοκρατικές δάδες της πρωταρχικής θέσης στην πολιτική ζωή της κοινωνίας τους». Δεν μπορούμε παρά να ρωτήσουμε: γιατί όχι; Γιατί έχουμε δει πιο πάνω, καθώς εξετάζαμε την ακολουθία των τεσσάρων σταδίων, ότι οι πολίτες συζητούν διαρκώς ζητήματα πολιτικών αρχών και κοινωνικής πολιτικής. Επιπλέον, μπορούμε να υποθέσουμε ότι κάθε υπαρκτή κοινωνία είναι περισσότερο ή λιγότερο άδικη – συνήθως πολύ άδικη – και τέτοιες συζητήσεις και αντιπαραθέσεις καθίστανται ακόμα πιο αναγκαίες. Καμία (ανθρώπινη) θεωρία δεν θα μπορούσε κατά διάνοια να προδιαγράψει όλες τις παραμέτρους που είναι απαραίτητο να συνυπολογίσουμε σε σχέση με αυτά τα προβλήματα υπό τις υπάρχουσες συνθήκες, ούτε θα μπορούσε να έχει προβλέψει ήδη τις μεταρρυθμίσεις που απαιτούνται για τη βελτίωση των σύγχρονων ρυθμίσεων. Το ιδανικό ενός δίκαιου συντάγματος είναι πάντα κάτι για το οποίο θα πρέπει να εργαστούμε. Στα σημεία αυτά ο Χάμπερμας φαίνεται ότι θα συμφωνούσε:

Η δικαιολόγηση της πολιτικής ανυπακοής στηρίζεται επίσης σε μία *δυναμική κατανόηση* του συντάγματος ως ενός μη αυτοτελούς προγράμματος. Από τη μακροπρόθεση αυτή σκοπιά, το δημοκρατικό κράτος δικαίου δεν παρουσιάζεται ως ολοκληρωμένο δημιούρ-

γημα, αλλά ως ένα ασθενικό ερεθιστικό, προ παντός όμως πλημμελές και χρήζον αναθεώρησης εγχείρημα που αποσκοπεί στο να πραγματώνει *εκ νέου*, όταν αλληλάζουν οι συγκυρίες, το σύστημα των δικαιωμάτων, δηλ. να το ερμηνεύει αρτιότερα, να το θεσμοποιεί προσφύτερα και να αξιοποιεί το περιεχόμενό του ριζοσπαστικότερα. Αυτή είναι η οπτική όσων πολιτών θα ήθελαν να μετέχουν ενεργά στην πραγμάτωση του συστήματος των δικαιωμάτων και επικαλούμενοι, αλλά και γνωρίζοντας τις μεταβολές στους όρους των πλαισίων αναφοράς, να υπερβούν πρακτικά την ένταση μεταξύ του πραγματικού και του ισχύοντος (FG, 464 IPI, 506-507).

Ο Χάμπερμας φαίνεται ότι θεωρεί πως η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι κατά κάποια έννοια ασύμβατη με όσα λέει εδώ. Αναφέρεται (στο πρώτο κείμενο που αναφέραμε) σε μια ήδη δίκαιη κοινωνία (η οποία περιλαμβάνει, υποθέτω, ένα δίκαιο σύνταγμα και μια δίκαιη βασική δομή) καθώς και στους «*θεμελιώδεις*» διαλόγους της νομιμοποίησης». Λέει ότι το σύνταγμα δεν μπορεί να συλληφθεί ως σχέδιο – ως κάτι που μένει να επιτευχθεί – και συνεπώς ο δημόσιος λόγος δεν ενέχει την άσκηση της πολιτικής αυτονομίας αλλά μόνον τη διατήρηση της πολιτικής σταθερότητας. Ίσως εννοεί ότι οι πολίτες μπορούν να είναι πολιτικά αυτόνομοι μόνον αν είναι αυτόνομοι από την κεφαλή ως τη βάση – με άλλα λόγια, αν διαμορφώσουν οι ίδιοι ένα σύνταγμα που θα προέκυπτε από τις θεμελιώδεις αντιπαραθέσεις τους, από τους «*θεμελιώδεις*» διαλόγους της νομιμοποίησης», και παρομοίως σε όλα τα νομοθετήματα κατώτερης βαθμίδας. Αλλά είναι αμφίβολο ότι θα μπορούσε να θεωρεί πως σε μια εύτακτη κοινωνία όπως περιγράφεται ιδεωδώς στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία οι ριζοσπαστικές δημοκρατικές δάδες δεν μπορούν να ανάψουν ξανά επειδή οι πολίτες δεν μπορούν να διαμορφώσουν οι ίδιοι ένα δίκαιο σύνταγμα, όπως το αντιλαμβάνονται, όταν έχουν ήδη ένα.

Αν αυτή είναι η δυσκολία, ωστόσο, είναι εύκολο να την επιλύσουμε. Για να καταστήσουμε σαφέστερη την ιδέα της πολιτικής αυτονομίας λέμε, πρώτον, ότι οι πολίτες αποκτούν πλήρη πολιτική αυτονομία όταν ζουν κάτω από ένα λογικά δίκαιο σύνταγμα που διασφαλίζει την ελευθερία και την ισότητά τους, με όλους τους κατάλληλους δευτερεύοντες νόμους και τις διατάξεις που ρυθμίζουν τη βασική δομή, και όταν καταντούν επίσης και ασπάζονται πλήρως αυτό το σύνταγμα και τους νόμους του, και τους προσαρμόζουν και αναθεωρούν όπως απαιτούν οι μεταβαλλόμενες κοινωνικές συνθήκες, υποκινούμενοι πάντα κατάλληλα από το αίσθημα δικαίου και τις άλλες πολιτικές αρετές τους. Σε αυτό προσθέτουμε, δεύτερον, ότι, κάθε φορά που το σύνταγμα και οι νόμοι είναι άδικοι και ατελείς με διάφορους τρόπους, οι πολίτες με τον

λόγο τους επιδιώκουν να γίνουν πιο αυτόνομοι κάνοντας οτιδήποτε, στις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες τους, που μπορούν να θεωρήσουν εύλογο και ορθολογιστικά ότι προάγει την πλήρη αυτονομία τους. Έτσι στην περίπτωση αυτή, ένα δίκαιο καθεστώς είναι ένα σχέδιο όπως ήξει ο Χάμπερμας, και η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία συμφωνεί.

Ακόμα και όταν το σύνταγμα είναι δίκαιο, ωστόσο, δεν μπορούμε παρά να ρωτήσουμε: Γιατί δεν μπορούν οι πολίτες να είναι πλήρως αυτόνομοι; Άραγε οι πολίτες της κοινωνίας του *Κοινωνικού συμβόλαιου* του Ρουσσώ δεν είναι ποτέ πλήρως αυτόνομοι επειδή ο Νομοθέτης θέσπισε αρχικά για αυτούς το δίκαιο σύνταγμα τους κάτω από το οποίο μεγάλωσαν; Γιατί θα πρέπει αυτή η αξιοσημείωτη πράξη στο μακρινό παρελθόν να αλλιάζει κάτι όταν τώρα κατανοούν το δίκαιο σύνταγμα, και το εκτελούν με νοήμονα και σοφό τρόπο;⁴⁰ Πώς θα μπορούσε η σοφία του Νομοθέτη να στερήσει από τους πολίτες τις εννοιακές ιδέες που έχουν αφομοιώσει από γενιά σε γενιά; Γιατί οι πολίτες δεν μπορούν να αφομοιώσουν αυτές τις εννοιακές ιδέες μέσα από τους συλλογισμούς και τις εμπειρίες τους από αυτούς τους θεσμούς και καθώς φτάνουν να κατανοήσουν τους λόγους της συγκρότησης του συντάγματος; Μήπως τα *θεμελίδια* του Καντ μας εμποδίζουν να κατανοήσουμε τον ηθικό νόμο στοχαζόμενοι πάνω σε αυτό το έργο; Ασφαλώς όχι. Γιατί έχει κάποια διαφορά το πώς κατανοούμε τη δικαιοσύνη του συντάγματος;

Επιπλέον, δεν καλείται κάθε γενιά να διεξαγάγει όλους τους θεμελιώδεις διαλόγους της νομιμοποίησης και να τους φέρει σε ένα εύλογο πέρας, θεσπίζοντας στη συνέχεια με επιτυχία ένα νέο και δίκαιο σύνταγμα για τον εαυτό της. Το αν θα κάνει κάτι τέτοιο μια ορισμένη γενιά δεν καθορίζεται από την ίδια μόνον αλλά από την ιστορία της κοινωνίας: το γεγονός ότι οι θεμελιωτές της περιόδου 1787-1791 μπορούσαν να είναι οι θεμελιωτές δεν καθορίστηκε μόνον από τους ίδιους αλλά από την πορεία της ιστορίας ως εκείνη την εποχή. Με την έννοια αυτή, όσοι ζουν ήδη σε ένα δίκαιο συνταγματικό καθεστώς δεν μπορούν να θεμελιώσουν ένα δίκαιο σύνταγμα, αλλά μπορούν να στοχαστούν πλήρως πάνω σε αυτό, να το ασπαστούν, και να το εκτελούν έτσι ελεύθερα με κάθε αναγκαίο τρόπο. Γιατί έχει τόση σημασία να θεσπίσουμε όντως για τον εαυτό μας ένα δίκαιο σύνταγμα που είναι εύλογο και ορθολογιστικό όταν έχουμε ήδη ένα και το κατανοούμε πλήρως και δρούμε βάσει αυτού; Ενώ η πολιτική αυτονομία εκφράζει την ελευθερία μας, δεν είναι εύλογο να μεγιστοποιούμε τις πράξεις της όπως και κανένα άλλο είδος ελευθερίας, αλλά είναι εύλογο να δρούμε

⁴⁰ Βλ. Το κοινωνικό συμβόλαιο, βιβλίο II, κεφ. 7.

έτσι μόνον όταν αρμόζει. Ίσως όμως ο Χάμπερμας θα ενίστατο στην ακολουθία των τεσσάρων σταδίων ως πλήρους στοχασμού ακόμα και όταν ερμηνευτεί όπως εξήγησα στην §3.2 παραπάνω: μπορεί να θεωρεί τις σειρές των όλο και πιο λεπτών πέπλων άγνοιας ως πολύ ασφυκτικές και περιοριστικές.

4. Στρέφομαι τώρα στο τρίτο και τελευταίο μέρος του χωρίου (128-129), συμπληρώνοντάς το με μια μεταγενέστερη πρόταση. Ο Χάμπερμας δέχεται ότι οι συνέπειες που εξακριβώνει δεν ήταν πρόθεσή μου, παρότι θεωρεί ότι οι απόψεις μου έχουν πράγματι αυτό το αποτέλεσμα. Αυτό φαίνεται

από την άκαμπτη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στις πολιτικές και τις μη δημόσιες ταυτότητες των πολιτών. Σύμφωνα με τον Ρωλς, αυτή η διαχωριστική γραμμή καθορίζεται από βασικά φιλελεύθερα δικαιώματα που περιορίζουν τη δημοκρατική αυτονομία, και μαζί με αυτή τη σφαίρα του πολιτικού, *από την αρχή*, δηλαδή πριν από κάθε σχηματισμό πολιτικής βούλησης (128-129).

Το συμπληρωματικό χωρίο (129) έχει ως εξής:

Αυτές οι δύο ταυτότητες αποτελούν λοιπόν τα σημεία αναφοράς για δύο τομείς [έναν που χαρακτηρίζεται από πολιτικές αξίες, κι έναν άλλο από μη δημόσιες αξίες], ο ένας από τους οποίους συγκροτείται από δικαιώματα πολιτικής συμμετοχής και επικοινωνίας, και ο άλλος προστατεύεται από βασικά φιλελεύθερα δικαιώματα. Η συνταγματική προστασία της ιδιωτικής σφαίρας [θα έλεγα, της μη δημόσιας σφαίρας] με τον τρόπο αυτό διαθέτει προτεραιότητα ενώ «ο ρόλος των πολιτικών ελευθεριών είναι... εν πολλοίς εργαθιακός για τη διαφύλαξη των άλλων ελευθεριών».⁴¹ Έτσι, σε σχέση με την πολιτική σφαίρα αξιών,

⁴¹ Εδώ ο Χάμπερμας παραθέτει από το VIII: 2: 299, «Βασικές ελευθερίες και η προτεραιότητά τους». Το κύριο που θέλει να πει η παράγραφος από την οποία αντλεί αυτό το παράθεμα είναι ότι δεν είναι σημαντικές ή δεν εκτιμώνται όλες οι βασικές ελευθερίες για τους ίδιους λόγους. Αναφέρω ότι ένα ρεύμα της φιλελεύθερης παράδοσης εκτιμά αυτό που Μπενζαμέν Κονστάν ονόμαζε «οι ελευθερίες των νεότερων» περισσότερο από τις «ελευθερίες των αρχαίων», και στις οποίες ο ρόλος των πολιτικών ελευθεριών είναι ίσως εν πολλοίς εργαθιακός για τη διαφύλαξη των άλλων ελευθεριών. Τότε ήξω ότι «ακόμα και αν τούτη η θεώρηση είναι σωστή, δεν μας εμποδίζει να συμπεριλάβουμε ορισμένες πολιτικές ελευθερίες ανάμεσα στις βασικές ελευθερίες και να τις προστατεύσουμε μέσω της προτεραιότητας της ελευθερίας. Γιατί, για να αποδώσουμε προτεραιότητα στις εν λόγω ελευθερίες, αυτές δεν χρειάζονται παρά μόνο να είναι αρκετά σημαντικές ως ουσιαστική βάση για την εξασφάλιση των άλλων βασικών ελευθεριών». Δεν ήξω ότι οι πολιτικές ελευθερίες είναι μόνον εργαθιακές, ούτε ότι δεν έχουν καμία θέση στις ζωές των περισσότερων ανθρώπων. Θα επέμενα, στην πραγματικότητα, ότι οι πολιτικές ελευθερίες έχουν εγγενή πολιτική αξία με τουλάχιστον δύο τρόπους: πρώτον, κατά το ότι παίζουν σημαντικό ή και κυρίαρχο ρόλο στις ζωές πολλών πολιτών που μετέχουν στην πολιτική ζωή· και, δεύτερον, είναι, όταν γίνονται σεβαστές, μια από τις κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού των πολιτών και με τον τρόπο αυτό, μεταξύ άλλων, αποτελούν ένα

οριοθετείται ένας προπολιτικός τομέας ελευθεριών που αποσύρεται από το πεδίο της δημοκρατικής αυτονομίας (129).

Ξεκινώ με το νόημα της πληθιογραφημένης φράσης προς το τέλος του πρώτου παραθέματος. Ο Χάμπερμας λέει ότι «από την αρχή» σημαίνει πριν από κάθε σχηματισμό βούλησης. Αν είναι έτσι, τότε αυτό που λέει δεν αποτελεί μια ακριβή ερμηνεία της δικαιουσύνης ως ακριβοδικίας για τον εξής λόγο. Από τη σκοπιά των πολιτών στο πολιτισμικό υπόβαθρο, έχω υποθέσει ότι στο στάδιο της συντακτικής συνέληψης, αφού επιλέξουμε τις αρχές της δικαιουσύνης στην πρωταρχική θέση, υιοθετούμε ένα σύνταγμα, το οποίο με τη Χάρτα των Δικαιωμάτων και τις άλλες πρόνοιες περιορίζει τη νομοθετική ελευθερία της πλειοψηφίας με γνώμονα το πώς μπορεί να επιβαρύνει βασικές ελευθερίες όπως η ελευθερία της συνείδησης και η ελευθερία του λόγου και της σκέψης. Με τον τρόπο αυτό περιορίζει τη λαϊκή κυριαρχία όπως αυτή εκφράζεται στη νομοθεσία. Στη δικαιουσύνη ως ακριβοδικία, αυτές οι βασικές ελευθερίες δεν βρίσκονται σε έναν προπολιτικό τομέα· οι μη δημόσιες αξίες δεν θεωρούνται, όπως θα μπορούσε να συμβαίνει σε ένα γενικό δόγμα (όπως η ορθολογική ενορασιοκρατία ή το φυσικό δίκαιο), ότι έχουν οντολογική προτεραιότητα και για τον λόγο αυτό προηγούνται των πολιτικών αξιών. Μερικοί πολίτες είναι πιθανόν να έχουν μια τέτοια άποψη, αλλά αυτό είναι άλλο ζήτημα. Δεν αποτελεί μέρος της δικαιουσύνης ως ακριβοδικίας. Αυτή η αντίληψη επιτρέπει –αλλά δεν απαιτεί– την ενσωμάτωση των βασικών ελευθεριών στο σύνταγμα και την προστασία τους ως συνταγματικών δικαιωμάτων στη βάση των διαβουλεύσεων και των κρίσεων των πολιτών στην πορεία του χρόνου. Συνεπώς, η υιοθέτηση ενός συντάγματος που περιορίζει την αρχή της πλειοψηφίας δεν προηγείται κατ' ανάγκην της βούλησης του λαού και με τον τρόπο αυτό δεν εκφράζει κατ' ανάγκην έναν εξωτερικό περιορισμό της λαϊκής κυριαρχίας. Είναι η βούληση

πρωταρχικό αγαθό. Βλ. V: 6, και επίσης *Θεωρία*, 233, όπου λέω: «Φυσικά, τα θεμέλια της αυτοκυβέρνησης δεν είναι μόνον εργαλειακά». Έπειτα, αφού επισημαίνω εν συντομία τον ρόλο των πολιτικών ελευθεριών για την προαγωγή του αυτοσεβασμού των πολιτών, την ηθική ποιότητα της πολιτικής ζωής, την άσκηση των ηθικών και διανοητικών μας ευαισθησιών κ.ο.κ., καταλήγω παρατηρώντας: «[Αυτές οι σκέψεις] δείχνουν ότι η ίση ελευθερία δεν είναι μόνον ένα μέσο». (Στο χωρίο αυτό λέω «αυτοεκτίμηση» και όχι «αυτοσεβασμός» αλλά κατανοώ τώρα, χάρη στον David Sachs, ότι η αυτοεκτίμηση και ο αυτοσεβασμός είναι διαφορετικές ιδέες. Θα έπρεπε να είχα επιλέξει έναν όρο ως προσφύτερο και να τον χρησιμοποιού σταθερά, ακόμα κι αν καλώς το ύφος.) Δεν είχα καμία πρόθεση να τοποθετηθώ εκεί για το ποια θα έπρεπε να είναι τα χαρακτηριστικά του δημόσιου πολιτικού χώρου για τον ρόλο του λαού. Αυτό είναι ένα ζήτημα που ανήκει σε μια συντακτική συνέληψη, με την έννοια της ακοιουθίας των τεσσάρων σταδίων, και θεώρησα ότι δεν τίθεται εκεί.

ση του λαού που εκφράζεται σε δημοκρατικές διαδικασίες όπως οι επικυρώσεις του συντάγματος και η πραγματοποίηση αναθεωρήσεων. Αυτό γίνεται σαφές αν δούμε την ακοιουθία των τεσσάρων σταδίων ως ένα πλαίσιο σε αναπαραστατικό επινόημα που αποβλέπει στην ιεράρχηση των πολιτικών μας κρίσεων ως πολιτών.

Όλα αυτά μπορούν να γίνουν σαφέστερα μέσω της διάκρισης ανάμεσα στη συνταγματική και την καθημερινή πολιτική όπως εξηγώ στη VI: 6.⁴² Δεχόμαστε ως υπόθεση την ιδέα μιας δυαδικής συνταγματικής δημοκρατίας που βρίσκουμε στον Τζων Λοκ: αυτή διακρίνει τη συντακτική εξουσία του λαού να διαμορφώνει, να επικυρώνει και να αναθεωρεί ένα σύνταγμα από τη συνήθη εξουσία των νομοθετών και της κυβέρνησης στην καθημερινή πολιτική· και διακρίνει επίσης τον ανώτερο νόμο του λαού από τον απλό νόμο των νομοθετικών σωμάτων (231 κ.ε.). Η κοινοβουλευτική κυριαρχία απορρίπτεται. Οι τρεις πιο καινοτόμοι περίοδοι στην αμερικανική συνταγματική ιστορία είναι, ας πούμε, η περίοδος της θεμελίωσης του 1787-1791, η Ανοικοδόμηση και, με έναν διαφορετικό τρόπο, το Νιου Ντηλ.⁴³ Σε όλες αυτές τις περιόδους, οι θεμελιώδεις πολιτικές διαμάχες ήταν εκτενείς και προσφέρουν τρία παραδείγματα εποχών όπου το εκλογικό σώμα επιβεβαίωσε ή υποκίνησε τις συνταγματικές αλληλαγές που προτάθηκαν και έγιναν εν τέλει δεκτές. Ασφαλώς αυτές οι περιπτώσεις δείχνουν ότι η συνταγματική προστασία των βασικών δικαιωμάτων δεν προηγείται αυτού που ο Χάμπερμας ονομάζει σχηματισμό βούλησης. Αρκεί να αναφέρουμε ότι ο Τζέιμς Μάντισον υποστήριξε τη Χάρτα των Δικαιωμάτων στο Κογκρέσο τον Ιούνιο ως και τον

⁴² Εδώ αντλώ από το διαφωτιστικό έργο του Ackerman *We The People, Volume I: Foundations* (Cambridge: Harvard University Press, 1991). Μια ερμηνεία της συνταγματικής δημοκρατίας, ωστόσο, μπορεί να είναι δυϊστική με τη γενική έννοια του ανωτέρω κειμένου χωρίς να υιοθετεί την ειδικότερη ιδέα του δυϊσμού του Ackerman ο οποίος δέχεται «δομικές αναθεωρήσεις» του συντάγματος εκτός των επίσημων αναθεωρητικών διαδικασιών του άρθρου 5. Ένα πολιτικό κίνημα όπως το Νιου Ντηλ μπορεί να επιδράσει σημαντικά στην αλληλαγή των κυρίαρχων ερμηνειών που δίνουν, λ.χ., οι δικαστές στο σύνταγμα, αλλά οι αναθεωρήσεις είναι κάτι διαφορετικό. Δεν θα δεχόμουν επίσης τη διάκριση που κάνει ανάμεσα στον δυϊσμό και τον θεμελιωτισμό των δικαιωμάτων (όπως τα αντιλαμβάνεται). Θεωρεί ότι ο δυϊσμός απαιτεί, σε αντίθεση με τον θεμελιωτισμό των δικαιωμάτων, κάθε αναθεώρηση που γίνεται σύμφωνα με τις διαδικασίες του άρθρου 5 να είναι συνταγματικά έγκυρη. Στη σ. 238 κ.ε. διατυπώνω ένα διαφορετικό επιχειρήμα. Δεν μπορώ να πραγματοποιηθούν αυτά τα ζητήματα και θέλω μόνον να αναφέρω ότι συνδέεται με τις ανησυχίες του Χάμπερμας. Βλ. περαιτέρω Freeman, «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution», *Philosophy and Public Affairs* 21 (χειμώνας 1992): 3-42· και Fleming, «Constructing the Substantive Constitution», *Texas Law Review* 72 (Δεκέμβριος 1993): 211-304· 287 σημ. 380, 290 σημ. 400. Ευχαριστώ τον Fleming για τις πολύτιμες συμβουλές και την κατατοπιστική αλληλογραφία μας γύρω από αυτά τα ζητήματα, από την οποία έχω μάθει πολλά.

⁴³ Εδώ ακοιουθώ τον Ackerman.

Σεπτέμβριο του 1789, όπως είχε υποσχεθεί στους Αντιφεντεραλιστές· και αν δεν το είχε κάνει, το σύνταγμα ενδεχομένως να μην είχε επικυρωθεί.⁴⁴

Η ακολουθία των τεσσάρων σταδίων συμβαδίζει, λοιπόν, με την ιδέα ότι οι ελευθερίες των νεότερων υπόκεινται στη συντακτική βούληση του λαού. Με τους όρους αυτής της ακολουθίας, ο λαός –ή καλύτερα, όσοι πολίτες υπάρχουν που ασπάζονται τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία– κάνει μια κρίση στο στάδιο μιας συντακτικής συνέληψης. Πιστεύω ότι ο Χάμπερμας θεωρεί ότι κατά την άποψή μου οι ελευθερίες των νεότερων είναι ένα είδος φυσικού νόμου, και συνεπώς, όπως στην περίπτωση του Καντ κατά την ερμηνεία του, είναι εξωτερικές ουσιαστικές ιδέες και επιβάλλουν έτσι περιορισμούς στη δημόσια βούληση του λαού.⁴⁵ Αντιθέτως, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι μια πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης, και ενώ φυσικά είναι μια ηθική αντίληψη δεν αποτελεί μια εκδοχή θεωρίας φυσικού δικαίου. Ούτε αρνείται ούτε υποστηρίζει μια τέτοια αντίληψη. Στην απάντησή μου έχω παρατηρήσει απλώς ότι, μέσα στα πλαίσια αυτής της πολιτικής αντίληψης περί δικαιοσύνης, οι ελευθερίες των νεότερων δεν επιβάλλουν τους εκ των προτέρων περιορισμούς της συντακτικής βούλησης του λαού στους οποίους ενίσταται ο Χάμπερμας.⁴⁶

Αν αυτό είναι σωστό, τότε ο Χάμπερμας μπορεί να μην έχει καμία ένσταση εναντίον της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας απλώς μπορεί να απορρίψει το σύνταγμα στο οποίο θεωρεί ότι οδηγεί, και το οποίο εγώ θεωρώ ότι μπορεί να διασφαλίσει τόσο τις αρχαίες όσο και τις νεότερες ελευθερίες. Θα μπορούσε να υποθέσει ότι εφόσον οι ενδεικτικές ιδέες που χρησιμοποιούνται στη *Θεωρία*, κεφάλαιο IV, προέρχονται από το σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών, το σύνταγμα που θα δικαιολογούσε η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι παρόμοιο· και έτσι επιδέχεται τις ίδιες ενστάσεις. Εκείνος και εγώ, ωστόσο, δεν συζητούμε τη δικαιοσύνη του συντάγματος των Ηνωμένων

⁴⁴ Βλ. Stanley Elkins και Eric McKittrick, *The Age of Federalism* (Νέα Υόρκη: Oxford, 1993), σσ. 58-75.

⁴⁵ Αναφέρει εμένα και τον Καντ ως θεωρητικούς του φυσικού δικαίου, FG, 110.

⁴⁶ Αυτό συμφωνεί με την άποψη του Michelman στο δοκίμιό του «Law's Republic», *The Yale Law Journal* 97 (Ιούλιος 1988): 1493-1537, σσ. 1499 κ.ε., όταν λέει: «Θεωρώ ότι ο αμερικανικός συνταγματισμός –όπως εκφράζεται στην ακαδημαϊκή συνταγματική θεωρία, στην επαγγελματική πρακτική δικηγόρων και δικαστών, και στην καθημερινή αυτογνωσία των Αμερικανών ευρύτερα– στηρίζεται σε δύο αρχές σχετικές με την πολιτική ελευθερία: πρώτον, ο αμερικανικός λαός είναι πολιτικά ελεύθερος στον βαθμό που κυβερνάται συλλογικά από τον ίδιο και, δεύτερον, ο αμερικανικός λαός είναι πολιτικά ελεύθερος κατά το ότι κυβερνάται από νόμους και όχι από ανθρώπους. Θεωρώ ότι κανένα σοβαρό άτομο που συμμετέχει στον αμερικανικό συνταγματικό διάλογο και δεν είναι ταραξίας δεν είναι ελεύθερο να απορρίψει καμία από τις δύο αυτές διακηρύξεις πίστης. Θεωρώ ότι είναι αρχές των οποίων η προβληματική σχέση μεταξύ τους, και ως εκ τούτου το νόημά τους, υπόκειται σε αέναη αμφισβήτηση».

πολιτειών όπως είναι, απλώς το αν η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία επιτρέπει τη λαϊκή κυριαρχία που ασπάζεται και συμβαδίζει με αυτή. Έχω επιμείνει ότι είναι συμβατή. Και θα είχα, όπως και εκείνος, ενστάσεις οι οποίες απορρέουν (στην περίπτωση μου) από τις δύο αρχές δικαιοσύνης στο παρόν σύνταγμά μας και τη βασική δομή της κοινωνίας μας ως συστήματος κοινωνικής συνεργασίας. Να αναφέρω τρεις: το παρόν σύστημα αποτυγχάνει οικτρά σε ό,τι αφορά τη δημόσια χρηματοδότηση των πολιτικών εκλογών, οδηγώντας σε μια πολύ σοβαρή ανισορροπία στις δίκαιες πολιτικές ελευθερίες· επιτρέπει μια πολύ άνιση κατανομή εισοδήματος και πλούτου που υπονομεύει σοβαρά τις δίκαιες ευκαιρίες στην εκπαίδευση και την απασχόληση, υπονομεύοντας έτσι την οικονομική και κοινωνική ισότητα· και λείπουν επίσης πρόνοιες για θεμελιώδη ζητήματα του συντάγματος όπως η φροντίδα υγείας για πολλούς που είναι ανασφάλιστοι. Αυτά, ωστόσο, τα επιτακτικά ζητήματα δεν αφορούν τα φιλοσοφικά θέματα που εγείρει ο Χάμπερμας, όπως το επινόημα της πρωταρχικής θέσης και η σχέση του με τη θεωρία του διαλόγου, οι δύο αρχές της δικαιοσύνης και η ακολουθία των τεσσάρων σταδίων, και η σύνδεση ανάμεσα στις αρχαίες και τις νεότερες ελευθερίες.

Ο Χάμπερμας μπορεί να υποστηρίζει ιδέες εν μέρει ανάλογες με εκείνες του Τζέφερσον, ο οποίος φαίνεται ότι προβληματιζόταν βαθιά για αυτό το ζήτημα. Στο γράμμα του στον Samuel Kercheval το 1816, ο Τζέφερσον συζητά τις ιδέες του για τη μεταρρύθμιση του συντάγματος της Βιρτζίνια και παρουσιάζει τα στοιχεία της πρότασής του για μικρές εκλογικές περιφέρειες, η οποία διαιρεί τις επαρχίες σε περιφέρειες αρκετά μικρές ώστε να μπορούν όλοι οι πολίτες να παρευρίσκονται και να εκφράζουν τη γνώμη τους για ζητήματα στο επίπεδο της περιφέρειας και της επαρχίας και σε ανώτερα επίπεδα. Αυτές οι περιφέρειες, μαζί υποτίθεται με ένα είδος ιεραρχίας διαβούλευσης, θα προσέφεραν τον αναγκαίο δημόσιο χώρο για να εκφράζεται ο λαός ως ίσοι πολίτες, μια πρόνοια που λείπει από τα συντάγματα τόσο της Βιρτζίνια όσο και των Ηνωμένων Πολιτειών. Θυμηθείτε την ιδέα του Τζέφερσον (στο ίδιο επίσης γράμμα) ότι θα πρέπει να πραγματοποιείται μια συντακτική συνέλευση κάθε δεκαεννιά ή είκοσι χρόνια, ώστε κάθε γενιά να μπορεί να επιλέξει το δικό της σύνταγμα, και οι παλιότερες γενιές δεν έχουν δικαιώματα από αυτή την άποψη.⁴⁷ Αναφέρω τις

⁴⁷ Βλ. *Thomas Jefferson: Writings*, επιμ. Merrill Peterson (Νέα Υόρκη: Viking, 1984), σσ. 1399 κ.ε., και 1401 κ.ε., αντίστοιχα. Βλ. επίσης την επιστολή του στον Τζέιμς Μάντισον, στις 6 Σεπτεμβρίου 1789, όπου λέει ότι «η επικαρπία της γης ανήκει στους ζωντανούς, και οι νεκροί δεν έχουν ούτε δικαιώματα ούτε εξουσίες πάνω σε αυτή» (στο ίδιο, σ. 959). Μια γενιά ανθρώπων δεν μπορεί να δεσμεύσει μια άλλη. Σε αυτό το πλαίσιο, η Χάννα Άρεντ αναφέρεται στη φαινομενικά ανεπίλυτη δυσκολία ενός επαναστατικού

απόψεις του Τζέφερσον μόνον επειδή θα μπορούσαν να φωτίσουν την παρατήρηση του Χάμπερμας για το ξανάναμμα των ριζοσπαστικών δημοκρατικών δάδων σε μια δίκαιη κοινωνία.

Θεωρώ επίσης ότι το κατάλληλο σχέδιο ενός συντάγματος δεν είναι ζήτημα που μπορεί να επιλυθεί με τους συλλογισμούς της πολιτικής φιλοσοφίας και μόνον, αλλά εξαρτάται από την κατανόηση του εύρους και των ορίων των πολιτικών και κοινωνικών θεσμών και του πώς μπορούμε να τους κάνουμε να λειτουργούν αποτελεσματικά. Αυτά τα πράγματα εξαρτώνται από την ιστορία και το πώς ρυθμίζονται οι θεσμοί. Φυσικά, εδώ βρίσκεται εφαρμογή η έννοια της αλήθειας. Επανέρχομαι στο ζήτημα του συνταγματικού σχεδίου στην §4.3.

4. Οι ρίζες των ελευθεριών

1. Το πρώτο μέρος της ένστασης του Χάμπερμας για τις ελευθερίες στο οποίο απάντησα στην §3 συνδέεται με τη σύντομη περίληψη⁴⁸ προς το τέλος της κριτικής του, που αφορά αυτό που ονομάζει διαλεκτική σχέση ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική αυτονομία (130-131). Συμπληρώνω την απάντησή μου εξετάζοντας αυτή την περίληψη, η οποία περιλαμβάνει προτάσεις από το κεντρικό επιχείρημα του FG,⁴⁹ τα βασικά μέρη του οποίου περιέχονται κυρίως στα κεφάλαια 3-4 εκείνου του έργου. Στο κεντρικό επιχείρημα επανέρχεται το κεφάλαιο 9, καθώς και το «Υστερόγραφο».⁵⁰ Για

πνεύματος που αγωνίζεται να εγκαθιδρύσει μια συνταγματική διακυβέρνηση. Η δυσκολία αφορά το πώς μπορεί να στεγαστεί ένα επαναστατικό πνεύμα μέσα σε ένα μόνιμο καθεστώς. Υποστηρίζει επίσης ότι ο ανταγωνισμός του Τζέφερσον προς εκείνους που βλέπουν τα συντάγματα με ευλαβικό σεβασμό βασίζεται σε ένα αίσθημα αγανάκτησης για την αδικία ότι μόνον η γενιά του θα έπρεπε να μπορεί «να ξεκινήσει τον κόσμο ξανά», μια φράση από το έργο του Thomas Paine, *Common Sense*· βλ. το βιβλίο της *On Revolution* (Νέα Υόρκη: Viking, 1963), σ. 235. Ωστόσο αυτό το αίσθημα αδικίας είναι τελείως άστοχο και δεν μπορεί να δικαιολογηθεί. (Θα μπορούσα με τον ίδιο τρόπο να περάσω τη ζωή μου κλαψουρίζοντας γιατί δεν είμαι ο Καντ, ο Σαίξπηρ ή ο Μότσαρτ.) Όσον αφορά τη δυσκολία εύρεσης ενός κατάλληλου δημόσιου πολιτικού χώρου για να εκφραστεί η πολιτική αυτονομία του λαού, πιστεύω, όπως λέει το κείμενο πιο πάνω, ότι αυτό είναι ένα ζήτημα συνταγματικού σχεδίου· κάθε αίσθημα ανεπιθύτης δυσκολίας είναι παραπληθυντικό, και η Άρεντ δεν θα διαφωνούσε.

⁴⁸ Η περίληψη ξεκινά με τις λέξεις «Μια θεωρία της δικαιοσύνης» (130) και τελειώνει με τις λέξεις «στο παρόν πλῆθυσ» (131).

⁴⁹ Βλ. τη βιβλιοκριτική του David Rasmussen στο *Philosophy and Social Criticism* 20, αρ. 4 (1994): 21-44, σ. 41.

⁵⁰ Το «Υστερόγραφο» (που αναφέρει τη χρονολογία Σεπτέμβριος 1993) προστέθηκε στην τελευταία έκδοση (Auflage) του FG, 661-680. Μια μετάφραση από τον Rehg μπορεί να βρει κανείς τώρα στο

τον λόγο αυτό, ξεκινώ εξετάζοντας ορισμένες παρατηρήσεις από το τελευταίο για να ολοκληρώσω την απάντησή μου στην ένστασή του στον φιλελευθερισμό ως ιστορικό δόγμα, όπως τον περιγράφει.⁵¹

Ο Χάμπερμας θεωρεί ότι σε όλη την ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας τόσο οι φιλελεύθεροι συγγραφείς όσο και οι υποστηρικτές του πολιτικού ρεπουμπλικανισμού δεν μπόρεσαν να κατανοήσουν την εσωτερική σχέση ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική αυτονομία. Για παράδειγμα, ισχυρίζεται ότι οι φιλελεύθεροι συγγραφείς κατά κανόνα αντιλαμβάνονται τη σχέση μεταξύ αυτών των δύο μορφών αυτονομίας κατά τέτοιο τρόπο ώστε η ιδιωτική αυτονομία, όπως προσδιορίζεται από τις ελευθερίες των νεότερων, θεμελιώνεται στα ανθρώπινα δικαιώματα, λόγου χάρη, το δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία, και την (προσωπική)⁵² ιδιοκτησία, και σε ένα «άνωνυμο»⁵³ κράτος δικαίου. Από την άλλη, η δημόσια (πολιτική) αυτονομία των πολιτών συνάγεται από την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και εκφράζεται στη δημοκρατική νομοθεσία. Στη φιλοσοφική παράδοση, θεωρεί ότι οι σχέσεις μεταξύ των δύο ειδών αυτονομίας χαρακτηρίζονται από «έναν ανεπίλυτο ανταγωνισμό» («Υστερόγραφο», III: 1).

Αυτό το πρόβλημα φαίνεται από το γεγονός ότι, από τον δέκατο ένατο αιώνα, ο φιλελευθερισμός επικαλείται τον μεγάλο κίνδυνο της τυραννίας της αρχής της πλειοψηφίας και έχει απλά υποστηρίξει αξιωματικά την προτεραιότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως έναν περιορισμό της λαϊκής κυριαρχίας. Από την πλευρά του, ο πολιτικός ρεπουμπλικανισμός στην παράδοση του Αριστοτέλη έχει δώσει ανέκαθεν προτεραιότητα στις αρχαίες ελευθερίες έναντι των νεότερων. Σε αντίθεση με τον Λοκ και τον Καντ, ο Χάμπερμας αρνείται ότι τα δικαιώματα των νεότερων είναι ηθικά δικαιώματα που βασίζονται είτε στο φυσικό δίκαιο είτε σε μια ηθική έννοια όπως η κατηγορική προσταγή. Ισχυρίζεται ότι, βασίζοντας τα δικαιώματα αυτά στην ηθική, ο

Philosophy and Social Criticism 20, αρ. 4 (Οκτώβριος 1994): 135-150. Ευχαριστώ τον Rasmussen που μου έστειλε τα τυπογραφικά δοκίμια αυτής.

⁵¹ Παραπέμπω στη μετάφραση του «Υστερόγραφου» από τον Rehg αναφέροντας αριθμό ενότητας και παραγράφου. Η κύρια ενότητα που συνοψίζει το κεντρικό επιχείρημα βρίσκεται στο III. Έχει οκτώ παραγράφους: οι πρώτες τέσσερις διατυπώνουν το κεντρικό επιχείρημα, ενώ οι επόμενες τέσσερις απαντούν σε δύο κριτικές, από τον Otfried Höffe και τον Larmore, σε δύο παραγράφους για την καθεμία.

⁵² Βάζω αυτή την παρένθεση γιατί η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία δεν περιλαμβάνει το δικαίωμα στην ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής· βλ. *Θεωρία*, 270-274.

⁵³ Ο όρος είναι του μεταφραστή. Το γερμανικό κείμενο έχει «eine anonyme Herrschaft der Gesetze», με το οποίο πιστεύω ότι εννοεί το κράτος δικαίου ως τέτοιο. Δηλαδή, είναι άνωνυμο ή χωρίς ονομασία (στα οικονομικά αυτό μπορεί να σημαίνει αγαθά που δεν έχουν εταιρική επωνυμία)· δεν είναι το δίκαιο ενός βασιλιά ή ενός νομοθετικού σώματος.

φιλελευθερισμός υποτάσσει τη νομική τάξη σε ένα εξωτερικό θεμέλιο, θέτοντας έτσι περιορισμούς στον νόμιμο δημοκρατικό νόμο· ενώ η αντίληψη του Ρουσσώ και του πολιτικού ρεπουμπλικανισμού βασίζει τις αρχαίες ελευθερίες στις ηθικές αξίες μιας ιδιαίτερης κοινότητας με το δικό της ήθος του κοινού αγαθού, θεμελιώνοντας αυτές τις ελευθερίες σε ιδιαίτερες και τοπικές αξίες.

Κινούμενος μεταξύ αυτών των δύο λαθών, κατά τη γνώμη του, ο Χάμπερμας βλέπει τις ελευθερίες της δημόσιας αυτονομίας και τις ελευθερίες της ιδιωτικής αυτονομίας ως «εξίσου πρωταρχικές» και «ισοβαρείς», χωρίς καμία να έχει προτεραιότητα ή να επιβάλλεται στην άλλη (FG, 135). Το κύριο επιχείρημα είναι ότι η εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική αυτονομία, την οποία ακόμα και ο Καντ και ο Ρουσσώ επιθυμούσαν να διατυπώσουν αληθιά τους διέφυγε η κρίσιμη ιδέα, εξαλείφει τον ανεπίλυτο ανταγωνισμό ανάμεσα στις δύο μορφές αυτονομίας. Γιατί όταν κατανοήσουμε την εσωτερική σύνδεση ανάμεσά τους, αντιλαμβανόμαστε ότι προϋποθέτουν αμοιβαία η μία την άλλη (130): καθώς, με δεδομένη αυτή τη σύνδεση, αν έχουμε τη μία μορφή αυτονομίας, έχουμε και την άλλη – και καμία από τις δύο δεν χρειάζεται να επιβληθεί. Με βάση την ερμηνεία της δημοκρατίας από τη θεωρία του διαλόγου, κυριαρχούν η αρμονία και η ισορροπία και επιτυγχάνονται πλήρως και οι δύο.⁵⁴

Ο Χάμπερμας δεν αμφισβητεί ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να δικαιολογηθούν ως ηθικά δικαιώματα. Το επιχείρημά του είναι ότι από τη στιγμή που θεωρούμε ότι ανήκουν στο θετικό δίκαιο, το οποίο είναι πάντοτε εξαναγκαστικό και επικυρώνεται από την κρατική εξουσία, δεν μπορούν να επιβληθούν στο νομοθετικό σώμα ενός δημοκρατικού καθεστώτος από μια εξωτερική αρχή. Αυτό είναι ασφαλώς σωστό: αν υποθέσουμε (η φαντασία μας καληπάξει) ότι ο πρώτος καγκελάριος την εποχή του Καντ, με την υποστήριξη του βασιλιά, δρα έτσι ώστε να διασφαλίζει ότι όλοι οι νόμοι που θεσπίζονται συνάδουν με την αρχή του κοινωνικού συμβολαίου του Καντ.⁵⁵ Αν συνέβαινε αυτό, ελεύθεροι και ίσοι πολίτες θα συμφωνούσαν με αυτούς – αν πούμε έπειτα από έναν κατάλληλο αναστοχασμό. Εφόσον οι πολίτες δεν συζητούν ελεύθερα οι ίδιοι, δεν ψηφίζουν και δεν θεσπίζουν αυτούς τους νόμους, οι πολίτες δεν είναι, ωστόσο, πολιτικά αυτόνομοι και δεν μπορούν να θεωρούν έτσι τον εαυτό τους. Από

⁵⁴ Οι τρεις προηγούμενες παράγραφοι παρέχουν μια ερμηνεία του «Υστερόγραφο», III: 1. Βλ. επίσης FG, 129-135, 491 κ.ε.

⁵⁵ Βλ. *Μεταφυσική των ηθών*, θεωρία των δικαιωμάτων, ενότητες 47, 52, και Παρατήρηση Δ στις γενικές παρατηρήσεις μετά την ενότητα 49· και «θεωρία και πρακτική», Akademie Edition, VIII: 289 κ.ε., 297 κ.ε.

την άλλη, ο Χάμπερμας λέει ότι ακόμα και ένας δημοκρατικός λαός ως κυρίαρχος νομοθέτης, και πλήρως αυτόνομος πολιτικά, δεν θα πρέπει να θεσπίσει οτιδήποτε παραβιάζει αυτά τα ανθρώπινα δικαιώματα. Εδώ θεωρεί ότι ο φιλελευθερισμός αντιμετωπίζει ένα δίλημμα («Υστερόγραφο», III: 2), η επίλυση του οποίου έχει διαφύγει επί μακρόν από την πολιτική φιλοσοφία και το οποίο δημιουργεί έναν ανεπίλυτο ανταγωνισμό μεταξύ των ελευθεριών. Το υποτιθέμενο δίλημμα είναι, νομίζω, ότι, ενώ τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορούν να επιβληθούν εξωτερικά πάνω στην άσκηση της δημόσιας αυτονομίας σε ένα δημοκρατικό καθεστώς, αυτή η αυτονομία – όσο μεγάλη και αν είναι – δεν μπορεί να παραβιάσει νόμιμα τα εν λόγω δικαιώματα με τους νόμους της («Υστερόγραφο», III: 2).

2. Αντίθετα με ό,τι φαίνεται να λέει εδώ ο Χάμπερμας, θα υπερασπιστώ απλά τον φιλελευθερισμό όπως τον αντιλαμβάνομαι. Έτσι, αρνούμαι, πρώτον, ότι ο φιλελευθερισμός αφήνει την πολιτική και την ιδιωτική αυτονομία σε έναν ανεπίλυτο ανταγωνισμό: δεύτερον, ότι το υποτιθέμενο δίλημμα που λέγεται ότι αντιμετωπίζει ο φιλελευθερισμός είναι ένα αληθινό δίλημμα, εφόσον οι δύο προτάσεις είναι σαφώς ορθές· και υποστηρίζω, τρίτον, ότι στον φιλελευθερισμό, αν ερμηνευτεί σωστά, όπως ελπίζω ότι συμβαίνει στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία και σε άλλες φιλελεύθερες θεωρίες από τον Λοκ και Εξής, η δημόσια και ιδιωτική αυτονομία είναι εξίσου πρωταρχικές και ισοβαρείς (για να χρησιμοποιήσω τους όρους του Χάμπερμας), χωρίς καμία να επιβάλλεται εξωτερικά στην άλλη. Αρχίζω με το τελευταίο.

Κάνω τρεις παραλήθητισμούς ανάμεσα στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία και την αντίληψη του Χάμπερμας για να καταστήσω σαφές ότι στον φιλελευθερισμό, αν ερμηνευτεί σωστά, η δημόσια και ιδιωτική αυτονομία είναι εξίσου πρωταρχικές και ισοβαρείς. Δείχνουν, πιστεύω, ότι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία καθώς και άλλες φιλελεύθερες αντιλήψεις αναγνωρίζουν αυτό που ονομάζει εσωτερική σύνδεση, ή αμοιβαία προϋπόθεση, ανάμεσα στις αρχαίες και τις νεότερες ελευθερίες όσο ακριβώς και εκείνος με τη θεωρία του διαλόγου. Ξεκινώ με την πρόταση που κλείνει την πρώτη παράγραφο της περίληψης:⁵⁶

⁵⁶ Αυτή η πρόταση είναι παρόμοια με μια πρόταση στο «Υστερόγραφο», II: 2.3: «Το κύριο ερώτημα του νεότερου φυσικού δικαίου μπορεί να αναδιατυπωθεί με βάση νέες προκείμενες της θεωρίας του διαλόγου: Ποια δικαιώματα πρέπει να παραχωρήσουν αμοιβαία οι πολίτες ο ένας στον άλλο αν αποφασίσουν να συγκροτηθούν ως μια οικειοθελής ένωση νομικών συνεταίρων και να ρυθμίσουν νόμιμα την κοινή ζωή τους μέσω του θετικού δικαίου.»

Το βασικό ερώτημα είναι λοιπόν: Ποια δικαιώματα θα πρέπει να αποδώσουν αμοιβαία (*gegenseitig einträumen*) το ένα στο άλλο ελεύθερα και ίσα πρόσωπα αν επιθυμούν να ρυθμίσουν τη συνύπαρξή τους με τα νόμιμα μέσα του θετικού και εξαναγκαστικού δικαίου (130).

Ο Χάμπερμας καθιστά το ερώτημα αυτό σημείο εκκίνησης για τη δική του ερμηνεία της αυτοκατανόησης της δημοκρατίας (FC, 109).

Τώρα, αυτή η διατύπωση δεν είναι παράλληλη, αληθιά φυσικά όχι ταυτόσημη, με ό,τι συμβαίνει στην κοινωνία των πολιτών όταν οι πολίτες συζητούν και αποδέχονται (όσοι το κάνουν) τις αρετές της πρωταρχικής θέσης και τις αρχές που υποθέτουμε ότι επιηγούνται εκεί.⁵⁷ Τα συμβαλλόμενα μέρη ως εντολοδόχοι των πολιτών δεν επιηγούν αρχές δικαιοσύνης για να προσδιορίσουν το σχήμα των (βασικών) ελευθεριών οι οποίες προστατεύουν και προάγουν με τον καλύτερο τρόπο τα θεμελιώδη συμφέροντα των πολιτών, και τις οποίες μπορούν τότε να εκχωρήσουν ο ένας στον άλλο; Εδώ, επίσης, οι αρχαίες και νεότερες ελευθερίες είναι εξίσου πρωταρχικές και ισοβαρείς χωρίς ούτε οι μιν ούτε οι δε να έχουν προτεραιότητα έναντι των άλλων. Οι ελευθερίες τόσο της δημόσιας όσο και της ιδιωτικής ελευθερίας εμφανίζονται μαζί και χωρίς να ιεραρχούνται στην πρώτη αρχή της δικαιοσύνης. Αυτές οι ελευθερίες είναι εξίσου πρωταρχικές για τον επιηγέον λόγο ότι και τα δύο είδη ελευθερίας έχουν τη ρίζα τους στη μία ή και στις δύο ηθικές δυνάμεις, στην ικανότητα για ένα αίσθημα δικαίου και την ικανότητα για μια αντίληψη του αγαθού, αντίστοιχα. Όπως πριν, οι ίδιες οι δύο δυνάμεις δεν ιεραρχούνται και είναι και οι δύο ουσιώδεις διαστάσεις της πολιτικής αντίληψης του προσώπου, καθώς κάθε δύναμη έχει το δικό της συμφέρον ανώτερης τάξης.⁵⁸

3. Ένας δεύτερος παραλληλισμός με τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία έγκειται στο ότι έχει και αυτή μια κατασκευή δύο σταδίων όπως και η θεώρηση του Χάμπερμας.⁵⁹ Το αντίστοιχο είναι ότι εκείνοι οι οποίοι στην κοινωνία των πολιτών αποδέχονται τη

⁵⁷ Όπως έχουμε δει, το πού λαμβάνουν χώρα αυτές οι συζητήσεις είναι σημαντικό ζήτημα. Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, λαμβάνουν χώρα μεταξύ των πολιτών στην κοινωνία των πολιτών – από τη δική σας και τη δική μου σκοπιά. Υποθέτω ότι το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση του Χάμπερμας.

⁵⁸ Υπάρχει ένα τρίτο συμφέρον ανώτερης τάξης που ορίζεται από τη συγκεκριμένη αντίληψη για το αγαθό που έχουν τα άτομα σε κάθε δεδομένη στιγμή. Αληθιά εφόσον το συμφέρον αυτό υπόκειται στα συμφέροντα ανώτερης τάξης των δύο ηθικών δυνάμεων και πρέπει ως εκ τούτου να είναι και εύλογο και ορθολογικό, δεν πραγματεύομαι περαιτέρω εδώ αυτό το συμφέρον.

⁵⁹ Η ιδέα μιας κατασκευής σε δύο στάδια υπονοείται στο συνοπτικό επιχείρημα (129-130), και περιγράφεται σύντομα χρησιμοποιώντας τη φράση «eine zweistufige Rekonstruktion» («Υστερόγραφο», III: 8). Δεν κατανοώ πλήρως το πώς μια κατασκευή διαφέρει από μια ανακατασκευή. Είναι σημαντικό εδώ:

δικαιοσύνη ως ακριβοδικία χρησιμοποιούν την πρωταρχική θέση ως αναπαραστατικό επιπόνημα για να καθορίσουν τα δικαιώματα των πολιτών που αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο ως ίσους και έχουν δικαιώματα που θα πρέπει να διασφαλιστούν από ένα δημοκρατικό καθεστώς. Τότε, έχοντας στη διάθεσή μας τις δύο αρχές δικαιοσύνης (με έμφαση στην πρώτη αρχή), προχωρούμε, σύμφωνα με την ακοιουθία των τεσσάρων σταδίων (§3.2), ως εκπρόσωποι σε μια συντακτική συνείληυση. Στο σημείο αυτό, όπως και στη θεώρηση του Χάμπερμας, «προχωρούμε στη συνταγματική πειθάρχηση της προϋποτιθέμενης κρατικής εξουσίας» («Υστερόγραφο», III: 8). Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, υιοθετούμε στη σκέψη και, εν συνεχεία, στην πράξη ένα σύνταγμα στο οποίο, όπως είπα, μπορούμε να ενσωματώσουμε ή να μην ενσωματώσουμε τις βασικές ελευθερίες, υποβάλλοντας έτσι την κοινοβουλευτική νομοθεσία σε ορισμένους συνταγματικούς περιορισμούς ως έναν τρόπο με τον οποίο μπορούμε να πειθαρχήσουμε και να ρυθμίσουμε την προϋποτιθέμενη κρατική εξουσία. Αυτή η εξουσία προϋποτίθεται στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, επειδή από την αρχή (§1) πραγματευόμαστε αρχές και ιδανικά για τη βασική δομή της κοινωνίας και τους κύριους πολιτικούς και κοινωνικούς θεσμούς της, οι οποίοι θεωρούμε ότι υπάρχουν ήδη με κάποια μορφή.

Όταν ο Χάμπερμας λέει ότι τα φιλελεύθερα δικαιώματα δεν είναι πρωταρχικά στη θεώρησή του αληθιά αναδύονται αντιθέτως από έναν μετασχηματισμό των ελευθεριών που παραχωρούνται αμοιβαία («Υστερόγραφο», III: 8), τα συμφραζόμενα δείχνουν ότι αναφέρεται σε δικαιώματα ενάντια στο κράτος υπό τη μορφή δικαιωμάτων που έχουν ενσωματωθεί σε ένα σύνταγμα: για παράδειγμα, τα δικαιώματα της Αμερικανικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων ή του γερμανικού *Grundgesetz*. Δεν εξετάζει τα ατομικά δικαιώματα που παραχωρούν τα πρόσωπα αρχικά το ένα στο άλλο στο πρώτο του βήμα.⁶⁰ Αυτά τα τελευταία δικαιώματα είναι πρωταρχικά με την έννοια ότι από εκεί αρχίζουμε, όπως ακριβώς θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα βασικά δικαιώματα που καλύπτει η πρώτη αρχή δικαιοσύνης είναι πρωταρχικά. Μπορεί κανείς να επικαλεστεί τις βασικές ελευθερίες αυτών των αρχών, μαζί με μια αντίληψη για το πώς δουλεύουν τα νομοθετικά σώματα και οι κοινωνικοί θεσμοί, ως λόγους για την ενσωμάτωση αυτών των ελευθεριών σε ένα γραπτό σύνταγμα σε μια συντακτική συνείληυση: ή, όπως λέει ο Χάμπερμας, μπορούμε να τις μετασχηματίσουμε με τον τρόπο αυτό. Οι βασικές ελευθερίες (παράλληλα με τα δικαιώματα που παραχωρούνται αρχικά κατ' αυτόν) είναι πρωταρχικές (με την έννοιά του), αληθιά οι περιορισμοί των

⁶⁰ Ευχαριστώ τον McCarthy που με βοήθησε να κατανοήσω αυτό το σημείο.

νομοθετικών σωμάτων δεν είναι. Δεν αμφισβητεί ότι αυτές οι ελευθερίες μπορούν επίσης να συνδεθούν προσφυώς με την τάξη των ηθικών δικαιωμάτων. Απεναντίας, η γνώμη του είναι (και συμφωνώ) ότι η ύπαρξη αυτής της σχέσης δεν αρκεί από μόνη της σε μια δημοκρατική κοινωνία για να καταστήσει την επιβολή τους νόμιμη ως νόμο. Δεν αμφισβητεί επίσης ότι η εύλογη πίστη των πολιτών σε αυτή τη σχέση είναι ένας καλός λόγος για να υποστηρίξουν τη θέσπιση ορισμένων ιδιωτικών δικαιωμάτων στον δημοκρατικό διάλογο.

Αν όλα αυτά είναι σωστά, ο Χάμπερμας δεν διαφωνεί με τη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία ή με τον Frank Michelman, τον οποίο εκλαμβάνει ως υποστηρικτή του πολιτικού ρεπουμπλικανισμού, ούτε στην πραγματικότητα με πολλούς άλλους φιλελευθερισμούς. Τόσο η αντίληψή του όσο και η δική μας (μαζί με μεγάλο μέρος της αμερικανικής συνταγματικής θεωρίας) συμφωνούν ότι το αν οι νεότερες ελευθερίες θα ενσωματωθούν στο σύνταγμα είναι ένα ζήτημα που πρέπει να αποφασιστεί από τη συντακτική εξουσία ενός δημοκρατικού λαού,⁶¹ μια γνωστή ιδέα της συνταγματικής θεωρίας που προέρχεται από τον George Lawson μέσω του Λοκ.⁶² Θεωρώ ότι η αντίληψη του Χάμπερμας για τον φιλελευθερισμό δεν ταιριάζει με αυτή την ιστορική παράδοση.

Επιπλέον, ένα ζήτημα πρακτικής σημασίας, όπως το διατυπώσαμε στην §3, είναι το αν αυτές οι ελευθερίες εξασφαλίζονται και προστατεύονται καλύτερα μέσω της ενσωμάτωσής τους σε ένα σύνταγμα. Το ζήτημα αυτό αφορά το σχέδιο του συντάγματος. Φυσικά, η απάντηση προϋποθέτει αρχές δικαίου και δικαιοσύνης, αλλά απαιτεί επίσης ιστορική μελέτη και μια κατανόηση των τρόπων λειτουργίας των δημοκρατικών θεσμών κάτω από ιδιαίτερες ιστορικές, πολιτισμικές και κοινωνικές συνθήκες. Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, αυτή η κρίση πρέπει να γίνει σε μια συντακτική συνέλευση, και τα υπέρ και τα κατά θα πρέπει να αξιολογηθούν από εκείνη τη σκοπιά. Οι διαφορές γνώμης εδώ εξαρτώνται εν πολλοίς από το πώς σταθμίζουμε την ιστορική μαρτυρία για την αποτελεσματικότητα των συνταγματικών προστασιών και το αν έχουν δικά τους μειονεκτήματα, όπως παρατυπικές συνέπειες για την ίδια τη δημοκρατία. Όσο

⁶¹ Για την αντίληψη του Λοκ για τη συντακτική εξουσία του λαού, βλ. *Second Treatise*: 134, 141. Θα μπορούσα να προσθέσω ότι αυτή συνάδει με τη φεντεράλιστική θεωρία για τον λαό. Βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Gordon Wood στο έργο του *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Νέα Υόρκη: Norton, 1969): τα κεφ. 7-9 και 13 αποδίδουν εν πολλοίς τη γενική εικόνα.

⁶² Για αυτό βλ. Julian Franklin, *Sovereignty of the People* (Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 1978), που ανάγει τη θεώρηση του Λοκ στη *Δεύτερη Πραγματεία* στην πραγματεία του Lawson από τη δεκαετία του 1650.

εγκυριακό και αν φαίνεται εκ-πρώτης όψεως το να περιορίσουμε τη νομοθεσία, η εξέταση της μαρτυρίας, ιστορικές περιπτώσεις και η πολιτική και κοινωνική σκέψη ενδέχεται να οδηγήσουν σε άλλα συμπεράσματα. Το κύριο είναι ότι το σχέδιο του συντάγματος δεν αποτελεί ένα ζήτημα που πρέπει να καθοριστεί μόνον από μια φιλοσοφική σύλληψη της δημοκρατίας –φιλελεύθερη ή διαλογικο-θεωρητική ή οποιαδήποτε άλλη– ούτε μόνον από πολιτικές και κοινωνικές μελέτες χωρίς να γίνει μια μελέτη παραδειγμάτων που θα εξετάζει κάθε ιδιαίτερη περίπτωση και θα λαμβάνει επίσης υπόψη την ιδιαίτερη πολιτική ιστορία και τη δημοκρατική κουλτούρα της εν λόγω κοινωνίας. Συνεπώς υποστηρίζω ότι στον φιλελευθερισμό (και στην αντίληψη του Χάμπερμας, επίσης) δεν υπάρχει κανένας ανεπίλυτος ανταγωνισμός ανάμεσα στις αρχαίες και τις νεότερες ελευθερίες αλλά μάλλον το ζήτημα είναι να σταθμίσουμε τις μαρτυρίες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Η περίπτωση αυτή είναι απολύτως αντίστοιχη με το ζήτημα που εξετάσαμε στη *θεωρία της δικαιοσύνης* της δημοκρατίας με ατομική ιδιοκτησία έναντι του φιλελεύθερου σοσιαλισμού (*θεωρία*, 270-274).

Αρνούμαι, λοιπόν, ότι ο φιλελευθερισμός αφήνει την πολιτική και την ιδιωτική αυτονομία σε έναν ανεπίλυτο ανταγωνισμό. Αυτός είναι ο πρώτος ισχυρισμός μου. Ο δεύτερος είναι ότι το δίλημμα που υποτίθεται ότι αντιμετωπίζει ο φιλελευθερισμός είναι ένα αληθινό δίλημμα, εφόσον, όπως έχω πει, οι δύο προτάσεις είναι σωστές. Η μία λέει: κανένας ηθικός νόμος δεν μπορεί να επιβληθεί εξωτερικά σε έναν κυρίαρχο δημοκρατικό λαό· και η άλλη λέει: ο κυρίαρχος λαός δεν μπορεί δικαίως (αλλά μπορεί νομίμως)⁶³ να θεσπίσει κανέναν νόμο που να παραβιάζει αυτά τα δικαιώματα. Οι προτάσεις αυτές εκφράζουν απλώς τον κίνδυνο που θέτει για την πολιτική δικαιοσύνη κάθε κυβέρνηση, δημοκρατική ή άλλη: γιατί δεν υπάρχει κανένας ανθρωπίνος θεσμός –πολιτικός ή κοινωνικός, δικαστικός ή εκκλησιαστικός– που να μπορεί να εγγυηθεί ότι θα θεσπίζονται πάντα νόμιμοι (ή δίκαιοι) νόμοι και ότι θα γίνονται πάντα σεβαστά τα δίκαια δικαιώματα. Σε αυτό να προσθέσουμε: ασφαλώς, και δεν πρέπει ποτέ να το αμφισβητούμε, ένα και μόνο πρόσωπο μπορεί να αντιστέκεται μόνο του και να έχει δίκιο όταν λέει ότι ο νόμος και η κυβέρνηση είναι λάθος και άδικοι. Καμία ιδιαίτερη θεωρία περί της κοινής πρωταρχικότητας και του ίσου βάρους των δύο μορφών της αυτονομίας δεν χρειάζεται για να εξηγήσει αυτό το γεγονός. Είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι κανένας από τους μεγάλους φιλελεύθερους και ρεπουμπλικανούς συγγραφείς δεν το κατανόησαν αυτό. Αφορά το ερώτημα από

⁶³ Η νομιμότητα αφήνει περιθώριο για αυτό· βλ. §5 πιο κάτω.

παλαιωτάτων χρόνων ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να ενδώσουμε την εξουσία με τον νόμο για να επιτύχουμε τη δικαιοσύνη.

4. Ένας τρίτος παραλληλισμός ανάμεσα στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία και την ιδέα ότι η δημόσια και ιδιωτική αυτονομία είναι ομοίως πρωταρχικές και ισοβαρείς είναι ο ακόλουθος. Πιστεύω ότι για τον Χάμπερμας η εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στις δύο μορφές αυτονομίας έγκειται στον τρόπο με τον οποίο η θεωρία του λόγου ανακατασκευάζει τη νομιμότητα του δημοκρατικού δικαίου. Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, οι δύο μορφές αυτονομίας συνδέονται επίσης εσωτερικά, με την έννοια ότι η σύνδεσή τους έγκειται στον τρόπο με τον οποίο διατυπώνεται αυτή η αντίληψη ως ιδανικό. Η πηγή του συστήματος των βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών της ανάγεται στην ιδέα της κοινωνίας ως ακριβοδικαίου συστήματος κοινωνικής συνεργασίας και των ορθολογικών εκπρόσωπων των πολιτών που επιλέγουν τους όρους της συνεργασίας υπό εύλογες συνθήκες. Ως συμμετέχοντες που επιδίδονται σε μια τέτοια συνεργασία, οι πολίτες ήγεται ότι έχουν τις αναγκαίες δύο ηθικές δυνάμεις με τα τρία συμφέροντα ανώτερης τάξης που τους επιτρέπουν να λάβουν μέρος στην κοινωνία νοούμενη όπως παραπάνω. Οι εν λόγω δυνάμεις είναι οι ικανότητες για ένα αίσθημα δικαίου και για μια αντίληψη περί του αγαθού. Η πρώτη συνδυάζεται με το εύλογο – την ικανότητα να προτείνουμε ακριβοδικαίους όρους κοινωνικής συνεργασίας και να δρούμε βάσει αυτών υποθέτοντας ότι το ίδιο κάνουν και άλλοι· η δεύτερη με το ορθολογικό⁶⁴ – την ικανότητα να έχουμε μια ορθολογική και συνεκτική αντίληψη για το αγαθό την οποία επιδιώκουμε να πραγματοποιήσουμε μόνον μέσα στα όρια αυτών των ακριβοδικαίων όρων.

Από εδώ η ιδέα είναι να συνδέσουμε τις βασικές ελευθερίες μέσα σε ένα πλήρως επαρκές σύστημα των δύο ειδών ελευθεριών. Αυτό γίνεται σε έξι βήματα, τα οποία απλώς σκιαγραφώ εδώ:

α. Προσδιορίζουμε για όλους τους πολίτες τις κοινωνικές συνθήκες για την επαρκή ανάπτυξη και την πλήρη και ενημερωμένη άσκηση των δύο ηθικών δυνάμεων στις δύο θεμελιώδεις περιπτώσεις (VIII: 8: 332).⁶⁵

⁶⁴ Αναφέρω εδώ ότι η έννοια του ορθολογικού εδώ είναι ευρύτερη και βαθύτερη από την έννοια αυτού που χρησιμοποιείται στην πρωταρχική θέση, όπου έχει στενότερη σημασία. Δεν μπορώ να πραγματευθώ αυτή τη διαφορά εδώ.

⁶⁵ Αυτό αναφέρεται στο κεφάλαιο «Βασικές ελευθερίες και η προτεραιότητά τους» (1982), το οποίο περιλαμβάνεται αποσπαστικά ως VIII.

- β. Εντοπίζουμε τα δικαιώματα και τις ελευθερίες που απαιτούνται για να προστατεύεται και να επιτρέπεται η άσκηση αυτών των δύο δυνάμεων στις δύο θεμελιώδεις περιπτώσεις. Η πρώτη περίπτωση αφορά την εφαρμογή των αρχών της δικαιοσύνης στη βασική δομή της κοινωνίας και τις κοινωνικές της πολιτικές. Η πολιτική ελευθερία και η ελευθερία πολιτικού λόγου και σκέψης είναι ουσιώδεις εδώ. Η δεύτερη περίπτωση αφορά την εφαρμογή του διαβουλητικού λόγου στην καθοδήγηση της συμπεριφοράς του ατόμου στη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής. Η ελευθερία της συνείδησης και η ελευθερία της σκέψης γενικότερα εισάγονται εδώ με την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι (VIII: 8: 332).
- γ. Εφόσον οι ελευθερίες συγκρούονται αναπόφευκτα, και καμία δεν είναι απόλυτη σε σχέση με τις άλλες, θα πρέπει να ελέγξουμε αν το κεντρικό φάσμα κάθε ελευθερίας μπορεί να πραγματοποιηθεί ταυτόχρονα σε μια λειτουργική βασική δομή (VIII: 2: 297 κ.ε.). Το ζήτημα εδώ είναι ότι δεν μπορούμε να πούμε απλώς ότι μπορούν: θα πρέπει να το δείξουμε προσδιορίζοντας το κεντρικό φάσμα αυτών των ελευθεριών και το πώς μπορούν να συμφιλιωθούν σε λειτουργικούς θεσμούς εκπληρώνοντας τις δύο αρχές της δικαιοσύνης.⁶⁶
- δ. Χρησιμοποιούμε δύο τρόπους –έναν ιστορικό και έναν θεωρητικό– για τη σύνταξη της λίστας των βασικών ελευθεριών. Στον ιστορικό, μελετούμε συντάγματα δημοκρατικών κοινωνιών, κάνουμε μια λίστα των ελευθεριών που προστατεύονται κατά κανόνα, και εξετάζουμε τον ρόλο τους σε δημοκρατίες που ιστορικά έχουν λειτουργήσει καλά. Στον θεωρητικό, συλλογιζόμαστε ποιες ελευθερίες είναι κρίσιμες για την επαρκή ανάπτυξη και άσκηση των δύο ηθικών δυνάμεων στη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής (VIII: 1: 292 κ.ε.).
- ε. Εισάγουμε πρωταρχικά αγαθά (που περιλαμβάνουν τις βασικές ελευθερίες και τις δίκαιες ευκαιρίες) για να προσδιορίσουμε περαιτέρω τις λεπτομέρειες των αρχών της δικαιοσύνης έτσι ώστε να τις καταστήσουμε λειτουργικές υπό κανονικές κοινωνικές συνθήκες. Τα βασικά δικαιώματα, οι ελευθερίες και οι ευκαιρίες

⁶⁶ Σκοπός της *θεωρίας* είναι να σκιαγραφήσει αυτούς τους θεσμούς. Λέει στη σ. 195 ότι ο σκοπός του μέρους II (θεσμοί) είναι να φωτίσει το περιεχόμενο των αρχών της δικαιοσύνης περιγράφοντας μια βασική δομή θεσμών που τις εκπληρώνουν. Αυτές ορίζουν, όπως ήγει το κείμενο, μια λειτουργική πολιτική αντίληψη, μια αντίληψη δηλαδή η οποία μπορεί να καθιερωθεί μέσα σε πραγματικούς θεσμούς και να λειτουργήσει με δεδομένο τι μπορούμε να περιμένουμε ότι γνωρίζουν οι πολίτες και ποια κίνητρα μπορούμε να περιμένουμε ότι θα έχουν – το τελευταίο εξετάζεται στο μέρος III. Το αναφέρω αυτό επειδή ο Χάμπερμας ήγει στο FG, κεφ. 2.2, ότι η *θεωρία* είναι αφηρημένη και αγνοεί αυτά τα ζητήματα.

που γνωρίζουμε είναι ίσες, και οι πολίτες έχουν επαρκή μέσα παντός σκοπού για να κάνουν αποτελεσματική χρήση αυτών. Αλλά ποια είναι αυτά τα δικαιώματα και οι ελευθερίες και τα μέσα, ειδικότερα, για να είναι εύχρηστες αυτές οι αρχές. Τα πρωταρχικά αγαθά απαντούν σε αυτό το ερώτημα (V: 3-4). Αφού γίνει αυτό, οι αρχές μπορούν να μας καθοδηγήσουν κάτω από αρκετά ευνοϊκές συνθήκες ώστε να καθιερώσουμε σε εύθετο χρόνο, ξεκινώντας από το σημείο όπου βρίσκεται τώρα η κοινωνία, ένα δίκαιο σύστημα πολιτικών και κοινωνικών θεσμών που προστατεύει το κεντρικό φάσμα όλων των ελευθεριών, τόσο αρχαίων όσο και νεότερων.

στ. Δείχνουμε τέλος ότι αυτές τις αρχές θα υιοθετούσαν στην πρωταρχική θέση οι εκπρόσωποι των πολιτών στην κοινωνία, οι οποίοι θεωρούνται ότι είναι ελεύθεροι και ίσοι και ότι έχουν τις δύο ηθικές δυνάμεις και μια συγκεκριμένη αντίληψη για το αγαθό.

Με τον τρόπο αυτό, οι οικογένειες καθεμιάς από τις δύο μορφές αυτονομίας έχουν συνδεθεί εσωτερικά μέσω της κατασκευής της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας ως μιας πολιτικής αντίληψης για τη δικαιοσύνη. Αυτή η μορφή φιλελευθερισμού, συνεπώς, δεν αφήνει τις ελευθερίες σε έναν ανεπίλητο ανταγωνισμό. Διάφορες πραγματικές περιπτώσεις παρουσιάζουν συχνά συγκρούσεις μεταξύ των ελευθεριών και κανένα σχήμα συνταγματικού ή άλλου σχεδίου δεν μπορεί να τις αποφυγεί τελείως, ούτε με τη θεώρηση του Χάμπερμας ούτε με καμία άλλη, πράγμα το οποίο δεν θα αρνούσαν.

Σε ό,τι αφορά το ερώτημα ποιες είναι οι διαφορές ανάμεσα στη θεώρηση του Χάμπερμας και τη δική μου γύρω από την κοινή πρωταρχικότητα και το ίσο βάρος της δημόσιας και της ιδιωτικής αυτονομίας, δεν είμαι βέβαιος. Ενώ η θεώρησή του είναι περιεκτική (§1), έχουμε και οι δύο ένα κανονιστικό ιδεώδες δημοκρατίας το οποίο θεμελιώνει μια εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στις δύο μορφές αυτονομίας, και τα εν λόγω ιδανικά είναι παρόμοια από διάφορες απόψεις. Το ιδανικό του μου φαίνεται ότι περιγράφεται πολύ γενικά και δεν μπορεί να προβλέψει σε ποια οικογένεια ελευθεριών θα οδηγούσε η διαδικασία του ιδανικού διαλόγου. Στην πραγματικότητα, δεν είναι σαφές αν θα μπορούσε να οδηγήσει σε οποιοδήποτε συγκεκριμένο συμπέρασμα.⁶⁷

⁶⁷ Ομοιογουμένως, δεν έχω συναγάγει και ο ίδιος πολύ συγκεκριμένα συμπεράσματα, αλλά στο κεφάλαιο VIII, «Βασικές ελευθερίες», εξετάζονται εν συντομία ορισμένες βασικές ελευθερίες και οι περιπτώσεις στις οποίες εφαρμόζονται.

5. Ένα τελικό ερώτημα. Αν εκλάβουμε κυριολεκτικά όσα λέει ο Χάμπερμας, ενδέχεται να θεωρεί ότι η εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στις δύο μορφές αυτονομίας εξαρτάται από «το κανονιστικό περιεχόμενο ενός τρόπου άσκησης της πολιτικής αυτονομίας» (FC, 133 ΙΠΙ, 163I). Τώρα, γιατί αυτή η έμφαση στο πολιτικό; Θέλει πράγματι να υπονοήσει ότι η πολιτική αυτονομία έχει τον πρωταρχικό και βασικό ρόλο, ενώ έχει πει ότι τα δύο είδη αυτονομίας είναι εξίσου πρωταρχικά και ισοβαρή; Γιατί δεν προβάλλονται και τα δύο εξίσου στην αντίληψή του;

Σε κάθε περίπτωση, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία υποστηρίζει ότι, ακόμα και αν οι ελευθερίες της ιδιωτικής αυτονομίας μπορούν να συνδεθούν εσωτερικά με την πολιτική αυτονομία και να θεμελιωθούν σε αυτή, οι εν λόγω ελευθερίες δεν θεμελιώνονται μόνον στην παραπάνω σχέση. Ο λόγος είναι ότι οι ελευθερίες των νεότερων στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία διαθέτουν τη δική τους διακριτή βάση, δηλαδή τη δεύτερη ηθική δύναμη με την καθορισμένη (αλλά άγνωστη στην πρωταρχική θέση) αντίληψή της για το αγαθό. Επιπλέον, η δεύτερη ηθική δύναμη και τα δύο ανώτερης τάξης συμφέροντα που συνδέονται με αυτή εκφράζουν ανεξάρτητα, στο σύστημα των βασικών ελευθεριών, τις προστασίες και τις ελευθερίες των προσώπων ως μελών της κοινωνίας των πολιτών με την κοινωνική, πολιτιστική και πνευματική της ζωή. Αυτό το μέρος της κοινωνίας περιλαμβάνει θεσμούς και ενώσεις όλων των ειδών, πολιτιστικές οργανώσεις και επιστημονικές εταιρείες, πανεπιστήμια και Εκκλησίες, και μέσα επικοινωνίας της μίας ή της άλλης μορφής, με άπειρη ποικιλία. Η αξία και η σημασία αυτών των δραστηριοτήτων στα μάτια των πολιτών που επιδίδονται σε αυτές συνιστούν τουλάχιστον μια επαρκή, αν όχι ζωτική βάση για τα δικαιώματα της ιδιωτικής αυτονομίας. Γιατί, όπως παραδέχεται ο Χάμπερμας (FC, 165), η πολιτική δημοκρατία εξαρτάται για τη διαιώνιση της ζωής της από το φιλελεύθερο πολιτισμικό υπόβαθρο που την υποστηρίζει. Αυτό το πολιτισμικό υπόβαθρο δεν θα την υποστηρίξει, ωστόσο, αν οι θεσμοί της δημοκρατίας δεν θεωρούνται από τους λογικούς πολίτες ότι στηρίζουν τις αρμόζουσες μορφές του αγαθού κατά τη γνώμη τους, όπως προσδιορίζονται από τα γενικά τους δόγματα και επιτρέπει η πολιτική δικαιοσύνη. Έτσι ακόμα και αν η εσωτερική σχέση με τις πολιτικές ελευθερίες θεμελιώνει επαρκώς τις ελευθερίες των πολιτών από τη σκοπιά της θεωρίας του διαλόγου, αυτό δεν θα εμπόδιζε να έχουν οι τελευταίες μια άλλη, εξίσου επαρκή δικαιολόγηση, όπως πιστεύω ότι έχουν.

Η έμφαση που δίνει, όπως φαίνεται, ο Χάμπερμας στο πολιτικό (αν είναι πρόθεσή του) είναι εύλογη μόνον αν υποθέσουμε ότι η ιδέα του πολιτικού ανθρωπισμού είναι αληθής: ότι, δηλαδή, η δραστηριότητα με την οποία τα ανθρώπινα όντα επιτυγχάνουν

την πληρέστερη πραγμάτωσή τους, το ανώτερο αγαθό τους, έγκειται στις δραστηριότητες της πολιτικής ζωής. Σαφώς, η συμμετοχή στην πολιτική ζωή μπορεί να αποτελέσει ένα εύλογο μέρος της αντίληψης πολλών ανθρώπων για το αγαθό και για ορισμένους μπορεί να αποτελέσει πράγματι σπουδαίο αγαθό, όπως μαρτυρούν μεγάλοι πολιτικοί άνδρες όπως ο Τζωρτζ Ουάσιγγκτον και ο Αβραάμ Λίνκολν. Ωστόσο, η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία απορρίπτει κάθε τέτοια διακήρυξη· και το να κάνουμε το αγαθό της κοινωνίας των πολιτών υποδεέστερο του αγαθού της δημόσιας ζωής το θεωρεί λάθος.

5. Διαδικαστική έναντι ουσιαστικής δικαιοσύνης

1. Στην ενότητα αυτή ολοκληρώνω την υπεράσπιση του φιλελευθερισμού (του πολιτικού φιλελευθερισμού στην περίπτωση μου) απαντώντας στην ένσταση του Χάμπερμας ότι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι ουσιαστική (substantive) παρά διαδικαστική. Θυμίζω ότι ήθελε ότι η διαδικαστική του θεωρία

εστιάζει αποκλειστικά στις διαδικαστικές διαστάσεις της δημόσιας χρήσης του λόγου και συνάγει το σύστημα των δικαιωμάτων από την ιδέα της (νόμιμης⁶⁸) νομικής θεσμοποίησης της. Μπορεί να αφήνει ανοικτές περισσότερες ερωτήσεις (απ' ό,τι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία) επειδή εναποθέτει περισσότερα στη διαδικασία του ορθολογικού σχηματισμού γνώμης και βούλησης. Η φιλοσοφία αναλαμβάνει να σηκώσει διαφορετικά θεωρητικά βάρη όταν, όπως στην αντίληψη του Ρωλς, επιζητεί να επεξεργαστεί το ιδανικό μιας δίκαιης κοινωνίας, ενώ οι πολίτες χρησιμοποιούν τότε αυτή την ιδέα ως πηλαφόρμα από την οποία κρίνουν υπάρχουσες ρυθμίσεις και πολιτικές (131).

Θεωρώ ότι η απάντησή μου συνιστά μια υπεράσπιση του φιλελευθερισμού εφόσον κάθε φιλελεύθερη αντίληψη πρέπει να είναι ουσιαστική, και ορθώς είναι. Επιπλέον, δεν καταλαβαίνω γιατί η αντίληψη του Χάμπερμας δεν είναι επίσης ουσιαστική, ακόμα και αν τα ουσιαστικά στοιχεία διαφέρουν.

Ξεκινώ εξηγώντας ότι, κατά τη γνώμη μου, η διάκριση ανάμεσα στη διαδικαστική και την ουσιαστική δικαιοσύνη είναι, αντίστοιχα, η διάκριση ανάμεσα στη δικαιοσύνη (ή την ακριβοδικία) μιας διαδικασίας και τη δικαιοσύνη (ή την ακριβοδικία) του αποτελέσματός της.⁶⁹ Και τα δύο είδη δικαιοσύνης ενσαρκώνουν ορισμένες αξίες, της

⁶⁸ Δεν χρειάζομαστε το «νόμιμη» εδώ;

⁶⁹ Εδώ ακολουθώ τη διάκριση του Hampshire στην κριτική του, σ. 44, η οποία παρατίθεται πιο πάνω στη σημ. 33.

διαδικασίας και του αποτελέσματος, αντίστοιχα· και τα δύο είδη αξιών πάνε μαζί με την έννοια ότι η δικαιοσύνη ως διαδικασία εξαρτάται πάντα (αφήνοντας στην άκρη την ειδική περίπτωση του τζόγου) από τη δικαιοσύνη του πιθανού αποτελέσματός της, ή από την ουσιαστική δικαιοσύνη. Συνεπώς, η διαδικαστική και η ουσιαστική δικαιοσύνη συνδέονται και δεν είναι χωριστές. Αυτό μας επιτρέπει ωστόσο να αναγνωρίσουμε ότι οι ακριβοδικικές διαδικασίες έχουν αξίες εγγενείς σε αυτές – για παράδειγμα, μια διαδικασία έχει την αξία της αμεροληψίας όταν δίνει σε όλους μια ίση ευκαιρία να υποστηρίξουν την υπόθεσή τους.⁷⁰

Μπορούμε να δείξουμε τη σύνδεση ανάμεσα στη διαδικαστική και την ουσιαστική δικαιοσύνη ανακαλώντας σύντομα στη μνήμη δύο σαφείς περιπτώσεις διαδικαστικής δικαιοσύνης.⁷¹ Η πρώτη είναι μια περίπτωση τέλει διαδικαστικής δικαιοσύνης όπως εμφανίζεται στην κοινότυπη διαδικασία του μοιράσματος ενός κέικ. Η διαδικασία είναι ένα παράδειγμα τέλει διαδικαστικής δικαιοσύνης μόνον επειδή δίνει πάντοτε το αποδεκτό δίκαιο αποτέλεσμα: ίση διαίρεση. Αν αποτύγχανε να δώσει ένα δίκαιο αποτέλεσμα, δεν θα ήταν μια διαδικασία για δικαιοσύνη, αλλά για κάτι άλλο. Το ίδιο ισχύει και για μια ποινική δίκη, η οποία αποτελεί περίπτωση ατελούς διαδικαστικής δικαιοσύνης. Είναι ατελής επειδή καμία δικαστική διαδικασία, όσο δίκαιος και αποτελεσματικός και αν είναι ο νόμος που τη ρυθμίζει – με τους κανόνες του για την τεκμηρίωση και τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των μερών να περιγράφονται με επαρκή τρόπο –, δεν

⁷⁰ Οφείλω ποηία στο άρθρο του Cohen, «Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review* 69 (1994): 589-618. Είναι μια ενδελεχής και διεξοδική πραγμάτευση του εν λόγω ζητήματος και αντιώ από αυτό σε ποηία σημεία. Το γενικό θέμα του είναι ότι, εφόσον η διαδικαστική δικαιοσύνη εξαρτάται από την ουσιαστική δικαιοσύνη, μια επάλληλη συναίνεση γύρω από ουσιαστικά ζητήματα δεν είναι, εν γένει, πιο ουτοπική απ' ό,τι μια συμφωνία γύρω από τη διαδικαστική δικαιοσύνη: μια συνταγματική συναίνεση προϋποθέτει ήδη μεγάλο βαθμό συμφωνίας γύρω από ουσιαστικά ζητήματα. Έτσι, ο Cohen απορρίπτει την κριτική στην ουσιαστική δικαιοσύνη με το σκεπτικό ότι η διαδικαστική δικαιοσύνη είναι, εν γένει, λιγότερο απαιτητική, εφόσον είναι ανεξάρτητη από την ουσιαστική δικαιοσύνη. Αυτή η θέση εναρμονίζεται με την άποψη στην ενότητα IV: 6-7 ότι υπάρχουν τύσεις που ωθούν μια συνταγματική συναίνεση προς την επάλληλη. Δεν χρησιμοποίησα το επιχειρήμα του Cohen εκεί καθώς μου διέφυγε τελείως. Το θέμα της διαδικαστικής δικαιοσύνης εξετάζεται επίσης εύστοχα από τον Charles Beitz στο έργο του *Political Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1989), κεφ. 4. Εκεί παρουσιάζει μια θέση την οποία ακολουθώ εδώ: ότι η δικαιοσύνη της διαδικαστικής δικαιοσύνης εξαρτάται εν μέρει από τη δικαιοσύνη των αποτελεσμάτων. Για κριτικές του έργου του John Hart Ely, *Democracy and Distrust* (Cambridge: Harvard University Press, 1981) σε αυτή την κατεύθυνση, βλ. Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), κεφ. 2, σσ. 57-69· και Laurence Tribe, *Constitutional Choices* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), κεφ. 2: «The Pointless Flight from Substance», σσ. 9-20.

⁷¹ Αυτά τα θέματα (και τον τζόγο) τα εξετάζω στη *θεωρία*, 84-87.

είναι βέβαιο ότι θα καταδικάσει τον κατηγορούμενο αν και μόνον αν ο κατηγορούμενος έχει διαπράξει το έγκλημα. Ωστόσο, με τον ίδιο τρόπο όπως και πριν, η διαδικασία της ποινικής δίκης δεν θα ήταν δίκαιη –δεν θα ήταν μια διαδικασία δίκαιης δίκης– αν δεν είχε σχεδιαστεί ευφυώς έτσι ώστε η διαδικασία να δίνει τη σωστή απόφαση, τουλάχιστον σε πολλήδες περιπτώσεις. Γνωρίζουμε ότι θα υπάρξουν μερικά λάθη, εν μέρει επειδή θέτουμε απαιτητικούς όρους για τον καθορισμό της ενοχής και προσπαθούμε να αποφύγουμε την καταδίκη αθώων ανθρώπων, και εν μέρει από αναπόφευκτα ανθρώπινα λάθη και απροσδόκτες τυχαίες συνθήκες που επηρεάζουν την τεκμηρίωση της ενοχής. Ωστόσο, αυτά τα λάθη δεν μπορεί να είναι πολύ συχνά, διαφορετικά η διαδικασία της δίκης παύει να είναι δίκαιη.

Ενίοτε μπορεί να δημιουργείται η εντύπωση ότι η διαμάχη αφορά τη διαδικαστική και την ουσιαστική δικαιοσύνη, αλλά αποδεικνύεται ότι δεν είναι. Και οι δύο πλευρές συμφωνούν ότι η διαδικαστική δικαιοσύνη εξαρτάται από την ουσιαστική δικαιοσύνη και διαφωνούν για κάτι άλλο. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, διάφορες πλουραλιστικές δημοκρατικές αντιλήψεις που υποστηρίζουν μια μορφή δημοκρατίας της πλειοψηφίας και απορρίπτουν τη συνταγματική δημοκρατία και τους θεσμικούς μηχανισμούς της –όπως τη διάκριση των εξουσιών, τις ενισχυμένες πλειοψηφίες σε ορισμένα ζητήματα, μια χάρτα δικαιωμάτων, ή τον δικαστικό έλεγχο της συνταγματικότητας– καθώς θεωρούν ότι είναι ασύμβατοι με τη δημοκρατική εξουσία ή περιττοί για άλλους λόγους. Αυτές οι αντιλήψεις θεωρούν ότι η αρχή της πλειοψηφίας είναι μια δίκαιη διαδικασία που καθορίζεται από δημόσιους πολιτικούς θεσμούς με στόχο την επίλυση πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων. Ορισμένα στοιχεία της διαδικασίας ορίζουν την ίδια τη δημοκρατία και εξειδικεύουν επιμέρους διαστάσεις της ίδιας της διαδικασίας: για παράδειγμα, το δικαίωμα της ψήφου, η αρχή της πλειοψηφίας, η ελευθερία του πολιτικού λόγου, το δικαίωμα να θέτει κανείς υποψηφιότητα και να αναλαμβάνει πολιτικά αξιώματα. Μια δημοκρατική διακυβέρνηση για να είναι δημοκρατική πρέπει να ενσωματώνει αυτά τα δικαιώματα· είναι ουσιαστικά στοιχεία που προσδιορίζουν τους θεσμούς της.⁷²

Η διαμάχη ανάμεσα στους υποστηρικτές της αρχής της πλειοψηφίας και τους υποστηρικτές του συντάγματος αφορά κυρίως βασικά δικαιώματα και ελευθερίες που δεν αποτελούν προφανές μέρος της αναγνωρισμένης διαδικασίας της διακυβέρνησης – για παράδειγμα, τον μη πολιτικό λόγο και την ελευθερία της θρησκευτικής, της

⁷² Βλ. Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), σσ. 167 κ.ε.

φιλοσοφικής και της ηθικής σκέψης, την ελευθερία της συνείδησης και την ελευθερή άσκηση της θρησκείας. Τίποτε από αυτά δεν ορίζει τη δημοκρατική διαδικασία καθαυτή. Με δεδομένο τον ορισμό της αρχής της πλειοψηφίας, η διαφωνία μεταξύ των υποστηρικτών της πλειοψηφίας και του συντάγματος αφορά το κατά πόσον αυτή εξασφαλίζει μια δίκαιη διαδικασία και προστατεύει εκείνα τα άλλα δικαιώματα και τις ελευθερίες.

Οι υποστηρικτές της πλειοψηφίας λένε ότι η αρχή της πλειοψηφίας είναι δίκαιη και περιλαμβάνει όλα τα δικαιώματα που είναι αναγκαία έτσι ώστε να οδηγήσει σε δίκαιους νόμους και εύλογα αποτελέσματα. Οι υποστηρικτές του συντάγματος λένε ότι η αρχή της πλειοψηφίας δεν είναι αποδεκτή. Αν δεν έχουν καθιερωθεί συνταγματικά αναγνωρισμένοι περιορισμοί στην αρχή της πλειοψηφίας στη νομοθεσία και άλλα στοιχεία, οι βασικές και άλλες ελευθερίες δεν θα προστατεύονται κατάλληλα. Και η δημοκρατία δεν θα υποστηρίζεται σταθερά ούτε θα κερδίσει την πρόθυμη συγκατάθεση του λαού της. Σε αυτό οι υποστηρικτές της πλειοψηφίας απαντούν ότι αποδέχονται πλήρως τη θεμελιώδη σημασία του μη πολιτικού λόγου, την ελευθερία της σκέψης και της συνείδησης, και την ελεύθερη άσκηση της θρησκείας. Ισχυρίζονται από την άλλη ότι οι συνταγματικοί περιορισμοί είναι περιττοί, και σε μια γνήσια δημοκρατική κοινωνία και κοινοτομία αυτά τα δικαιώματα και οι ελευθερίες θα γίνονται σεβαστά από το εκλογικό σώμα. Λένε ότι για να σέβεται ένας λαός τους περιορισμούς των βασικών ελευθεριών θα πρέπει να στηριχθούμε σε κάθε περίπτωση στο πνεύμα του εκλογικού σώματος, και ότι η στέρηση σε συνταγματικούς μηχανισμούς συνεπάγεται την αποδυνάμωση της ίδιας της δημοκρατίας.

Τόσο οι υποστηρικτές της πλειοψηφίας όσο και οι υποστηρικτές του συντάγματος ενδέχεται⁷³ να συμφωνούν ότι η διαμάχη αφορά το αν η δημοκρατία της πλειοψηφίας είναι δίκαιη στα αποτελέσματά της ή ουσιαστικά δίκαιη. Οι υποστηρικτές της πλειοψηφίας δεν ισχυρίζονται ότι η δημοκρατία είναι καθαρά διαδικαστική: γνωρίζουν ότι δεν μπορούν να την υπερασπιστούν ενώπιον των υποστηρικτών του συντάγματος αν δεν θεωρούν ότι δεν είναι απλώς δίκαιη στα αποτελέσματά της, αλλά και ότι οι συνταγματικοί μηχανισμοί είναι περιττοί και θα έκαναν χειρότερα τα αποτελέσματα, σε κάθε περίπτωση.⁷⁴ Η διαμάχη θίγει θεμελιώδη ζητήματα γύρω από το πώς λειτουργούν

⁷³ Λέω «ενδέχεται» εδώ γιατί ορισμένοι μπορεί να θεωρούν ότι η αρχή της πλειοψηφίας είναι ο τελικός και καθοριστικός κανόνας. Δεν εξετάζω αυτή την περίπτωση.

⁷⁴ Νομίζω ότι αυτό είναι το είδος του επιχειρήματος που θέλει να διατυπώσει ο Dahl στο έργο του *Democracy and Its Critics*. Δεν αρνείται τη μεγάλη σημασία των μη πολιτικών δικαιωμάτων και ελευθεριών.

στην πραγματικότητα οι πολιτικοί θεσμοί και βασίζεται στη χονδρική γνώση που έχουμε για αυτά τα πράγματα.

2. Έπειτα από αυτή την παρέκβαση, μπορεί ο Χάμπερμας να πει ότι η θεώρησή του είναι μόνον διαδικαστική; Αναμφίβολα, θεωρεί ότι η ιδέα της θεωρίας του διαλόγου περιορίζεται σε μια ανάλυση της ηθικής σκοπιότητας και της διαδικασίας της δημοκρατικής νομιμοποίησης. Και αφήνει τα ουσιαστικά ζητήματα που απαιτούν απαντήσεις «εδώ και τώρα» να τα απαντήσουν οι περισσότεροι ή λιγότερο πεφωτισμένες συζητήσεις των πολιτών (131). Αλλά τίποτε από αυτά δεν σημαίνει ότι μπορεί να αποφύγει να στηριχθεί σε ουσιαστικά περιεχόμενα.

Αναγνωρίζει ότι, από τη στιγμή που στη διαδικασία του διαλόγου αποδίδονται διάφορες εξιδανικεύσεις, ενσωματώνονται έτσι σε αυτή στοιχεία περιεχομένου (FG, 18). Επιπλέον, η ιδανική διαδικασία που διαμορφώνεται με τον τρόπο αυτό είναι θεμελιώδης στην ανάπτυξή του για τη δημοκρατία, εφόσον μια βασική σκέψη είναι ότι μπορούμε να εγγυηθούμε πως η διαδικασία της δημόσιας συζήτησης θα έχει εύλογα αποτελέσματα μόνον στον βαθμό που πραγματοποιεί τις συνθήκες του ιδανικού διαλόγου. Όσο πιο ίση και αμερόληπτη είναι τόσο πιο ανοικτή είναι η διαδικασία και τόσο λιγότερο εξαναγκάζονται οι συμμετέχοντες· επίσης, τόσο πιο πρόθυμοι θα είναι να καθοδηγηθούν από τη δύναμη του καλύτερου επιχειρήματος. Τότε είναι πιθανότερο ότι όλα τα πρόσωπα που επηρεάζονται σημαντικά θα αποδεχτούν αληθινά γενικεύσιμα συμφέροντα. Εδώ βρίσκουμε πέντε αξίες οι οποίες εκ πρώτης όψεως μοιάζουν να είναι αξίες της διαδικασίας –αμεροληψία και ισότητα, ανοικτότητα (κάνεις και καμία σημαντική πληροφορία δεν αποκλείονται) και απουσία εξαναγκασμού, και ομοφωνία– και οι οποίες καθοδηγούν από κοινού τη συζήτηση στην κατεύθυνση γενικεύσιμων συμφερόντων και στη συμφωνία όλων των συμμετεχόντων. Το αποτέλεσμα είναι ασφαλώς ουσιαστικό, εφόσον αναφέρεται σε μια κατάσταση στην οποία εκπληρώνονται τα γενικεύσιμα συμφέροντα των πολιτών. Επίσης, καθεμία από τις προηγούμενες πέντε αξίες συνδέεται με ουσιαστικές κρίσεις από τη στιγμή που ο λόγος που συμπεριλαμβάνονται αυτές οι αξίες ως μέρος της διαδικασίας είναι επειδή είναι απαραίτητες για να καταστήσουν δίκαια ή εύλογα τα αποτελέσματα. Στην περίπτωση αυτή, έχουμε διαμορφώσει τη διαδικασία έτσι ώστε να συμφωνεί με την κρίση μας για αυτά τα αποτελέσματα.

αμφισβητεί, απεναντίας, ως γενική πολιτική αντίληψη, την αποτελεσματικότητα και την ανάγκη για τους γνώριμους συνταγματικούς μηχανισμούς· βλ. κεφ. 11-13.

Περαιτέρω, ο Χάμπερμας θεωρεί ότι τα αποτελέσματα του δημόσιου λόγου που λειτουργεί μέσω δημοκρατικών διαδικασιών είναι εύλογα και νόμιμα. Για παράδειγμα, λέει ότι η ίση κατανομή των ελευθεριών μπορεί να πραγματοποιηθεί από μια δημοκρατική διαδικασία που υποστηρίζει την υπόθεση ότι τα «αποτελέσματα του σχηματισμού πολιτικής βούλησης είναι εύλογα» («Υστερόγραφο», III: 3-4). Αν έτσι έχουν τα πράγματα, προϋποθέτει μια ιδέα του εύλογου για να αξιολογήσει αυτά τα αποτελέσματα, και η αντίληψή του είναι ουσιαστική. Μια κοινή παρανόηση (την οποία δεν λέω ότι κάνει) είναι να θεωρούμε ότι η διαδικαστική νομιμότητα (ή δικαιοσύνη) προσπαθεί κάτι λιγότερο και μπορεί να σταθεί μόνη της χωρίς ουσιαστική δικαιοσύνη: δεν μπορεί.⁷⁵

Στην πραγματικότητα, πιστεύω ότι ο Χάμπερμας αναγνωρίζει ότι η αντίληψή του είναι ουσιαστική, εφόσον λέει μόνον ότι είναι μετριοπαθέστερη από τη δική μου, και ότι αφήνει «περισσότερα ερωτήματα ανοικτά επειδή εναποθέτει περισσότερα στη διαδικασία του ορθολογικού [εύλογου] σχηματισμού γνώμης και βούλησης». Δεν λέει ότι η θεώρησή του αφήνει όλα τα ουσιαστικά ζητήματα ανοικτά στη συζήτηση. Στην τελευταία παράγραφο του έργου *Το πραγματικό και το ισχύον* παραδέχεται ότι η ανάλυσή του δεν μπορεί να είναι μόνον τυπική.⁷⁶

Το διαδικαστικό νομικό υπόδειγμα διαθέτει, βεβαίως, όπως και το ίδιο το κράτος δικαίου, ένα δογματικό πυρήνα: την ιδέα της αυτονομίας, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι πράττουν ως ελεύθερα υποκείμενα μόνον καθ' ο μέτρο υπακούουν στους νόμους που θεσπίζουν οι ίδιοι σύμφωνα με τις διυποκειμενικά ποριζόμενες αντιλήψεις τους. «Δογματική» είναι αυτή η ιδέα μόνον υπό μία ανυστερόβουλη έννοια. Διότι μέσω αυτής εκφράζεται μια ένταση πραγματικού και ισχύοντος, «δεδομένη» από το γεγονός της γλωσσικής σύνταξης των κοινωνικοπολιτισμικών βιοτικών μορφών, δηλ. αμετακίνητη για μας που διαμορφώσαμε την ταυτότητά μας σε μια τέτοια βιοτική μορφή (FG, 536 κ.ε. [ΠΙ, 583]).

Ορισμένα ζητήματα έχουν επιλυθεί, υποθέτουμε, από τη φιλοσοφική ανάλυση της ηθικής σκοπιότητας και της διαδικασίας της δημοκρατικής νομιμοποίησης. Εφόσον είναι ένα ζήτημα μεγαλύτερου ή μικρότερου βαθμού, χρειαζόμαστε μια ενδελεχή εξέταση με την οποία θα παρουσιάσουμε, θα συγκρίνουμε και με κάποιο τρόπο θα

⁷⁵ Βλ. την πραγμάτευση του έργου του Hampshire, *Innocence and Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1989) από τον Cohen στο δοκίμιό του «Pluralism and Proceduralism», σσ. 589-594, 599 κ.ε., 607-610.

⁷⁶ Ευχαριστώ τον Baynes γιατί επέστρεψε την προσοχή μου στη σημασία αυτού του τελικού κειμένου.

αξιολογήσουμε τα ουσιαστικά στοιχεία και στις δύο θεωρήσεις.⁷⁷ Αυτό απαιτεί μια σύγκριση ακριβώς των ζητημάτων που αφήνει ανοικτά για συζήτηση η καθεμία θεωρηση, και υπό ποιες συνθήκες. Δεν μπορώ να επιχειρήσω μια τέτοια σύγκριση εδώ.

Τέλος, όπως επισήμανα στην §1, οι πολίτες στην κοινωνία των πολιτών δεν χρησιμοποιούν απλώς την ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας «ως μια πλατφόρμα που τους παραδίδεται από τον φιλόσοφο ως ειδικό από την οποία πρέπει να κρίνουν υπάρχουσες ρυθμίσεις και πολιτικές». Στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία δεν υπάρχουν φιλόσοφοι ειδήμονες. Θεός φυλάξοι! Αλλά οι πολίτες πρέπει, εν τέλει, να έχουν ορισμένες ιδέες για το ορθό και τη δικαιοσύνη στη σκέψη τους και μια βάση για την επιχειρηματολογία τους. Και οι μελετητές της φιλοσοφίας λαμβάνουν μέρος στη διατύπωση αυτών των ιδεών αλλά πάντοτε ως πολίτες μεταξύ άλλων.

3. Πριν κλείσουμε, αναφέρω έναν τρόπο με τον οποίο η αντίληψη του Χάμπερμας μπορεί να θεωρηθεί ότι εστιάζει «αποκλειστικά στις διαδικαστικές απόψεις της δημόσιας χρήσης του λόγου» (131). Αυτό υπονοείται από το γεγονός ότι χρησιμοποιεί τακτικά την ιδέα της νομιμότητας αντί της δικαιοσύνης. Το αναφέρω εδώ, όχι επειδή είναι δική του ιδέα (νομίζω ότι δεν είναι), αλλά ως μια ιδέα που παρουσιάζει το δικό της ενδιαφέρον. Ας υποθέσουμε ότι επιδιώκουμε να σχεδιάσουμε δημοκρατικούς πολιτικούς θεσμούς έτσι ώστε να είναι νόμιμοι, και οι πολιτικές αποφάσεις που λαμβάνονται και οι νόμοι που θεσπίζονται σύμφωνα με αυτούς να είναι επίσης νόμιμοι. Αυτό φέρνει στο επίκεντρο την ιδέα της νομιμότητας – και όχι της δικαιοσύνης.

Το γεγονός ότι επικεντρώνεται κανείς στη νομιμότητα παρά στη δικαιοσύνη μπορεί να φαίνεται ζήτημα ήσσονος σημασίας, καθώς μπορεί να θεωρούμε ότι «νόμιμο» και «δίκαιο» είναι το ίδιο. Αρκεί να στοχαστούμε λίγο για να δούμε ότι δεν είναι. Ένας νόμιμος βασιλιάς ή μια νόμιμη βασίλισσα μπορεί να κυβερνούν με δίκαιο και αποτελεσματικό τρόπο, αλλά μπορεί και όχι: και σίγουρα δεν κυβερνούν κατ' ανάγκη δίκαια ακόμα και αν κυβερνούν νόμιμα. Η νομιμότητά τους ήξει κάτι για την πρόθεσή τους για το πώς ανήλθαν στο αξίωμά τους. Αναφέρεται στο αν ήταν νόμιμοι κληρονόμοι

⁷⁷ Αυτό συμφωνεί με τον MacCarthy ο οποίος ήξει, συγκρίνοντας τη θεωρηση του Χάμπερμας και τη δική μου, ότι για τον Χάμπερμας η διαφορά ανάμεσα στη διαδικαστική και την ουσιαστική δικαιοσύνη είναι ένα ζήτημα βαθμού. Βλ. το άρθρο του «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics* 105, αρ. 1 (Οκτώβριος 1994): 44-63, σ. 59 σημ. 13. Ευχαριστώ τον Baynes επίσης για τη διαφωτιστική αλληλογραφία μας και για το σημείο αυτό. Στην ανάλυση που κάνει για το FG για τον τόμο *Companion to Habermas* του Cambridge University Press (υπό έκδοση) έχει περαιτέρω σχόλια για αυτό το ζήτημα.

του θρόνου σύμφωνα με τους καθιερωμένους κανόνες και τις παραδόσεις του αγγλικού ή του γαλλικού θρόνου, για παράδειγμα.

Μια σημαντική διάσταση της ιδέας της νομιμότητας είναι ότι αφήνει ένα περιθώριο σε σχέση με το πόσο καλά μπορούν να άρχουν οι κυρίαρχοι και μέχρι ποιο σημείο μπορούν να γίνουν ανεκτοί. Το ίδιο ισχύει και σε ένα δημοκρατικό καθεστώς. Μπορεί να είναι νόμιμο και να συμβαδίζει με μια μακρά παράδοση που γεννήθηκε όταν εγκρίθηκε για πρώτη φορά το σύνταγμα του από το εκλογικό σώμα (τον λαό) σε μια ειδική συνέλευση για την επικύρωσή του. Ωστόσο, μπορεί να μην είναι πολύ δίκαιο, ή και ελάχιστα, και παρομοίως οι νόμοι και οι πολιτικές του. Οι νόμοι που περνάνε με ισχυρές πλειοψηφίες θεωρούνται νόμιμοι, ακόμα και αν πολλοί διαμαρτύρονται και κρίνουν ορθώς ότι είναι άδικοι ή εσφαλμένοι.

Συνεπώς, η νομιμότητα είναι μια ασθενέστερη ιδέα έναντι της δικαιοσύνης και επιβάλλει ασθενέστερους περιορισμούς στο τι μπορεί να γίνει. Είναι επίσης θεσμική, παρότι υπάρχει φυσικά ουσιαστική σύνδεση με τη δικαιοσύνη. Να σημειώσουμε κατ' αρχάς ότι οι δημοκρατικές αποφάσεις και οι νόμοι είναι νόμιμοι, όχι επειδή είναι δίκαιοι αλλά επειδή θεσπίζονται νόμιμα σύμφωνα με μια αποδεκτή νόμιμη δημοκρατική διαδικασία. Έχει μεγάλη σημασία να είναι αρκούντως δίκαιο το σύνταγμα που προσδιορίζει τη διαδικασία, ακόμα και αν δεν είναι τελείως δίκαιο, καθώς κανένας άνθρωπος θεσμός δεν μπορεί να είναι τελείως δίκαιος. Αλλά μπορεί να μην είναι δίκαιο και να είναι ωστόσο νόμιμο, εφόσον είναι αρκετά δίκαιο με δεδομένες τις περιστάσεις και τις κοινωνικές συνθήκες. Μια νόμιμη διαδικασία οδηγεί σε νόμιμους νόμους και πολιτικές που γίνονται σύμφωνα με αυτή και οι νόμιμες διαδικασίες μπορεί να είναι εθιμικές, να έχουν καθιερωθεί από παλιά, και να γίνονται αποδεκτές ως τέτοιες. Ούτε οι διαδικασίες ούτε οι νόμοι είναι κατ' ανάγκη δίκαιοι σύμφωνα με ένα αυστηρό κριτήριο δικαιοσύνης, ακόμα και αν, πράγμα που είναι επίσης αληθές, δεν μπορούν να είναι υπερβολικά άδικοι. Σε ένα σημείο, η αδικία των αποτελεσμάτων μιας νόμιμης δημοκρατικής διαδικασίας διαφθείρει τη νομιμότητά της, όπως και η αδικία του ίδιου του πολιτικού συντάγματος. Αλλά πριν φτάσουμε σε αυτό το σημείο, τα αποτελέσματα μιας νόμιμης διαδικασίας είναι νόμιμα όποια κι αν είναι. Αυτό μας δίνει μια καθαρά διαδικαστική δημοκρατική νομιμότητα και τη διακρίνει από τη δικαιοσύνη, και αν ακόμα δεχτούμε ότι η δικαιοσύνη δεν προσδιορίζεται διαδικαστικά. Η νομιμότητα επιτρέπει ένα απροσδιόριστο εύρος αδικίας το οποίο μπορεί να μην επιτρέπει η δικαιοσύνη.

Ενώ η ιδέα της νομιμότητας συνδέεται σαφώς με τη δικαιοσύνη, αξίζει να σημειώσουμε ότι ο ιδιαίτερος ρόλος της στους δημοκρατικούς θεσμούς (τον οποίο επισημά-

ναμε σύντομα στην § 2) είναι να επιτρέπει και να καθιερώνει μια κατάλληλη διαδικασία για τη λήψη αποφάσεων όταν οι συγκρούσεις και οι διαφωνίες στην πολιτική ζωή κάνουν την ομοφωνία αδύνατη ή σπάνια. Έτσι, αναγνωρίζει ότι πολλές διαφορετικές μορφές διαδικασίας με πλειοψηφίες διαφορετικού μεγέθους παράγουν νόμιμες αποφάσεις ανάλογα με την περίπτωση, ξεκινώντας από διάφορα είδη επιτροπών και νομοθετικών σωμάτων φτάνοντας ως τις γενικές εκλογές και σύνθετες συνταγματικές διαδικασίες για την αναθεώρηση του συντάγματος. Μια νόμιμη διαδικασία είναι μια διαδικασία την οποία όλοι θα μπορούσαν να αποδεχτούν εύλογα ως ελεύθεροι και ίσοι όταν πρέπει να ληφθούν συλλογικές αποφάσεις και λείπει συνήθως η συμφωνία. Τα βάρη της κρίσης οδηγούν προς τα εκεί ακόμα και όταν υπάρχει λογική και καλή θέληση από όλες τις πλευρές.⁷⁸

4. Υπάρχουν σοβαρές αμφιβολίες, ωστόσο, γύρω από αυτή την ιδέα της διαδικαστικής νομιμότητας. Είναι αρκετά δόκιμη για μια επαρκώς εύτακτη κοινωνία, γιατί με καλά σχεδιασμένους και αξιοπρεπείς δημοκρατικούς θεσμούς οι λογικοί και ορθολογιστές πολίτες θα θεσπίσουν νόμους και πολιτικές που θα είναι σχεδόν πάντα νόμιμοι, αν και όχι, φυσικά, πάντα δίκαιοι. Ωστόσο αυτή η εγγύηση της νομιμότητας θα αποδυναμωνόταν σταδιακά αν η κοινωνία έπαυε να είναι εύτακτη. Ο λόγος, όπως είδαμε, είναι ότι η νομιμότητα των νομοθετημάτων εξαρτάται από τη δικαιοσύνη του συντάγματος (σε οποιαδήποτε μορφή, γραπτή ή μη), και όσο μεγαλύτερη είναι η απόκλιση του από τη δικαιοσύνη τόσο πιθανότερη είναι η αδικία των αποτελεσμάτων. Για να είναι νόμιμοι, οι νόμοι δεν μπορούν να είναι πολύ άδικοι. Οι συνταγματικές πολιτικές διαδικασίες μπορούν να είναι πράγματι –υπό κανονικές και αξιοπρεπείς συνθήκες– καθαρά διαδικαστικές σε σχέση με τη νομιμότητα. Με δεδομένη την ατέλεια όλων των ανθρώπινων πολιτικών διαδικασιών, δεν μπορεί να υπάρξει καμία τέτοια διαδικασία σε σχέση με την πολιτική δικαιοσύνη και καμία διαδικασία δεν θα μπορούσε να καθορίσει το ουσιαστικό της περιεχόμενο. Ως εκ τούτου, εξαρτόμαστε πάντα από ουσιαστικές κρίσεις περί δικαίου.⁷⁹

⁷⁸ Είμαι ευγνώμων στον Hirsch για τις πολύτιμες συζητήσεις που κάναμε γύρω από το νόημα και τον ρόλο της νομιμότητας, και τη διάκρισή της από την ιδέα της δικαιοσύνης: βλ. τη *Habilitationsschrift* (1995) του ίδιου για τη δημοκρατική νομιμότητα. Είμαι ευγνώμων επίσης στον David Estlund για το πολύτιμο αδημοσίευτο άρθρο του γύρω από αυτή την έννοια όπως χρησιμοποιείται στο παρόν κείμενο, ιδιαίτερα για τα κεφ. IV-VI.

⁷⁹ Νομίζω ότι ο Χάμπερμας θα συμφωνούσε με αυτή τη διάκριση ανάμεσα στην πολιτική δικαιοσύνη και τη νομιμότητα, καθώς σε ένα σημείο πραγματεύεται τη νομιμότητα τόσο επιμέρους νομοθετημάτων όσο και του ίδιου του συντάγματος. Και τα δύο εξαρτώνται από τη δικαιοσύνη, ή από τη δικαιολόγηση.

Μια άλλη σοβαρή αμφιβολία έγκειται στο ότι, στην πράξη, μια συνταγματική δημοκρατία δεν θα μπορούσε ποτέ να ρυθμίσει τις πολιτικές της διαδικασίες και συζητήσεις με τρόπο ώστε να προσεγγίζουν αρκετά το επικοινωνιακό ιδεώδες του διαλόγου κατά τον Χάμπερμας και να είναι έτσι βέβαιη ότι η νομοθεσία της δεν ξεπερνά τα περιθώρια που αφήνει η νομιμότητα. Οι πραγματικές πολιτικές συνθήκες υπό τις οποίες εργάζονται τα κοινοβούλια και άλλα σώματα καθιστούν αναγκαίες μεγάλες αποκλίσεις από αυτό το ιδανικό. Μία είναι η πίεση του χρόνου: η συζήτηση πρέπει να ρυθμίζεται από κανόνες για τη διεξαγωγή της, και θα πρέπει να φτάσει σε ένα τέλος σε εύθετο χρονικό διάστημα· πρέπει να γίνει ψηφοφορία. Δεν μπορούν όλοι να μελετήσουν και να αξιολογήσουν όλα τα συναφή εμπειρικά στοιχεία, και συχνά αυτά είναι πολλά ακόμα και για να τα διαβάσει κανείς και να τα κατανοήσει. Οι νομοθέτες πρέπει αρκετά συχνά να αποφασίζουν και να ψηφίζουν εν πολλοίς στο σκοτάδι, ή αλλιώς σύμφωνα με ό,τι θέλουν οι όχι πάντα αμερόληπτοι κομματικοί ηγέτες και ψηφοφόροι τους. Ακόμα και όταν διάφορες καλά σχεδιασμένες πολιτικές διαδικασίες περιορίζουν αυτά και άλλα μειονεκτήματα, δεν είναι δυνατόν να περιμένουμε από οποιαδήποτε νομοθετική διαδικασία, ακόμα και αν είναι κανονικά διαδικαστική σε σχέση με τη νομιμότητα, να είναι το ίδιο σε σχέση με τη δικαιοσύνη. Η απόσταση θα είναι πάντα πολύ μεγάλη.

Η περιγραφή της διαδικασίας του συλλογισμού και της επιχειρηματολογίας στους ιδανικούς διαλόγους από τον Χάμπερμας είναι ομοίως ατελής. Δεν είναι σαφές ποιες μορφές επιχειρήματος μπορούν να χρησιμοποιηθούν, αυτές ωστόσο καθορίζουν σημαντικά το αποτέλεσμα. Θα πρέπει να θεωρήσουμε, όπως φαίνεται ότι υποστηρίζει, ότι τα συμφέροντα κάθε προσώπου θα πρέπει να ληφθούν εξίσου υπόψη στον ιδανικό διάλογο; Ποια είναι τα συναφή συμφέροντα; Ή θα πρέπει να συνυπολογιστούν όλα τα συμφέροντα, όπως γίνεται μερικές φορές όταν εφαρμόζεται η αρχή του ίσου σεβασμού; Αυτό θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια ωφελιμιστική αρχή ικανοποίησης του

⁸⁰ Ή όπως λέει στο έργο του *The Theory of Communicative Action, Volume 2: System and Lifeworld*, μτφρ. McCarthy (Βοστώνη: Beacon, 1987), σ. 178: «η αρχή της θεσμοθέτησης και η αρχή της δικαιολόγησης προϋποθέτουν αμοιβαία η μία την άλλη. Το νομικό σύστημα ως όλην πρέπει να εδράζεται στις βασικές αρχές της νομιμοποίησης». Ο Χάμπερμας φαίνεται εδώ να εναντιώνεται στον Μαξ Βέμπερ, ο οποίος κατανοούσε τη νομιμότητα ως την αποδοχή από τον λαό των πολιτικών και κοινωνικών του θεσμών. Η αποδοχή και μόνον χωρίς δικαιολόγηση, όπως ορθά υποστηρίζει ο Χάμπερμας, δεν είναι αρκετή, εφόσον επιτρέπει πάρα πολλά. Θα προσέθετα μόνον (ο Χάμπερμας θα συμφωνούσε, νομίζω) ότι οι θεσμοί αυτοί δεν είναι απαραίτητο να είναι τελείως δίκαιοι, και ενδέχεται, ανάλογα με την κατάσταση, να είναι άδικοι και εντούτοις νόμιμοι. Ευχαριστώ τον Peritz, η γνώση του οποίου για τη σκέψη του Χάμπερμας υπήρξε άκρως πολύτιμη, που μου επισήμανε αυτό το χωρίο.

μεγαλύτερου αριθμού συμφερόντων που εναρμονίζονται. Από την άλλη, η διαβουλευτική σύλληψη της δημοκρατίας (προς την οποία ο Χάμπερμας δείχνει μεγάλη συμπάθεια) περιορίζει τους λόγους που μπορούν να χρησιμοποιήσουν οι πολίτες όταν υποστηρίζουν νομοσχέδια και δέχεται μόνον λόγους που συμβαδίζουν με την αναγνώριση των άλλων πολιτών ως ίσων. Εδώ έγκειται η δυσκολία με τα επιχειρήματα υπέρ νόμων που υποστηρίζουν διακρίσεις.⁸⁰ Η θεμελιώδης ιδέα είναι ότι η διαβουλευτική δημοκρατία, και ο πολιτικός φιλελευθερισμός, περιορίζουν τα συναφή ανθρώπινα συμφέροντα στα θεμελιώδη συμφέροντα ορισμένων ειδών, ή σε πρωταρχικά αγαθά, και απαιτούν οι λόγοι να συμβαδίζουν με την αμοιβαία αναγνώριση των πολιτών ως ίσων. Το επιχείρημα είναι ότι καμία θεσμική διαδικασία χωρίς τέτοιες ουσιαστικές οδηγίες για τους αποδεκτούς λόγους δεν μπορεί να ακυρώσει τον κανόνα «ό,τι δίνεις, παίρνεις». Ενώ οι συνθήκες μιας συνταγματικής δημοκρατίας αναγκάζουν συνήθως τις διάφορες ομάδες να υποστηρίζουν πιο συμβιβαστικές και λογικές απόψεις αν θέλουν να έχουν επιρροή, το μείγμα των απόψεων και των λόγων σε μια ψηφοφορία στην οποία οι πολίτες δεν έχουν επίγνωση αυτών των οδηγιών μπορεί να οδηγήσει εύκολα στην αδικία, παρότι το αποτέλεσμα της διαδικασίας είναι νόμιμο.

Τέλος, τα θεσπίσματα και η νομοθεσία όλη των θεσμικών διαδικασιών πρέπει να θεωρούνται πάντα από τους πολίτες ως ανοικτά στην αμφισβήτηση. Αποτελεί μέρος της συνείδησης των πολιτών, όχι μόνον συλλογικά αληθιά και ατομικά, το γεγονός ότι αναγνωρίζουν ότι η πολιτική εξουσία πηγάζει από αυτούς και ότι είναι υπεύθυνοι για όσα κάνει στο όνομά τους. Η πολιτική εξουσία δεν είναι μυστηριώδης, ούτε θα πρέπει να καθαγιάζεται με σύμβολα και τελετουργίες οι οποίες δεν είναι κατανοητές στους πολίτες με βάση τους κοινούς τους σκοπούς. Προφανώς, ο Χάμπερμας δεν θα διαφωνούσε με αυτό. Αληθιά αυτό σημαίνει, ωστόσο, ότι οι ζυγισμένες κρίσεις μας με τα σταθερά τους σημεία –όπως είναι η καταδίκη των θεσμών της δουλείας και της δουλοπαροικίας, των θρησκευτικών διώξεων, της υποταγής των εργατικών τάξεων, της καταπίεσης των γυναικών, και της απεριόριστης συσσώρευσης τεράστιων περιουσιών, καθώς και ο αποτροπιασμός για τη βαναυσότητα και τα βασανιστήρια, και η κακότητα των ηδονών από την άσκηση κυριαρχίας– βρίσκονται στο υπόβαθρο ως ουσιαστικά κριτήρια που δείχνουν τον απατηλό χαρακτήρα κάθε υποτιθέμενου καθαρά διαδικαστικού ιδεώδους νομιμότητας και πολιτικής δικαιοσύνης.

⁸⁰ Βλ. τη βιβλιοκριτική του Cohen για το έργο του Dahl, *Democracy and Its Critics*, στο *Journal of Politics* 53, αρ. 1 (Οκτώβριος 1991): 221-225, σ. 223 κ.ε.

Υπεισθήθα σε αυτά τα ζητήματα στην παρούσα ενότητα για να εξηγήσω γιατί δεν είμαι διατεθειμένος να αληθιάξω την άποψή μου και δεν με συγκινεί η ένσταση ότι η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι ουσιαστική και όχι διαδικαστική. Γιατί, όπως κατανοώ αυτές τις ιδέες, δεν θα μπορούσε να είναι κάτι αληθιο. Πιστεύω ότι η θεωρία του Χάμπερμας είναι και αυτή ουσιαστική με την έννοια που περιέγραψα, και πράγματι δεν θα αρνούταν κάτι τέτοιο. Συνεπώς, η δική του είναι διαδικαστική με μια διαφορετική έννοια. Εικάζω, ξαναβλέποντας την §1 όπου παρέθεσα δύο χωρία από το *Πραγματικό και το Ισχύον*, ότι με τους όρους «ουσιαστικό» [substantive] και «ουσιώδες/περιεχομενικό» [substantial] εννοεί είτε στοιχεία θρησκευτικών και μεταφυσικών δογμάτων, ή στοιχεία που έχουν ενσωματωθεί στη σκέψη και τον πολιτισμό ιδιαίτερων κοινοτήτων και παραδόσεων, ή πιθανόν και τα δύο. Η κύρια ιδέα του είναι, υποθέτω, ότι από τη στιγμή που η μορφή και η δομή των προϋποθέσεων της σκέψης, του λόγου και της δράσης –τόσο των θεωρητικών όσο και των πρακτικών– περιγράφονται σωστά και αναλύονται από τη θεωρία του για την επικοινωνιακή δράση όλα τα ηγούμενα ουσιώδη στοιχεία αυτών των θρησκευτικών και μεταφυσικών δογμάτων και οι παραδόσεις των κοινοτήτων έχουν αφομοιωθεί (ή μετουσιωθεί) από τη μορφή και τη δομή των παραπάνω προϋποθέσεων. Αυτό σημαίνει ότι στον βαθμό που τα εν λόγω στοιχεία έχουν εγκυρότητα και ισχύ στην ηθική δικαιολόγηση σε ζητήματα δικαίου και δικαιοσύνης,⁸¹ η ισχύς τους συλλογικά πληθύνεται και μπορεί να υποστηριχθεί από μια συλλογιστική με τη συγκεκριμένη μορφή και δομή· γιατί οι εν λόγω προϋποθέσεις είναι τυπικές και καθολικές, οι όροι των ειδών του λόγου σε κάθε σκέψη και δράση.⁸² Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι ουσιαστική, όχι με την έννοια που περιέγραψα (παρότι είναι και με αυτή), αληθιά με την έννοια ότι πηγάζει από και ανήκει στην παράδοση της φιλελευθέρης σκέψης και την ευρύτερη κοινότητα της πολιτικής κοινότητας των δημοκρατικών κοινωνιών. Δεν είναι λοιπόν πραγματικά τυπική και αληθινά καθολική, και δεν είναι συνεπώς μέρος των οιοσδήποτε υπερβατολογικών προϋποθέσεων (όπως ήξει ενίοτε ο Χάμπερμας) που θεμελιώνουν τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης.

Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία ως πολιτική θεωρία δεν θέλει κανένα στοιχείο μιας

⁸¹ Ο Χάμπερμας δεν μιλάει για την ηθική [ethics], ή για τις ηθικές αξίες των ατόμων και των ομάδων. Αυτές μπορούν να επιδιώκονται στο πλαίσιο της νόμιμης και της δικαιοδογημένης νομοθεσίας.

⁸² Για παράδειγμα, στο πρώτο κείμενο του τόμου *Justification and Application*, με τίτλο «On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason» αναλύει τη μορφή τεσσάρων ειδών πρακτικού λόγου· βλ. σσ. 1-17.

τέτοιας γενικής ανάληψης της μορφής και των δομικών προϋποθέσεων της σκέψης και της δράσης. Απεναντίας, όπως έχω πει, επιδιώκει να αφήσει αυτές τις θεωρίες ως έχουν και τις επικρίνει μόνον στον βαθμό που είναι παράλογες, με πολιτικούς όρους.⁸³ Κατά τα άλλα, προσπάθησα να υπερασπιστώ το είδος του φιλελευθερισμού που βρίσκει κανείς στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία απέναντι στις οξείες κριτικές του Χάμπερμας. Προσπάθησα έτσι να δείξω ότι στον φιλελευθερισμό της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας οι νεωτερικές ελευθερίες δεν είναι προπολιτικές και δεν προηγούνται κάθε σχηματισμού βούλησης. Δήλωσα επίσης ότι στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία υπάρχει εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική αυτονομία και ότι και οι δύο είναι εξίσου πρωταρχικές.

Θα ήθελα ομοίως να αντισταθώ στην τάση, την οποία βρίσκουμε επίσης σε μερίδες της αμερικανικής πολιτικής ρεπουμπλικανικής νομικής σκέψης, να εκλημβανουμε ως βάση της ιδιωτικής αυτονομίας (των ελευθεριών των νεότερων) μόνον τη σύνδεσή της (τους) με τη δημόσια αυτονομία (τις ελευθερίες των αρχαίων) όπως επισήμανα στην §4.3, η ιδιωτική αυτονομία έχει μια περαιτέρω επαρκή βάση, τη δεύτερη ηθική δύναμη. Για να διατηρήσουμε τις αρχαίες και τις νεωτερικές ελευθερίες ως πραγματικά εξίσου πρωταρχικές και ίσες, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι ούτε οι πρώτες ούτε οι δεύτερες συνάγονται από τις άλλες ή ανάγονται σε αυτές. Μια άλλη πιθανή διαφορά με τον Χάμπερμας που ανέφερα είναι θεσμική, το ζήτημα του σχεδίου του συντάγματος: παρότι δεν είναι αντικείμενο της κριτικής του, τόνισα ότι σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να ρυθμιστεί μόνον από τη φιλοσοφία (δεν υποθέτω ότι θα έλεγε πως πρέπει), η οποία μπορεί μόνον, όπως πάντα, να βοηθήσει στη διατύπωση των πολιτικών αρχών της κριτικής και ενημερωμένης κρίσης.

6. Συμπέρασμα

Υπάρχει ένα σχετικό ερώτημα το οποίο δεν εξέτασα λεπτομερώς, και αυτό είναι το ερώτημα πώς ακριβώς μπορούμε να κατανοήσουμε τους πολιτικούς θεσμούς που συνδέονται με τη συνταγματική δημοκρατία έτσι ώστε να εναρμονίζονται με την ιδέα της ηθικής κυριαρχίας. Αν συνδέσουμε τη ηθική κυριαρχία με την αρχή της πλειο-

⁸³ Μια συναφή ένσταση εγείρει ο Larmore σε μια διεισδυτική βιβλιοκριτική του FC του Χάμπερμας, στο *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993): 321-327. Μια εκτενέστερη αγγλική εκδοχή θα δημοσιευτεί στο *European Journal of Philosophy* (Απρίλιος 1995).

ψηφίας που εφαρμόζεται έπειτα από ελεύθερη, ανοικτή και ευρεία συζήτηση, τότε υπάρχει τουλάχιστον μία εμφανής δυσκολία. Η δυσκολία αυτή μπορεί να είναι μια διάσταση εκείνου στο οποίο αναφέρεται ο Χάμπερμας όταν λέει ότι «[η] μορφή της πολιτικής αυτονομίας ... δεν ξεδιπλώνεται πλήρως στην καρδιά της δίκαια συντεταγμένης κοινωνίας» (128). Το πώς η συνταγματική δημοκρατία εναρμονίζεται με τη ηθική κυριαρχία το έδειξα με την ιδέα της δυαδικής δημοκρατίας όπως την ανέλυσα στην §3.4, όπου θα μπορούσε να προκύψει φυσικά μια συζήτηση γύρω από αυτή. Το ζήτημα είναι πολύ μεγάλο για να το πραγματευτώ πλήρως στην απάντησή μου: απαιτεί μια ανάληψη και εξήγηση των ειδικών χαρακτηρισμών των θεσμών για την άσκηση της συντακτικής εξουσίας ενός δημοκρατικού λαού όταν λαμβάνει συνταγματικές αποφάσεις, σε αντίθεση με τους θεσμούς της καθημερινής δημοκρατικής πολιτικής μέσα στο πλαίσιο που έχει εγκαθιδρυθεί από τις ανωτέρω αποφάσεις. Αλλά θέλω να δηλώσω ότι αναγνωρίζω αυτό το ζήτημα εδώ.⁸⁴

Κλείνοντας τις εισαγωγικές του παρατηρήσεις, ο Χάμπερμας λέει ότι, εφόσον συμερίζεται τις προθέσεις της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας και θεωρεί ότι είναι σωστά τα κύρια συμπεράσματά της, επιθυμεί η διαφωνία του να μείνει στα όρια ενός οικογενειακού καβγά. Οι αμφιβολίες του περιορίζονται στο κατά πόσον διατυπώνω την άποψή μου με τον πιο πειστικό τρόπο και στον βαθμό που οι κριτικές του εγείρουν σοβαρές αντιρρήσεις, θέλει η ένταση των ενστάσεών του να εκληφθεί ως ευκαιρία για να δείξει τις δυνάμεις της η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία. Δέχομαι εγκάρδια τις κριτικές του Χάμπερμας, τις οποίες προέβαλλε με τόση ευγένεια, και έχω προσπαθήσει να ανταποκριθώ στην πρόκλησή τους. Διατυπώνοντας τις απαντήσεις μου, επαναλαμβάνω ό,τι είπα στην αρχή, ότι αναγκάστηκα να ξανασκεφτώ σε βάθος και να επανεξετάσω πολλούς πλευρές της θέωρησής μου, και τώρα πιστεύω ότι την κατανοώ καλύτερα απ' ό,τι άλλοτε. Για αυτό θα είμαι πάντα υπόχρεος στον Χάμπερμας.

⁸⁴ Ευχαριστώ τον Dworkin, τον Thomas Nagel και τον Lawrence Sager που έθεσαν επίμονα αυτό το ζήτημα. Είμαι ευγνώμων στον Sager για την κατατοπιστική συζήτηση που κάναμε αργότερα.