

σεων με τη δημόσια αναγνώριση των μεγάλων αξιών που έχουν οι πολιτικές αρετές. Για να κατορθώσει να βρει μια τέτοια συναίνεση η πολιτική φιλοσοφία, πρέπει να είναι όσο περισσότερο μπορεί ανεξάρτητη από τα άλλα μέρη της φιλοσοφίας, ιδίως από τα μακρόχρονα φιλοσοφικά προβλήματα και διαμάχες. Κάνοντάς το αυτό ο πολιτικός φιλελευθερισμός προκαλεί την αντίρρηση ότι δείχνει σκεπτικισμό απέναντι στην ηθικοσκευτική, τη φιλοσοφική και την ηθική αλήθεια, ή ότι αδιαφορεί για τις αξίες τους. Αφότου όμως συνδέσουμε το ρόλο που διαδραματίζει μια πολιτική αντίληψη με το δεδομένο της εύλογης πολυπληθότητας και με αυτά που είναι ουσιώδη, για να υπάρξει μια επίκαιρη βάση του δημόσιου λόγου, τούτη η αντίρρηση φαίνεται ότι είναι πανθασμένη.

Αυτά τα ζητήματα συνδέονται με το ευρύτερο ερώτημα, του πώς είναι δυνατός ο πολιτικός φιλελευθερισμός. Ένα βήμα που μπορούμε να κάνουμε, για να δείξουμε πώς αυτός είναι δυνατός, είναι να αναδείξουμε τη δυνατότητα μιας επάλληλης συναίνεσης σε μια κοινωνία με δημοκρατική παράδοση, η οποία χαρακτηρίζεται από το δεδομένο της εύλογης πολυπληθότητας. Όταν προσπαθεί να κάνει αυτά τα πράγματα η πολιτική φιλοσοφία, αναλαμβάνει το ρόλο που ο Καντ απέδωσε στη φιλοσοφία εν γένει: την υποστήριξη της εύλογης πεποίθησης (III: 2.2). Όπως είπα λοιπόν, στη δική μας περίπτωση τούτο σημαίνει την υποστήριξη της εύλογης πεποίθησης ότι είναι δυνατό να υπάρξει ένα δίκαιο συνταγματικό καθεστώς.

Η προτεραιότητα του ορθού και οι ιδέες περί αγαθού

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΥ

είναι ένα ουσιώδες στοιχείο σ' αυτό που ονόμασα «πολιτικό φιλελευθερισμό», και διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη δικαιοσύνη ως επιείκεια ως μια μορφή τούτης της θεώρησης. Αυτή η προτεραιότητα μπορεί να γίνει αφορμή για παρεξηγήσεις: μπορεί να νομίσει κάποιος, για παράδειγμα, πως υπονοεί ότι μια φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει καμιά απολύτως ιδέα του αγαθού, εκτός ίσως από εκείνες που είναι καθαρά εργαλειακές. Ή ακόμα, ότι αυτές οι ιδέες του αγαθού είναι ζήτημα προτίμησης ή ατομικής επιλογής. Τούτο πρέπει να είναι εσφαλμένο, αφού το ορθό και το αγαθό είναι συμπληρωματικά: καμιά αντίληψη της δικαιοσύνης δεν μπορεί να στηρίζεται αποκλειστικά στο ένα ή στο άλλο από αυτά, αλλά πρέπει να τα συνδυάζει και τα δύο με έναν ορισμένο τρόπο. Η προτεραιότητα του ορθού δεν το αρνείται αυτό. Προσπαθώ να αποδιώξω αυτήν και άλλες παρανοήσεις επισκοπώντας πέντε ιδέες περί αγαθού, τις οποίες χρησιμοποιεί η δικαιοσύνη ως επιείκεια.

Εδώ ανακύπτουν ορισμένα ερωτήματα. Πώς μπορεί η δικαιοσύνη ως επιείκεια να χρησιμοποιεί κάποιες ιδέες περί αγαθού, χωρίς να αξιώνει την αλήθεια τούτου ή του άλλου περιεκτικού δόγματος με τρόπους που να είναι ασύμβατοι με τον πολιτικό φιλελευθερισμό; Ένα περαιτέρω ερώτημα μπορεί να εξηγηθεί ως εξής: στη δικαιοσύνη ως επιείκεια η προτεραιότητα του ορθού σημαίνει ότι οι αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης επιβάλλουν όρια στους επιτρεπτούς τρόπους ζωής και, επομένως, εκείνες οι αξιώσεις που προβάλλουν οι πολίτες, προκειμένου να επιδιώξουν σκοπούς που παραβιάζουν τούτα τα όρια, δεν έχουν βάρος. Αλλά σίγουρα, οι δίκαιοι θεσμοί και οι πολιτικές αρετές που αναμένονται από τους πολίτες δεν θα μπορούσαν να είναι θεσμοί και αρετές μιας δίκαιης και καλής κοινωνίας, παρά μόνον αν οι εν λόγω θεσμοί και οι αρετές όχι μόνον επέτρεπαν αληθιά και συντηρούσαν τρόπους ζωής εντελώς αντάξιους

της αφοσιωμένης προσήλωσης των πολιτών. Μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης πρέπει να περιλαμβάνει στους κόλπους της αρκετό χώρο, ας το πούμε έτσι, για τέτοιους τρόπους ζωής. Έτσι, ενώ η δικαιοσύνη χαράζει το όριο και το αγαθό δείχνει την κατεύθυνση, πάντως η δικαιοσύνη δεν μπορεί να χαράξει το όριο πολύ στενά. Πώς είναι ωστόσο δυνατό, χωρίς να ξεφύγουμε από τα όρια του πολιτικού φιλελευθερισμού, να προσδιορίσουμε αυτούς τους άξιους τρόπους ζωής ή να εντοπίσουμε τι σημαίνει αρκετός χώρος; Η δικαιοσύνη ως επιείκεια αυτή καθαυτή δεν μπορεί να επικαλεστεί την οπτική γωνία κάποιας ευρύτερης θεώρησης, για να υποστηρίξει πως χαράζει το όριο στο σωστό σημείο και επομένως πως τα περιεκτικά δόγματα τα οποία επιτρέπει είναι άξια προσήλωσης. Αφού πρώτα επισκοπήσω πέντε ιδέες του αγαθού που χρησιμοποιούνται στη δικαιοσύνη ως επιείκεια και το πώς η χρήση τους συμφωνεί με την προτεραιότητα του ορθού, επιστρέφω σε τούτα τα ερωτήματα στο τέλος του κεφαλαίου (V: 8)¹.

1. Πώς η πολιτική αντίληψη περιορίζει τις ιδέες περί αγαθού

1. Ξεκινώ υπενθυμίζοντας εν συντομία τη διάκριση (I: 2) που είναι βασική στην πραγμάτευσή μου, δηλαδή τη διάκριση ανάμεσα στην πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης και στο περιεκτικό θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό δόγμα. Είπα παραπάνω, στο σημείο που ανέφερα, ότι τα χαρακτηριστικά μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης είναι: πρώτον, ότι αυτή αποτελεί μια ηθική αντίληψη την οποία έχουμε επεξεργαστεί για ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, δηλαδή για τη βασική δομή ενός συστατικού δημοκρατικού καθεστώτος· δεύτερον, πως όταν αποδεχόμαστε την πολιτική αντίληψη, δεν προεξοφλείται ότι αποδεχόμαστε και οποιοδήποτε συγκεκριμένο περιεκτικό θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό δόγμα, αλλά μάλλον η πολιτική αντίληψη μάς παρουσιάζεται ως μια εύληγη αντίληψη η οποία αφορά αποκλειστικά τη βασική δομή· και τρίτον, ότι αυτή η πολιτική αντίληψη δεν διατυπώνεται με τους όρους οποιουδήποτε περιεκτικού δόγματος, αλλά με όρους ορισμένων θεμελιωδών ιδεών, για τις οποίες θεωρούμε ότι λησθάνουν στη δημόσια πολιτική κουίτουρα μιας δημοκρατικής κοινωνίας.

Έτσι, όπως είπαμε στην υποενότητα I: 2.2, η διάκριση μεταξύ των πολιτικών αντι-

¹ Χρωστώ στη συζήτησή μου με την Έριν Κέλλυ για τον τρόπο που διατυπώνω τούτα τα ερωτήματα και για το ότι διέκρινα τη φαινομενική δυσκολία που θέτουν στον πολιτικό φιλελευθερισμό.

λήψεων της δικαιοσύνης και των άληθων ηθικών αντιλήψεων είναι ζήτημα εμβέλειας: δηλαδή του φάσματος των αντικειμένων στα οποία βρίσκει εφαρμογή μια αντίληψη, καθώς και του ευρύτερου περιεχομένου το οποίο ένα ευρύτερο φάσμα απαιτεί. Μια αντίληψη λέγεται ότι είναι γενική, όταν εφαρμόζεται σε ένα ευρύ φάσμα αντικειμένων (οριακά, σε όλα τα αντικείμενα). Είναι περιεκτική όταν περιλαμβάνει αντιλήψεις για το τι έχει αξία στην ανθρώπινη ζωή, καθώς και ιδανικά της προσωπικής αρετής και του χαρακτήρα, τα οποία θέλουν να διαμορφώσουν σε μεγάλο βαθμό τη μη πολιτική μας συμπεριφορά (οριακά, τη ζωή μας στο σύνολό της). Οι θρησκευτικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις έχουν την τάση να γίνονται γενικές και εντελώς περιεκτικές· στην πραγματικότητα, το να είναι τέτοιες μερικές φορές το θεωρούν σαν ένα ιδανικό που πρέπει να πραγματώσουν. Ένα δόγμα είναι εντελώς περιεκτικό, όταν καθιύπτει όλες τις αναγνωρισμένες αξίες και αρετές κάτω από ένα διανοητικό σχήμα, κατά το μάλλον ή ήττον επακριβώς αρθρωμένο, ενώ είναι μόνον εν μέρει περιεκτικό, όταν περιλαμβάνει ορισμένες μη πολιτικές αξίες και αρετές (αλλά όχι όλες) και είναι μάλλον χαλαρά αρθρωμένο. Προσέξτε ότι, εξ ορισμού, για να είναι μια αντίληψη έστω κι εν μέρει περιεκτική, πρέπει να εκτείνεται πέρα από το πολιτικό και να συμπεριλαμβάνει μη πολιτικές αξίες και αρετές.

2. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός μάς παρουσιάζει, λοιπόν, μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης για τους κύριους θεσμούς της πολιτικής και της κοινωνικής ζωής, και όχι για το σύνολο της ζωής. Βεβαίως, πρέπει να έχει ένα περιεχόμενο του είδους εκείνου που συνδέουμε ιστορικά με τον φιλελευθερισμό: για παράδειγμα, πρέπει να ασπάζεται ορισμένα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, να τους αποδίδει μια ορισμένη προτεραιότητα, και άλλα. Όπως έχω πει, το ορθό και το αγαθό είναι συμπληρωματικά: μια πολιτική αντίληψη πρέπει να αντλεί από διάφορες ιδέες του αγαθού. Το ερώτημα είναι: υπό ποιους περιορισμούς μπορεί να το κάνει αυτό ο πολιτικός φιλελευθερισμός;

Ο κύριος περιορισμός μοιάζει να είναι αυτός: ότι οι ιδέες του αγαθού που περιλαμβάνει πρέπει να είναι πολιτικές ιδέες, δηλαδή πρέπει να ανήκουν σε μια εύληγη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, έτσι ώστε να μπορούμε να δεχθούμε:

- α. ότι τις συμμερίζονται, ή πάντως μπορούν να τις συμμεριστούν, οι πολίτες που θεωρούνται ελεύθεροι και ίσοι, και
- β. ότι δεν προϋποθέτουν κανένα συγκεκριμένο εντελώς (ή εν μέρει) περιεκτικό δόγμα.

Στη δικαιοσύνη ως επιείκεια τούτος ο περιορισμός εκφράζεται από την προτε-

ραιότητα του ορθού. Στη γενική της μορφή, λοιπόν, αυτή η προτεραιότητα σημαίνει ότι οι παραδεκτές ιδέες του αγαθού πρέπει να σέβονται τα όρια της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης και να εξυπηρετούν κάποιο ρόλο στο πλαίσιό της².

2. Η αγαθότητα ως ορθολογικότητα

1. Για να αναπτύξω το νόημα της προτεραιότητας του ορθού, με τούτη τη γενική μορφή που τη διατυπώνω, εξετάζω με ποιους τρόπους πέντε ιδέες του αγαθού, τις οποίες συναντούμε στη δικαιοσύνη ως επιείκεια, ανταποκρίνονται στις εν λόγω προϋποθέσεις. Αυτές οι ιδέες είναι, με τη σειρά που τις συζητώ: α. η ιδέα της αγαθότητας ως ορθολογικότητας, β. η ιδέα των πρωταρχικών αγαθών, γ. η ιδέα των επιτρεπτών περιεκτικών αντιλήψεων του αγαθού (εκείνων που συνδέονται με περιεκτικά δόγματα), δ. η ιδέα των πολιτικών αρετών, και ε. η ιδέα του αγαθού μιας εύτακτης (πολιτικής) κοινωνίας.

Η πρώτη ιδέα –αυτή της αγαθότητας ως ορθολογικότητας³– θεωρείται, στη μια ή την άλλη εκδοχή της, δεδομένη από όλες σχεδόν τις πολιτικές αντιλήψεις της δικαιοσύνης. Τούτη η ιδέα υποθέτει ότι τα μέλη μιας δημοκρατικής κοινωνίας διαθέτουν, τουλάχιστον μ' έναν διαισθητικό τρόπο, ένα ορθολογικό σχέδιο της ζωής τους, στο φως του οποίου προγραμματίζουν τα πιο σημαντικά τους εγχειρήματα και καταμερίζουν τους διάφορους πόρους τους (συμπεριλαμβανομένων των διανοητικών και

² Το ειδικότερο νόημα της προτεραιότητας του ορθού είναι ότι οι περιεκτικές αντιλήψεις του αγαθού είναι αποδεκτές ή μπορούν να επιδιωχθούν στους κόλπους της κοινωνίας, μόνον εάν η επιδίωξη τους συμμορφώνεται προς την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης (δεν παραβιάζει τις αρχές δικαιοσύνης αυτής της αντίληψης), όπως συζητάμε παρακάτω στην ενότητα V: 6.

³ Την εν λόγω ιδέα τη συζητήσα πληρέστερα στη *Θεωρία*, στο Κεφάλαιο 7. Δεν θέλω να επαναλάβω τις λεπτομέρειές της σε τούτην εδώ τη διάλεξη, και απλώς αναφέρω στο κείμενο τα πιο βασικά της στοιχεία που είναι σχετικά με την παρούσα μας συζήτηση. Ωστόσο, θα μπορούσα να αναφέρω εδώ ότι υπάρχουν αρκετοί τρόποι με τους οποίους τώρα θα αναθεωρούσα εκείνη την παρουσίαση της αγαθότητας ως ορθολογικότητας. Ίσως ο πιο σημαντικός θα ήταν να διασφαλιστεί πως η ιδέα αυτή κατανοείται ως μέρος μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης ως μορφής του πολιτικού φιλελευθερισμού και όχι σαν μέρος κανενός περιεκτικού ηθικού δόγματος. Σαν τέτοιο δόγμα τόσο η εν λόγω ιδέα όσο και ολόκληρη η θεωρία είναι ανεπαρκείς, αλλά αυτό δεν τις κάνει ακατάλληλες για το ρόλο που διαδραματίζουν σε μια πολιτική αντίληψη. Η διάκριση μεταξύ περιεκτικού δόγματος και πολιτικής αντίληψης, δυστυχώς, απουσιάζει από τη *Θεωρία*, και ενώ πιστεύω πως σχεδόν ολόκληρη η δομή και το ουσιαστικό περιεχόμενο της δικαιοσύνης ως επιείκειας (συμπεριλαμβανομένης και της δικαιοσύνης ως ορθολογικότητας) μεταφέρονται απαρτίηλακτα σε τούτη την αντίληψη ως πολιτική αντίληψη, η κατανόηση αυτής της θεώρησης ως όλο μετατοπίζεται σημαντικά. Ο Charles Larmore στο βιβλίο του *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, σ. 118-130, εντελώς ορθά επικρίνει σθεναρά την αμφισημία της *Θεωρίας* σε τούτο το θεμελιώδες ζήτημα.

των σωματικών, του χρόνου και της ενεργητικότητάς τους), έτσι ώστε να επιδιώξουν τις αντιλήψεις τους περί αγαθού στην πορεία μιας ολόκληρης ζωής, αν όχι με τον πιο ορθολογικό τρόπο, τουλάχιστον με έναν τρόπο λογικό (sensible) (ή ικανοποιητικό). Καταστρώνοντας τούτα τα σχέδια οι άνθρωποι υποτίθεται, βεβαίως, ότι παίρνουν υπόψη τους τις εύλογές τους προσδοκίες, όσον αφορά τις ανάγκες και τις απαιτήσεις τους στις μελλοντικές τους περιστάσεις σε όλα τα στάδια της ζωής, στο μέτρο που μπορούν να τις εξακριβώσουν από την παρούσα τους κατάσταση μέσα στην κοινωνία και από τις κανονικές συνθήκες της ανθρώπινης ζωής.

2. Με δεδομένες αυτές τις υποθέσεις, κάθε τελεσφόρα πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, για να μπορεί να χρησιμεύσει ως δημόσια βάση δικαιοδότησης την οποία οι πολίτες να μπορεί εύλογα να αναμένεται ότι θα αναγνωρίζουν, θα πρέπει να αναλογίζεται την ανθρώπινη ζωή και την εκπλήρωση των βασικών ανθρώπινων αναγκών και σκοπών ως γενικό καλό, αλλά συνάμα και να ενστερνίζεται την ορθολογικότητα ως βασική αρχή της πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. Ένα πολιτικό δόγμα για μια δημοκρατική κοινωνία μπορεί, λοιπόν, ασφαλώς να υποθέσει ότι όλοι όσοι συμμετέχουν στην πολιτική συζήτηση για ερωτήματα ορθού και δικαιοσύνης δέχονται τούτες τις αξίες, στο μέτρο που αυτές κατανοούνται με έναν κατάλληλο γενικό τρόπο. Πράγματι, αν τα μέλη της κοινωνίας δεν το έκαναν αυτό, τότε τα προβλήματα πολιτικής δικαιοσύνης, με τη μορφή με την οποία έχουμε εξοικειωθεί μαζί τους, δεν θα ανέκυπταν καν.

Θα έπρεπε να τονιστεί ότι τούτες οι βασικές αξίες από μόνες τους δεν επαρκούν, βεβαίως, για να προσδιορίσουμε οποιαδήποτε συγκεκριμένη πολιτική θεώρηση. Όπως χρησιμοποιείται στη *Θεωρία της δικαιοσύνης*, η αγαθότητα ως ορθολογικότητα είναι μια βασική ιδέα από την οποία, σε σύζευξη με άλλες ιδέες (για παράδειγμα, με την πολιτική ιδέα του προσώπου) επεξεργαζόμαστε εν συνεχεία κάποιες άλλες ιδέες του αγαθού όποτε οι τελευταίες μας χρειάζονται. Ως ισχνή θεωρία του αγαθού, όπως τη χαρακτήρισα στη *Θεωρία της δικαιοσύνης*, η αγαθότητα ως ορθολογικότητα μας δίνει το ένα μέρος ενός πλαισίου που εξυπηρετεί δύο κύριους ρόλους: πρώτον, μας βοηθά να διακρίνουμε έναν τελεσφόρο κατάλογο πρωταρχικών αγαθών⁴ και,

⁴ Η *Θεωρία*, σ. 396, λέει για την ισχνή θεωρία του αγαθού ότι «σκοπός της είναι να εξασφαλίσει τις προκείμενες σχετικά με τα πρωταρχικά αγαθά που απαιτούνται για να φθάσουμε στις αρχές της δικαιοσύνης. Από τη στιγμή που επεξεργαζόμαστε τούτη τη θεωρία και δίνουμε μια παρουσίαση των πρωταρχικών αγαθών, είμαστε ελεύθεροι να χρησιμοποιήσουμε τις αρχές της δικαιοσύνης στην περαιτέρω ανάπτυξη (...) της πλήρους θεωρίας του αγαθού».

δεύτερον, καθώς βασίζεται σε ένα ευρετήριο τούτων των αγαθών, μας επιτρέπει τόσο να προσδιορίσουμε τους στόχους (ή τα κίνητρα) των συμβαλλόμενων μερών στην πρωταρχική θέση όσο και να εξηγήσουμε γιατί οι εν λόγω στόχοι (ή τα κίνητρα) είναι ορθολογικοί. Τον δεύτερο από τούτους τους ρόλους τον συζητήσα στο II:5, καταπιάνομαι, λοιπόν, τώρα με τον πρώτο.

3. Πρωταρχικά αγαθά και διαπροσωπικές συγκρίσεις

1. Όπως είπα μόλις παραπάνω, ένας στόχος της ιδέας της αγαθότητας ως ορθολογικότητας είναι να μας παράσχει το ένα μέρος ενός πλαισίου για την παρουσίαση των πρωταρχικών αγαθών. Αλλά, για να ολοκληρώσει τούτο το πλαίσιο αυτή η ιδέα, θα πρέπει να συνδυαστεί με μια πολιτική αντίληψη των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων. Όταν θα το έχουμε κάνει αυτό, κατόπιν θα επεξεργαστούμε τι χρειάζονται και τι απαιτούν οι πολίτες, όταν θεωρούνται ως τέτοια πρόσωπα και ως κανονικά και πλήρως συνεργαζόμενα μέλη μιας κοινωνίας στο διάβα ολοκλήρης της ζωής τους.

Είναι κρίσιμο εδώ ότι η αντίληψη των πολιτών ως προσώπων πρέπει να ιδωθεί ως μια πολιτική αντίληψη και όχι ως μια αντίληψη που ανήκει σε κάποιο περιεκτικό δόγμα. Είναι αυτή η πολιτική αντίληψη των προσώπων, μαζί με την παρουσίαση των ηθικών τους δυνάμεων και των υπέρτερης τάξης διαφορών⁵ τα οποία περιλαμβάνει, και μαζί ακόμα με το πλαίσιο της αγαθότητας ως ορθολογικότητας και με τα βασικά δεδομένα της κοινωνικής ζωής και τις συνθήκες της ανθρώπινης ανάπτυξης και ανατροφής, που μας παρέχουν το απαιτούμενο υπόβαθρο, για να προσδιορίσουμε τις ανάγκες και τις απαιτήσεις των πολιτών. Όλα αυτά μαζί μας επιτρέπουν να φθάσουμε σε έναν τελεσφόρο κατάλογο των πρωταρχικών αγαθών, όπως είδαμε στο II: 5.3.

2. Ο ρόλος που διαδραματίζει η ιδέα των πρωταρχικών αγαθών είναι ο εξής⁶: ένα

⁵ Βλέπε τη συζήτηση στις ενότητες I: 3, 5· II: 1-2, 8.

⁶ Η παρουσίαση των πρωταρχικών αγαθών που διατυπώνω εδώ και στο επόμενο τμήμα αντλεί από το δοκίμιό μου «Κοινωνική ενότητα και πρωταρχικά αγαθά», που δημοσιεύτηκε στο Amartya Sen και Bernard Williams (επιμ.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Ωστόσο, σε προσαρμογή προς τις σημαντικές επικρίσεις που δέχτηκε από τον Σεν, τις οποίες συζητώ παρακάτω στη σημ. 12, επέφερα ορισμένες αλλαγές τόσο σε σχέση με την εν λόγω παρουσίαση όσο και σε σχέση με εκείνη που παρουσιάστηκε σ' ένα άρθρο που έφερε τον ίδιο τίτλο με τούτην εδώ τη διάλεξη και δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Philosophy and Public Affairs* 17 [1988]. Ελπίζω ότι τώρα οι απόψεις μας εναρμονίζονται στα θέματα με τα οποία ασχολούμαστε εδώ, μοιhonότι η θεώρηση του Σεν έχει πολύ ευρύτερους σκοπούς από τη δική μου, όπως επισημαίνω αργότερα.

βασικό χαρακτηριστικό της εύτακτης κοινωνίας είναι ότι σ' αυτή δεν υπάρχει μόνον η δημόσια κατανόηση για τα είδη εκείνα των αξιώσεων που αρμόζει να προβάλλουν οι πολίτες, όποτε ανακύπτουν ερωτήματα πολιτικής δικαιοσύνης, αλλά και μια δημόσια κατανόηση για το πώς πρέπει να υποστηρίζονται τέτοιες αξιώσεις. Μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης παρέχει τη βάση για μια τέτοια κατανόηση και, επομένως, δίνει στους πολίτες τη δυνατότητα να καταλήξουν σε συμφωνία όσον αφορά την εκτίμηση των διάφορων αξιώσεών τους και τον καθορισμό του σχετικού βάρους καθενός από αυτές. Τούτη η βάση διαπιστώνουμε, όπως σχολιάζω παρακάτω στην ενότητα V: 4, ότι συνιστά μια αντίληψη των αναγκών που έχουν οι πολίτες—δηλαδή των αναγκών που έχουν τα πρόσωπα ως πολίτες—και τούτο επιτρέπει στη δικαιοσύνη ως επιείκεια να υποστηρίξει ότι η εκπλήρωση των αξιώσεων που συνδέονται πρόσφορα μ' αυτές τις ανάγκες πρέπει να γίνει δημόσια δεκτή ως ευνοϊκή και, επομένως, να συμπεριληφθεί στα μέτρα που βελτιώνουν τις περιστάσεις των πολιτών όσον αφορά τους σκοπούς της πολιτικής δικαιοσύνης. Μια αποτελεσματική πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης περιλαμβάνει, λοιπόν, μια πολιτική κατανόηση αυτών που πρέπει δημόσια να αναγνωρίζονται ως ανάγκες των πολιτών, και επομένως ως ευνοϊκές για το σύνολο.

Στον πολιτικό φιλελευθερισμό το πρόβλημα των διαπροσωπικών συγκρίσεων ανακύπτει ως εξής: με δεδομένες τις αλληλοσυγκρουόμενες περιεκτικές αντιλήψεις περί αγαθού, πώς είναι δυνατό να καταλήξουμε σε μια τέτοια πολιτική κατανόηση όσον αφορά το ποιες αξιώσεις θα πρέπει να μετράμε ως πρόσφορες; Η δυσκολία είναι ότι το κράτος δεν μπορεί να δράσει για να μεγιστοποιήσει την εκπλήρωση των ορθολογικών προτιμήσεων, ή θελήσεων, των πολιτών (όπως στον ωφελιμισμό)⁷, ούτε για να προωθήσει την αρίστευση των ανθρώπων ή τις αξίες της τε-

⁷ Στην περίπτωση ενός ωφελιμισμού, όπως είναι αυτός του Χένρυ Σίτζγουικ στις *Μεθόδους της ηθικής* (Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*), ή εκείνος του Ρ. Μπραντ (R. B. Brandt, *The Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press, 1979), ο οποίος στοχεύει να αποτελέσει μια παρουσίαση του αγαθού των ατόμων όπως αυτά τα ίδια πρέπει να το αντιλαμβάνονται όταν είναι ορθολογικά, και όπου το αγαθό χαρακτηρίζεται με ηδονιστικό τρόπο, ή με όρους εκπλήρωσης επιθυμιών ή συμφερόντων, ο ισχυρισμός του κειμένου είναι, νομίζω, ορθός. Αλλά, όπως επιμένει ο Τ. Μ. Σκάνλον, το κεντρικό επιχείρημα μιας άληθης ιδέας της χρησιμότητας η οποία συχνά απαντάται στην οικονομική της προνοίας είναι εντελώς διαφορετικό: δεν είναι να δοθεί μια παρουσίαση του αγαθού των ατόμων, όπως αυτά τα ίδια θα έπρεπε να το κατανοούν από μια καθάρη προσωπική οπτική γωνία. Μάλλον είναι να βρεθεί ένας γενικός τρόπος για να χαρακτηρίζεται το καλό των ατόμων, ο οποίος θα πορεύεται αφαιρετικά από το πώς τα ίδια τα άτομα αντιλαμβάνονται ειδικότερα το καλό τους και θα είναι πρόσφορα αμερόληπτος μεταξύ των προσώπων και, επομένως, θα μπορεί

λείωσης (όπως στην τελειοθηρία), περισσότερο απ' όσο μπορεί να δράσει για να προωθήσει τον καθολικισμό ή τον προτεσταντισμό ή οποιαδήποτε άλλη θρησκεία. Καμιά από αυτές τις θεωρήσεις για το νόημα, την αξία και το σκοπό της ανθρώπινης ζωής, όπως προσδιορίζονται από τα αντίστοιχα περιεκτικά θρησκευτικά ή φιλοσοφικά δόγματα, δεν την ασπάζονται όλοι γενικά οι πολίτες και, επομένως, η επιδίωξη οποιασδήποτε από αυτές μέσω της βασικής δομής προσδίδει στην πολιτική κοινωνία έναν μεροληπτικό (sectarian) χαρακτήρα. Προσπαθώντας να βρει μια επίκαιρη ιδέα του αγαθού των πολιτών πρόσφορη για τους πολιτικούς σκοπούς, ο πολιτικός φιλελευθερισμός αναζητά μια ιδέα του ορθολογικού πλεονεκτήματος στο πλαίσιο μιας πολιτικής αντίληψης η οποία να είναι ανεξάρτητη από κάθε συγκεκριμένο περιεκτικό δόγμα και, επομένως, να μπορεί να αποτελέσει εστία της επάλληλης συναίνεσης.

3. Η αντίληψη των πρωταρχικών αγαθών αντιμετωπίζει τούτο το πρακτικό πολιτικό πρόβλημα. Η απάντηση που προτείνουμε στηρίζεται στο να διακρίνουμε μια μερική ομοιότητα στις δομές των αντιλήψεων του αγαθού που είναι επιτρεπτές στους πολίτες. Εδώ οι επιτρεπτές αντιλήψεις είναι τα περιεκτικά δόγματα, η επιδίωξη της πραγμάτωσης των οποίων δεν αποκλείεται από τις αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης. Ακόμα και αν οι πολίτες δεν ενστερνίζονται όλοι την ίδια (επιτρεπτή) αντίληψη, εντελώς και μαζί με όλους της τους τελικούς σκοπούς και τους δεσμούς νομιμοφροσύνης της, δύο πράγματα αρκούν για να υπάρξει μια επίκαιρη ιδέα του ορθολογικού πλεονεκτήματος: πρώτον, οι πολίτες να ενστερνίζονται την ίδια πολιτική αντίληψη των εαυτών τους ως ελεύθερων και ίσων προσώπων· και δεύτερον, οι (επιτρεπτές) αντιλήψεις τους περί αγαθού, όσο και αν διαφέρουν στο περιεχόμενό τους και στα θρησκευτικά και φιλοσοφικά δόγματα με τα οποία συνδέονται, να απαιτούν για να προαχθούν τα ίδια, χονδρικά, πρωταρχικά αγαθά, δηλαδή τα ίδια δικαιώματα, ελευθερίες και ευκαιρίες, καθώς και τα ίδια γενικών επιδιώξεων μέσα, όπως είναι το εισόδημα και ο πλούτος και, επιπλέον, όλα αυτά να υποστηρίζονται από τις ίδιες κοινωνικές βάσεις αυτοσεβασμού. Τούτα τα αγαθά, ήμε, είναι πράγματα τα οποία οι πολίτες χρειάζονται ως

να χρησιμοποιείται στην ηθική επιχειρηματολογία και στην κανονιστική οικονομική θεωρία, όταν εξετάζονται ζητήματα πολιτικών επιλογών του δημοσίου. Βλ. το άρθρο του Σκόνλιν «Η ηθική βάση των διαπροσωπικών συγκρίσεων» (T. M. Scanlon, «The Moral Basis of Interpersonal Comparisons», όπως δημοσιεύτηκε στο J. Elster και J. Roemer (επιμ.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, σ. 22-30). Η θεώρηση που διατυπώνεται σε τούτο το κείμενο ίσως χρειάζεται να αναδιατυπωθεί, έτσι ώστε να αντιμετωπίσει τούτη τη χρήση της ιδέας της χρησιμότητας.

ελεύθερα και ίσα πρόσωπα, και οι αξιώσεις επάνω σ' αυτά τα αγαθά μετρούν ως πρόσφορες αξιώσεις⁸.

Ο βασικός κατάλογος των πρωταρχικών αγαθών (στον οποίο μπορούμε να προσθέσουμε και άλλα, αν κάτι τέτοιο αποδειχθεί αναγκαίο) έχει πέντε τίτλους, ως εξής:

- α. βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, που επίσης μας παρέχονται από έναν κατάλογο
- β. ελευθερία της μετακίνησης και ελεύθερη επιλογή απασχόλησης σε ένα περιβάλλον πολιτισμικών επιλογών·
- γ. εξουσίες και προνόμια των αξιωμάτων και των υπεύθυνων θέσεων στους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς της βασικής δομής·
- δ. εισόδημα και πλούτος· και τέλος,
- ε. οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού.

Τούτος ο κατάλογος περιλαμβάνει κυρίως χαρακτηριστικά θεσμών, δηλαδή βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, θεσμικές ευκαιρίες και προνόμια αξιωμάτων και θέσεων, δίπλα στο εισόδημα και τον πλούτο. Οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού εξηγούνται από τη δομή και το περιεχόμενο των δίκαιων θεσμών μαζί με ορισμένα χαρακτηριστικά της δημόσιας πολιτικής κουλτούρας, όπως είναι η δημόσια υποστήριξη και αποδοχή των αρχών της δικαιοσύνης.

4. Η σκέψη πίσω από την εισαγωγή των πρωταρχικών αγαθών είναι να βρεθεί μια εφαρμόσιμη δημόσια βάση των διαπροσωπικών συγκρίσεων, βασισμένη σε αντικειμενικά χαρακτηριστικά των κοινωνικών περιστάσεων των πολιτών ανοιχτά σε κοινή θέα, και όλα αυτά έχοντας δεδομένο το υπόβαθρο της εύλογης πολιτισμικότητας.

⁸ Μιλώντας με τους όρους της αγαθότητας ως ορθολογικότητας, υποθέτουμε πως όλοι οι πολίτες έχουν ένα ορθολογικό σχέδιο της ζωής τους, το οποίο απαιτεί για την εκπλήρωσή του χονδρικά το ίδιο είδος πρωταρχικών αγαθών. (Όπως επισημάνθηκε στην ενότητα V: 2, λέγοντάς το αυτό στηρίζομαστε σε διάφορα γνωστά στον κοινό νου ψυχολογικά δεδομένα σχετικά με τις ανάγκες των ανθρώπων, τις φάσεις ανάπτυξής τους και τα παρόμοια. Βλέπε σχετικά στη *Θεωρία*, Κεφάλαιο 7, σ. 433 κ.ε., 447.) Τούτη η παραδοχή είναι πολύ σημαντική, επειδή απλοποιεί εξαιρετικά το πρόβλημα του να βρούμε ένα τελειοφόρο ευετηρίο των πρωταρχικών αγαθών. Χωρίς περιοριστικές παραδοχές αυτού του είδους, το πρόβλημα του ευετηρίου είναι γνωστό πως δεν έχει λύση. Ο Σεν έχει μια κατατοπιστική συζήτηση τούτων των ζητημάτων στο αδημοσίευτο κείμενό του «On Indexing Primary Goods and Capabilities» (1991). Συγχρόνως, τούτες οι περιοριστικές παραδοχές προβάλλουν ότι, με εξαίρεση τις περιπτώσεις που δηλώνω το αντίθετο, απευθυνόμαστε σ' αυτό που θεωρώ ως το θεμελιώδες ερώτημα της πολιτικής δικαιοσύνης: ποιοι είναι επιεικείς όροι συνεργασίας μεταξύ ελεύθερων και ίσων πολιτών ως εντελής συνεργαζόμενων και κανονικών μελών της κοινωνίας στο διάβα ολόκληρης της ζωής τους (I: 3.4);

Εφόσον παίρνουμε τις κατάλληλες προφυλάξεις, μπορούμε, αν παραστεί ανάγκη, να επεκτείνουμε τούτο τον κατάλογο, ώστε να συμπεριλάβει και άλλα αγαθά, για παράδειγμα το χρόνο τηςσχόλης⁹, και ακόμα και ορισμένες διανοητικές καταστάσεις, όπως την ελευθερία από τον φυσικό νόνο¹⁰. Αυτά τα ζητήματα δεν θα αναπτύξω εδώ. Το κρίσιμο είναι πάντοτε να αναγνωρίζουμε τα όρια του πολιτικού και του εφαρμοσίου:

Πρώτον, δεν πρέπει ποτέ να ξεπερνάμε τα όρια της δικαιοσύνης ως επιείκειας ως μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης η οποία μπορεί να χρησιμοποιείται ως η εστία μιας επάλληλης συναίνεσης· και

Δεύτερον, πρέπει να σεβόμαστε τις δεσμεύσεις της απλότητας και της διαθεσιμότητας της πληροφόρησης, στις οποίες υπόκειται κάθε εφαρμόσιμη πολιτική αντίληψη (σε αντιδιαστολή με το περιεκτικό ηθικό δόγμα)¹¹.

Ορισμένα καίρια προβλήματα εφαρμοσιμότητας έχουν θέσει ο Αρρόου και ο Σεν¹². Αυτοί επισημαίνουν τις πολλήδες σημαντικές διαφοροποιήσεις μεταξύ των προ-

⁹ Το ερώτημα πώς να χειριστούμε τον ελεύθερο χρόνο έθεσε ο Μάσγκρεβ (R. A. Musgrave, «Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off», *Quarterly Journal of Economics* 88 [1974]). Εδώ θα σχολιάσω απλώς ότι όλο το εικοσιτετράωρο, μείον την τυπική εργάσιμη ημέρα, θα μπορούσε να συμπεριληφθεί στο ευρητήριο ως σχόλη. Εκείνοι που θα ήταν απρόθυμοι να εργαστούν σε συνθήκες όπου υπάρχει πολλή δουλειά που πρέπει να γίνει (δέχομαι εκ προοιμίου ότι οι θέσεις και οι εργασίες δεν είναι σπάνιες ούτε καταμερίζονται εκ περιτροπής) θα μπορούσαν να έχουν επιπλέον σχόλη, η οποία να ορίζεται ως ίση προς το ευρητήριο των λιγότερο ευνοημένων. Έτσι, εκείνοι που κάνουν όλη μέρα σέρφινγκ στην παραλία του Μαλιμπού θα έπρεπε να βρουν έναν τρόπο να συντηρούν τους εαυτούς τους και να μην έχουν δικαίωμα σε δημόσια επιδόματα. Σαφώς, τούτη η σύντομη παρατήρηση δεν μπορεί να νοηθεί ως υποστήριξη οποιασδήποτε κοινωνικής πολιτικής. Μια τέτοια πολιτική θα απαιτούσε προσεκτική μελέτη των περιστάσεων. Αποσκοπεί απλώς να υποδείξει, όπως και τα εντός κειμένου σχόλια, ότι αν παραστεί ανάγκη ο κατάλογος των πρωταρχικών αγαθών θα μπορούσε καταρχήν να επεκταθεί.

¹⁰ Εδώ υιοθετώ μια πρόταση του T. M. Σκάνλιν, στην «Ηθική βάση των διαπροσωπικών συγκρίσεων» (T. M. Scanlon, «The Moral Basis of Interpersonal Comparisons», *ό.π.*, σ. 41).

¹¹ Βλέπε, ως ένα παράδειγμα, το άρθρο του Richard Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies* 54 [1988], σ. 79-95. Πιστεύω ότι τούτη η ιδέα παραβιάζει τους περιορισμούς που θέτει το κείμενο. Στην πολιτική ζωή, οι πολίτες δεν μπορούν λογικά να την εφαρμόσουν ή να την ακολουθήσουν. Βλέπε τα σχόλια του Norman Daniels, «Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?», *Philosophy and Phenomenological Research* 1 [Συμπλήρωμα, 1990], σ. 20 κ.ε.

¹² Βλέπε K. J. Arrow, «Some Ordinalist Notes on Rawls' Theory of Justice», *Journal of Philosophy* [1973], ιδίως τις σ. 253 κ.ε., καθώς και τα άρθρα του Amartya Sen «Equality of What?» [1979], που ανατυπώθηκε στον συλλογικό τόμο *Welfare and Measurement*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1982, ιδίως τις σ. 364-369· «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy* 82 [1985], ιδίως τις σ. 195-202· και πιο πρόσφατα το «Justice: Means versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs* 19 [1990], σ. 111-121.

σώπων όσον αφορά τις δυνατότητές τους –ηθικές, διανοητικές και φυσικές– καθώς και τις καθορισμένες αντιλήψεις τους περί καλού, αληθιά και όσον αφορά τις προτιμήσεις και το γούστο τους. Αυτές οι αποκλίσεις, μας υποδεικνύουν οι δύο αυτοί συγγραφείς, είναι μερικές φορές τόσο μεγάλες, ώστε να είναι ελάχιστα επιεικές το να εξασφαλίζουμε στον καθένα το ίδιο ευρητήριο πρωταρχικών αγαθών, έτσι ώστε όλοι να καλύπτουν τις ανάγκες τους ως πολίτες, και να αφήνουμε τα πράγματα σ' αυτό το σημείο. Ο Αρρόου ανέφερε τις αποκλίσεις στις ανάγκες των ανθρώπων για ιατρική περίθαλψη, και το πόσο δαπανηρό τούς είναι να ικανοποιήσουν τις καθησθησικές και τις προτιμήσεις τους. Ο Σεν τόνισε τη σημασία των αποκλίσεων μεταξύ των ανθρώπων όσον αφορά τις βασικές τους δυνατότητες και, επομένως, την ικανότητά τους να χρησιμοποιούν τα πρωταρχικά αγαθά για να πετυχαίνουν τους στόχους τους. Ο Αρρόου και ο Σεν έχουν σίγουρα δίκιο ότι σε ορισμένες από αυτές τις περιπτώσεις το ίδιο ευρητήριο για όλους θα ήταν ανεπιεικές.

Προτού απαντήσω θα έπρεπε, όμως, να πω ότι εδώ δεν επιχειρώ να αποδώσω σε όλο του το βάθος τον τρόπο που κατανοεί ο Σεν τις βασικές δυνατότητες. Οι εν λόγω δυνατότητες αναφέρονται, για αυτόν, στις συνοητικές μας ελευθερίες να επιλέξουμε μεταξύ διάφορων συνδυασμών τρόπων λειτουργίας μας (για την ακρίβεια, μεταξύ πολληλαπλάσιων των συνδυασμών των τρόπων λειτουργίας μας) και συνιστούν τη βάση της θεώρησής του για τις διαφορετικές μορφές της ελευθερίας, την ελευθερία της ευζωίας και την ελευθερία της εμπρόθετης δράσης. Πέρα από αυτό, οι βασικές δυνατότητες θέτουν τα θεμέλια κάποιων σημαντικά διαφορετικών ειδών αξιακών κρίσεων¹³. Πιστεύω ότι, για τους περιορισμένους μου σκοπούς, δεν χρειάζεται να υπεισέλθω σε τούτα τα βαθύτερα ερωτήματα.

Έτσι, εν είδει απάντησης, λέω τα εξής: Υπέθεσα από αρχής μέχρι τέλους, και θα εξακολουθήσω να υποθέτω, ότι ενώ οι πολίτες δεν έχουν όλοι τις ίδιες δυνατότητες, ωστόσο διαθέτουν, τουλάχιστον στον ουσιώδη ελάχιστο αναγκαίο βαθμό, τις ηθικές, διανοητικές και φυσικές δυνατότητες, οι οποίες τους επιτρέπουν να αποτελούν πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας στο διάβα μιας ολόκληρης ζωής. Θυμηθείτε ότι, για εμάς, το θεμελιώδες ερώτημα της πολιτικής φιλοσοφίας είναι πώς να προσδιορίσουμε τους επιεικείς όρους συνεργασίας μεταξύ προσώπων που τα αντιλαμβάνομαστε κατ' αυτό τον τρόπο (I: 3.4). Συμφωνώ με τον Σεν ότι οι βασικές ικα-

¹³ Σε σχέση με αυτά τα ζητήματα βλέπε το κείμενο του Σεν «Ευζωία, εμπρόθετη δράση και ελευθερία» («Well-Being, Agency and Freedom», *ό.π.*)

νότητες είναι πρωτεύουσας σημασίας και ότι η χρήση των πρωταρχικών αγαθών πρέπει πάντοτε να εκτιμάται στο φως κάποιων παραδοχών σχετικά με αυτές τις ικανότητες (II: 5.2-3).

5. Απομένει το ερώτημα: πώς να αντιμετωπίσουμε τούτες τις αποκλίσεις; Ο χώρος δεν μας επιτρέπει εδώ μια επαρκή συζήτηση, αλλά μερικές παρατηρήσεις χρειάζονται. Ας διακρίνουμε εδώ τέσσερα κύρια είδη αποκλίσεων και, έπειτα, ας ρωτήσουμε αν κάποια απόκλιση στέλνει τους ανθρώπους κάπου πάνω ή κάτω από τη γραμμή, δηλαδή αν τους αφήνει με περισσότερες ή λιγότερες από τις ελάχιστες ουσιαστικές δυνατότητες που απαιτούνται για να αποτελέσει κανείς ένα κανονικό και συνεργαζόμενο μέλος της κοινωνίας.

Τέσσερα κύρια είδη αποκλίσεων είναι: α. οι αποκλίσεις στις ηθικές και διανοητικές δυνατότητες και δεξιότητες, β. οι αποκλίσεις στις φυσικές δυνατότητες και δεξιότητες, συμπεριλαμβανομένων των επιπτώσεων των ασθενειών και των ατυχημάτων στις φυσικές μας ικανότητες, γ. οι αποκλίσεις στις αντιλήψεις του αγαθού που έχουν οι πολίτες (το δεδομένο της εύλογης πολυληθότητας), καθώς και δ. οι αποκλίσεις στην καλαισθησία και στις προτιμήσεις, μοιλονότι οι τελευταίες είναι λιγότερο βαθιές.

Με δεδομένη την παραδοχή που χρησιμοποιούμε από αρχής μέχρι τέλους εδώ, ότι ο καθένας έχει τη δυνατότητα να αποτελέσει ένα κανονικό και συνεργαζόμενο μέλος της κοινωνίας, ρηέμε πως όταν ικανοποιούνται οι αρχές της δικαιοσύνης (μαζί με τον κατάλογο των πρωταρχικών αγαθών που τις συνοδεύει), τότε καμιά από όλες αυτές τις αποκλίσεις μεταξύ των πολιτών δεν είναι ανεπιεικής ούτε προκαλεί την ανάπτυξη αδικίας. Πράγματι, τούτος είναι ένας από τους κύριους ισχυρισμούς της δικαιοσύνης ως επιείκειας.

Για να το δούμε αυτό προχωρούμε κατά περίπτωση. Στην περίπτωση (α) οι μόνες αποκλίσεις στις ηθικές, διανοητικές και φυσικές δυνατότητες κείνται πάνω από τη γραμμή. Όπως είδαμε στις υποενότητες II: 6.3-4, τούτες τις αποκλίσεις τις χειρίζονται οι κοινωνικές πρακτικές της αξιολόγησης των προσόντων για τις διάφορες θέσεις, καθώς και ο ελεύθερος ανταγωνισμός επάνω σε ένα υπόβαθρο επιεικούς ισότητας ευκαιριών, το οποίο περιλαμβάνει την επιεική ισότητα ευκαιριών στην εκπαίδευση, μαζί με τη ρύθμιση των ανισοτήτων εισοδήματος και πλούτου από την αρχή της διαφοράς. Στην περίπτωση (β), οι αποκλίσεις που ρίχνουν κάποιους πολίτες κάτω από τη γραμμή εξαιτίας ασθενειών ή ατυχημάτων (εφόσον τις παίρνουμε υπόψη μας και αυτές) μπορούν να αντιμετωπιστούν, νομίζω, στο νομοθετικό στάδιο, όταν η συχνότητα και τα είδη τούτων των ατυχιών θα είναι γνωστά και το κόστος της αντιμετώπισής

τους θα μπορεί να βεβαιώνεται και να ισοσκελίζεται στο πλαίσιο των συνολικών κυβερνητικών δαπανών. Ο στόχος είναι να αποκαθίσταται με την υγειονομική περίθαλψη η κατάσταση των ανθρώπων, έτσι ώστε να αποτελούν εκ νέου πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας¹⁴.

Όσο για την περίπτωση (γ), οι αποκλίσεις στις αντιλήψεις περί αγαθού θέτουν ευρύτερα ζητήματα και ορισμένα από αυτά τα συζητάμε παρακάτω, στην ενότητα V: 6. Εκεί υποστηρίζω ότι η δικαιοσύνη ως επιείκεια είναι επιεικής απέναντι στις αντιλήψεις περί αγαθού, ή μάλλον απέναντι στα πρόσωπα που έχουν τούτες τις αντιλήψεις περί αγαθού, έστω και αν ορισμένες τέτοιες αντιλήψεις κρίνονται μη επιτρεπτές και δεν έχουν όλησ οι αντιλήψεις την ίδια ευκαιρία να ανθίσουν. Τέλος, για να στραφούμε στην περίπτωση (δ), οι αποκλίσεις στις προτιμήσεις και τις καλαισθησίες θεωρούνται ότι αποτελούν δική μας ευθύνη. Όπως είδαμε στο I: 5.4, το να μπορούμε να αναλάβουμε την ευθύνη των σκοπών μας είναι μέρος αυτού που οι ελεύθεροι πολίτες μπορούν να αναμένουν ο ένας από τον άλλον. Το να παίρνουμε την ευθύνη των καλαισθησιών και των προτιμήσεών μας, είτε έχουν προκύψει αυτές από πράγματι δικές μας επιλογές είτε όχι, είναι μια ειδική περίπτωση της εν λόγω ευθύνης. Ως πολίτες που έχουμε πραγματώσει τις ηθικές μας δυνάμεις, τούτο είναι κάτι που πρέπει να μάθουμε να το αντιμετωπίζουμε. Ακόμα κι έτσι, μπορούμε να δούμε ως ειδικό πρόβλημα τις προτιμήσεις και τις καλαισθησίες που καθιστούν κάποιον ανίκανο και του στερούν τη δυνατότητα να συνεργάζεται κανονικά στην κοινωνία. Πρόκειται για μια κατάσταση ιατρικής ή ψυχιατρικής φύσης, η οποία και πρέπει ανάλογα να αντιμετωπίζεται¹⁵.

¹⁴ Βλέπε τις σύντομες παρατηρήσεις στο δοκίμιό μου «Κοινωνική ενότητα και πρωταρχικά αγαθά» («Social Unity and Primary Goods», δημοσιευμένο στο Amartya Sen και Bernard Williams (επιμ.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, σ. 168). Εδώ θα ήθελε να ακολουθήσω τη γενική ιδέα της πολύ πιο επεξεργασμένης θεώρησης του Νόρμαν Ντάνιελς στο άρθρο του, Norman Daniels, «Health Care Needs and Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), και την οποία ανέπτυξε πληρέστερα στο έργο του *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, κεφάλαια 1-3.

¹⁵ Όταν βρήκα ως χρήζουσες ψυχιατρικής αντιμετώπισης εκείνες τις προτιμήσεις και τις καλαισθησίες που καθιστούν κάποιον ανίκανο, ακολουθώ το άρθρο του Ντάνιελς (Norman Daniels, «Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?», ό.π., σ. 288-292) όπου ο συγγραφέας συζητά τις απόψεις του Έρσον (βλέπε παραπάνω, τη σημείωση 11) και του Κοέν (G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99 (1989)). Για να πάρουμε το παράδειγμα του Αρρόου: υποθέστε πως έχουμε συνθήσει σε μια δίαιτα η οποία συμπεριλαμβάνει χαβιάρι και κρασιά του 19ου αιώνα (επειδή ανατραφήκαμε σε μια πλούσια οικογένεια), κι έπειτα από κάποια ατυχία μένουμε άποροι και ισχυριζόμαστε ότι έχουμε ανάγκη οικονομικής βοήθειας προκειμένου να τα εξασφαλίσουμε όλη αυτά. Ο Ντάνιελς προτείνει να δούμε τούτη

Επομένως, από τη στιγμή που διακρίνουμε τα τέσσερα κύρια είδη αποκλίσεων και σε ποιες από αυτές οι άνθρωποι στέλνονται πάνω ή κάτω από τη γραμμή, η παρουσίαση των πρωταρχικών αγαθών μάς φαίνεται επαρκής για όλες τις περιπτώσεις, εκτός ίσως από την περίπτωση (β), η οποία καλύπτει περιστατικά ασθενειών ή στυχημάτων που ρίχνουν τους ανθρώπους κάτω από τη γραμμή. Σ' αυτή την τελευταία περίπτωση, ο Σεν θέτει επιτακτικά το ερώτημα κατά πόσον ένα ευρετήριο των πρωταρχικών αγαθών μπορεί να είναι επαρκώς εύκαμπτο ώστε να είναι δίκαιο ή επεικέες. Δεν μπορώ να εξετάσω εξαντλητικά τούτο το ζήτημα εδώ, και απλώς καταθέτω την εικασία ότι, αξιοποιώντας την πληροφόρηση που μας γίνεται διαθέσιμη στο νομοθετικό στάδιο μπορούμε να επινοήσουμε ένα επαρκώς εύκαμπτο ευρετήριο, με την έννοια ότι αυτό θα μας παρέχει κρίσεις εξίσου δίκαιες ή επεικέες με εκείνες που μας προσφέρει οποιαδήποτε πολιτική αντίληψη μπορούμε να επεξεργαστούμε. Κρατήστε στο νου σας ότι, όπως τονίζει ο Σεν, κάθε τέτοιο ευρετήριο θα παίρνει υπόψη του τις βασικές ικανότητες και ο σκοπός του θα είναι να αποκαθιστά τους πολίτες στον σωστό τους ρόλο ως κανονικών και συνεργαζόμενων μελών της κοινωνίας.

6. Για να καταλήξουμε: Με τη χρήση των πρωταρχικών αγαθών δεχόμαστε ότι χάρη στις ηθικές τους δυνάμεις οι πολίτες διαδραματίζουν και οι ίδιοι κάποιο ρόλο στη διαμόρφωση και την καλλιέργεια των τελικών τους σκοπών και προτιμήσεων. Επομένως, δεν αποτελεί αφ' εαυτού αντίρρηση στη χρήση των πρωταρχικών αγαθών το ότι ένα ευρετήριο δεν βολεύει εκείνους που έχουν ασυνήθιστες ή ακριβές καλαισθησίες. Για να αποτελούσε αυτό αντίρρηση, θα έπρεπε να υποστήριζε κανείς επιπλέον ότι είναι μη εύλογο, αν όχι άδικο, το να καθιστούμε τέτοια πρόσωπα υπεύθυνα για τις προτιμήσεις τους και ν' απαιτούμε από αυτά να αντεπεξέλθουν όσο καλύτερα μπορούν. Αλλά εφόσον δεχόμαστε τη δυνατότητα των πολιτών να αναλαμβάνουν την ευθύνη των σκοπών τους, δεν τους θεωρούμε ως παθητικούς φορείς επιθυμιών. Τούτη η δυνατότητα είναι μέρος της ηθικής μας δύναμης να διαμορφώνουμε, να αναθεωρούμε και ορθολογικά να επιδιώκουμε μια αντίληψη του αγαθού· και αποτελεί κοινή γνώση, την οποία μας μεταφέρει η πολιτική αντίληψη, ότι οι πολίτες πρέπει να θεωρούνται

την περίπτωση ως μια κατάσταση στην οποία η κανονική μας δυνατότητα ως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας να αναλαμβάνουμε τις ευθύνες μας για τους σκοπούς μας δεν λειτουργεί. Δεν ήθελα να πω, επειδή οι προτιμήσεις μας προέκυψαν από την ανατροφή μας και όχι από δική μας επιλογή, η κοινωνία μάς οφείλει αποζημίωση. Μάλλον, είναι ένα κανονικό κομμάτι της ανθρώπινης υπόστασης το να αντεπεξερχόμαστε σ' εκείνες τις προτιμήσεις, τις οποίες μας καταλείπει η ανατροφή μας.

υπεύθυνοι. Υποτίθεται πως στην πορεία της ζωής τους οι πολίτες έχουν προσαρμόσει τις αρξέσκεις και τις απαρέσκειές τους, όποιες και αν είναι αυτές, στο εισόδημα και τον πλούτο και τη θέση τους στη ζωή που θα μπορούσαν εύλογα να αναμένουν. Θεωρείται ανεπιεικές το να έχουν τώρα λιγότερα, προκειμένου να απαληθώσουν κάποιους άλλους από τις συνέπειες της δικής τους (δηλαδή των τελευταίων) έληψης προνοητικότητας ή αυτοπειθαρχίας.

Και πάλι όμως, η ιδέα του να θεωρούμε τους πολίτες υπεύθυνους για τους σκοπούς τους είναι εύλογη μόνον εφόσον δεχόμαστε ορισμένες παραδοχές. Πρώτον, πρέπει να δεχθούμε ότι οι πολίτες μπορούν να ρυθμίζουν και να αναθεωρούν τους σκοπούς και τις προτιμήσεις τους στο φως των προσδοκιών τους όσον αφορά τα πρωταρχικά αγαθά. Τούτη η παραδοχή εξυπονοείται, όπως είπα, από τις ηθικές δυνάμεις που τους αποδίδουμε. Αλλά αφ' εαυτού η παραδοχή δεν αρκεί. Πρέπει, επίσης, να βρούμε τελεσφόρα κριτήρια για τις διαπροσωπικές συγκρίσεις, τα οποία να μπορούν να εφαρμόζονται δημόσια και, ει δυνατόν, εύκολα. Έτσι προσπαθούμε να δειξουμε, δεύτερον, πώς τα πρωταρχικά αγαθά συνδέονται με εκείνα τα υπέρτερης τάξης συμφέροντα τα οποία σχετίζονται με τις ηθικές δυνάμεις, έτσι ώστε τα πρωταρχικά αγαθά να συνιστούν όντως χρηστικά δημόσια κριτήρια για τα ερωτήματα πολιτικής δικαιοσύνης. Τέλος, η αποτελεσματική χρήση των πρωταρχικών αγαθών δέχεται, επίσης, ότι η αντίληψη του προσώπου που βρίσκεται στη βάση τούτων των δύο υποθέσεων γίνεται τουλάχιστον υπόρρητα δεκτή ως ένα ιδανικό που υποστηρίζει τη δημόσια αντίληψη της δικαιοσύνης. Ειδαλλώς, οι πολίτες θα ήταν λιγότερο πρόθυμοι να αναλάβουν τις ευθύνες τους με την απαιτούμενη έννοια¹⁶.

4. Τα πρωταρχικά αγαθά ως ανάγκες των πολιτών

1. Με τούτη την παρουσίαση των πρωταρχικών αγαθών απαντήσαμε στο κύριο μας ερώτημα (το οποίο θέσαμε στην αρχή της δεύτερης παραγράφου της ενότητας V: 3.2), δηλαδή πώς είναι δυνατό να υπάρξει, με δεδομένη την εύλογη πολυπλοκότητα

¹⁶ Το κείμενο των δύο τελευταίων παραγράφων αναθεωρεί την προηγούμενή μου παρουσίαση της ευθύνης για τους σκοπούς και για τα πρωταρχικά αγαθά, την οποία περιείχε το άρθρο μου «Kantian Equality», *Cambridge Review* (1975), και χρωστώ μεγάλο χρέος γι' αυτό στον Σκάνθον και στον Σάμουελ Σέφφλερ. Πιστεύω πως η παρουσίασή μου τώρα εναρμονίζεται με το άρθρο του Σκάνθον «Preference and Urgency», *Journal of Philosophy* 82 (1975), σ. 655-669.

τα, μια δημόσια κατανόηση του τι πρέπει να μετρά για ευνοϊκό στα ζητήματα πολιτικής δικαιοσύνης. Δείχνοντας πως είναι όντως εφικτή μια τέτοια κατανόηση, τονίσαμε την πρακτική φύση των πρωταρχικών αγαθών. Με τούτο εννοώ πως μπορούμε πράγματι να παρουσιάσουμε ένα σχήμα ίσων βασικών ελευθεριών και επιεικών ευκαιριών το οποίο, εφόσον το εγγυάται η βασική δομή, να διασφαλίζει για όλους τους πολίτες την επαρκή ανάπτυξη και την πλήρη άσκηση των δύο ηθικών τους δυνάμεων, καθώς και ένα επιεικές μερίδιο των γενικών επιδιώξεων μέσω των οποίων τους είναι απαραίτητα για να προωθήσουν τις δικές τους καθορισμένες (επιτρεπτές) αντιλήψεις του αγαθού. Βεβαίως, δεν είναι δυνατό ούτε δίκαιο να επιτρέψουμε την επιδίωξη όλην ανεξαιρέτως των αντιλήψεων του αγαθού (μερικές από αυτές περιλαμβάνουν την παραβίαση βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών). Ωστόσο, μπορούμε να πούμε πως όταν οι βασικοί θεσμοί ικανοποιούν μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, την οποία αμοιβαία αναγνωρίζουν οι πολίτες που ενστερνίζονται τα περιεκτικά δόγματα μιας εύλογης επάλληλης συναίνεσης, τούτο επιβεβαιώνει ότι οι εν λόγω θεσμοί αφήνουν επαρκή χώρο για τρόπους ζωής αντάξιους της αφοσιωμένης υποστήριξής τους εκ μέρους των πολιτών. Τούτο ακριβώς πρέπει να κάνουν προκειμένου να αποτελούν θεσμούς μιας δίκαιης και καλής κοινωνίας¹⁷.

Ξανακοιτάζοντας αυτά που είπαμε παραπάνω, στην ενότητα V: 3, παρατηρήσατε πρώτον, ότι τα επιεική μερίδια των πρωταρχικών αγαθών σαφώς δεν σκοπούν να αποτελέσουν κανένα μέτρο της αναμενόμενης γενικής ψυχολογικής ευζωίας των πολιτών, ούτε της χρησιμότητας των τελευταίων, όπως θα μπορούσαν να έλεγαν οι οικονομολόγοι. Η δικαιοσύνη ως επιείκεια αποκρούει την ιδέα να συγκρίνουμε και να μεγιστοποιούμε τη συνολική ευζωία σε ζητήματα πολιτικής δικαιοσύνης. Ούτε και προσπαθεί να υπολογίσει σε ποιο βαθμό τα άτομα πετυχαίνουν να προωθήσουν τον δικό τους τρόπο ζωής ή να κρίνουν την εγγενή αξία (ή την τελειοθηρική αξία) των σκοπών τους. Όταν τα βλέπουμε ως δικαιώματα, ελευθερίες και ευκαιρίες, καθώς και ως γενικών επιδιώξεων μέσα, τα πρωταρχικά αγαθά ολοφάνερα δεν είναι η ιδέα που έχει οποιοσδήποτε άνθρωπος για τις βασικές αξίες της ανθρώπινης ζωής και δεν πρέπει να τα αντιλαμβανόμαστε σαν τέτοια, όσο ουσιώδες και αν είναι το να απολαμβάνουμε την κατοχή τους.

2. Λέμε απεναντίας ότι, με δεδομένη την πολιτική αντίληψη των πολιτών, τα πρωταρχικά αγαθά προσδιορίζουν ποιες είναι οι ανάγκες των τελευταίων –ένα μέρος αυ-

¹⁷ Με αυτό δεν ήθελα, όπως εξετάζουμε παρακάτω στην ενότητα V: 6, ότι μπορούν να επιτύχουν έναν κοινωνικό κόσμο χωρίς καμιά απώλεια.

τού που είναι το αγαθό τους ως πολιτών – όποτε ανακύπτουν ερωτήματα δικαιοσύνης. Είναι τούτη η πολιτική αντίληψη (η οποία συμπληρώνεται από το πλαίσιο της αγαθότητας ως ορθολογικότητας) που μας επιτρέπει να επεξεργαστούμε ποια πρωταρχικά αγαθά είναι αναγκαία. Ενώ ένα ευρετήριο τούτων των αγαθών μπορεί να εξειδικευτεί περισσότερο στο συνταγματικό και στο νομοθετικό στάδιο και να ερμηνευτεί ακόμα πιο ειδικά στο δικαστικό στάδιο¹⁸, το ευρετήριο δεν έχει σκοπό να αποτελέσει προσέγγιση κάποιας ιδέας του ορθολογικού πλεονεκτήματος, ή αγαθού, την οποία προσδιορίζει μια μη πολιτική (περιεκτική) αντίληψη. Μάλλον, ένα ειδικότερο ευρετήριο προσδιορίζει ποια πράγματα θα πρέπει να μετρούν ως ανάγκες των πολιτών στις πιο χειροπιαστές περιπτώσεις, επιτρέποντας και τις εκάστοτε αναγκαίες παραλήψεις (τις οποίες επισκοπήσαμε στην ενότητα V: 3.5).

Εναλλακτικά, ο προσδιορισμός τούτων των αναγκών συνιστά μια κατασκευή την οποία επεξεργαζόμαστε μέσα από τους κόλπους μιας πολιτικής αντίληψης και όχι από τους κόλπους κανενός περιεκτικού δόγματος. Η σκέψη είναι πως τούτη η κατασκευή μας παρέχει, με δεδομένη την εύλογη πολυπλοκότητα, το καλύτερο διαθέσιμο κριτήριο δικαιολόγησης των ανταγωνιστικών μεταξύ τους αξιώσεων που είναι αμοιβαία αποδεκτό από τους πολίτες εν γένει¹⁹. Ακόμα και αν στις περισσότερες περιπτώσεις το ευρετήριο δεν προσεγγίζει με μεγάλη ακρίβεια αυτό που πολλοί άνθρωποι περισσότερο θέλουν και εκτιμούν (αν κρίνουμε με βάση τις περιεκτικές τους θεωρήσεις), πάντως τα πρωταρχικά αγαθά σίγουρα θα θεωρούνται από όλους, ή σχεδόν όλους, ως άκρως πολύτιμα για την επιδίωξη της πραγμάτωσης των εν λόγω θεωρήσεων. Έτσι, όλοι, ή σχεδόν όλοι, θα μπορούν να ενστερνιστούν την πολιτική αντίληψη και να δεχτούν ότι αυτό που είναι πράγματι σημαντικό στα ερωτήματα δικαιοσύνης είναι να καλύπτονται οι ανάγκες των πολιτών από τους θεσμούς της βασικής δο-

¹⁸ Όσον αφορά τούτα τα στάδια βλ. *θεωρία*, ενότητα 32.

¹⁹ Τούτη η ιδέα των αναγκών των πολιτών ως κατασκευής είναι με πολλούς τρόπους παράλληλη αυτής που ο Σκάνλον ονομάζει «συμβατιστική» προσέγγιση της δικής του έννοιας του επείγοντος. Στην προτελευταία παράγραφο του «Preference and Urgency», στη σ. 668, ο Σκάνλον διακρίνει μεταξύ δύο διαφορετικών ερμηνειών του επείγοντος, της νατουραλιστικής και της συμβατιστικής. Το ευρετήριο των πρωταρχικών αγαθών προσεγγίζει την περιγραφή της συμβατιστικής ερμηνείας του επείγοντος, που μας δίνει ο Σκάνλον, ως «μιας κατασκευής η οποία συγκροτείται για τους σκοπούς της ηθικής (εγώ θα έλεγα, της πολιτικής) συζήτησης [...] η χρησιμότητά της [...] πηγάζει από το ότι αυτή αντιπροσωπεύει, υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες (λόγου χάρι, της εύλογης πολυπλοκότητας) το βέλτιστο διαθέσιμο κανονιστικό κριτήριο δικαιολόγησης που είναι αμοιβαία αποδεκτό από τα πρόσωπα, των οποίων οι προτιμήσεις αποκλίνουν μεταξύ τους».

μής με τρόπους τους οποίους οι αρχές δικαιοσύνης, που γίνονται δεκτές από την επάλληλη συναίνεση, προσδιορίζουν ως επιεικείς²⁰.

3. Η παραπάνω παρουσίαση των πρωταρχικών αγαθών περιλαμβάνει αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «κοινωνικό καταμερισμό της ευθύνης»: η κοινωνία, οι πολίτες ως συλλογικό σώμα, αποδέχονται την ευθύνη να διαφυλάξουν τις ίσες βασικές ελευθερίες και την επιεική ισότητα ευκαιριών, καθώς και να παρέχουν ένα επιεικές μερίδιο των πρωταρχικών αγαθών σε όλη τους όσους εντάσσονται σ' αυτό το πλαίσιο ενώ από την άλλη πλευρά οι πολίτες ως άτομα κι ενώσεις αποδέχονται την ευθύνη να αναθεωρούν και να προσαρμόζουν τους σκοπούς και τις βιήψεις τους ενόψει των γενικών επιδιώξεων μέσω των οποίων μπορούν να αναμένουν ότι θα εξασφαλίσουν, με δεδομένη την παρούσα όσο και την προβλέψιμη κατάστασή τους. Τούτος ο καταμερισμός της ευθύνης βασίζεται στη δυνατότητα των προσώπων να αναλαμβάνουν την ευθύνη των σκοπών τους και να μετριάσουν αντίστοιχα τις αξιώσεις που έχουν από τους κοινωνικούς τους θεσμούς.

Φθάνουμε, λοιπόν, στην ιδέα ότι οι πολίτες ως ελεύθεροι και ίσοι πρέπει να έχουν την ελευθερία να παίρνουν τη ζωή τους στα χέρια τους και ότι από τον καθένα οι άλλοι αναμένουν να προσαρμόσει την αντίληψή του περί αγαθού στο επιεικές μερίδιο που αναμένεται να του αναλογεί από τα πρωταρχικά αγαθά. Ο μοναδικός περιορισμός στα σχέδια της ζωής τους είναι να είναι αυτά συμβατά με τις δημόσιες αρχές δικαιοσύνης, ενώ οι αξιώσεις μπορούν να προβάλλονται μόνο για ορισμένων ει-

δών πράγματα (τα πρωταρχικά αγαθά) και με τρόπους τους οποίους προσδιορίζουν οι εν λόγω αρχές. Τούτο επάγεται ότι τα οσοδήποτε ισχυρά συναισθήματα και οι πυρετώδεις βιήψεις για την πραγμάτωση κάποιων σκοπών δεν παρέχουν αφ' εαυτού στους ανθρώπους καμιά αξίωση επάνω στους κοινωνικούς πόρους ούτε καμιά αξίωση να σχεδιαστούν δημόσιοι θεσμοί για την επίτευξη των εν λόγω σκοπών. Οι επιθυμίες και οι θελήσεις, όσο έντονες και αν είναι, δεν συνιστούν από μόνες τους λόγους σε ουσιαστικά συνταγματικά ζητήματα ή σε ζητήματα βασικής δικαιοσύνης²¹. Το δεδομένο ότι έχουμε μια επιτακτική επιθυμία σε τέτοιες περιπτώσεις δεν αποτελεί ισχυρότερο επιχείρημα για το ότι πρέπει αυτή να ικανοποιηθεί, απ' ό,τι η ισχυρή ένταση μιας πεποίθησης αποτελεί επιχείρημα για την αλήθεια της. Σε συνδυασμό με ένα ευρετήριο των πρωταρχικών αγαθών, οι αρχές της δικαιοσύνης αποσπούν τους λόγους της δικαιοσύνης όχι μόνον από τις άμπωτες και τις παλίρροιας των κυμαινόμενων θελήσεων και επιθυμιών, αλλά ακόμα και από τα συναισθήματα και από τις αφοσιώσεις μας. Πόσο σημαντικό είναι αυτό, μας το δείχνει η θρησκευτική ανεκτικότητα, η οποία δεν αποδίδει κανένα βάρος στην ένταση της πεποίθησης με την οποία μπορεί εμείς να αντιτασσόμαστε στη θρησκευτική πίστη και τις θεραπευτικές πρακτικές κάποιων άλλων.

5. Επιτρεπτές αντιλήψεις του αγαθού και πολιτικές αρετές

1. Ιστορικά, ένα κοινό μοτίβο της φιλελεύθερης σκέψης είναι ότι το κράτος δεν πρέπει να ευνοεί κανένα περιεκτικό δόγμα και ούτε και τις αντιλήψεις περί αγαθού που συνδέονται με αυτά τα δόγματα. Άλλο τόσο, όμως, αποτελεί κοινό μοτίβο των επικριτών του ότι ο φιλελευθερισμός αποτυχαίνει να το κάνει αυτό και στην πραγματικότητα είναι αυθαίρετα προκατειλημμένος υπέρ της μιας ή της άλλης μορφής ατομικισμού. Όπως επισήμανα ευθύς εξαρχής, όταν υποστηρίζουμε ότι προτεραιότητα έχει το ορθό, μπορεί να μοιάζει σαν να αφήνουμε τη δικαιοσύνη ως επιείκεια (ως μια μορφή του πολιτικού φιλελευθερισμού) έκθετη σε μια παρόμοια αντίρρηση.

Έτσι, καθώς θα συζητώ τις επόμενες δύο ιδέες –αυτή των επιτρεπτών αντιλήψεων του αγαθού (δηλαδή εκείνων τις οποίες μας επιτρέπουν οι αρχές της δικαιοσύνης) και εκείνη των πολιτικών αρετών– θα χρησιμοποιήσω την οικεία ιδέα της ουδετερότητας ως έναν τρόπο για να εισαγάγω τα κύρια προβλήματα. Πιστεύω, ωστόσο,

²⁰ Θα μπορούσα να προσθέσω εδώ ότι η ιδέα της ανάγκης που χρησιμοποιείται στο κείμενο θεωρεί τις ανάγκες ως σχετικές προς μια πολιτική αντίληψη του προσώπου, καθώς και ως προς το ρόλο και την υπόσταση των προσώπων. Οι απαιτήσεις, ή ανάγκες, των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων προσώπων είναι διαφορετικές από τις ανάγκες των ασθενών ή, ας πούμε, των σπουδαστών. Και οι ανάγκες είναι διαφορετικές από τις επιθυμίες, τους ευσεβείς πόθους και τις αρέσκειες. Οι ανάγκες των πολιτών είναι αντικειμενικές με τρόπο που οι επιθυμίες δεν είναι: δηλαδή εκφράζουν απαιτήσεις των προσώπων που έχουν ορισμένα υπέρτερης τάξης διαφέροντα, και τα οποία διαδραματίζουν ένα ρόλο ή έχουν μια υπόσταση. Αν τούτες οι απαιτήσεις δεν καλύπτονται, τότε οι πολίτες δεν μπορούν να διαδραματίσουν το ρόλο τους, ούτε να διατηρήσουν την υπόστασή τους, ούτε να επιτύχουν τους ουσιαστικούς τους σκοπούς. Ο ισχυρισμός ενός πολίτη ότι κάτι αποτελεί ανάγκη μπορεί να απορριφθεί όταν αυτό το κάτι δεν είναι απαραίτητο. Στην πραγματικότητα, η πολιτική αντίληψη του προσώπου και η ιδέα των πρωταρχικών αγαθών προσδιορίζουν ένα ιδιαίτερο είδος αναγκών, ειδικά για την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης. Οι ανάγκες με οποιαδήποτε άλλη έννοια, συμπεριλαμβανομένων και των επιθυμιών και των βιήψεων, δεν διαδραματίζουν εδώ κανένα ρόλο. Βιήπε το δοκίμιό μου «Κοινωνική ενότητα και πρωταρχικά αγαθά» («Social Unity and Primary Goods»), που δημοσιεύτηκε στο Amartya Sen και Bernard Williams (επιμ.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982, σ. 172 κ.ε.

²¹ Τούτο δεν αποκλείει ότι αυτές μπορεί να συνιστούν, ανάλογα με την περιεκτική θεώρηση, τελείως καλούς λόγους σε άλλων ειδών περιπτώσεις.

ότι ο όρος *ουδετερότητα* είναι ατυχής. Ορισμένες από τις συνηχίες του είναι άκρως παραπληντικές, ενώ άλλες υποδηλώνουν εντελώς ανεφάρμοστες αρχές. Για τούτον το λόγο δεν τον χρησιμοποίησα ως τώρα σ' αυτές εδώ τις διαλήξεις. Αλλά αν πάρουμε όλες τις δέουσες προφυλάξεις, και αν τον χρησιμοποιούμε μόνο σαν ένα σκηνικό τέχνασμα, για να το πούμε έτσι, ίσως να μπορέσουμε να διευκρινίσουμε πώς η προτεραιότητα του δικαίου συνδέεται με τις παραπάνω δύο ιδέες του αγαθού.

2. Η ουδετερότητα μπορεί να οριστεί με εντελώς διαφορετικούς τρόπους²². Ένας από αυτούς είναι διαδικαστικός: για παράδειγμα, όταν αυτή αναφέρεται σε μια διαδικασία η οποία μπορεί να νομιμοποιηθεί, ή να δικαιολογηθεί, χωρίς καμιά προσφυγή σε ηθικές αξίες. Ή, αν τούτο μοιάζει αδύνατο, αφού το να δείξουμε ότι κάτι είναι δικαιολογημένο μοιάζει να περιλαμβάνει οπωσδήποτε την επίκληση κάποιων αξιών, μια ουδέτερη διαδικασία μπορούμε να πούμε ότι είναι αυτή που δικαιολογείται με την επίκληση ουδέτερων αξιών, δηλαδή αξιών, όπως είναι η αμεροληψία, η συνεπής εφαρμογή γενικών αρχών σε όλες τις εύλογα σχετικές περιπτώσεις (συγκρίνετε με τα εκείνες οι περιπτώσεις, που είναι παρόμοιες από απόψεις σημαντικές για τους σκοπούς μας, πρέπει να αντιμετωπίζονται παρόμοια)²³, και η παροχή ίσης ευκαιρίας στα διάδικα μέρη να παρουσιάσουν τις αξιώσεις τους.

Τούτες είναι αξίες που ρυθμίζουν τις επεικειές διαδικασίες με τις οποίες επιδιόκνουμε τις αλληλοσυγκρουόμενες αξιώσεις κάποιων μερών ή διαιτητούμε μεταξύ τους. Ο προσδιορισμός μιας ουδέτερης διαδικασίας μπορεί, επίσης, να αντλεί από αξίες, οι οποίες βρίσκονται πίσω από τις αρχές της ελεύθερης ορθολογικής συζήτη-

²² Ορισμένους από αυτούς τους συζητώ εντός κειμένου. Ένας, με τον οποίο δεν ασχολούμαι, είναι η άποψη του Ουίλλιαμ Γκάλστον, ότι ορισμένες μορφές του φιλελευθερισμού είναι ουδέτερες, με την έννοια ότι δεν χρησιμοποιούν διόλου ιδέες του αγαθού, εκτός από κάποιες που είναι καθαρά εργαλειακές (σαν να ήème, ουδέτερα μέσα). Βλέπε το άρθρο του, William Galston, «Defending Liberalism», *American Political Science Review* 72 (1982), σ. 622. Αντίθετα απ' ό,τι προτείνει αυτός ο συγγραφέας, η δικαιοσύνη ως επεικεία δεν είναι ουδέτερη μ' αυτό τον τρόπο, όπως θα φανεί καθαρά, αν δεν έχει φανεί ήδη.

²³ Έτσι ο Χέρμπερτ Ουέσθλερ, στην πολύ γνωστή συζήτησή του για τις εμφορούμενες από αρχές δικαστικές αποφάσεις (ασχολείται κυρίως με αποφάσεις του Ανώτατου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών) θεωρεί ότι ουδέτερες αρχές είναι εκείνες οι γενικές αρχές για τις οποίες είμαστε πεπεισμένοι ότι εφαρμόζονται όχι μόνο στην παρούσα περίπτωση, αλλά και σε όλες τις σχετικές περιπτώσεις, που μπορούν εύλογα να προβλεφθούν στο πλαίσιο του δεδομένου συντάγματος και της υπάρχουσας πολιτικής δομής. Οι ουδέτερες αρχές ξεπερνούν την παρούσα περίπτωση και μπορεί κανείς να τις υποστηρίξει ως αρχές ευρείας εφαρμογής. Ο Ουέσθλερ ήξει ήίγα σχετικά με το πώς συνάγονται τέτοιες αρχές από το ίδιο το σύνταγμα ή από τη νομολογία. Βλέπε το δοκίμιο «Towards Neutral Principles of Constitutional Law» στο βιβλίο του, Herbert Wechsler, *Principles, Politics, and Fundamental Law*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961.

σης μεταξύ εύλογων προσώπων, που είναι πλήρως ικανά να έχουν σκέψη και κρίση, και ενδιαφέρονται να βρουν την αλήθεια ή να φθάσουν σε μια εύλογη συμφωνία βασισμένη στη βέλτιστη διαθέσιμη πληροφόρηση²⁴.

3. Η δικαιοσύνη ως επεικεία δεν είναι διαδικαστικά ουδέτερη. Ολοφάνερα, οι αρχές της δικαιοσύνης της έχουν ουσιαστική υπόσταση και εκφράζουν πολύ περισσότερα πράγματα από κάποιες διαδικαστικές αξίες και το ίδιο ισχύει και για τις πολιτικές της αντιλήψεις περί κοινωνίας και περί προσώπου, οι οποίες αντιπροσωπεύονται από την πρωταρχική θέση (II: 4-6). Ως πολιτική αντίληψη αποσκοπεί να αναδειχθεί σε εστία μιας επάλληλης συναίνεσης. Δηλαδή η θεώρηση αυτή ως όλο ελπίζει να αρθρώσει μια δημόσια βάση δικαιολόγησης για τη βασική δομή ενός συνταγματικού καθεστώτος, επεξεργαζόμενη κάποιες θεμελιώδεις εννοιακές αρχές, που είναι εγγενείς στη δημόσια πολιτική κουλτούρα, και προχωρώντας σε αφαιρέσεις με βάση κάποια περιεκτικά θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα. Αναζητά το κοινό έδαφος –ή, αν προτιμάμε, το ουδέτερο έδαφος– νόψει του δεδομένου της πολυπληθότητας. Τούτο το κοινό έδαφος είναι η ίδια η πολιτική αντίληψη ως εστία της επάλληλης συναίνεσης. Αλλά το κοινό έδαφος, αν οριστεί έτσι, δεν είναι διαδικαστικά ουδέτερο έδαφος.

Ένας πολύ διαφορετικός τρόπος, για να ορίσουμε την ουδετερότητα, είναι όσον αφορά τους στόχους που θέτουν οι βασικοί θεσμοί και οι δημόσιες πολιτικές επιλογές αναφορικά προς τα περιεκτικά δόγματα και τις αλληλένδετες με αυτά αντιλήψεις του αγαθού. Εδώ, η ουδετερότητα του στόχου σε αντιδιαστολή προς την ουδετερότητα της διαδικασίας σημαίνει ότι οι τάδε θεσμοί και οι δεινά πολιτικές επιλογές είναι ουδέτερες, με την έννοια ότι μπορούν να τις ενστερνιστούν οι πολίτες γενικά ως κείμενες μέσα στην εμβέλεια μιας δημόσιας πολιτικής αντίληψης. Έτσι, αυτή η ουδετερότητα θα μπορούσε να σημαίνει, για παράδειγμα:

α. ότι το κράτος θα πρέπει να διασφαλίζει σε όλους τους πολίτες ίσες ευκαιρίες να προωθούν οποιαδήποτε αντίληψη περί αγαθού οι ίδιοι ελεύθερα ασπάζονται.

²⁴ Για μια θεώρηση αυτού του τύπου, βλέπε την κατατοπιστική συζήτηση του Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, σ. 53-59. Ο Λαρμόρ μιλά για την «ουδέτερη δικαιολόγηση της πολιτικής ουδετερότητας ως μια δικαιολόγηση, η οποία βασίζεται σε ένα οικουμενικό κανονιστικό πρότυπο του ορθολογικού διαλόγου» (σ. 53), και αντλεί από τις σημαντικές ιδέες του Γιούργκεν Χάμπερμας (ενώ συνάμα τις τροποποιεί). Βλέπε τα έργα του τελευταίου: Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1976. Μέρος Τρίτο, σε μετάφραση Thomas McCarthy· και «Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm», στο Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, σ. 53-125.

- β. ότι το κράτος δεν θα πρέπει να κάνει τίποτε που να αποσκοπεί στο να ευνοήσει ή να προωθήσει οποιοδήποτε συγκεκριμένο περιεκτικό δόγμα αντί για κάποια άλλη, ούτε να προσφέρει μεγαλύτερη βοήθεια σε κείνους που επιδιώκουν να πραγματώσουν το ένα ή το άλλο δόγμα.²⁵
- γ. ότι το κράτος δεν πρέπει να κάνει τίποτε που να διευκολύνει κάποια άτομα να δεχθούν οποιαδήποτε ειδικότερη αντίληψη αντί για κάποιον άλλη, εκτός και αν παίρνει μέτρα για να ακυρώσει, ή για να αντισταθμίσει, τα αποτελέσματα των πολιτικών επιλογών που έχουν τούτη την επίδραση.²⁶

Η προτεραιότητα του ορθού αποκλείει την πρώτη σημασία της ουδετερότητας του στόχου, επειδή η προτεραιότητα του ορθού αφήνει να επιδιώκεται η πραγματοποίηση μόνον επιτρεπτών αντιλήψεων (εκείνων οι οποίες σέβονται τις αρχές της δικαιοσύνης). Η πρώτη σημασία μπορεί όμως να τροποποιηθεί έτσι, ώστε να επιτρέψει κάτι τέτοιο· και σύμφωνα με αυτή την τροποποίηση το κράτος πρέπει να εξασφαλίζει ίσες ευκαιρίες για την προώθηση κάθε επιτρεπτής αντίληψης. Σε τούτη την περίπτωση, ανάλογα με τη σημασία της έννοιας των ίσων ευκαιριών, η δικαιοσύνη ως επιείκεια μπορεί να είναι ουδέτερη ως προς το στόχο. Όσο για τη δεύτερη σημασία, αυτή ικανοποιείται χάρη στα χαρακτηριστικά της πολιτικής αντίληψης η οποία εκφράζει την προτεραιότητα του ορθού: εφόσον η βασική δομή ρυθμίζεται από μια τέτοια θεώρηση, οι θεσμοί της δεν αποσκοπούν στο να ευνοηθεί οποιοδήποτε περιεκτικό δόγμα. Όσον αφορά την τρίτη σημασία, όμως, (όπως αναλυτικότερα αναλογίζομαστε παρακάτω, στην ενότητα V: 6), είναι σίγουρα αδύνατο η βασική δομή ενός δίκαιου συνταγματικού καθεστώτος να μην έχει σημαντικά αποτελέσματα και επιδράσεις όσον αφορά το ποια περιεκτικά δόγματα αντέχουν στο χρόνο και κερδίζουν οπαδούς. Και είναι μάταιο να προσπαθούμε να αντισταθμίσουμε τούτα τα αποτελέσματα και τις επιρροές ή ακόμα και να εξακριβώσουμε για πολιτικούς σκοπούς πόσο βαθιές και εκτενείς είναι. Πρέπει εδώ να αποδεχθούμε τα δεδομένα της πολιτικής κοινωνιολογίας του κοινού νου.

Για να συνοψίσω: μπορούμε να διακρίνουμε τη διαδικαστική ουδετερότητα από

²⁵ Τούτο είναι το νόημα της ουδετερότητας στο δοκίμιο του Ρόναλντ Ντουόρκιν, «Φιλελευθερισμός». Βλέπε «Liberalism», στο Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985, σ. 191 κ.ε.

²⁶ Τούτη η πρόταση των τριών εκδοχών της ουδετερότητας χρησιμοποιεί τις διατυπώσεις του Joseph Raz, *Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986, σ. 114 κ.ε.

την ουδετερότητα στόχου, αλλά η τελευταία δεν πρέπει να συγχέεται με την ουδετερότητα αποτελέσματος ή επιρροής. Ως πολιτική αντίληψη για τη βασική δομή, η δικαιοσύνη ως επιείκεια στο σύνολό της προσπαθεί να παράσχει κοινό έδαφος το οποίο να μπορεί να γίνει εστία μιας επάλληλης συναίνεσης. Επιδίδει, επίσης, να ικανοποιεί την ουδετερότητα στόχου, με την έννοια ότι οι βασικοί θεσμοί και οι δημόσιες πολιτικές επιλογές δεν πρέπει να σχεδιάζονται, έτσι ώστε να ευνοούν οποιοδήποτε συγκεκριμένο περιεκτικό δόγμα.²⁷ Την ουδετερότητα του αποτελέσματος ή της επιρροής, όμως, ο πολιτικός φιλελευθερισμός την εγκαταλείπει ως ανέφικτη και, εφόσον τούτη η ιδέα υποδηλώνεται έντονα από αυτόν καθαυτό τον όρο «ουδετερότητα», είναι και αυτός ένας λόγος για να τον αποφεύγουμε.²⁸

4. Μολονότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός αναζητά το κοινό έδαφος και είναι ουδέτερος ως προς το στόχο του, είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι και πάλι μπορεί να ασπάζεται την ανωτερότητα ορισμένων μορφών ηθικού χαρακτήρα και να ενθαρρύνει ορισμένες ηθικές αρετές. Έτσι, η δικαιοσύνη ως επιείκεια περιλαμβάνει μια παρουσίαση ορισμένων πολιτικών αρετών – των αρετών της επεικούς κοινωνικής συνεργασίας, όπως είναι αυτές της πολιτισμένης διαβίωσης και της ανεκτικότητας, της ευλογότητας και του αισθήματος της επιείκειας (IV: 5-7). Το κρίσιμο σημείο εδώ είναι ότι το να δεχθούμε τούτες τις αρετές στην πολιτική αντίληψη δεν μας οδηγεί στο τελειοθηρικό κράτος ενός περιεκτικού δόγματος.

Μπορούμε να το δούμε αυτό από τη στιγμή που αποσαφηνίζουμε την ιδέα της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης. Όπως έχω πει (V: 1), οι ιδέες περί αγαθού μπορούν ελεύθερα να εισάγονται ανάλογα με το πώς χρειάζεται να συμπληρωθεί η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, στο μέτρο που πρόκειται για πολιτικές ιδέες, δηλαδή στο μέτρο που ανήκουν σε μια εύλογη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης για ένα συνταγματικό καθεστώς. Τούτο μας επιτρέπει να δεχθούμε ότι οι πολίτες τις συμμε-

²⁷ Τούτη τη διάκριση μεταξύ ουδετερότητας της διαδικασίας και ουδετερότητας του αποτελέσματος την προσαρμόζω από τον Λαρμόρ (Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, ό.π., σ. 42-47).

²⁸ Ορισμένοι μπορεί να αισθάνονται ότι το να εγκαταλείψουμε ως μη πρακτική την ουδετερότητα του αποτελέσματος ή της επιρροής μπορεί να μας οδηγήσει σε μια υπερβολικά εγκόσμια δημόσια ζωή και σε ένα παρόμοιο πολιτισμικό υπόβαθρο. Σε ποιο βαθμό αυτό είναι ανησυχητικό θα έπρεπε να εξεταστεί ενόψει όσων λέγονται στο επόμενο μέρος, ιδίως στην ενότητα V: 6.3-4, σχετικά με τις θρησκευτικές ομάδες οι οποίες αποκρούουν τον πολιτισμό του σύγχρονου κόσμου, και σχετικά με την προσπάθεια να απαντηθεί το ερώτημα των απαιτήσεων της εκπαίδευσης των παιδιών μέσα στο πλαίσιο που θέτει η πολιτική αντίληψη. Χρωστάω χάρη στον Dennis Thompson που μου επισήμανε την ανάγκη να δοθεί προσοχή σε τούτη τη σύνδεση.

ρίζονται και ότι αυτές δεν εξαρτώνται από κανένα ιδιαίτερο περιεκτικό δόγμα. Εφόσον τα ιδανικά που συνδέονται με τις πολιτικές αρετές είναι αλληληλένδετα με τις αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης και με τις μορφές κρίσης και συμπεριφοράς που είναι ουσιώδεις προκειμένου να διατηρηθεί η επιεικής κοινωνική συνεργασία στο πέρασμα του χρόνου, τούτα τα ιδανικά και οι αρετές είναι συμβατά με τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Δίνουν τα χαρακτηριστικά του ιδανικού του καλού πολίτη ενός δημοκρατικού κράτους – ενός ρόλου ο οποίος προσδιορίζεται από τους πολιτικούς θεσμούς του τελευταίου. Κατ' αυτό τον τρόπο οι πολιτικές αρετές πρέπει να διακρίνονται από τις αρετές, οι οποίες χαρακτηρίζουν τρόπους ζωής που ανήκουν στα περιεκτικά θρησκευτικά και φιλοσοφικά δόγματα, καθώς και από τις αρετές, οι οποίες εμπίπτουν σε διάφορα ενωσιακά ιδανικά (τα ιδανικά των εκκλησιών και των πανεπιστημίων, των επαγγελματιών και των λειτουργημάτων, των ήσυχων και των ομάδων), καθώς επίσης πρέπει να διακρίνονται και από εκείνες τις αρετές, που αρμόζουν στους ρόλους της οικογενειακής ζωής και στις σχέσεις μεταξύ των ατόμων.

Έτσι, αν ένα συνταγματικό καθεστώς προβαίνει σε κάποια βήματα τα οποία δυναμώνουν τις αρετές της ανεκτικότητας και της αμοιβαίας πίστης, ως πούμε αποθαρρύνοντας διάφορα είδη θρησκευτικών και φιλητικών διακρίσεων (με τρόπους συμβατούς με την ελευθερία της συνείδησης και την ελευθερία του λόγου), δεν μεταμορφώνεται ως εκ τούτου σε κανένα τελειοθηρικό κράτος του τύπου που συναντάμε στον Πλάτωνα ή στον Αριστοτέλη, ούτε επιβάλλει καμιά συγκεκριμένη θρησκεία, όπως έκαναν τα καθολικά και τα προτεσταντικά κράτη της πρώιμης νεότερης περιόδου. Αλλά μάλλον παίρνει εύλογα μέτρα για να ενισχύσει τις μορφές εκείνες της σκέψης και του αισθήματος που τρέφουν την επιεική κοινωνική συνεργασία μεταξύ των πολιτών του, οι οποίοι θεωρούνται ελεύθεροι και ίσοι. Τούτο είναι πολύ διαφορετικό από το να προωθεί το κράτος ιδίω ονόματι κάποιο ιδιαίτερο περιεκτικό δόγμα²⁹.

²⁹ Κρατήστε εδώ στο νου σας ότι οι πολιτικές αρετές προσδιορίζονται και δικαιολογούνται από την ανάγκη να διαθέτει ορισμένες ποιότητες ο χαρακτήρας των πολιτών ενός δίκαιου και σταθερού συνταγματικού καθεστώτος. Με αυτό δεν αρνούμαστε ότι τα ίδια χαρακτηριστικά, ή κάποια άλλα παρόμοιά τους, δεν θα μπορούσαν να αποτελούν συνάμα και μη πολιτικές αξίες, στο μέτρο που εκτιμώνται για άλλους λόγους μέσα στους κόλπους διάφορων ιδιαίτερων περιεκτικών θεωρήσεων.

6. Είναι η δικαιοσύνη ως επιείκεια επιεικής απέναντι στις αντιλήψεις του αγαθού;

1. Οι αρχές κάθε εύλογης πολιτικής αντίληψης πρέπει να επιβάλλουν περιορισμούς στις επιτρεπτές περιεκτικές θεωρήσεις, και οι βασικοί θεσμοί, τους οποίους τούτες οι αρχές απαιτούν, αναπόφευκτα ενθαρρύνουν κάποιους τρόπους ζωής και άλλους τους αποθαρρύνουν, ή ακόμα και τους αποκλείουν εντελώς. Έτσι, ανακύπτει το ερώτημα πώς η βασική δομή (όπως αυτή πραγματώνεται από μια πολιτική αντίληψη) ενθαρρύνει ή αποθαρρύνει ορισμένα περιεκτικά δόγματα και τους τρόπους ζωής που συνδέονται μ' αυτά, και κατά πόσον είναι δίκαιος ο τρόπος που το κάνει αυτό. Καθώς αναλογιζόμαστε τούτο το ερώτημα, θα εξηγήσουμε με ποια έννοια το κράτος, τουλάχιστον όσον αφορά τα ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα, δεν πρέπει να κάνει τίποτε που να αποσκοπεί να ευνοήσει οποιαδήποτε ιδιαίτερη περιεκτική θεώρηση³⁰. Σε τούτο το σημείο η αντίθεση μεταξύ του πολιτικού και του περιεκτικού φιλελευθερισμού γίνεται σαφής και θεμελιώδης³¹.

Η ενθάρρυνση ή η αποθάρρυνση των περιεκτικών δογμάτων επέρχονται για δύο τουλάχιστον λόγους: οι τρόποι ζωής που συνδέονται μ' αυτά μπορεί να βρί-

³⁰ Τούτο ήταν το δεύτερο νόημα της ουδετερότητας στόχου, την οποία αναφέραμε στην προηγούμενη ενότητα: ικανοποιείται από μια πολιτική αντίληψη.

³¹ Οι παράγραφοι που ακολουθούν αποτελούν προσαρμογή της απάντησης που έδωσα, στο άρθρο μου «Από την επιείκεια στην αγαθότητα» («Fairness to Goodness», *Philosophical Review* 82 [1975], σ. 548-551), σε μια αντίρρηση που πρόβαλλε ο Τόμας Νάγκελ στη βιβλιοκρισία του στο ίδιο περιοδικό (Thomas Nagel, *Philosophical Review* 82 [1973], σ. 226-229). Πρόκειται για μια κατατοπιστική συζήτηση, την οποία δεν προσπαθώ να συνοψίσω εδώ. Ο Νάγκελ υποστηρίζει ότι η κατάσταση της πρωταρχικής θέσης στη θεωρία, μοιραία είναι φαινομενικά ουδέτερη μεταξύ των διάφορων αντιλήψεων του αγαθού, στην πραγματικότητα δεν είναι. Σκέφτεται ότι αυτό συμβαίνει επειδή η απόκρυψη της γνώσης (μέσω του πέπλου της αγνοίας), που απαιτείται για να επέλθει η ομοφωνία, δεν είναι εξίσου επιεικής για όλα τα μέρη. Ο λόγος είναι ότι τα πρωταρχικά αγαθά, στα οποία τα συμβαλλόμενα μέρη βασίζουν τις αρχές της δικαιοσύνης που επιλέγουν, δεν είναι εξίσου χρήσιμα για την επίδωξη όλων των αντιλήψεων περί αγαθού. Επιπλέον, ο Νάγκελ λέει ότι η εύτακτη κοινωνία της δικαιοσύνης ως επιείκειας έχει μια ισχυρή ατομικιστική προκατάληψη, η οποία είναι μάλλον αυθαίρετη, επειδή η αντικειμενικότητα μεταξύ των αντιλήψεων του αγαθού δεν εδραιώνεται πουθενά. Η απάντηση στο κείμενο που διαβάζετε παραπάνω συμπεριλαμβάνει εκείνη που είχα δώσει στο «Από την επιείκεια στην αγαθότητα» με δύο τρόπους. Πρώτον, διεκρινίζει ότι η αντίληψη του προσώπου, που χρησιμοποιούμε για να φθάσουμε σε έναν τελεσφόρο κατάλογο των πρωταρχικών αγαθών, είναι μια πολιτική αντίληψη· και δεύτερον, ότι και η ίδια η δικαιοσύνη ως επιείκεια συνιστά μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης. Από τη στιγμή που κατανοούμε κατ' αυτό τον τρόπο τη δικαιοσύνη ως επιείκεια και τις αντιλήψεις που ανήκουν σ' αυτήν, μπορούμε να προβάλουμε μια πιο σθεναρή απάντηση στην αντίρρηση του Νάγκελ, εφόσον βεβαίως γίνεται δεκτό ότι η ουδετερότητα επίδρασης είναι ανέφικτη.

σκονται σε άμεση σύγκρουση με τις αρχές δικαιοσύνης ή, αλλιώς, αυτά τα δόγματα μπορεί να είναι αποδεκτά, αλλιώς να μην κατορθώνουν να προσελκύσουν οπαδούς στις πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες ενός δίκαιου συνταγματικού καθεστώτος. Χαρακτηριστική της πρώτης περίπτωσης είναι μια αντίληψη του αγαθού η οποία απαιτεί την καταστολή ή την υποβάθμιση ορισμένων προσώπων με βάση, ως πούμε, φιλετικά ή εθνικά ή τελειοθηρικά επιχειρήματα· για παράδειγμα, η δουλεία στην αρχαία Αθήνα ή στον Νότο των Ηνωμένων Πολιτειών πριν από τον Εμφύλιο πόλεμο. Παραδείγματα της δεύτερης περίπτωσης μπορεί να είναι ορισμένες μορφές θρησκείας. Υποθέστε πως μια ορισμένη θρησκεία, μαζί με την αντίληψη περί αγαθού που της ανήκει, μπορεί να επιβιώσει μόνον αν ελέγχει τον κρατικό μηχανισμό, έτσι ώστε να ασκεί αποτελεσματική μισαλλοδοξία. Τούτη η θρησκεία, λοιπόν, θα πάψει να υφίσταται στην εύτακτη κοινωνία του πολιτικού φιλελευθερισμού. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχουν τέτοιες περιπτώσεις, καθώς και ότι κάποια άλλα περιεκτικά δόγματα μπορούν να διατηρούνται, αλλιώς πάντοτε μεταξύ σχετικά μικρών τμημάτων της κοινωνίας.

2. Το ερώτημα είναι το εξής: αν κάποιες αντιλήψεις εξαλείφονται και κάποιες άλλες μετά βίας επιβιώνουν σε ένα δίκαιο συνταγματικό καθεστώς, άραγε σημαίνει τούτο από μόνο του ότι η πολιτική του αντίληψη της δικαιοσύνης δεν είναι επιεικής απέναντι στις εν λόγω αντιλήψεις; Είναι η πολιτική αντίληψη αυθαίρετα πολυμένη απέναντι στις θεωρήσεις τους, ή μάλλον, είναι μήπως δίκαιη ή είναι άδικη απέναντι στα πρόσωπα που ενστερνίζονται ή θα μπορούσαν να ενστερνιστούν τις εν λόγω αντιλήψεις; Χωρίς να προχωρήσουμε σε περαιτέρω επεξηγήσεις, λέμε ότι η πολιτική αντίληψη δεν μοιάζει να είναι ανεπιεικής απέναντί τους, αφού καμιά θεώρηση της πολιτικής δικαιοσύνης δεν μπορεί να αποφύγει κάποιες κοινωνικές επιδράσεις να ευνοούν κάποια δόγματα έναντι κάποιων άλλων. Καμιά κοινωνία δεν μπορεί να συμπεριλάβει στους κόλπους της όλες τις μορφές ζωής. Μπορούμε όντως να θρηνούμε τον περιορισμένο χώρο, για να το πούμε έτσι, άλλων των κοινωνικών κόσμων και ιδίως του δικού μας. Και μπορούμε να θυπόμαστε για ορισμένα από τα αναπόφευκτα αποτελέσματα της κουλτούρας μας και της κοινωνικής μας δομής. Όπως υποστηρίζει από πολύ καιρό ο Μπέρλιν (αυτό είναι ένα από τα θεμελιώδη μοτίβα του έργου του), δεν υπάρχει κοινωνικός κόσμος χωρίς απώλειες ο οποίος να μην αποκλείει κάποιους τρόπους ζωής οι οποίοι πραγματώνουν, με τους ιδιαίτερους τους τρόπους, κάποιες θεμελιώδεις αξίες. Η φύση της κουλτούρας και των θεσμών του κοινωνικού κόσμου αποδεικνύεται υπερβολικά άξενη για

αυτές³². Αλλά τούτες τις κοινωνικές αναγκαιότητες δεν πρέπει να τις νομίζουμε για αυθαίρετη προκατάληψη ή αδικία.

Η παραπάνω αντίρρηση πρέπει να προχωρήσει ακόμα περισσότερο και να υποστηρίξει ότι η εύτακτη κοινωνία του πολιτικού φιλελευθερισμού αποτυχαίνει να εδραιώσει, με τρόπους τους οποίους να επιτρέπουν οι υφιστάμενες περιστάσεις—περιστάσεις που συμπεριλαμβάνουν μεταξύ άλλων και το δεδομένο της εύλογης πληθυσμιακής—, μια δίκαιη βασική δομή, μέσα στην οποία οι επιτρεπτές μορφές ζωής να έχουν μια επιεική ευκαιρία να διατηρηθούν και να κερδίσουν θιασώτες στο πέρασμα των γενεών. Αλλά αν μια περιεκτική αντίληψη του αγαθού είναι ανίκανη να αντέξει σε μια κοινωνία η οποία εξασφαλίζει τις οικείες ίσες βασικές ελευθερίες και την αμοιβαία ανεκτικότητα, τότε δεν υπάρχει κανένας τρόπος να τη διατηρήσουμε, τρόπος ο οποίος να είναι συνεπής με τις δημοκρατικές αξίες, όπως οι τελευταίες εκφράζονται από την ιδέα της κοινωνίας ως επεικούς συστήματος συνεργασίας μεταξύ των πολιτών που θεωρούνται ελεύθεροι και ίσοι. Με τούτα ανοίγει, αλλιώς βεβαίως δεν κλείνει, το ερώτημα αν ο αντίστοιχος τρόπος ζωής θα ήταν βιώσιμος υπό διαφορετικές ιστορικές συνθήκες και αν θα πρέπει να προκαλεί θλίψη η έκλειψή του³³.

³² Για μια διαυγή παρουσίαση της άποψης του Μπέρλιν βλ. το δοκίμιό του «Η αναζήτηση του ιδανικού» («The Pursuit of the Ideal», στο Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Knopf, 1991, ιδίως τις σ. 11-19). Έτσι, ο Μπέρλιν λέει στη σ. 13: «Ορισμένα από τα Μεγάλα Αγαθά δεν μπορούν να ζήσουν μαζί. Αυτή είναι μια εννοιολογική αλήθεια. Είμαστε καταδικασμένοι να διαλέγουμε, και κάθε επιλογή μπορεί να επιφέρει ανεπανόρθωτη απώλεια». Βλ. επίσης τις «Δύο έννοιες της ελευθερίας», (1958) του ίδιου («Two Concepts of Liberty», όπως αναδημοσιεύτηκε στο Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press, 1969, σ. 167 κ.ε. Στα ελληνικά: *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001). Για τον Μπέρλιν το βασίλειο των αξιών είναι αντικειμενικό, αλλιώς οι αξίες συγκρούονται μεταξύ τους και το πλήρες φάσμα των αξιών είναι υπερβολικά εκτενές, για να χωρέσει σε οποιονδήποτε κοινωνικό κόσμο. Όχι μόνον είναι ασύμβατες η μια με την άλλη, επιβάλλοντας αλληλοσυγκρουόμενες απαιτήσεις στους θεσμούς, αλλά και δεν υπάρχει καμιά οικογένεια τελεσφόρων θεσμών η οποία να αφήνει αρκετό χώρο για όλες τις αξίες. Ότι δεν υπάρχει κανένας κοινωνικός κόσμος χωρίς απώλεια είναι ριζωμένο στη φύση των αξιών και του κόσμου, και τούτο ανακατοπτρίζεται σε μεγάλο μέρος της ανθρώπινης τραγωδίας. Μια δίκαιη φιλελεύθερη κοινωνία μπορεί να αφήνει πολύ περισσότερο χώρο από άλλους κοινωνικούς κόσμους, αλλά και αυτή ποτέ δεν μπορεί να είναι χωρίς απώλειες. Το βασικό σφάλμα είναι όταν σκεφτόμαστε πως, επειδή οι αξίες είναι αντικειμενικές, και επομένως αληθινά αξίες, πρέπει να είναι και συμβατές μεταξύ τους. Στο βασίλειο των αξιών, σε αντιδιαστολή με τον κόσμο των γεγονότων, όλες οι αλήθειες δεν μπορούν να χωρέσουν στον ίδιο κοινωνικό κόσμο.

³³ Στο εδάφιο του «Από την επιεικία στην αγαθότητα» που επικρίνει ο Γκάλστον στη σ. 627, θα έπρεπε να είχα αναφέρει και ενστερνιστεί την άποψη του Μπέρλιν, όπως υποδεικνύεται στο κείμενο. Όντως, μπορεί συχνά να θέλουμε να πούμε ότι πρέπει να θρηνηθεί η απώλεια ορισμένων μορφών ζωής. Αυτό που λέει το εδάφιο δεν είναι, νομίζω, ασυμφωνικό με τον πολιτικό φιλελευθερισμό, αλλά είναι μια σημαντική του έλλειψη ότι δεν τονίζει την άποψη του Μπέρλιν. Θα έπρεπε να προχωρήσει περισσότερο και κατηγορημα-

Η ιστορική εμπειρία δείχνει ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι ζωής που περνούν τη δοκιμασία του να αντέξουν και να αποκτήσουν θιασώτες στο πέρασμα του χρόνου σε μια δημοκρατική κοινωνία. Και μάλιστα, αν δεν είναι οι αριθμοί μέτρο της επιτυχίας – και γιατί άραγε θα έπρεπε να είναι; – πολλοί τέτοιοι τρόποι περνούν τη δοκιμασία με ίση επιτυχία: διαφορετικές ομάδες με ξεχωριστές παραδόσεις και τρόπους ζωής βασίζουν διάφορες περιεκτικές θεωρήσεις εντελώς άξιες να κερδίσουν την προσήλωσή τους. Έτσι, το αν ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι αυθαίρετα προκατειλημμένος εναντίον ορισμένων αντιλήψεων και υπέρ κάποιων άλλων, τούτο εξαρτάται από το εάν, με δεδομένη την εύλογη πολυπληθότητα και τις άλλες ιστορικές συνθήκες του σύγχρονου κόσμου, η πραγμάτωση των αρχών του σε ορισμένους θεσμούς προσδιορίζει επιεικείς συνθήκες υπόβαθρου, για να εδραιωθούν και να επιδιωχθούν διαφορετικές και ακόμα και ανταγωνιστικές μεταξύ τους αντιλήψεις περί αγαθού. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός θα ήταν άδικα προκατειλημμένος εναντίον ορισμένων περιεκτικών αντιλήψεων μόνον εάν, ας πούμε, σε μια φιλελεύθερη κοινωνία μπορούσαν να αντέξουν μόνον ατομικιστικές τέτοιες αντιλήψεις, ή αν οι τελευταίες επικρατούσαν σε τόσο μεγάλο βαθμό, ώστε οι ενώσεις που ενστερνίζονταν τις αξίες της θρησκείας ή της κοινότητας δεν θα μπορούσαν να ανθίσουν, και αν μάλιστα οι συνθήκες που οδηγούσαν σε τούτο το αποτέλεσμα ήταν αφ' εαυτού άδικες, ενόψει των υφιστάμενων και των προβλέψιμων στο μέλλον περιστάσεων.

3. Ένα παράδειγμα μπορεί να διευκρινίσει τούτο το σημείο: διάφορες θρησκευτικές ομάδες αντιτίθενται στην κουλτούρα του σύγχρονου κόσμου και θέλουν να ζήσουν την κοινή τους ζωή μακριά από τις ανεπιθύμητες επιρροές του. Ένα πρόβλημα, τώρα, ανακύπτει όσον αφορά την εκπαίδευση των παιδιών τους και τις απαιτήσεις που μπορεί να έχει από αυτήν το κράτος. Οι φιλελευθερισμοί του Καντ και του Μιλ μπορεί να οδηγούν σε τέτοιες απαιτήσεις, σχεδιασμένες έτσι ώστε να προάγουν τις

τικά να απορρίψει την ιδέα, την οποία ορθά απορρίπτει ο Γκάλλστον, ότι μόνον ανόξιες μορφές ζωής χάνουν σε ένα δίκαιο συνταγματικό καθεστώς. Τούτη η αισιόδοξη άποψη είναι λάθος. Μπορεί και πόλη να αντισταθούν εκείνοι που ασπάζονται αντιλήψεις οι οποίες δεν μπορούν να ευδοκιμήσουν ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν τους αφήνει αρκετό χώρο. Ωστόσο, δεν υπάρχει κανένα άλλο κριτήριο για το τι μετρά ως αρκετός χώρος, εκτός από την ίδια την εύλογη και υποστηρίξιμη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης. Η ιδέα του αρκετού χώρου είναι μεταφορική και δεν έχει νόημα άλλο από εκείνο που δείχνει το φάσμα των περιεκτικών δογμάτων, τα οποία οι αρχές μιας τέτοιας αντίληψης επιτρέπουν και τα οποία οι πολίτες μπορούν να ασπάζονται ως αντίξια της εντελούς τους προσήλωσης. Θα μπορούσε ακόμα και τότε να προβληθεί η αντίρρηση ότι η πολιτική αντίληψη αποτυχαίνει να προσδιορίσει τον ορθό χώρο, αλλιά τούτη δεν είναι παρά το ερώτημα ποια είναι η πιο εύλογη πολιτική αντίληψη.

αξίες της αυτονομίας και της ατομικότητας ως ιδανικά που πρέπει να κυβερνούν μεγάλο μέρος της ζωής, αν όχι το σύνολό της. Αλλιά ο πολιτικός φιλελευθερισμός έχει διαφορετικό σκοπό και απαιτεί πολύ λιγότερα. Θα ζητήσει η εκπαίδευση των παιδιών να περιλαμβάνει πράγματα, όπως τη γνώση των συνταγματικών και των αστικών τους δικαιωμάτων, ούτως ώστε, για παράδειγμα, αυτά να γνωρίζουν ότι η ελευθερία της συνείδησης υφίσταται στην κοινωνία τους και ότι η αποστασία από την πίστη τους δεν συνιστά νομικά κανένα έγκλημα, και όλα αυτά για να εξασφαλιστεί ότι, όταν θα ενηλικιωθούν, δεν θα συνεχίσουν να είναι μέλη των εν λόγω ομάδων απλώς και μόνον επειδή θα αγνοούν τα βασικά τους δικαιώματα, ούτε θα φοβούνται την τιμωρία παραβάσεων που στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν. Μάλιστα, η εκπαίδευσή τους θα έπρεπε επίσης να προετοιμάζει τα παιδιά να γίνουν εντελώς συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας και να μπορούν να συντηρούν τον εαυτό τους· θα έπρεπε, επίσης, να ενθαρρύνει τις πολιτικές αρετές, ούτως ώστε και αυτά τα παιδιά να θέλουν να τιμούν τους επιεικείς όρους της κοινωνικής συνεργασίας στις σχέσεις τους με την υπόλοιπη κοινωνία.

Εδώ μπορεί να προβληθεί η αντίρρηση ότι το να απαιτούμε από τα παιδιά να κατανοούν με τέτοιους τρόπους την πολιτική αντίληψη είναι στην πράξη, έστω και αν δεν υπάρχει καμιά τέτοια πρόθεση, το ίδιο με το να τα εκπαιδεύουμε σε μια περιεκτική φιλελεύθερη αντίληψη. Κάνοντας το ένα μπορεί να οδηγηθούμε στο άλλο, έστω και μόνον επειδή από τη στιγμή που γνωρίζουμε το ένα μπορεί αυτόβουλα να περάσουμε στο άλλο. Θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι τούτο μπορεί όντως να συμβεί στις περιπτώσεις μερικών ανθρώπων. Και σίγουρα υπάρχει κάποια ομοιότητα μεταξύ των αξιών του πολιτικού φιλελευθερισμού και των αξιών των περιεκτικών φιλελευθερισμών του Καντ και του Μιλ³⁴. Αλλιά ο μόνος τρόπος για να απαντηθεί τούτη η αντίρρηση είναι να εκτεθούν προσεκτικά οι μεγάλες διαφορές ως προς την εμβέλεια όσο και τη γενικότητα που χωρίζουν τον πολιτικό από τον περιεκτικό φιλελευθερισμό (όπως τις προσδιορίσαμε στην υποενότητα V: 1.1). Οι αναπόφευκτες συνέπειες των εύλογων απαιτήσεων όσον αφορά την εκπαίδευση των παιδιών θα πρέπει ίσως να γίνουν δεκτές, συχνά με θλίψη. Εγώ πάντως θα έληπιζα ότι η παρουσίαση του πολιτικού φιλελευθερισμού σε τούτες εδώ τις διαλέξεις προσφέρει μια επαρκή απάντηση στις εν λόγω αντιρρήσεις.

³⁴ Καθώς και με εκείνον του Ραζ στην *Ηθικότητα της ελευθερίας* (Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986), ιδίως τα κεφάλαια 14 και 15, για να αναφέρω ένα σύγχρονο παράδειγμα.

4. Πέρα από τις απαιτήσεις που ήδη περιγράψαμε, η δικαιοσύνη ως επιείκεια δεν ζητά να καθιερωγήσει τις χαρακτηριστικές αρετές και αξίες των φιλελευθερισμών της αυτονομίας και της ατομικότητας ή, στ' αλήθεια, οποιουδήποτε άλλου περιεκτικού δόγματος. Γιατί σ' αυτή την περίπτωση παύει να αποτελεί μορφή του πολιτικού φιλελευθερισμού. Η δικαιοσύνη ως επιείκεια τιμά, όσο περισσότερο μπορεί, τις αξιώσεις εκείνων που θέλουν να αποσυρθούν από τον σύγχρονο κόσμο σύμφωνα με τις επιταγές της θρησκείας τους, αρκεί μόνο και αυτοί να δέχονται τις αρχές της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης και να εκτιμούν τα πολιτικά της ιδεώδη για το πρόσωπο και την κοινωνία.

Παρατηρήστε εδώ ότι προσπαθούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα της εκπαίδευσης των παιδιών μένοντας αποκλειστικά μέσα στα όρια της πολιτικής αντίληψης. Η μέριμνα της κοινωνίας για την εκπαίδευσή τους έγκειται στο ρόλο τους ως μελλοντικών πολιτών και, επομένως, αφορά ουσιώδη πράγματα, όπως το να τους δίνονται οι δυνατότητες να κατανοούν τη δημόσια κουήτούρα και να συμμετέχουν στους θεσμούς της, να είναι οικονομικά ανεξάρτητα και αυτοσυντηρούμενα μέλη της κοινωνίας στην πορεία μιας ολόκληρης ζωής και να αναπτύξουν τις πολιτικές αρετές, και όλα αυτά μέσα από τους κόλπους μιας πολιτικής οπτικής γωνίας.

7. Το αγαθό της πολιτικής κοινωνίας

1. Μια πέμπτη ιδέα του αγαθού στη δικαιοσύνη ως επιείκεια είναι αυτή του αγαθού της πολιτικής κοινωνίας: ειδικότερα, του αγαθού που οι πολίτες πραγματώνουν τόσο ως πρόσωπα όσο και ως συνεστημένο συλλογικό σώμα, εφόσον διαφυλάξουν ένα δίκαιο συνταγματικό καθεστώς και διεκπεραιώνουν τις υποθέσεις του. Όπως κάναμε και προηγουμένως, προσπαθούμε να εξηγήσουμε τούτο το αγαθό παραμένοντας πάντοτε μέσα στους κόλπους της πολιτικής αντίληψης.

Ας αρχίσουμε από την εξέταση της αντίρρησης ότι, επειδή δεν βασίζεται σε κανένα περιεκτικό θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό δόγμα, η δικαιοσύνη ως επιείκεια εγκαταλείπει το ιδανικό της πολιτικής κοινότητας και θεωρεί την κοινωνία σαν ένα σωρό χωριστών ατόμων, ή χωριστών ενώσεων, που συνεργάζονται αποκλειστικά και μόνον επειδή επιδιώκουν να εξασφαλίσουν τα προσωπικά ή ενωσιακά τους πλεονεκτήματα, χωρίς να έχουν οποιουδήποτε κοινούς τελικούς σκοπούς. (Εδώ κατανοούμε τον τελικό σκοπό ως ένα σκοπό τον οποίο εκτιμούμε ή τον θέλουμε για χάρη αυτού του ίδιου και όχι απλώς ως μέσο για να πετύχουμε κάτι άλλο.) Ως μια μορφή του πολιτικού φι-

λελευθερισμού, η δικαιοσύνη ως επιείκεια λέγεται ότι θεωρεί τους πολιτικούς θεσμούς σαν καθαρά εργαλειακούς σε σχέση με τους ατομικούς ή τους ενωσιακούς σκοπούς, σαν τους θεσμούς μιας «ιδιωτικής κοινωνίας», όπως θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε. Αυτή καθαυτή η πολιτική κοινωνία δεν αποτελεί κανένα αγαθό, αλλά στην καλύτερη περίπτωση είναι ένα μέσο για το ατομικό ή το ενωσιακό αγαθό.

Σε απάντηση: η δικαιοσύνη ως επιείκεια, όντως, εγκαταλείπει το ιδανικό της πολιτικής κοινότητας, αν με αυτό το ιδανικό εννοούμε μια πολιτική κοινωνία η οποία να ενώνεται σε ένα (μερικά ή εντελώς) περιεκτικό θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό δόγμα. Τούτη η αντίληψη της κοινωνικής ενότητας αποκλείεται από το δεδομένο της εύληπτης πολυπληθότητας. Παύει να αποτελεί μια πολιτική δυνατότητα για όποιον δέχεται τους περιορισμούς της ελευθερίας και της ανεκτικότητας των δημοκρατικών θεσμών. Όπως έχουμε δει, ο πολιτικός φιλελευθερισμός αντιλαμβάνεται την κοινωνική ενότητα με διαφορετικό τρόπο: δηλαδή ως εξαγόμενη από την επάλληλη συνύπαρξη όσον αφορά μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης κατάλληλη για ένα πραγματικό καθεστώς.

2. Θυμηθείτε (από το I: 6.1) ότι το να θέμε πως μια κοινωνία είναι εύτακτη με βάση μια ορισμένη αντίληψη της δικαιοσύνης σημαίνει τρία πράγματα: α. ότι είναι μια κοινωνία στην οποία όλοι δέχονται, και γνωρίζουν ότι και όλοι οι άλλοι δέχονται και δημόσια ενστερνίζονται, τις ίδιες ακριβώς αρχές δικαιοσύνης· β. ότι η βασική δομή αυτής της κοινωνίας – οι κύριοι πολιτικοί και κοινωνικοί της θεσμοί, καθώς και το πώς όλοι αυτοί μαζί απαρτίζουν ένα σύστημα συνεργασίας – είναι δημόσια γνωστό, ή με καλούς λόγους πιστεύεται, πως ικανοποιεί τούτες τις αρχές, και γ. ότι οι πολίτες διαθέτουν ένα κανονικά αποτελεσματικό αίσθημα της δικαιοσύνης, δηλαδή ένα αίσθημα που τους επιτρέπει να κατανοούν και να εφαρμόζουν τις αρχές της δικαιοσύνης και, κατά το μέλλον ή ήπτον, να ενεργούν με βάση αυτές τις αρχές, ανάλογα με τις εκάστοτε απαιτήσεις των περιστάσεων. Πιστεύω ότι η κοινωνική ενότητα, όταν την αντιλαμβανόμαστε έτσι, είναι η πιο επιθυμητή αντίληψη ενότητας που διαθέτουμε· είναι το όριο του πρακτικού βέλτιστου.

Μια εύτακτη κοινωνία, προσδιορισμένη κατ' αυτό τον τρόπο, δεν είναι, λοιπόν, μια ιδιωτική κοινωνία, γιατί στην εύτακτη κοινωνία της δικαιοσύνης ως επιείκειας οι πολίτες έχουν επίκοινους τελικούς σκοπούς. Ενώ είναι αλήθεια πως δεν επαγγέλλονται το ίδιο περιεκτικό δόγμα, πάντως επαγγέλλονται την ίδια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης· και τούτο σημαίνει πως συμμερίζονται έναν πολύ βασικό πολιτικό σκοπό, ο οποίος έχει μάλιστα υψηλή προτεραιότητα. Δηλαδή, το σκοπό της υποστήριξης

δικαιών θεσμών και της αντίστοιχης αμοιβαίας απόδοσης δικαιοσύνης, για να μην αναφέρουμε και πολλούς άλλους σκοπούς τους οποίους πρέπει, επίσης, να συμμερίζονται οι πολίτες και να πραγματώνουν μέσω των πολιτικών τους διευθετήσεων. Επιπλέον, ο σκοπός της πολιτικής δικαιοσύνης μπορεί να συγκαταλέγεται στους πιο βασικούς στόχους των πολιτών, με αναφορά στους οποίους οι τελευταίοι εκφράζουν τη λογής πρόσωπα διακαώς θέλουν να είναι.

3. Μαζί με τις άλλες παραδοχές που δεχτήκαμε, τούτοι οι επίκοινοι τελικοί σκοποί μάς παρέχουν τη βάση για το αγαθό της εύτακτης κοινωνίας. Είδαμε πως οι πολίτες θεωρούνται ότι διαθέτουν τις δύο ηθικές τους δυνάμεις, καθώς και πως τα βασικά δικαιώματα και οι ελευθερίες υπάρχουν για να εξασφαλίζουν ότι ο καθένας μπορεί σε επαρκή βαθμό να αναπτύσσει τούτες τις δυνάμεις και να τις ασκεί πλήρως στην πορεία μιας ολόκληρης ζωής, αν ο ίδιος αποφασίσει να κάνει κάτι τέτοιο. Μια τέτοια κοινωνία, επίσης, παρέχει στους πολίτες της αρκετά γενικών επιδιώξεων μέσα (ας πούμε, τα πρωταρχικά αγαθά του εισοδήματος και του πλούτου), για να κάνουν κάτι τέτοιο. Υπό κανονικές συνθήκες, λοιπόν, μπορούμε να υποθέσουμε πως τούτες οι ηθικές δυνάμεις αναπτύσσονται και ασκούνται στο πλαίσιο θεσμών πολιτικής ελευθερίας και ελευθερίας της συνείδησης και, ακόμα, πως η άσκησή τους υποστηρίζεται και συντηρείται από τις κοινωνικές βάσεις του αμοιβαίου σεβασμού και του αυτοσεβασμού.

Εφόσον τα παίρνουμε όλη αυτά ως δεδομένα, η εύτακτη κοινωνία της δικαιοσύνης ως επιείκειας συνιστά αγαθό με δύο τρόπους. Ο πρώτος τρόπος είναι πως συνιστά αγαθό για τα πρόσωπα ατομικά, και τούτο για δύο λόγους. Ο ένας είναι πως η άσκηση των δύο ηθικών δυνάμεων των πολιτών βιώνεται ως αγαθό. Αυτό είναι συνέπεια της ηθικής ψυχολογίας που χρησιμοποιείται στη δικαιοσύνη ως επιείκεια³⁵. Και ότι η άσκησή τους μπορεί να συνιστά σημαντικό αγαθό, και μάλιστα αυτό να συμβαίνει για πολλούς ανθρώπους, φαίνεται καθαρά από τον κεντρικό ρόλο που διαδραματίζουν οι εν λόγω δυνάμεις στην πολιτική αντίληψη των πολιτών ως προσώπων. Θεωρούμε τους πολίτες, για τους σκοπούς της πολιτικής δικαιοσύνης, ως κανονικά και πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας στην πορεία μιας ολόκληρης ζωής και, επομένως, θεωρούμε ότι διαθέτουν τις ηθικές δυνάμεις που τους επιτρέπουν να ανα-

³⁵ Στη *Θεωρία*, ενότητα 65, τούτη η ψυχολογία χρησιμοποιεί τη λεγόμενη αριστοτελική αρχή: άλλες θεωρήσεις θα μπορούσαν να υιοθετήσουν διαφορετικές αρχές, για να φτάσουν λίγο πολύ στο ίδιο συμπέρασμα.

λάβουν τούτον το ρόλο. Σ' αυτό το πλαίσιο, θα μπορούσαμε να πούμε: μέρος της ουσιαστικής φύσης των πολιτών (στο πλαίσιο της πολιτικής αντίληψης) είναι ότι διαθέτουν τις δύο ηθικές δυνάμεις, στις οποίες είναι ριζωμένη η δυνατότητά τους να συμμετέχουν στην επιεική κοινωνική συνεργασία.

Ένας δεύτερος λόγος, που η πολιτική κοινωνία αποτελεί αγαθό για τους πολίτες είναι ότι τους εξασφαλίζει το αγαθό της δικαιοσύνης όσο και τις κοινωνικές βάσεις του αμοιβαίου τους αυτοσεβασμού. Έτσι, εξασφαλίζοντας τα ίσα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, την επιεική ισότητα ευκαιριών και τα παρόμοια, η πολιτική κοινωνία εγγυάται τα ουσιαστικά στοιχεία της δημόσιας αναγνώρισης των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων πολιτών. Διασφαλίζοντας τούτα τα πράγματα η πολιτική κοινωνία διασφαλίζει τις θεμελιώδεις ανάγκες των τελευταίων.

Τώρα, το αγαθό που περιέχεται στην άσκηση των ηθικών δυνάμεων και στη δημόσια αναγνώριση της υπόστασης των προσώπων ως πολιτών ανήκει στο πολιτικό αγαθό μιας εύτακτης κοινωνίας και όχι στο αγαθό κανενός περιεκτικού θρησκευτικού, φιλοσοφικού ή ηθικού δόγματος. Ξανά και ξανά πρέπει να επιμείνουμε σ' αυτήν τη διάκριση, μοιρολότι κι ένα περιεκτικό δόγμα μπορεί να ενστερνίζεται το ίδιο αγαθό, από τους κόλπους όμως της δικής του οπτικής γωνίας. Ειδάλλως, χάνουμε από το βήμμα μας το μονοπάτι που η δικαιοσύνη ως επιείκεια πρέπει να ακολουθήσει προκειμένου να κερδίσει την υποστήριξη μιας επάλληλης συναίνεσης. Όπως τονίζω συνέχεια, η προτεραιότητα του δικαίου δεν σημαίνει ότι οι ιδέες του αγαθού πρέπει να αποφεύγονται: τούτο είναι αδύνατο. Μάλλον σημαίνει ότι οι ιδέες που χρησιμοποιούνται πρέπει να είναι πολιτικές ιδέες: πρέπει να είναι κομμένες και ραμμένες έτσι, ώστε να ανταποκρίνονται στους περιορισμούς που επιβάλλει η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης και, ακόμα, να χωρούν στο χώρο που αυτή τους αφήνει.

4. Μια εύτακτη πολιτική κοινωνία συνιστά, επίσης, αγαθό με έναν δεύτερο τρόπο. Γιατί οποτεδήποτε υπάρχει ένας επίκοινος τελικός σκοπός, ένας σκοπός που η επίτευξή του απαιτεί τη συνεργασία πολλών, τότε το αγαθό που πραγματώνεται είναι κοινωνικό: πραγματώνεται μέσω της από κοινού δραστηριότητας των πολιτών, οι οποίοι αλληλεξαρτώνται από τις κατάλληλες ενέργειες που πρέπει να κάνουν και οι άλλοι. Έτσι, το να εδραιωθούν και με επιτυχία να λειτουργούν κάποιοι εύλογοι δίκαιοι (μοιρολότι, βέβαια, πάντοτε ατελείς) δημοκρατικοί θεσμοί επί μακρό χρόνο, ίσως και με βαθμιαίες μεταρρυθμίσεις τους στο πέρασμα των γενεών –μοιρολότι και τούτο δεν συμβαίνει, σίγουρα, χωρίς παλινδρομήσεις– αποτελεί ένα μεγάλο κοινωνικό αγαθό

και ως τέτοιο εκτιμάται. Τούτο μας το δείχνει και ότι ένας λαός αναφέρεται σ' αυτό ως ένα από τα σημαντικά επιτεύγματα της ιστορίας του.

Το ότι θα έπρεπε να υφίσταται ένα τέτοιο πολιτικό και κοινωνικό αγαθό δεν είναι περισσότερο μυστηριώδες από το ότι τα μέλη μιας ορχήστρας, ή οι παίκτες μιας ομάδας, ή ακόμα και των δύο ομάδων σε ένα παιχνίδι, μπορεί να νιώθουν ευχαρίστηση και μια ορισμένη (πρέπει να πω) περηφάνια, όταν δίνουν μια καλή συναυλία, ή όταν παίζουν ένα ωραίο παιχνίδι, τέτοιο που θα θέλουν να το θυμούνται. Αναμφίβολα, οι απαραίτητες συνθήκες γίνεται όλο και πιο δύσκολο να ικανοποιηθούν, καθώς οι κοινωνίες μεγαλώνουν και η κοινωνική απόσταση μεταξύ των πολιτών διευρύνεται, αλλά τούτες οι διαφορές, όσο μεγάλες και ανασχετικές και αν είναι, πάντως δεν επηρεάζουν την ψυχολογική αρχή που λειτουργεί όταν πραγματώνεται το αγαθό της δικαιοσύνης σε μια εύτακτη πολιτική κοινωνία. Μάλιστα, τούτο το αγαθό μπορεί να είναι σημαντικό ακόμα και όταν οι συνθήκες είναι εντελώς ατελείς για την πραγμάτωσή του· και το αίσθημα της απώλειάς του μπορεί, επίσης, να είναι σημαντικό. Τούτο φαίνεται καθαρά όταν ένας δημοκρατικός λαός διακρίνει διάφορες περιόδους στην ιστορία του, καθώς και στην περηφάνια με την οποία ξεχωρίζει τον εαυτό του από τους μη δημοκρατικούς λαούς. Αλλά δεν θα προχωρήσω παραπέρα αυτούς τους στοχασμούς. Χρειάζεται μόνο να καταδείξουμε ότι το αγαθό της εύτακτης κοινωνίας συνιστά ένα σημαντικό αγαθό στο πλαίσιο μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης, και αυτό το κάναμε ήδη. Έτσι, η παρουσία των πέντε ιδεών του αγαθού, που δώσαμε, είναι πλήρης³⁶.

5. Απεναντίας, μερικές παρατηρήσεις για τον κλασικό δημοκρατισμό και τον πολιτικό ουμανισμό θα διευκρινίσουν τούτες τις εξηγήσεις περί του αγαθού της πολιτικής κοινωνίας. Ως κλασικό δημοκρατισμό χαρακτηρίζω τη θεώρηση σύμφωνα με την οποία οι πολίτες, προκειμένου να διατηρήσουν τα βασικά τους δικαιώματα και τις

³⁶ Μπορεί, ωστόσο, να τεθεί το ερώτημα ως ποιο βαθμό το αγαθό μιας πολιτικής κοινωνίας συνιστά με την κυριολεκτική έννοια ένα πολιτικό αγαθό: σύμφωνα, οι πολιτικοί θεσμοί ενθαρρύνουν την ανάπτυξη των δύο ηθικών δυνάμεων και παρέχουν χώρο για την άσκησή τους, και τούτα είναι αγαθά. Αλλά οι ίδιες δυνάμεις ασκούνται επίσης σε πολλά άλλα κομμάτια της ζωής για πολλές επιδιώξεις, και σίγουρα τούτη η ευρύτερη άσκηση δεν είναι απλώς ένα πολιτικό αγαθό. Μάλιστα, οι πολιτικοί θεσμοί προστατεύουν και διασφαλίζουν τούτο το αγαθό. Σε απάντηση, το βασικό επιχειρήμα είναι ότι στο κατά κυριολεξία πολιτικό αγαθό υποθέτουμε ότι οι ηθικές δυνάμεις ασκούνται στην πολιτική ζωή και στους βασικούς θεσμούς, καθώς οι πολίτες αρέσκονται να διατηρούν τούτους τους θεσμούς και να τους χρησιμοποιούν για τη διεκπεραίωση των δημόσιων υποθέσεων. Βεβαίως, είναι αλήθεια πως οι ηθικές δυνάμεις ασκούνται, επίσης, πολύ γενικότερα και ελπίζει κανείς πως η πολιτική και η μη πολιτική πλειοψηφία της ζωής αλληλοεπισχύονται. Τούτο μπορούμε να το παραδεχτούμε χωρίς να αρνηθούμε ότι υφίσταται και το πολιτικό αγαθό, όπως αυτό ορίστηκε.

ελευθερίες τους, συμπεριλαμβανομένων και των πολιτικών ελευθεριών οι οποίες διασφαλίζουν τις ελευθερίες της ιδιωτικής ζωής, πρέπει επίσης να κατέχουν σε επαρκή βαθμό τις «πολιτικές αρετές» (όπως τις ονόμασα) και να είναι πρόθυμοι να συμμετάσχουν στη δημόσια ζωή³⁷. Η ιδέα είναι πως αν δεν υπάρχει ευρύτατη συμμετοχή στη δημοκρατική πολιτική ζωή ενός σφριγηλού και ενήμερου σώματος πολιτών, και οπωσδήποτε εάν σημειώνεται μια γενική απόσυρσή τους στην ιδιωτική ζωή, τότε ακόμα και οι πιο καλοσχεδιασμένοι πολιτικοί θεσμοί θα πέσουν στα χέρια εκείνων που θα θέλουν να κυριαρχήσουν και να επιβάλουν τη θέλησή τους μέσω του κρατικού μηχανισμού, για χάρη της εξουσίας και της στρατιωτικής δόξας ή για λόγους ταξικού και οικονομικού συμφέροντος, για να μην αναφέρουμε τον επεκτατικό θρησκευτικό πυρετό και τον εθνικιστικό φανατισμό. Η ασφάλεια των δημοκρατικών ελευθεριών απαιτεί την ενεργό συμμετοχή των πολιτών που κατέχουν εκείνες τις πολιτικές αρετές, οι οποίες χρειάζονται για να διατηρηθεί ένα συνταγματικό καθεστώς.

Εφόσον αντιλαμβανόμαστε έτσι τον κλασικό δημοκρατισμό, η δικαιοσύνη ως ειδικία ως μια μορφή του πολιτικού φιλελευθερισμού δεν βρίσκεται σε θεμελιώδη αντίθεση μαζί του. Το πολύ πολύ να έχουν ορισμένες διαφορές σε ζητήματα σχεδιασμού των θεσμών και πολιτικής κοινωνιολογίας των δημοκρατικών καθεστώτων. Τούτες οι διαφορές, αν υπάρχουν, δεν είναι διόλου ασήμαντες: μπορεί να είναι εξαιρετικά σημαντικές. Αλλά δεν υφίσταται καμιά θεμελιώδη αντίθεση, επειδή ο κλασικός δημοκρατισμός δεν προϋποθέτει την ύπαρξη κανενός περιεκτικού θρησκευτικού, φιλοσοφικού ή ηθικού δόγματος. Τιποτε στον κλασικό δημοκρατισμό, όπως τον σκιαγράφησα παραπάνω, δεν είναι ασύμβατο με τον πολιτικό φιλελευθερισμό, όπως τον περιέγραψα.

Αλλά με τον πολιτικό ουμανισμό, όπως εγώ τον αντιλαμβάνομαι, υπάρχει όντως θεμελιώδης αντίθεση. Γιατί, ως μια μορφή αριστοτελισμού, αυτός μερικές φορές παρουσιάζεται ως η θεώρηση πως ο άνθρωπος είναι ένα κοινωνικό, ή ακόμα και πολιτικό, ζώο η ουσιαστικής φύσης του οποίου πραγματώνεται με τον πληρέστερο τρόπο σε μια δημοκρατική κοινωνία που χαρακτηρίζεται από ευρύτατη και σφριγηλή συμμετοχή στην πολιτική ζωή. Η συμμετοχή αυτή δεν ενθαρρύνεται ως απαραίτητη για τη δια-

³⁷ Ο Μακιαβέλλι, στους *Λόγους για τα δέκα πρώτα βιβλία του Τίτου Λιβίου*, μερικές φορές θεωρείται ότι αποτελεί υποδειγματικό παράδειγμα του κλασικού δημοκρατισμού. Βλέπε το βιβλίο του Quentin Skinner, *Machiavelli*. New York: Hill and Wang, 1981, ιδίως το Κεφάλαιο 3. Ένα πιο ταιριαστό παράδειγμα από τη σκοπιά μας εδώ θα ήταν η *Δημοκρατία στην Αμερική* του Τοκβίλ.

φύλαξη των βασικών ελευθεριών της δημοκρατικής πολιτειότητας και αποτελεί καθ'αυτήν μια μόνο μορφή του αγαθού μεταξύ άλλων, όσο και αν είναι σημαντική για πολλή πρόσωπα. Μάλιστα, η συμμετοχή στη δημοκρατική πολιτική ζωή θεωρείται ως ο προνομιούχος τόπος της καλής ζωής³⁸. Συνιστά μια επιστροφή στην απόδοση κεντρικής σημασίας στις «ελευθερίες των αρχαίων», όπως τις ονόμαζε ο Κονστάν, και έχει όλα τα ελλείμματα αυτής της επιστροφής.

Από τη σκοπιά του πολιτικού φιλελευθερισμού, η αντίρρηση σε τούτο το περιοριστικό δόγμα είναι η ίδια με κείνη που προβάλλεται σε όλα τα άλλα τέτοια δόγματα, επομένως δεν χρειάζεται να επεκταθώ. Απομένει μόνο να πούμε ότι η δικαιοσύνη ως επιείκεια δεν αρνείται, βεβαίως, ότι κάποιος θα εντοπίζουν το πιο σημαντικό τους αγαθό στην πολιτική ζωή και, επομένως, ότι η πολιτική ζωή θα έχει κεντρική θέση στο περιοριστικό τους αγαθό. Όντως, σε μια καλά πλαισιωμένη πολιτεία είναι γενικά προς το καλό της πολιτείας ως όλη να συμβαίνει αυτό, με τον ίδιο τρόπο που είναι γενικά ευεργετικό οι άνθρωποι να αναπτύσσουν τα διαφορετικά και συμπληρωματικά τους таланτα και δεξιότητες και να εμπλέκονται σε μια αμοιβαία ωφέλιμη συνεργασία. Τούτο μας οδηγεί σε μια περαιτέρω ιδέα του αγαθού: δηλαδή, εκείνη της εύτακτης κοινωνίας ως μιας κοινωνικής ένωσης των κοινωνικών ενώσεων. Τούτη η ιδέα είναι υπερβολικά φορτισμένη για να τη σκιαγραφήσω εδώ και δεν τη χρειαζόμαστε για τους σκοπούς μας σε τούτες εδώ τις διαλήξεις³⁹.

³⁸ Τούτη την ερμηνεία του πολιτικού ουμανισμού τη δανειζομαι από τον Charles Taylor, *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, Τόμος Β', σ. 334 κ.ε. (Ο ταίηθορ συζητά τον Καντ και αποδίδει τούτη τη θεώρηση στον Ρουσό, αλλά σημειώνει ότι ο ίδιος ο Καντ δεν τη δέχεται). Αν κατανοήσουμε έτσι τον πολιτικό ουμανισμό, τότε μια μορφή του εκφράζεται σθεναρά αλλά απασιόδοξα από τη Χάννα Άρεντ (και επίσης, σκέφτεται η ίδια, από τους αρχαίους Έλληνες), η οποία υποστηρίζει ότι η ελευθερία και η εγκοσμιότητα, οι οποίες βέλτιστα πραγματώνονται στην πολιτική, συνιστούν τις μόνες αξίες που λυτρώνουν την ανθρώπινη ζωή από την ατέλειωτη επανάληψη της φύσης και την κάνουν άξια να τη ζήσουμε. Βλέπε το έργο της *Η ανθρώπινη κατάσταση* (Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958). Ακολουθώ την οξυδερκή μελέτη της θεώρησης της Άρεντ σχετικά με την πρωταρχικότητα της πολιτικής, που βρίσκεται στο Κεφάλαιο 1 του έργου του George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Towanda: Rowman and Allanheid, 1984.

³⁹ Βλέπε στη *Θεωρία*, ενότητα 79, όπου συζητάται η ιδέα της εύτακτης κοινωνίας ως κοινωνικής ένωσης των κοινωνικών ενώσεων. Στο Μέρος VI του δοκιμίου μου «Οι βασικές ελευθερίες και η σειρά προτεραιότητάς τους» («The Basic Liberties and Their Priority», *The Tanner Lectures on Human Values*, Τόμος Γ', Salt Lake City: University of Utah Press, 1982) επανήλθα στην ίδια ιδέα και σκιαγράφησα ένα επιχειρήμα, για να δείξω πως οι δύο αρχές της δικαιοσύνης ως επιείκειας είναι ιδιαίτερα κατάλληλες για μια κοινωνία που θεωρείται ως κοινωνική ένωση των κοινωνικών ενώσεων. Δεν είμαι εντελώς ικανοποιημένος με αυτή την επιχειρηματολογία, αλλά νομίζω πως δεν στερείται εντελώς δύναμης. Βλέπε VIII: 6, σ. 364-374.

8. ΩΣΤΕ Η ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΩΣ ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ ΕΙΝΑΙ ΕΝΤΕΛΗΣ

1. Καταλήγω με μια επισκόπηση μερικών τρόπων με τους οποίους η δικαιοσύνη ως επιείκεια συνιστά μια εντελή πολιτική αντίληψη. Ο πρώτος τρόπος είναι ότι οι ιδέες του αγαθού τις οποίες χρησιμοποιεί είναι πολιτικές ιδέες, και γεννιούνται μέσα σ' αυτή την ίδια και μέσα στην ίδια διαδραματίζουν τους ρόλους τους. Όσον αφορά τη γέννησή τους, παρατηρήστε ότι τούτες οι ιδέες οικοδομούνται σε μια διαδοχή, που ξεκινά από την αγαθότητα ως ορθολογικότητα⁴⁰. Εκθέτοντάς τες εδώ ξεκινήσαμε από αυτή την ιδέα. Αυτή χρησιμοποιείται για να εξηγηθούν τα πρωταρχικά αγαθά ως πράγματα τα οποία οι πολίτες χρειάζονται, με δεδομένη την αντίληψη των πολιτών ως προσώπων με υπέρτερης τάξης διαφέροντα και, υποθέτουμε, με ορθολογικά σχέδια ζωής. Από τη στιγμή που έχουμε βρει τα πρωταρχικά αγαθά, η συζήτηση που ξεκινά από την πρωταρχική θέση μπορεί να προχωρήσει, και έτσι φθάνουμε έπειτα στις δύο αρχές της δικαιοσύνης. Κατόπιν, χρησιμοποιούμε τούτες τις αρχές τόσο για να προσδιορίσουμε τις επιτρεπτές (περιοριστικές) αντιλήψεις του αγαθού, όσο και για να βρούμε τα χαρακτηριστικά των πολιτικών αρετών των πολιτών που απαιτούνται για να συντηρηθεί μια δίκαιη βασική δομή. Τέλος, αντλώντας από την αριστοτέλεια αρχή και από άλλα στοιχεία της δικαιοσύνης ως επιείκειας διατυπώνουμε τους τρόπους με τους οποίους η εύτακτη πολιτική κοινωνία της δικαιοσύνης ως επιείκειας είναι εγγενώς αγαθή.

Τούτο το τελευταίο βήμα είναι ιδιαίτερα σημαντικό, γιατί σημαίνει πως η πολιτική αντίληψη εκφράζει τρόπους με τους οποίους η πολιτική αντίληψη αφ' εαυτού μπορεί να συνιστά κάτι το εγγενώς αγαθό—όπως αυτό προσδιορίζεται στο πλαίσιο της εν λόγω αντίληψης—για τους πολίτες, τόσο ως άτομα όσο και ως συνεστημένο συλλογικό σώμα. (Θυμηθείτε την αντιδιαστολή με την ιδιωτική κοινωνία, την οποία αναφέραμε στην υποενότητα V: 7.1.) Με τις ιδέες του αγαθού που χρησιμοποιεί (συμπεριλαμβανομένου του εγγενώς αγαθού της πολιτικής κοινωνίας), η δικαιοσύνη ως επιείκεια είναι κατ' αυτόν τον τρόπο εντελής: γεννά η ίδια μέσα από τους κόλπους της τις

⁴⁰ Τούτη η κατασκευή, για να το πούμε έτσι, μιας διαδοχής των ιδεών του αγαθού, που ξεκινά από το αγαθό ως ορθολογικότητα, βαίνει παράλληλα προς τον τρόπο που μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο Καντ κατασκευάζει έξι ιδέες του αγαθού στη δική του ηθική αντίληψη. Προσπάθησα να εξηγήσω πώς προβαίνει η κατασκευή του Καντ στην ενότητα 2 του δοκιμίου μου «Μοτίβα στην ηθική φιλοσοφία του Καντ» («Themes in Kant's Moral Philosophy», δημοσιευμένο στο Eckhart Förster (επιμ.), *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989).

απαιτούμενες ιδέες, έτσι ώστε όλες τους να εκτελούν τους συμπληρωματικούς τους ρόλους μέσα στο πλαίσιο της.

2. Παρεπόμενο τούτης της εντέλειας είναι ότι αναδεικνύει, με τρόπο τον οποίο δεν μπορούσαμε να εκφράσουμε προηγουμένως, το γιατί η επάλληλη συναίνεση δεν συνιστά έναν απλό τρόπο συμβίωσης. Σε μια κοινωνία εύτακτη, χάρη στις αρχές που αμοιβαία αναγνωρίζονται στην επάλληλη συναίνεση, οι πολίτες έχουν πολλούς τελικούς σκοπούς από κοινού, και μεταξύ τους το να αποδίδουν ο ένας στον άλλον αμοιβαία πολιτική δικαιοσύνη. Αντλώντας και από τις πέντε ιδέες του αγαθού μαζί μπορούμε, λοιπόν, να μιλήσουμε για το αμοιβαίο αγαθό της αμοιβαίας δικαιοσύνης. Γιατί η αγαθότητα ως ορθολογικότητα μάς επιτρέπει να πούμε ότι τα πράγματα είναι αγαθά (στο πλαίσιο της πολιτικής αντίληψης), όταν έχουν εκείνες τις ιδιότητες που είναι ορθολογικό για εμάς να επιθυμούμε ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες, με δεδομένο το ορθολογικό σχέδιο της ζωής μας. Από τη σκοπιά των συμβαλλόντων μερών της πρωταρχικής θέσης, που αντιπροσωπεύουν τα θεμελιώδη μας συμφέροντα, η αμοιβαία δικαιοσύνη ανταποκρίνεται σε τούτη τη συνθήκη. Ως πολίτες μιας κοινωνίας, κανονικά θέλουμε να μας αποδίδεται δικαιοσύνη από όλους τους άλλους. Κατά το μάλλον ή ήττον τα ίδια ισχύουν και για τις πολιτικές αρετές⁴¹. Τούτο βαθαίνει την ιδέα ότι μια πολιτική αντίληψη που υποστηρίζεται από μια επάλληλη συναίνεση συνιστά μια ηθική αντίληψη, την οποία ασπάζομαστε με βάση ηθικά θεμελιωτικά επιχειρήματα (IV: 3.4).

Ένα δεύτερο παρεπόμενο της εντέλειας είναι ότι ενισχύει την παρουσίαση του πώς ένας τρόπος συμβίωσης, που έχει το περιεχόμενο μιας φιλελεύθερης αντίληψης της δικαιοσύνης, μπορεί βαθμιαία να αναπτυχθεί με τον καιρό σε μια επάλληλη συναίνεση (IV: 6-7). Σε εκείνο το σημείο της παρουσιάσής μου, πολλὰ εξαρτόνταν από το δεδομένο ότι οι πολιτικές αντιλήψεις των περισσότερων ανθρώπων κανονικά είναι μόνον εν μέρει περιεκτικές. Συνήθως, δεν έχουμε κάτι σαν μια εντελώς περιεκτική θρησκευτική, φιλοσοφική ή ηθική θεώρηση, και πολύ λιγότερο ακόμα έχουμε προσπαθήσει να μελετήσουμε τις άλλες θεωρήσεις που υπάρχουν στην κοινωνία μας ή να επεξεργαστούμε οι ίδιοι μια δική μας θεώρηση. Επομένως, το ότι υφίστανται σημαντικά εγγενή αγαθά στους κόλπους της πολιτικής ζωής σημαίνει ότι η πολιτική αντίληψη μπορεί να κερδίσει την αρχική μας προσήλωση βαθύτερα, ανεξάρτητα από τις περιεκτικές μας θεωρήσεις και προτού αναφανούν οποιεσδήποτε συγκρούσεις μαζί

⁴¹ Βεβαίως, είναι μεγάλη ιστορία να καταδειχθούν όλα αυτά πειστικά. Προσπάθησα να σκιαγραφήσω ένα μέρος της στη *Θεωρία*, ενότητα 66, αντλώντας από την εντελή θεωρία του αγαθού.

τους. Και όταν τέτοιες συγκρούσεις ανακύπτουν, τότε η πολιτική αντίληψη έχει περισσότερες πιθανότητες να αντέξει και να διαμορφώσει τούτες τις θεωρήσεις, έτσι ώστε να συνταιριάζουν μέσα στα δικά της όρια.

Νωρίτερα είπαμε ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός θεωρεί πως υπό τις εύλογα ευνοϊκές συνθήκες, που κάνουν εφικτή μια συνταγματική δημοκρατία, οι πολιτικοί θεσμοί εκείνοι που ικανοποιούν τις αρχές μιας φιλελεύθερης αντίληψης της δικαιοσύνης πραγματώνουν πολιτικές αξίες και ιδεώδη, τα οποία κανονικά υπερτερούν από οποιεσδήποτε άλλες αξίες τούς αντιτίθενται. Τα παρεπόμενα της εντέλειας, που αναφέραμε προηγουμένως, ενισχύουν τη σταθερότητά της: η προσήλωση που βασίζεται σε τούτες τις πολιτικές αξίες είναι, λοιπόν, ισχυρότερη, και άρα η πιθανότητα αυτές να υπερκεραστούν από κάποιες αντίθετες αξίες είναι ήλιο τόσο μικρότερη.

3. Στρέφομαι τώρα σε έναν ήλιο τρόπο με τον οποίο η δικαιοσύνη ως επιείκεια είναι εντελής, ξαναπιάνοντας το πρώτο ερώτημα, το οποίο διατυπώσαμε στην αρχή: πώς μπορεί ο πολιτικός φιλελευθερισμός να χρησιμοποιήσει οποιεσδήποτε ιδέες του αγαθού χωρίς να προβάλλει κανέναν ισχυρισμό σχετικά με την αλήθεια τούτου ή εκείνου του περιεκτικού δόγματος, με τρόπους που ο ίδιος ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν επιτρέπει; Τούτο το ερώτημα μπορούμε τώρα να το απαντήσουμε ανασκοπώντας όσα έχουμε πει μέχρι εδώ.

Πρώτον, η προτεραιότητα του δικαίου σημαίνει (με τη γενική της σημασία) πως οι ιδέες του αγαθού που χρησιμοποιούνται πρέπει να είναι πολιτικές ιδέες (V: 1.2), έτσι ώστε να μην χρειάζεται να βασιστούμε σε περιεκτικές αντιλήψεις του αγαθού, ήλιο μόνο σε ιδέες κομμένες και ραμμένες έτσι ώστε να συνταιριάζουν στην πολιτική αντίληψη. Δεύτερον, η προτεραιότητα του ορθού σημαίνει (με το ειδικότερό της νόημα) πως οι αρχές της δικαιοσύνης θέτουν όρια στους επιτρεπούς τρόπους ζωής (V: 1.2): οι αξιώσεις που οι πολίτες προβάλλουν για να επιδιώξουν σκοπούς οι οποίοι ξεπερνούν αυτά τα όρια δεν έχουν βάρος. Η προτεραιότητα του ορθού δίνει στις αρχές της δικαιοσύνης μια αυστηρή προτεραιότητα κατά τις διαβουλεύσεις των πολιτών, και περιορίζει την ελευθερία των τελευταίων να προωθούν ορισμένους τρόπους ζωής. Δίνει λοιπόν τα χαρακτηριστικά της δομής και του περιεχομένου της δικαιοσύνης ως επιείκειας, καθώς και όσων η τελευταία θεωρεί ως καλούς λόγους στο πλαίσιο της διαβούλευσης.

4. Έπειτα, αναλογιστείτε το δεύτερο ερώτημα που είχαμε θέσει στην αρχή. Είπαμε πως οι δίκαιοι θεσμοί και οι πολιτικές αρετές που αναμένονται από τους πολίτες δεν θα ήταν εκείνοι μιας δίκαιης και καλής κοινωνίας, εκτός και αν όχι απλώς επέτρεπαν

αλληλά και συντηρούσαν τρόπους ζωής εντελώς αντάξιους της αφοσιωμένης προσήλωσης των πολιτών. Μια αντίληψη της πολιτικής δικαιοσύνης πρέπει να αφήνει μέσα της αρκετό χώρο, για να το πούμε έτσι, για τέτοιους τρόπους ζωής. Εδώ το ερώτημα είναι: εκτός και αν επικαλεστούμε κάποια θεώρηση πέραν του πολιτικού, πώς θα μπορούσαμε να πούμε ποιοι τρόποι ζωής είναι άξιοι της πλήρους μας προσήλωσης ή να πούμε πότε μια κοινωνία αφήνει αρκετό χώρο; Όπως είπαμε, η ίδια η δικαιοσύνη ως επιείκεια δεν μπορεί να πει, από τη σκοπιά κάποιας ευρύτερης θεώρησης, πως τα διάφορα περιεκτικά δόγματα τα οποία επιτρέπει είναι άξια εντελούς προσήλωσης. Πώς να προχωρήσουμε λοιπόν από εδώ;

Σε τούτο το σημείο επικαλούμαστε την ιδέα της επάλληλης συναίνεσης, και λέμε: αν μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης αναγνωρίζεται αμοιβαία από εύλογους και ορθολογικούς πολίτες, οι οποίοι ασπάζονται τα εύλογα περιεκτικά δόγματα μιας επάλληλης συναίνεσης (όπως εξηγήσαμε αυτές τις ιδέες στις ενότητες II: 1-3), τότε τούτο το δεδομένο από μόνο του επιβεβαιώνει πως οι ελεύθεροι βασικοί της θεσμοί αφήνουν αρκετό χώρο για τρόπους ζωής αντάξιους της αφοσιωμένης προσήλωσης των πολιτών. Δέχομαι, βεβαίως, πως η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης την οποία ενστερνίζεται η εύλογη συναίνεση ανταποκρίνεται, στο μέτρο που μπορούμε να διακρίνουμε, σε όλα τα εύλογα κριτήρια του κριτικού στοχασμού. Ο δέων στοχασμός των πολιτών, όπως εκφράζεται στη συναίνεση, το επιβεβαιώνει αυτό. Τούτη είναι η πιο εύλογη διαβεβαίωση που μας επιτρέπει ο πολιτικός φιλελευθερισμός – και η μεγαλύτερη που μπορούμε εύλογα να έχουμε – για το ότι οι πολιτικοί μας θεσμοί αφήνουν αρκετό χώρο για άξιους τρόπους ζωής, και για το ότι με αυτή την έννοια η πολιτική μας κοινωνία είναι δίκαιη και καλή.

Ένα τελικό σημείο: μοιλιόντι η δικαιοσύνη ως επιείκεια δεν μπορεί να απαντήσει στα παραπάνω ερωτήματα από τη σκοπιά κάποιας ευρύτερης θεώρησης, τούτο δεν την εμποδίζει να επιβάλει κάποιους περιορισμούς – όπως πρέπει να κάνει κάθε εύλογη πολιτική θεώρηση – στα περιεκτικά δόγματα: για παράδειγμα, τον περιορισμό του να είναι αυτά εύλογα, τον οποίο θέσαμε στην ενότητα II: 3. Τούτος ο περιορισμός δεν προσιδιάζει αποκλειστικά στην πολιτική αντίληψη και, αντιθέτως, ισχύει για όλα εκείνα τα δόγματα τα οποία μπορούμε εύλογα να αναμένουμε ότι θα συμπεριλαμβανόνται σε μια επάλληλη συναίνεση. Το κρίσιμο σε τούτους τους περιορισμούς είναι ότι αυτοί αποτελούν είτε γενικούς περιορισμούς του θεωρητικού ή του πρακτικού λόγου, είτε αλληλώς συνιστούν μέρος της δικαιοσύνης ως επιείκειας ως πολιτικής αντίληψης. Επικαλούνται τις ιδέες της ευλογότητας και της ορθολογικότητας, όπως συ-

τές βρίσκουν εφαρμογή στους πολίτες και όπως παρουσιάζονται κατά την άσκηση των ηθικών δυνάμεων των τελευταίων. Οι περιορισμοί αυτοί δεν αναφέρονται στο ουσιαστικό περιεχόμενο των περιεκτικών αντιλήψεων περί αγαθού, μοιλιόντι το περιορίζουν⁴².

⁴² Μια αντιδιαστολή θα αναδείξει καλύτερα αυτό που εννοώ εδώ: αναλογιστείτε τη θεώρηση του Ρόναλντ Ντούορκιν, όπως αυτή παρουσιάζεται στα «Θεμέλια της φιλελεύθερης ισότητας» (Ronald Dworkin, «Foundations of Liberal Equality», *Tanner Lectures on Human Values*, τόμος 11, Salt Lake City: University of Utah Press, 1990). Σκοπός του Ντούορκιν είναι να δείξει πώς μπορεί να δοθεί στις αρχές της φιλελεύθερης δικαιοσύνης (σύμφωνα με τη δική του διατύπωση) μια ηθική θεμελίωση. Τούτο σημαίνει πως οι εν λόγω αρχές μπορούν να συναχθούν ως εκείνες οι πολιτικές αρχές για τη βασική δομή μιας κοινωνίας οι οποίες καλύτερα παρέχουν τις συνθήκες για να ζουν καλά οι άνθρωποι και να έχουν ηθικά καλές ζωές. Για αυτόν το σκοπό, αναπτύσσει μια παρουσίαση της ηθικής αξίας της καλής ζωής προβάλλοντας ως ορθή παρουσίαση το προκλησιακό υπόδειγμα της αξίας. Τούτο το υπόδειγμα λέγεται πως είναι τυπικό και δεν αποκλείει τις ουσιαστικές αντιλήψεις του αγαθού, καθώς οι περισσότερες, αν όχι όλες, από αυτές τις αντιλήψεις μπορούν να ερμηνευθούν με τρόπο τέτοιο, ώστε να εμπίπτουν στο εν λόγω υπόδειγμα. Έχοντας ανακαλύψει το υπόδειγμα της πρόκλησης, ο Ντούορκιν υποστηρίζει ότι σε μια πρωταρχική θέση όπου, ως πούμε, ο καθένας είναι ένας πλήρως ενήμερος ηθικός φιλελεύθερος και επομένως αποδέχεται το υπόδειγμα της πρόκλησης, θα υιοθετηθούν οι αρχές της φιλελεύθερης δικαιοσύνης. Με τούτο τον τρόπο μια γενική παρουσίαση του τι σημαίνει να ζεις καλά – μια παρουσίαση η οποία ανήκει στη φιλοσοφική ηθική – παρέχει τη ζητούμενη φιλοσοφική θεμελίωση για τις πολιτικές αρχές του φιλελευθερισμού. Κεντρικό σημείο της αναπαροχής είναι αυτό: οι περιορισμοί που επιβάλλει ο Ντούορκιν στις ουσιαστικές αντιλήψεις του αγαθού προκύπτουν από μια ηθική αντίληψη της αξίας (το υπόδειγμα της πρόκλησης). Ενώ αφετέρου στη δικαιοσύνη ως επιείκεια οι περιορισμοί που επιβάλλονται στα εύλογα περιεκτικά δόγματα είναι είτε οι γενικοί περιορισμοί του θεωρητικού ή του πρακτικού λόγου, είτε προκύπτουν από εκείνες τις αντιλήψεις (παράδειγματος χάριν, των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων προσώπων τα οποία διαθέτουν τις δύο ηθικές δυνάμεις) που ανήκουν στην παρουσίαση της πολιτικής δικαιοσύνης. Δεν προβάλλω καμιά αντίρρηση στη θεώρηση του Ντούορκιν: σαν τους περιεκτικούς φιλελευθερισμούς του Καντ και του Μιλ, έχει και αυτός τη δική του ήρεπη θέση στο πολιτισμικό υπόβαθρο και υπηρετεί από εκεί, διαδραματίζοντας έναν υποστηρικτικό ρόλο, τον πολιτικό φιλελευθερισμό.