

Περφεξιονισμός και Πολιτικός Φιλελευθερισμός: Joseph Raz και John Rawls

Διπλωματική Εργασία :

Περφεξιονισμος και Πολιτικός Φιλελευθερισμός: Joseph Raz και John Rawls

ΠΜΣ : Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία

Τμήμα: Πολιτικής Επιστήμης & Δημόσιας Διοίκησης

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Τριμελής Επιτροπή

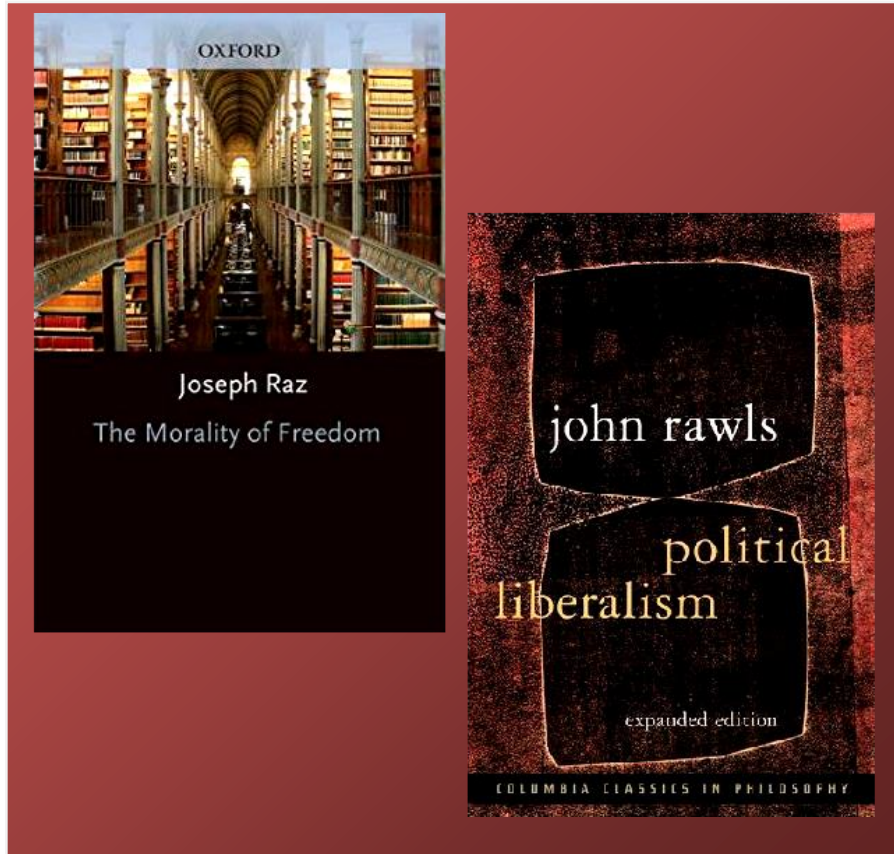
Επιβλέπων : Γρηγόρης Μολύβας, Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης· ΕΚΠΑ, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, Γνωστικό αντικείμενο: Πολιτική Επιστήμη με έμφαση στην Πολιτική Θεωρία

Παντελής Λέκκας: Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης· ΕΚΠΑ, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, Γνωστικό αντικείμενο: Πολιτική Κοινωνιολογία

Χάρης Πλατανάκης: Επίκουρος Καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης· ΕΚΠΑ, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, Γνωστικό αντικείμενο: Πολιτική Θεωρία: Ελληνική και Ρωμαϊκή Πολιτική Σκέψη

Μαρία Παπαδημητράκη

ΑΜ: 16519



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. ΤΟ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ	5
1.2 ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ – ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΤΟ ΠΕΔΙΟ	11
ΤΑ ΔΥΟ ΕΠΙΠΕΔΑ ΤΗΣ ΣΥΖΗΤΗΣΗΣ.....	11
1.3 Η ΑΜΦΙΣΗΜΙΑ ΤΗΣ ΟΥΔΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ.....	13
1.4 ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΑΝΤΙΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΥ	15
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2	21
2. Ο ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ JOSEPH RAZ – ΜΙΑ ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗΣ ΥΠΕΡΑΣΠΙΣΗΣ ΤΟΥ ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΥ	21
2.1 ΤΟ ΕΠΙΤΡΕΠΤΟ ΤΟΥ ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΥ	25
2.2 Η ΧΡΗΣΗ ΕΞΑΝΑΓΚΑΣΜΟΥ – Η ΡΑΖΙΑΝΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΒΛΑΒΗΣ	27
2.3 Η ΧΡΗΣΗ ΜΗ ΕΞΑΝΑΓΚΑΣΤΙΚΩΝ ΜΕΣΩΝ – ΕΠΙΧΟΡΗΓΗΣΕΙΣ.....	33
2.4 Η ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΥ – ΥΠΑΡΧΕΙ ΚΑΘΗΚΟΝ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ;	38
2.5 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	44
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3	46
3. Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS – ΕΥΛΟΓΗ ΔΙΑΦΩΝΙΑ ΚΑΙ ΟΥΔΕΤΕΡΟΤΗΤΑ	46
3.1 Η ΈΝΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΑΣΥΜΜΕΤΡΙΑΣ	50
3.2 Η ΛΥΣΗ ΤΗΣ ΕΥΛΟΓΗΣ ΣΥΜΦΩΝΙΑΣ	51
3.3 Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΩΝ ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΤΙΚΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ	52
3.4 Η ΛΥΣΗ ΤΗΣ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗΣ – ΘΕΜΕΛΙΑΚΕΣ VS ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΤΙΚΕΣ ΔΙΑΦΩΝΙΕΣ	53
3.5 Η ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΗ ΕΚΔΟΧΗ ΤΗΣ ΑΣΥΜΜΕΤΡΙΑΣ	54
3.6 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	61
4. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΕΠΙΛΟΓΟΣ	63
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	67

Ευχαριστίες

Η παρούσα διπλωματική πέρασε από διάφορα στάδια μεταξύ των οποίων και από το γνώριμο σε πολλούς στάδιο της απελπισίας. Στο σημείο αυτό, θέλω να ευχαριστήσω τον επιβλέποντά μου κ. Μολύβα, ο οποίος διακριτικά με βοήθησε να συγκεκριμενοποιήσω το θέμα μου, το οποίο στην αρχική του μεγαλόσημη εκδοχή θα είχε καταλήξει μάλλον στην μεγάλη οικογένεια των ημιτελών διπλωματικών, καθώς επίσης για την κατανόηση, την υπομονή και τις εύστοχες παρατηρήσεις του. Το δύσκολο έργο της ανάγνωσης του πρώτου draft, το επωμίστηκε ο κ. Πλατανάκης, ο οποίος συνέβαλε καθοριστικά στην τελική εκδοχή του κειμένου τόσο με τα σχόλια του επί του περιεχομένου όσο και επί της μορφής. Οι παραδόσεις του κ. Λέκκα για τον εθνικισμό, αν και δεν σχετίζονται άμεσα με την παρούσα εργασία, συνέβαλλαν στην αναζήτηση επιστημονικών διαδρομών σε πείσμα των προκαταλήψεών μου.

Παρά τις δυσκολίες και τις ματαιώσεις της διαδρομής αυτής, η παρούσα εργασία με έφερε σε επαφή με μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και εξωτική για μένα βιβλιογραφία και με επανασύνδεσε με την ακαδημαϊκή μου αφετηρία μέσα από μια άλλη διαδρομή.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους φίλους (και αδελφούς πια) για τη στήριξη και την υπομονή τους σε αυτή την πορεία. Κάποιες από τις κουβέντες μας έχουν αποτυπωθεί στο κείμενο, κάποιες άλλες είναι η αιτία γι' αυτό το κείμενο...

Στην πράξη ο αντιπερφεξιονισμός δεν θα οδηγούσε απλώς σε αποχή από την πολιτική υποστήριξη αξιόλογων αντιλήψεων του αγαθού. Θα υπονόμευε τις πιθανότητες επιβίωσης πολλών πολύτιμων πτυχών της κουλτούρας μας.

(Raz, Morality of Freedom)

Καμιά κοινωνία δεν μπορεί να συμπεριλάβει όλες τις μορφές ζωής. Και ίσως θρηνούμε για τον περιορισμένο χώρο των κοινωνικών κόσμων, και ιδίως του δικού μας. Ίσως μετανιώνουμε για κάποιες από τις αναπόδραστες επιπτώσεις της κουλτούρας και της κοινωνικής μας δομής. Όπως υποστήριξε ο Berlin, δεν υφίσταται κοινωνικός κόσμος δίχως απώλεια...

(Rawls, Political Liberalism)

Περίληψη

Η παρούσα εργασία θα επιχειρήσει να παρουσιάσει την συζήτηση ανάμεσα στον περφεξιονισμό και τον πολιτικό φιλελευθερισμό, κυρίως μέσα από τα έργα *Morality of Freedom* (1986) του Joseph Raz και *Political Liberalism* (1993) του John Rawls, με επίκεντρο το ερώτημα αν το φιλελεύθερο κράτος επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής με γνώμονα τις αντιλήψεις περί αγαθού.

Εκκινώντας από τη θέση για τη φυσικότητα του περφεξιονισμού, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε κριτικά ενστάσεις που αφορούν τον αντιφιλελεύθερο και αντιπλουραλιστικό χαρακτήρα του καθώς και πραγματιστικές ανησυχίες για το κατά πόσο το φιλελεύθερο κράτος είναι στρατηγικά σκόπιμο να επιδιώκει περφεξιονιστικούς στόχους.

Θα εστιάσουμε στα όρια συνύπαρξης φιλελευθερισμού και περφεξιονισμού, όπως αυτά καταδεικνύονται στον ραζιανό περφεξιονισμό και στην δικαιολόγηση της ασυμμετρίας στην μεταχείριση δικαίου και αγαθού κατά τη δικαιολόγηση δημόσιων πολιτικών, την οποία επιχειρεί ο πολιτικός φιλελευθερισμός.

Μερικά από τα ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν είναι αν ο φιλελεύθερος περφεξιονισμός του Raz με βάση την αυτονομία είναι συνεκτικός και κατά πόσο ο πολιτικός φιλελευθερισμός ως ιδεώδης θεωρία δικαιολογεί την ασυμμετρία στην μεταχείριση δικαιοσύνης και αγαθού.

Λέξεις – κλειδιά: Περφεξιονισμός, πολιτικός φιλελευθερισμός, ουδετερότητα, αγαθό, ένσταση ασυμμετρίας, ιδεώδης θεωρία, δικαιοσύνη.

Abstract

The present dissertation focuses on the debate between *perfectionism* and *political liberalism* and namely on whether the liberal state is allowed to promote or discourage activities, ideals or ways of life on the grounds of conceptions of the good.

We shall thus explore the prospects and limitations of liberal perfectionism as presented in Raz's *Morality of Freedom* (1986) and namely the coherence of the liberal and perfectionist premises of his theory. We shall argue that Raz's autonomy-based perfectionism presents a solid case for the permissibility of perfectionism but that it fails to uphold its stronger premise for the necessity of perfectionism and thus leaves Raz's theory exposed to antiliberalism.

We shall also present the most promising version of neutrality as public justification presented in John Rawls' *Political Liberalism* (1993). We shall then examine a serious challenge posed on political liberalism by the asymmetry objection which highlights that reasonable citizens disagree both about justice and about conceptions of the good. Given that fact, political liberalism must explain why the former are legitimate grounds for state action whereas the latter are not. We shall explore Quong's (2011) promising answer to the asymmetry objection based on an "internal conception" of political liberalism and argue that it cannot shun out perfectionism.

Key words: perfectionism, political liberalism, neutrality, good, asymmetry objection, ideal theory, justice.

Στο Νίκο, τον πιο φλεγματικό...

Να 'ναι πάντα καλά

1. Το ερευνητικό ερώτημα

Η παρούσα εργασία θα επιχειρήσει να παρουσιάσει την συζήτηση ανάμεσα στον περφεξιονισμό και τον πολιτικό φιλελευθερισμό, κυρίως μέσα από τα έργα *Morality of Freedom* (1986) του Joseph Raz και *Political Liberalism* (1993) του John Rawls, με επίκεντρο το ερώτημα αν το φιλελεύθερο κράτος επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής με γνώμονα τις αντιλήψεις περί αγαθού.

Η διατύπωση του ερωτήματος προϋποθέτει τις ακόλουθες μεθοδολογικές επιλογές:

1. Επιλέγουμε να εξετάσουμε την πιο πειστική, κατά την άποψή μας, εκδοχή της αρχής της πολιτικής ουδετερότητας, δηλαδή την ουδετερότητα δικαιολόγησης (neutrality of justification), όπως έχει αναπτυχθεί στο έργο *Political Liberalism* του J. Rawls και η οποία περιορίζεται σε ζητήματα ουσιωδών πολιτικών που άπτονται ουσιωδών συνταγματικών ζητημάτων και βασικών ζητημάτων δικαιοσύνης (narrow neutrality).
2. Αν και η αρχή της ουδετερότητας, έχει δεχτεί κριτική και από τους κοινοτιστές, θα εστιάσουμε στην κριτική που έχει δεχθεί από συγγραφείς εντός της φιλελεύθερης θεωρίας καθώς θέλουμε να διερευνήσουμε τα όρια αυτής της συνύπαρξης, μέσα από μια εκπλεπυσμένη εκδοχή φιλελεύθερου περφεξιονισμού, όπως αυτού του J. Raz.
3. Επισημαίνεται ότι το εγχείρημά μας ενέχει την πρόσθετη δυσκολία ότι οι θεωρίες των δύο στοχαστών δεν είναι ιδιαίτερα συμμετρικές.¹ Εκκινώντας από συγκεκριμένες παραδοχές για την συναίνεση ως βάση νομιμοποίησης, ο Rawls εστιάζει κυρίως στην ουδετερότητα ως δημόσια δικαιολόγηση, ενώ ο Raz εκκινεί από μια θεωρία νομιμοποίησης με βάση την έννοια της υπηρεσίας, η οποία νομιμοποιεί την εξουσία μόνο όταν αυτή βοηθά τους πολίτες να συμμορφωθούν καλύτερα με δικούς τους λόγους (service theory of authority) και εστιάζει στο καθήκον² του κράτους να διασφαλίζει στους πολίτες συνθήκες αυτονομίας. Ο Rawls χρησιμοποιεί ως βάση της αντίληψής του περί του αγαθού την πιο ακραία εκδοχή αντιλήψεων περί αγαθού (το περιεκτικό δόγμα) ενώ ο Raz συχνά χρησιμοποιεί την πιο χαλαρή έννοια των «αξιόλογων τρόπων ζωής». Ο Rawls οικοδομεί τη θεωρία του πάνω στην εξιδανικευμένη έννοια του έλλογου πολίτη που βλέπει την κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σύστημα συνεργασίας ανάμεσα σε ελεύθερους και ίσους πολίτες, ενώ ο Raz στο

¹ Σε ολόκληρο το *Liberal Perfectionism* ο Rawls αναφέρεται ελάχιστα στο έργο του Raz. Για μια μεμονωμένη αναφορά στον περιεκτικό φιλελευθερισμό του Raz, βλ. (Rawls, 2005: 200, υποσημ. 34). Ο Raz έχει υπόψη του μόνο τα αντιπερφεξιονιστικά επιχειρήματα του *Theory of Justice* του Rawls, όταν συγγράφει το *Morality of Freedom*. Ο ίδιος άλλωστε θα επισημάνει σκωπτικά πολλά χρόνια αργότερα (2016: 3) ότι η έμπνευσή του να χρησιμοποιήσει τον όρο «περφεξιονισμός» του χάρισε μια θέση υποσημείωσης στην ρωλιανή βιβλιογραφία και ότι δέχεται τον όρο «φιλελεύθερος περφεξιονιστής» μόνο υπό την έννοια ότι δεν συμμερίζεται την εκδοχή του Rawls για την δικαιολόγηση των πολιτικών δογμάτων που πρέπει να «διέπουν τη ζωή σε κοινωνίες όπως οι δικές μας».

² Ο Raz προβαίνει σε μια πιο αναλυτική κριτική της ρωλιανής δημόσιας δικαιολόγησης στο κείμενο *Disagreement in Politics* (1998: 43), όπου επισημαίνει κυρίως την διαφωνία του με τη συναίνεση ως βάση νομιμοποίησης. Χαρακτηριστικά αναφέρει: « (...) ο σεβασμός προς τα άτομα ως αυτενεργούμενα υποκείμενα δεν σημαίνει ότι θα απέχουμε από το να ακολουθήσουμε αληθείς πεποιθήσεις, τις οποίες τα άτομα αυτά αμφισβητούν. Ο σεβασμός έγκειται στα άτομα ως ορθολογικά όντα και όχι στις απόψεις τους».

αυτόνομο υποκείμενο, η ευημερία του οποίου εξαρτάται από την αυτόνομη επίτευξη αξιόλογων στόχων. Τέλος, ο Raz (1986: 126) υποβαθμίζει την εύλογη διαφωνία στην οποία βασίζει τον αντιπερφεξιονισμό του ο Rawls, υποστηρίζοντας ότι υπάρχουν αξιόλογοι τρόποι ζωής που συγκεντρώνουν συναίνεση.

Όπως θα διαπιστώσουμε, όμως, καμία από τις δύο θεωρίες δεν υποστηρίζει έναν απόλυτο περφεξιονισμό ή αντιπερφεξιονισμό και ενδεχομένως πρακτικά να υπάρχουν περιθώρια συνδυασμού στοιχείων από τις δύο θεωρίες. Για παράδειγμα, ο Rawls αφήνει εκτός του πεδίου ουδετερότητας ζητήματα που δεν άπτονται ουσιωδών συνταγματικών ζητημάτων και βασικών ζητημάτων δικαιοσύνης, ενώ το φιλελεύθερο σκέλος της θεωρίας του Raz θέτει σημαντικούς περιορισμούς³ στο περφεξιονιστικό σκέλος της θεωρίας του.

Στο **Κεφάλαιο 2**, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε κατά πόσο ο περφεξιονισμός του Raz μπορεί να συνδυάσει συνεκτικά τα φιλελεύθερα και περφεξιονιστικά στοιχεία της θεωρίας του. **Η θέση μας είναι ότι αν και η θεωρία του Raz δικαιολογεί ικανοποιητικά το επιτρεπτό του περφεξιονισμού, δεν είναι συνεκτική όταν επιχειρεί να θεμελιώσει το καθήκον αυτονομίας του κράτους με αποτέλεσμα να δίδει κάποια αντιφιλελεύθερα συμπεράσματα.**

Αναλυτικότερα, με αφετηρία την παραδοχή ότι ο περφεξιονισμός αποτελεί μια γοητευτική και «φυσική», κατά τον Raz θέση για την πολιτική ηθική, θα εξετάσουμε τη θέση του ότι δεν υπάρχει *καταρχήν* κάποιος θεμελιώδης περιορισμός που επιβάλλεται για λόγους αρχής στις κυβερνήσεις να δρουν με βάση οποιονδήποτε έγκυρο ηθικά λόγο.

Στη συνέχεια, θα εξετάσουμε μια βασική φιλελεύθερη ένσταση προς τον περφεξιονισμό του Raz, σύμφωνα με την οποία ο περφεξιονισμός του τελικά δίδει ορισμένα αντιφιλελεύθερα αποτελέσματα και επομένως δεν είναι συμβατός με το φιλελευθερισμό. Σε αυτό το πλαίσιο, θα διερευνήσουμε την ραζιανή εκδοχή της αρχής της βλάβης και τα προβλήματα που παρουσιάζει και θα εξετάσουμε κατά πόσο εναλλακτικά μέσα (όπως επιχορηγήσεις ή ενημερωτικές εκστρατείες) επιλύουν το πρόβλημα. Τέλος, θα εξετάσουμε κατά πόσον ο Raz θεμελιώνει επαρκώς το καθήκον αυτονομίας του κράτους προς τους πολίτες με βάση τη θεωρία ευημερίας του Raz.

Στο **Κεφάλαιο 3** θα εξετάσουμε ένα ακόμη βασικό επιχείρημα κατά του περφεξιονισμού που συνδέεται με την **εύλογη διαφωνία** που χαρακτηρίζει της σύγχρονες κοινωνίες και συνδέεται με ζητήματα πολιτικής νομιμοποίησης αλλά και κοινωνικής σταθερότητας.

Ειδικότερα, σύμφωνα με τον Rawls, ο αμφιλεγόμενος χαρακτήρα των αντιλήψεων περί αγαθού οδηγεί σε εύλογες διαφωνίες ανάμεσα σε έλλογους ανθρώπους. Όπως επισημαίνει ο Rawls⁴ η εύλογη διαφωνία για ηθικά, φιλοσοφικά και θρησκευτικά ζητήματα (**εύλογος πλουραλισμός**) αποτελεί μόνιμο χαρακτηριστικό κάθε φιλελεύθερης κοινωνίας και δεν γίνεται να υπάρξει ένα κοινό ηθικό, θρησκευτικό και φιλοσοφικό πλαίσιο χωρίς την χρήση εξαναγκαστικής κρατικής δύναμης (**το δεδομένο της καταπίεσης**). Με βάση αυτήν την κριτική το περφεξιονιστικό κράτος δεν πληροί την Φιλελεύθερη Αρχή Νομιμοποίησης (ΦΑΝ) (Rawls, 2005: 137), σύμφωνα με την οποία: «Η πολιτική εξουσία είναι νομιμοποιημένη μόνο όταν ασκείται σύμφωνα με ένα σύνταγμα, τα ουσιώδη στοιχεία του οποίου μπορούμε εύλογα να

³ Αν αυτό γίνεται συνεκτικά είναι ένα ερώτημα που θα μας απασχολήσει αναλυτικά στο Κεφάλαιο 2.

⁴ Rawls, 2005: 36–7. Οι θέσεις του Rawls σχετικά με την εύλογη διαφωνία θα παρουσιαστούν αναλυτικά στο οικείο κεφάλαιο.

προσδοκούμε ότι θα ασπαστούν όλοι οι πολίτες ως ίσοι και ελεύθεροι υπό το φως αρχών και ιδανικών που είναι αποδεκτές στον επίκοινο τους ανθρώπινο λόγο».

Θα παρουσιάσουμε την επιχειρηματολογία υπέρ της ρωλσιανής πολιτικής ουδετερότητας ως προς τη δημόσια δικαιολόγηση πολιτικών, η οποία στον *Political Liberalism* λαμβάνει την μορφή της δημόσιας δικαιολόγησης, με βάση μια πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης με στόχο τη σταθερότητα όχι ως *modus vivendi* αλλά ως τον τρόπο με τον οποίο τα μέλη που ανήκουν σε διαφορετικά περιεκτικά δόγματα θα αποτελέσουν «ολόψυχα μέλη μιας δημοκρατικής κοινωνίας, τα οποία ασπάζονται τα εγγενή πολιτικά ιδανικά και αξίες της κοινωνίας και δεν αποδέχονται απλά την ισορροπία των κοινωνικών δυνάμεων» (Rawls, 2005: 458-459).

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε την **ένσταση της ασυμμετρίας** που έχει διατυπωθεί εναντίον του πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία επισημαίνει ότι τα άτομα διαφωνούν εύλογα τόσο για τις αντιλήψεις περί αγαθού όσο και για τις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης, και επομένως πρέπει να δικαιολογηθεί η ασύμμετρη μεταχείριση των διαφωνιών αυτών.

Θα αποτιμήσουμε τις συνέπειες της ασυμμετρίας στον τρόπο δημόσιας δικαιολόγησης, εστιάζοντας στην λύση που προτείνει ο Quong (2011: 204), ο οποίος υποστηρίζει ότι οι εύλογες διαφωνίες περί δικαιοσύνης είναι δικαιολογητικές (justificatory) σε αντίθεση με τις εύλογες διαφωνίες περί αγαθού που είναι θεμελιακές (foundational), και ότι αυτή η διάκριση δικαιολογεί την ασυμμετρία του πολιτικού φιλελευθερισμού και κατά συνέπεια οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης δεν παραβιάζουν την αρχή της φιλελεύθερης νομιμοποίησης, όταν χρησιμοποιούνται ως δημόσια δικαιολόγηση, όπως οι αντιλήψεις περί αγαθού.

Ο Quong υποστηρίζει μια «εσωτερική εκδοχή» πολιτικού φιλελευθερισμού, σύμφωνα με την οποία το πολιτικό σώμα στο οποίο πρέπει να δικαιολογηθούν οι πολιτικές αρχές μιας φιλελεύθερης κοινωνίας είναι ένα εξιδανικευμένο σώμα που ήδη αποδέχεται κάποιες κοινές προκείμενες, στις οποίες βασίζεται η φιλελεύθερη οικογένεια πολιτικών αντιλήψεων περί δικαιοσύνης, που συμμετέχουν στο δημόσιο λόγο. Γι'αυτό το λόγο οι διαφωνίες περί δικαιοσύνης είναι εξορισμού δικαιολογητικές.

Θα υποστηρίξουμε ότι παρά τα πλεονεκτήματα της εσωτερικής αντίληψης για την συνεκτικότητα του πολιτικού φιλελευθερισμού, η εκδοχή αυτή δεν καταφέρνει να απαντήσει επιτυχώς στην ένσταση της ασυμμετρίας, καθώς το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης των κοινών προκείμενων που ασπάζονται οι έλλογοι πολίτες επιτρέπει και αποδοχή κάποιων κοινών προκείμενων περί αγαθού. Επιπρόσθετα, τα ισχνά ηθικά στοιχεία (thin morality) που συνιστούν τις κοινές προκείμενες των έλλογων πολιτών δεν είναι σίγουρο ότι αποτελούν επιτυχή εξιδανίκευση και ότι καθιστούν την εσωτερική εκδοχή του πολιτικού φιλελευθερισμού μια ιδανική θεωρία ικανή να καθοδηγεί τη δράση μας και όχι στείρα ουτοπία

1.2 Εισαγωγικές παρατηρήσεις – χαρτογραφώντας το πεδίο

Η αντιπαράθεση πολιτικού φιλελευθερισμού και φιλελεύθερου περφεξιονισμού⁵ με επίκεντρο το ρόλο των αντιλήψεων περί αγαθού στην πολιτική φιλοσοφία είναι πολυδιάστατη και απαιτητική.

Τα δύο επίπεδα της συζήτησης

Σε ένα υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, δύο είναι τα ερωτήματα που βρίσκονται στο επίκεντρο της διαμάχης:

1. Πρέπει η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία να βασίζεται σε κάποιο ιδανικό περί καλής ζωής ή σε άλλο μεταφυσικό ισχυρισμό;
2. Επιτρέπεται το φιλελεύθερο κράτος να προωθεί ή να αποθαρρύνει ορισμένες δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής επικαλούμενο δικαιολόγηση που σχετίζεται με την αξία τους ή στη βάση άλλων μεταφυσικών ισχυρισμών;

Σύμφωνα με τον Quong (2011: 16-7), το 1ο ερώτημα αφορά στο κατά πόσο ο φιλελευθερισμός πρέπει να έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά προκειμένου να είναι συνεκτικός ή έγκυρος ενώ το 2ο ερώτημα αφορά στην πρακτική των φιλελεύθερων κρατών και στο τι επιτρέπεται ή τι νομιμοποιούνται να πράττουν.

Η καταφατική απάντηση στο πρώτο ερώτημα (περιεκτικός φιλελευθερισμός)⁶ δεν συνεπάγεται απαραίτητα καταφατική απάντηση και στο δεύτερο ερώτημα. Με άλλα λόγια ο περιεκτικός φιλελευθερισμός δεν οδηγεί απαραίτητα στον περφεξιονισμό. Μπορεί να καταφάσκουμε ότι οι φιλελεύθερες αρχές πρέπει να βασίζονται σε κάποιο περιεκτικό ιδανικό αλλά να θεωρούμε⁷ ότι υπάρχουν λόγοι αρχής ή πραγματιστικοί λόγοι το κράτος να απέχει από την προώθησή τους.

Επίσης, η θεμελίωση των θέσεων αυτών μπορεί να είναι εντελώς διαφορετική ανάμεσα στο ίδιο θεωρητικό ρεύμα. Για παράδειγμα, η αποφατική απάντηση στο (2), η υιοθέτηση, δηλαδή μιας μορφής ουδετερότητας του κράτους, μπορεί να εκκινεί, για παράδειγμα, από το γεγονός της εύλογης διαφωνίας σε μια φιλελεύθερη κοινωνία αλλά να οδηγεί στην ουδετερότητα μέσω του ιδίου συμφέροντος (φιλελευθερισμοί *modus vivendi*),⁸ της διασφάλισης πολλών ασύμμετρων και αξιόλογων τρόπων ζωής (φιλελευθερισμοί αξιακού πλουραλισμού) ή της ανάγκης για δημόσια δικαιολόγηση των πολιτικών (φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης).⁹ Με βάση τις θέσεις στα ανωτέρω ερωτήματα μπορούμε να αποτυπώσουμε τους πιθανούς συνδυασμούς στα ανωτέρω ερωτήματα ως ακολούθως στο σχήμα που ακολουθεί.

⁵ Ο περφεξιονισμός δεν ταυτίζεται με τον φιλελεύθερο περφεξιονισμό αλλά για λόγους απλούστευσης στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιούμε τους όρους ισοδύναμα, καθώς δεν θα μας απασχολήσουν μη φιλελεύθερες περφεξιονιστικές θεωρίες, όπως πχ. ο μαρξισμός. Με άλλα λόγια, θα εστιάσουμε στη συζήτηση που λαμβάνει χώρα εντός της φιλελεύθερης θεωρίας.

⁶ Η διάκριση πολιτικός vs περιεκτικός απαντάται στους Mulhull & Swift (1998: 251-252) και υιοθετείται και από τον Quong (2011: 21)

⁷ Όπως, έχει σωστά επισημανθεί (Chan 2000: 15) δεν πρέπει να συγχέουμε τους σκοπούς με τα μέσα.

⁸ Το ενδιαφέρον είναι ότι ο Raz υποστηρίζει μια μορφή αξιακού πλουραλισμού (δυνατότητα πολλών ασύμμετρων αξιόλογων τρόπων ζωής), την οποία προϋποθέτει η αντίληψή του περί προσωπικής αυτονομίας (ανάγκη για ύπαρξη πολλών αξιόλογων τρόπων ζωής) και τη συνδυάζει με το επιτρεπτό περφεξιονιστικών πολιτικών.

⁹ Rawls (2005: 137)

Πίνακας 1¹⁰ – Τύποι φιλελευθερισμού με βάση τη διάκριση περφεξιονισμός/ αντιπερφεξιονισμός

Τύποι φιλελευθερισμού με βάση τη διάκριση περφεξιονισμός/ αντιπερφεξιονισμός	<u>Περιεκτικός</u>	<u>Πολιτικός</u>
<u>Περφεξιονισμός</u>	<p>Το φιλελεύθερο κράτος επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει κάποιες δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής επικαλούμενο την αξία κάποιου ιδανικού ή στη βάση άλλων μεταφυσικών ισχυρισμών.</p> <p>Η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία πρέπει να βασίζεται σε κάποιο ιδανικό περί καλής ζωής ή κάποιον άλλο μεταφυσικό ισχυρισμό</p> <p>Περιεκτικός περφεξιονισμός (Raz, Wall)</p>	<p>Το φιλελεύθερο κράτος επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει κάποιες δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής επικαλούμενο την αξία κάποιου ιδανικού ή στη βάση άλλων μεταφυσικών ισχυρισμών.</p> <p>Η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία δεν πρέπει να βασίζεται σε κάποιο ιδανικό περί καλής ζωής ή κάποιον άλλο μεταφυσικό ισχυρισμό</p> <p>Πολιτικός περφεξιονισμός (Chan¹¹, Sher)</p>
<u>Αντιπερφεξιονισμός</u>	<p>Το φιλελεύθερο κράτος δεν επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει κάποιες δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής επικαλούμενο την αξία κάποιου ιδανικού ή στη βάση άλλων μεταφυσικών ισχυρισμών.</p> <p>Η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία πρέπει να βασίζεται σε κάποιο ιδανικό περί καλής ζωής ή κάποιον άλλο μεταφυσικό ισχυρισμό.</p> <p>Περιεκτικός αντιπερφεξιονισμός (Dworkin¹², Kymlicka)</p>	<p>Το φιλελεύθερο κράτος δεν επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει κάποιες δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής επικαλούμενο την αξία κάποιου ιδανικού ή στη βάση άλλων μεταφυσικών ισχυρισμών.</p> <p>Η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία δεν πρέπει να βασίζεται σε κάποιο ιδανικό περί καλής ζωής ή κάποιον άλλο μεταφυσικό ισχυρισμό.</p> <p>Πολιτικός φιλελευθερισμός (Rawls, Larmore, Ackerman, Gaus, Nagel)</p>

¹⁰ Ο Πίνακας ακολουθεί σε κάποιο βαθμό την διάκριση του Quong (2011: 21).

¹¹ Για τις αντιφάσεις του πολιτικού περφεξιονισμού, βλ. Mulhall and Swift (1998: 252).

¹² ¹² Η συνήθης κριτική στο περιεκτικό αντιπερφεξιονισμό είναι ότι τελικά καταλήγει να στηρίζεται σε περφεξιονιστικές κρίσεις, δηλαδή σε κάποια αντίληψη περί αγαθού, όπως είναι συνήθως η αυτονομία ή ο σεβασμός στο άτομο (Quong, 2011: 21-26). Επομένως δεν μπορεί να αποκρούσει κάποιες ηπιότερες μορφές περφεξιονισμού (οι οποίες δεν στηρίζονται σε κρατικό εξαναγκασμό ή δεν αφορούν την επιβολή ενός περιεκτικού δόγματος).

1.3 Η αμφισημία της ουδετερότητας και του αγαθού

Η βασική δυσκολία που παρουσιάζει η θεωρητική συζήτηση έγκειται στην ετερογένεια στη χρήση βασικών όρων της συζήτησης, όπως η **ουδετερότητα** και η **αντίληψη περί αγαθού**, τόσο ανάμεσα στα δύο θεωρητικά ρεύματα όσο και εντός του ίδιου ρεύματος, με αποτέλεσμα συχνά να συσκοτίζεται το αντικείμενο της διαμάχης.

Συνηθέστερα, στη βιβλιογραφία ο αντιπερφεξιονισμός συνδέεται με την αρχή της ουδετερότητας, σύμφωνα με την απλούστερη εκδοχή της οποίας, το κράτος οφείλει να μην παίρνει θέση ανάμεσα στις διαφορετικές αντιλήψεις περί αγαθού. Οι πολλές διαφορετικές εκδοχές της ουδετερότητας που απαντώνται στη βιβλιογραφία οδήγησαν τον Waldron (1989: 61-83) να υποστηρίξει ότι η έννοια της ουδετερότητας είναι υπερβολικά ετερογενής για να μπορεί να συνιστά αρχή *καθεαυτή* αλλά ότι εν τέλει θεμελιώνεται σε άλλες αρχές, όπως για παράδειγμα στην αξία της προσωπικής αυτονομίας, στην σημασία του πειραματισμού στην ανακάλυψη αξιολογικών τρόπων ζωής, στο σεβασμό για το άτομο ή στην κοινωνική σταθερότητα. Αλλά και ο Rawls (1996: 192), αν και χρησιμοποιεί μια συγκεκριμένη εκδοχή της αρχής (ουδετερότητα ως προς την δημόσια δικαιολόγηση), την χαρακτηρίζει εν γένει «ατυχή» και επισημαίνει ότι ορισμένες εκδοχές της είναι «ενέφικτες στην πράξη».

Το περιεχόμενο της αρχής της πολιτικής ουδετερότητας συνδέεται με διάφορα ερωτήματα, (Klosko & Wall, 2003: 193), όπως τα ακόλουθα: 1) Η ουδετερότητα αφορά αποκλειστικά **ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα**¹³ ή **όλες τις κυβερνητικές πολιτικές**¹⁴ (στενή ή περιεκτική ουδετερότητα) ; 2) Περιλαμβάνει μόνο τη **χρήση κρατικού εξαναγκασμού** ή και άλλα μέσα¹⁵, **όπως επιχορηγήσεις, φοροαπαλλαγές, ενημερωτικές εκστρατείες ή νομική κατοχύρωση**

¹³ Σε αυτά περιλαμβάνονται σύμφωνα με το Rawls (2000: 227): «Α. Οι πρώτες αρχές που καθορίζουν την γενική δομή της διακυβέρνησης και της πολιτικής διαδικασίας: τις νομοθετικές, εκτελεστικές και δικαστικές εξουσίες, το πεδίο εφαρμογής της αρχής της πλειοψηφίας. Β. Τα ίσα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες του πολίτη, που πρέπει να σέβονται οι κοινοβουλευτικές πλειοψηφίες: όπως τα δικαιώματα ψήφου και συμμετοχής στην πολιτική ζωή, την ελευθερία συνείδησης, σκέψης και συνεταιρίζεσθαι καθώς και τα εχέγγυα του κράτους δικαίου».

¹⁴ Όπως, επισημαίνεται εύστοχα (Jennings, 2009: 27-28), όμως, αν η ουδετερότητα ως προς τη θεμελίωση μιας πολιτικής φαίνεται εξίσου εφικτή για ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα όσο και για την υπόλοιπη νομοθεσία, τότε φαντάζει αυθαίρετος ο περιορισμός της, δίχως ειδική αιτιολόγηση, μόνο στα πρώτα ζητήματα. Τη διάκριση αυτή, επικρίνουν για διαφορετικούς λόγους και με διαφορετικά συμπεράσματα ο Chan (2000) και ο Quong (2011: 256, επ.). Ο Quong υποστηρίζει ενάντια στο Rawls ότι ο δημόσιος λόγος πρέπει να επεκτείνεται σε μη ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα εφόσον κάτι τέτοιο είναι εφικτό. Βασικό επιχείρημα αποτελεί ότι δεν θεωρεί ότι οι επικρίσεις για την αοριστία του δημόσιου λόγου πρέπει να περιορίζουν τη χρήση του σε ουσιώδη ζητήματα και ότι πρέπει πάντα να επιχειρείται στο βαθμό του εφικτού να επεκτείνεται στα ζητήματα αυτά. Ο Quong βέβαια σιωπά στην περίπτωση που κάτι τέτοιο δεν είναι τελικά εφικτό. Υποθέτουμε ότι θα επέλεγε τη χρήση του δημόσιου λόγου δεύτερου βαθμού από την προσφυγή σε περφεξιονιστικούς λόγους, προκρίνοντας την επίλυση ενός νομοθετικού ζητήματος με πχ. δημοψήφισμα ή εφαρμογή της αρχής της πλειοψηφίας, δηλαδή πολιτικών δημόσιων λόγων πρώτου βαθμού, οι οποίοι εφαρμόζονται διαδικαστικά σε δεύτερο βαθμό.

¹⁵ Η εκδοχή που υποστηρίζει ότι αφορά μόνο μορφές εξαναγκασμού επιτρέπει μια πιο μετριοπαθή εκδοχή περφεξιονισμού, όπως αυτός που υποστηρίζει ο Chan (2000).

αξιόλογων δραστηριοτήτων; 3) Αφορά τους **επιδιωκόμενους σκοπούς**,¹⁶ **τα αποτελέσματα**¹⁷ ή την δικαιολόγηση των πολιτικών;¹⁸ 4) Εν τέλει, η ουδετερότητα, πρέπει να θεμελιώνεται σε συγκεκριμένες αξίες (συνηθέστερα τον ίσο σεβασμό των αντιλήψεων των ατόμων και την πολιτική σταθερότητα/συνοχή) ή πρέπει να έχει συνεπή αιτιολόγηση;¹⁹ Με άλλα λόγια, μήπως εν τέλει και η ίδια η ουδετερότητα αποτελεί περφεξιονιστική αρχή, μήπως εμφανίζεται ως διαιτητής αλλά είναι στην πραγματικότητα παίκτης; (Jennings, 2009: 53)

Επιπλέον, όπως ορθά επισημαίνεται, (Chan, 2000: 11-14) υπάρχει μεγάλη ρευστότητα γύρω από την έννοια του αγαθού, καθώς στη βιβλιογραφία χρησιμοποιούνται εναλλακτικά οι όροι «αντιλήψεις περί αγαθού», «καλή ζωή», «ανθρώπινη ανάπτυξη» (human flourishing), «νόημα της ζωής», «περιεκτικά δόγματα»,²⁰ «ευημερία»²¹ Εν τέλει, ποιο είναι αυτό από το οποίο οφείλει να απέχει το φιλελεύθερο κράτος και γιατί;

¹⁶ Η συνήθης κριτική σε αυτή τη μορφή ουδετερότητας είναι η δυσχέρεια να διαγνώσει κάποιος τις προθέσεις των κρατικών οργάνων, πολύ περισσότερο όταν τα όργανα αυτά λειτουργούν συλλογικά (Wall, 2019). Η αποτύπωση του σκοπού του νομοθέτη σε αιτιολογικές εκθέσεις νόμων ή στην διάρκεια της συζήτησης στο Κοινοβούλιο αποτελεί, βέβαια, μια ένδειξη προθέσεων των συλλογικών οργάνων. Δυστυχώς, η πραγματικότητα υπολείπεται της θεωρίας καθώς δεν υπάρχουν αιτιολογικές εκθέσεις σε όλες τις ρυθμιστικές διατάξεις, πολλές φορές οι αιτιολογίες δεν είναι σαφείς και φυσικά υπάρχει πάντα το μεγάλο ζήτημα της ειλικρίνειας των προθέσεων.

¹⁷ Πρόκειται για μια ιδιαίτερα απαιτητική εκδοχή ουδετερότητας, η οποία δύσκολα μπορεί να εφαρμοστεί στην πράξη, καθώς δύσκολα μπορούμε να φανταστούμε πολιτικές που να μην μεταβάλλουν τη θέση προς το καλύτερο ή το χειρότερο κάποιων πολιτών. Η αποκαλούμενη περιεκτική (comprehensive) ουδετερότητα (κυρίως ως προς το αποτέλεσμα) αποτελεί μια ανέφικτη επιλογή, καθώς, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Barry (1995: 161), αναπόφευκτα «η δημόσια πολιτική, θα αντανakλά σε πολλά ζητήματα κάποια αντίληψη περί αγαθού», επισημαίνοντας ότι «εκείνοι που υποστηρίζουν τη νομοθετική (πέρα από τη συνταγματική) ουδετερότητα, προφανώς δεν επιχείρησαν να διαμορφώσουν, για παράδειγμα, ένα ουδέτερο αναλυτικό πρόγραμμα διδασκαλίας».

¹⁸ Πρόκειται για την πιο εφικτή εκδοχή ουδετερότητας κατά πολλούς βλ. Sher (1997) Rawls (2005) και Larmore (1987) & (1996). Η κριτική (Kramer, 2017: 18-19) που έχει ασκηθεί σε αυτήν εκδοχή ουδετερότητας, είναι ότι ενώ είναι λιγότερο απαιτητική, δεν διασφαλίζει ουδετερότητα ως προς το αποτέλεσμα των πολιτικών ενώ έχει επισημανθεί ότι θα πρέπει να αναδιατυπωθεί ως ουδετερότητα μέσων και σκοπών (means and ends neutrality). Επίσης, θέτει ζητήματα που συνδέονται με την ειλικρίνεια στην επίκληση ουδέτερων (δημόσιων) λόγων ή στην ικανότητα των δημόσιων λόγων να είναι αρκούντως σαφείς ως προς την ιεράρχηση και το περιεχόμενο των πολιτικών αξιών ώστε να μπορούν να επιλύουν αμφιλεγόμενα πολιτικά ζητήματα (πχ. αμβλώσεις, ευθανασία, θανατική ποινή).

¹⁹ Η συνεπής εφαρμογή της ουδετερότητας θα μπορούσε να γίνει στη βάση ουδέτερων (διαδικαστικών) αρχών, δηλαδή αρχών, όπως η αμεροληψία ή συνοχή στην εφαρμογή γενικών αρχών σε όλες τις παρόμοιες περιπτώσεις και την ισότητα ευκαιριών στα μέρη να παρουσιάσουν τις απόψεις τους. Βλ. Rawls (2005: 192), όπου γίνεται αναφορά στο Wechsler (1959).

²⁰ Ο όρος αυτός απαντάται στον Rawls (2005: 441) και συνιστά μια αντίληψη περί αγαθού που εντάσσει όλες τις αναγνωρισμένες αξίες και αρετές μέσα σε ένα σύστημα που ορίζεται με μεγάλη ακρίβεια, και στοχεύει να καθοδηγήσει την συμπεριφορά μας σχεδόν σε κάθε τομέα της ζωής μας. Όπως επισημαίνει ο Gaus (2003: 181-182) η περιεκτικότητα ενός δόγματος δεν είναι απόλυτο μέγεθος αλλά έχει διαβαθμίσεις καθώς μπορεί να αποτελεί ένα αρκετά χαλαρό σύστημα που περιλαμβάνει μόνο κάποιες αξίες. Μάλιστα, ο Rawls (2005: 160) υποστηρίζει ότι τα περισσότερα άτομα δεν αντιλαμβάνονται τα δόγματά τους ως πλήρως περιεκτικά και λίγα άτομα έχουν φιλοσοφίες που διατρέχουν ολόκληρη τη ζωή τους και τους παρέχουν μια ενιαία συνεκτική οπτική για ζητήματα αξιών. Σε αυτήν την περίπτωση, όμως, ποιος ο λόγος να αποτελέσει η διάκριση περιεκτικού και πολιτικού δόγματος τον πυρήνα του *Political Liberalism*, εφόσον τελικά οι περισσότεροι άνθρωποι δεν διαθέτουν

Παρά την διαφορετική ορολογία, ο περφεξιονισμός προϋποθέτει κάποιας μορφής αντικειμενισμό²² (objectivism) ως προς το κατά πόσο κάποιοι τρόποι ζωής είναι πιο αξιόλογοι από άλλους (Quong, 2011: 27). Αυτό δεν σημαίνει βέβαια, ότι δεν υπάρχουν περφεξιονιστές όπως ο Raz,²³ που επισημαίνουν ότι υπάρχουν πολλοί αξιόλογοι μη συγκρίσιμοι τρόποι ζωής (incommensurability). Επίσης, όπως και στην περίπτωση της ουδετερότητας, ο περφεξιονισμός έχει διαβαθμίσεις και διαφορετικές θεμελιώσεις. Έτσι, μπορεί να στηρίζεται σε κάποιο περιεκτικό δόγμα (πλήρης ιεράρχηση των αξιών) ή σε μια σειρά από μη ιεραρχημένες αντιλήψεις περί αγαθού. Η πρώτη εκδοχή αποτελεί μια αυστηρή εκδοχή περφεξιονισμού ενώ η δεύτερη μια μετριοπαθέστερη εκδοχή σύμφωνα με την οποία κάποιες περφεξιονιστικές κρίσεις μπορούν να λαμβάνονται υπόψη από το κράτος κατά την άσκηση πολιτικής. Άλλες διαφοροποιήσεις αφορούν τα μέτρα που έχει στη διάθεσή του το κράτος για την προώθηση αντιλήψεων περί αγαθού και φυσικά την ίδια τη θεμελίωση του περφεξιονισμού.

Αν η βασική φιλελεύθερη αντίρρηση θεμελίωσης πολιτικών στην έννοια του αγαθού έγκειται στην διαφωνία ή στον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα των αξιών και την έλλειψη συναίνεσης γύρω από αυτά, με άλλα λόγια αν το κριτήριο για την ένταξη μιας έννοιας στην κατηγορία του αγαθού είναι η διαφωνία ή ο αμφιλεγόμενος χαρακτήρας μιας αξίας, τότε, όπως επισημαίνει ο Sher (1997: 38), μήπως θα πρέπει να συμπεριλάβουμε σε αυτήν και ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης, υγείας, δημόσιας ασφάλειας και εκπαίδευσης τα οποία συγκεντρώνουν σημαντικές διαφωνίες; Με άλλα λόγια, αν δεχτούμε ένα τόσο περιεκτικό κριτήριο, μήπως τελικά δεν απομένουμε παρά με την επιλογή ενός ελάχιστου κράτους;

1.4 Συνοπτική παρουσίαση της επιχειρηματολογίας αντιπερφεξιονισμού και περφεξιονισμού

Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε μια συνοπτική επισκόπηση της κριτικής προς τον περφεξιονισμό, η οποία περιλαμβάνει:

τέτοια απόλυτα περιεκτικά δόγματα (Gaus, 2003). Ο Gaus (2003: 185) επισημαίνει ότι η επιχειρηματολογία του Rawls με έμφαση στα περιεκτικά δόγματα αντανάκλα τις προκαταλήψεις του για τις επιπτώσεις των θρησκευτικών διαφωνιών και υπό αυτήν την έννοια είναι μια αμερικάνικη πολιτική θεωρία, «ενώ έχει μικρότερη επιρροή στην Ευρώπη, όπου η πολιτική κουλτούρα περιλαμβάνει πιο κοσμικές διαφωνίες.»

²¹ Η θέση περί ευημερίας (well-being) απαντάται στον Raz, για παράδειγμα, ο οποίος τη συνδέει με την αυτόνομη επιδίωξη αξιόλογων στόχων και τη διαχωρίζει από το ατομικό συμφέρον, που περιορίζεται στις βιολογικές ανάγκες. Η διάκριση ευημερίας (well-being) και ανθρώπινης ανάπτυξης (flourishing) συνίσταται (Quong, 2011: 28) στο ότι η πρώτη προϋποθέτει αποδοχή (endorsement) του ιδανικού από το ίδιο το άτομο ενώ η δεύτερη είναι ευρύτερη και περιλαμβάνει ευρύτερες αξίες από τις οποίες το ίδιο το άτομο δεν ωφελείται άμεσα (πχ. αλτρουισμό).

²² Η πεποίθηση ότι η άσκηση του λόγου μπορεί να επιφέρει γνώση για τα στοιχεία του αγαθού (McCabe, 2000: 311)

²³ Ο Raz υιοθετεί μια μέση οδό ως προς το τι θεωρεί αξιόλογο τρόπο ζωής, που συνδυάζει αντικειμενικά και υποκειμενικά στοιχεία.

1. **Σκεπτικιστικά επιχειρήματα**²⁴ περί των αξιών, σύμφωνα με τα οποία τα ζητήματα που άπτονται της ανθρώπινης ευημερίας δεν επιδέχονται σωστές ή λάθος απαντήσεις και ανήκουν στην ιδιωτική σφαίρα των προτιμήσεων και όχι στο χώρο της δημόσιας σφαίρας. Επισημαίνεται ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποφεύγει συνήθως²⁵ την οδό αυτή ως ισχυρότερη θεραπεία από το πρόβλημα, καθώς ανάλογες επιστημολογικές θέσεις θα δυναμίτιζαν και τα θεμέλια του πολιτικού φιλελευθερισμού αμφισβητώντας την αξία της φιλελεύθερης δικαιοσύνης.²⁶

2. **Πραγματιστικά επιχειρήματα**²⁷ τα οποία αμφισβητούν την ικανότητα²⁸ των κυβερνήσεων να γνωρίζουν την καλύτερη μορφή ευημερίας για κάθε άτομο και παράλληλα επισημαίνουν τον κίνδυνο κατάχρησης εξουσίας που απορρέει από την θεμελίωση της πολιτικής σε περφεξιονιστικά θεμέλια. Όπως εύστοχα επισημαίνεται, όμως, (Klosko & Wall, 2003: 16), το ίδιο ισχύει και για την ικανότητα του κράτους να επιδιώκει και την κοινωνική δικαιοσύνη.

3. Αιτιάσεις που εστιάζουν **στον αντιφιλελεύθερο και αντιπλουραλιστικό χαρακτήρα** των περφεξιονιστικών θεωριών. Όπως επισημαίνει ο Rawls (1993: 37), με δεδομένο τον εύλογο πλουραλισμό στις σύγχρονες κοινωνίες η διαρκής συμφωνία με βάση ένα περιεκτικό δόγμα (θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή ηθικό) θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο με την καταπιεστική

²⁴ Βλ. Popper (1986: 6), ο οποίος επισημαίνει τη δυσκολία να αποφασίσει κάποιος ανάμεσα σε διαφορετικά ιδανικά με καθαρά επιστημονικά ή ορθολογικά κριτήρια, η οποία δυσκολία απορρέει από την αδυναμία να καθοριστούν επιστημονικά τα ζητήματα που σχετίζονται με απώτατους σκοπούς.

²⁵ Αξιόλογη απόπειρα υπεράσπισης του πολιτικού φιλελευθερισμού με επίκληση στον σκεπτικισμό αποτελεί το έργο του Barry (1994: 168-173)

²⁶ Η μέθοδος της αποφυγής (method of avoidance), την οποία εισάγει ο Rawls (1985: 231) δεν αμφισβητεί την εγκυρότητα ερωτημάτων σε σχέση με τις αξίες αλλά αποφεύγει να θεμελιώσει την ιδέα της δικαιοσύνης σε αμφιλεγόμενα (μεταφυσικά, ηθικά, επιστημολογικά) δόγματα καθώς στόχος είναι η «ελεύθερη συμφωνία, και συμφιλίωση μέσω του δημόσιου λόγου» (1985: 235). Πρβλ όμως και την κριτική του Raz (1990: 14) όπου επισημαίνεται ότι παρά την επαγγελλόμενη επιστημολογική αποχή του, ο Rawls θεμελιώνει την θεωρία του σε περφεξιονιστικές κρίσεις και συγκεκριμένα «αναγνωρίζει ότι η κοινωνική ενότητα και η σταθερότητα με βάση τη συναίνεση (...) είναι αξιόλογοι στόχοι επαρκούς σημασίας ώστε να τις καταστήσει θεμέλια της θεωρίας δικαιοσύνης». Συνοπτικά, η κριτική του Raz είναι ότι η επιλογή της θεωρίας δικαιοσύνης του Rawls ανάμεσα σε άλλες ως δίκαιης θεωρίας δικαιοσύνης προϋποθέτει την κατάφαση της εγκυρότητάς της και επομένως δεν «υπάρχει δικαιοσύνη δίχως αλήθεια». Όπως επισημαίνει ο Quong (2011, Κεφ. 8), η αντικατάσταση της αλήθειας από το εύλογο, δεν έχει ως συνέπεια οι πολιτικές αρχές ή το ζήτημα της προτεραιότητας του αγαθού να μην επιλύεται με επίκληση του αληθούς. Απλά, αυτό το έργο αναλαμβάνουν τα επιμέρους περιεκτικά δόγματα των πολιτών στο πλαίσιο της επάλληλης συναίνεσης. Υπό αυτήν την έννοια η πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης παρουσιάζεται ως συνάρθρωμα (module) στα περιεκτικά δόγματα των έλλογων πολιτών.

²⁷ Ανησυχίες για τον κίνδυνο ολοκληρωτισμού κατά την κρατική επιδίωξη ιδανικών συναντάμε σε στοχαστές όπως ο I. Berlin (1990) ο K. Popper (1957), οι ενστάσεις των οποίων πέρα από κανονιστικές και επιστημολογικές είναι και πραγματιστικές καθώς το βλέμμα τους είναι στραμμένο στην ιστορική εμπειρία από απόπειρες κρατικής επιδίωξης ουτοπιών. Ενδιαφέρον είναι ότι και οι περφεξιονιστές συμμερίζονται τις πραγματιστικές ανησυχίες για την ικανότητα του κράτους να προωθήσει το αγαθό. Όπως, επισημαίνει ο Wall (1998: 15) σε περιπτώσεις που υπάρχει σημαντικός λόγος να υποτεθεί ότι η πολιτική αυθεντία δεν έχει την ικανότητα να προωθήσει το αγαθό, καλύτερα το κράτος να απέχει από κάθε ενέργεια προώθησής του, ενώ στρατηγικούς λόγους επικαλείται και ο Raz (1986: 427).

²⁸ Η αμφιβολία για το αν το κράτος είναι το πλέον ικανό να προωθεί την καλή ζωή απασχολεί και περφεξιονιστές, όπως ο Chan (2000: 16), ο οποίος υποστηρίζει ότι πρέπει να σταθμίζουμε τις επιπτώσεις της κρατικής προώθησης της καλής ζωής σε σύγκριση με την προώθησή της από την κοινωνία των πολιτών.

χρήση κρατικής εξουσίας (το δεδομένο της καταπίεσης). Το πρόβλημα με αυτή τη θέση είναι ότι δεν μπορεί εκ προοιμίου να αποκλείσει πλουραλιστικούς²⁹ περφεξιονισμούς όπως του J. Raz, ο οποίος μάλιστα υποστηρίζει ότι η αρχή της αυτονομίας στην οποία στηρίζει την πολιτική ηθική του, είναι συμβατή με την αρχή της βλάβης.

4. Κριτική που προβάλλει την **έλλειψη πολιτικής νομιμοποίησης**³⁰ των περφεξιονιστικών θεωριών, με βάση την φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης. Όπως, επισημαίνει ο Rawls (2005: 137) «η πολιτική εξουσία ασκείται με απόλυτα κατάλληλο τρόπο μόνο όταν ασκείται σύμφωνα με ένα σύνταγμα, τα ουσιώδη στοιχεία του οποίου μπορούμε εύλογα να προσδοκούμε ότι θα ασπαστούν όλοι οι πολίτες, ως ίσοι και ελεύθεροι, υπό το φως αρχών και ιδανικών που είναι αποδεκτές στον επίκοινο τους ανθρώπινο λόγο». Η κριτική αυτή συνδέεται στενά με μια θεωρία πολιτικής αυθεντίας με βάση τη συναίνεση (consensus).

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός³¹ με τη σειρά του έρχεται αντιμέτωπος:

1. Με την **«φυσικότητα»** του περφεξιονισμού. Όπως επισημαίνει ο Quong (2011: 30), η γοητεία του περφεξιονισμού δεν είναι αβάσιμη. Πρώτον, μας παρέχει μια γοητευτική αιτιολόγηση των πολιτικών θεσμών αφού τους συνδέει με την βελτίωση και την ανάπτυξη (flourishing) των πολιτών. **Δεύτερον**, παρέχει μια πιο ικανοποιητική διαισθητικά θεωρία σχετικά με τη δικαιολόγηση της πολιτικής δράσης. Όπως ορθά επισημαίνεται, ο πολιτικός φιλελευθερισμός σε αυτό το σημείο φαίνεται να έρχεται ενάντια στη διαίσθησή μας όταν μας καλεί να αποκλείσουμε από τη δημόσια δικαιολόγηση πολιτικών λόγους που θεωρούμε αληθείς, αγνοώντας τις επιστημολογικές, ηθικές ή πρακτικές μας παραδοχές χάριν μιας ουδέτερης αιτιολόγησης. **Τέλος**, ο φιλελεύθερος περφεξιονισμός παρέχει μια θελκτική περιγραφή της σχέσης φιλελεύθερων θεσμών και ανθρώπινης ανάπτυξης (flourishing), αποκρούοντας κριτικές που θέλουν τους φιλελεύθερους θεσμούς να περιγράψουν μια εικόνα του ατόμου με ατομικιστικά και α-κοινωνικά χαρακτηριστικά, που δεν έχει τις απαιτούμενες αρετές για να ζήσει μια καλή ζωή. Αν οι αντιλήψεις περί αγαθού δεν αποτελούν κατάλληλη θεμελίωση για τις πολιτικές αρχές και την κρατική δράση τότε τι αποτελεί;

2) Το επιχείρημα της **ασυμμετρίας**,³² σύμφωνα με το οποίο, οι έλλογοι πολίτες διαφωνούν τόσο για αντιλήψεις περί αγαθού όσο και για αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Ακόμη και αν επιτευχθεί συναίνεση ως προς την πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης, είναι δύσκολο η

²⁹ Το αποφασιστικό πλήγμα στην προαναφερθείσα αποκλειστική σχέση πλουραλισμού και ουδετερότητας έρχεται με την δημοσίευση του έργου του J.Raz, *Morality of Freedom*, ο οποίος υποστηρίζει (1986: 133) «την ύπαρξη πολλών ασυμβίβαστων αλλά ηθικά αξιόλογων τρόπων ζωής», την οποία προϋποθέτει η αρχή της προσωπικής αυτονομίας του και υποστηρίζει το καθήκον του κράτους να διασφαλίζει, μεταξύ άλλων, επάρκεια αξιόλογων τρόπων ζωής.

³⁰ Η βασιμότητα της ένστασης αυτής, βέβαια, εξαρτάται από το κατά πόσο αποδεχόμαστε την συγκεκριμένη θεωρία πολιτικής νομιμοποίησης. Η θεωρία νομιμοποίησης του Raz για παράδειγμα δεν βασίζεται στην συναίνεση αλλά στην υπηρεσία και επομένως ο περφεξιονισμός του δεν αντιμετωπίζει το πρόβλημα αυτό. Το ίδιο ισχύει και για τον πολιτικό περφεξιονισμό του Chan που υποστηρίζει ότι ορισμένες μορφές αγαθού συγκεντρώνουν συναίνεση.

³¹ Η βασική θεωρία του πολιτικού φιλελευθερισμού του Rawls θα παρουσιαστεί αναλυτικά στη συνέχεια.

³² Η αντίρρηση έχει τεθεί, μεταξύ άλλων, από τον Sandel, (1998: 203) αλλά και από τον Chan (2000: 34–8). Για μια απόπειρα απάντησης βλ. Quong (2011: 193).

συναίνεση αυτή να επεκταθεί και στην ιεράρχηση των πολιτικών αρχών. Πώς όμως δικαιολογείται η ασυμμετρία στην μεταχείριση αντιλήψεων περί αγαθού και δικαιοσύνης;

3) Ζητήματα **νομιμοποίησης και εφαρμοσιμότητας** του πολιτικού φιλελευθερισμού στις πλουραλιστικές φιλελεύθερες κοινωνίες. Μήπως τελικά ο πολιτικός φιλελευθερισμός μπορεί πολύ λίγα; Στο *Political Liberalism* ο Rawls εστιάζει στην έννοια της νομιμοποίησης σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία με δεδομένη την εύλογη διαφωνία, έχοντας αντιληφθεί ότι η περιεκτική έννοια της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας που έχει παρουσιάσει στο *Theory of Justice* δεν μπορεί να αποτελέσει τη βάση συναίνεσης για μια σταθερή εύτακτη κοινωνία. Επιχειρεί να επιλύσει το πρόβλημα αυτό εισάγοντας την έννοια της επάλληλης συναίνεσης ανάμεσα σε εύλογα περιεκτικά δόγματα και το πρακτικό ιδανικό του δημόσιου λόγου. Βάση της συναίνεσης αποτελεί μια φιλελεύθερη οικογένεια πολιτικών αντιλήψεων περί δικαιοσύνης.

Όμως, ποιο είναι το πολιτικό σώμα στο οποίο οφείλεται δικαιολόγηση; Αν δεχτούμε αυτό που ο Quong (2011: 145) αποκαλεί «εξωτερική αντίληψη» περί πολιτικού φιλελευθερισμού, όποτε το πολιτικό σώμα δικαιολόγησης είναι οι πραγματικοί πολίτες, τότε:

α. Η έννοια της επάλληλης συναίνεσης με βάση την πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης είναι ιδιαίτερα προβληματική,³³ καθώς ο πολιτικός φιλελευθερισμός φαίνεται να συγχέει την δικαιολόγηση με την συναίνεση. Μήπως επομένως, καταλήγει να είναι μια ακόμη θεωρία συναίνεσης; β. Ο Δημόσιος λόγος είναι μια αναποτελεσματική άσκηση επί χάρτου καθώς ακόμη και μια διευρυμένη³⁴ πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης (μια φιλελεύθερη οικογένεια αρχών δικαιοσύνης) δεν διασφαλίζει ιεράρχηση των αρχών αυτών ώστε να αποτελούν κανονιστικό έδαφος για το Δημόσιο λόγο. Κατά συνέπεια, η δημόσια δικαιολόγηση των πολιτικών, με βάση τις ουσιαστικές αρχές που θέτει η πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης ή η οικογένεια των φιλελεύθερων πολιτικών αντιλήψεων είναι αόριστη και ανεπαρκής για την δημόσια δικαιολόγηση πολλών πιεστικών ζητημάτων στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες, ενώ υποβαθμίζει αυθαίρετα την σημασία του συμφέροντος ή της διαπραγμάτευσης στον δημόσιο διάλογο.

Αν πάλι δούμε τον πολιτικό φιλελευθερισμό ως ιδεώδη θεωρία όπως ο Quong (2011: 153) που απευθύνεται σε ένα εξιδανικευμένο σώμα έλλογων πολιτών τότε πρέπει να εξετάσουμε αν ο πολιτικός φιλελευθερισμός επιτυγχάνει να είναι μια θεωρία που μπορεί να καθοδηγήσει τη δράση μας σε πραγματικές συνθήκες.³⁵

³³ Ο Quong υποστηρίζει μια εσωτερική εκδοχή πολιτικού φιλελευθερισμού με βάση μια εναλλακτική εκδοχή της επάλληλης συναίνεσης που θεμελιώνεται στην έννοια της κοινωνίας ως ακριβοδικίου συστήματος αμοιβαίας συνεργασίας, στο σεβασμό στα άτομα ως ελεύθερα και ίσα και στα βάρη της κρίσης. Θα αναφερθούμε πιο αναλυτικά στην εσωτερική αντίληψη στις ενότητες (3.4) και (3.5) όταν παρουσιάσουμε το επιχείρημα της ασυμμετρίας.

³⁴ Ο Rawls (2005: 226) υποστηρίζει ότι μια εύλογη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης αρκεί να : 1) Απονέμει στους πολίτες ορισμένα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες 2) Απονέμει σε αυτά τα δικαιώματα και ελευθερίες προτεραιότητα, και 3) Εφοδιάζει τους πολίτες με επαρκή μέσα προκειμένου να κάνουν χρήση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών αυτών.

³⁵ Η εσωτερική αντίληψη περί πολιτικού φιλελευθερισμού ως ιδανική θεωρία θα μας απασχολήσει στην ενότητα 3.5

Τέλος, η νομιμοποίηση του πολιτικού φιλελευθερισμού έναντι πολιτών που δεν ασπάζονται εύλογες αρχές, οι οποίοι δεν περιλαμβάνονται στο πολιτικό σώμα (constituency) της δημόσιας δικαιολόγησης εμφανίζεται προβληματική,³⁶ ειδικά στις περιπτώσεις χρήσης εξαναγκασμού με στόχο τον περιορισμό μη εύλογων δογμάτων. Σύμφωνα με αυτήν την κριτική ο πολιτικός φιλελευθερισμός βασίζεται σε αμφιλεγόμενες³⁷ αντιλήψεις και επιστημολογικές παραδοχές όταν προβαίνει στον διαχωρισμό πολιτικής και περιεκτικής αντίληψης, εύλογων και μη εύλογων περιεκτικών δογμάτων, ενώ η έννοια του έλλογου πολίτη περιλαμβάνει εκτός από ηθικά στοιχεία (σεβασμός τους πολίτες ως ελεύθερους και ίσους, αναγνώριση της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιο σύστημα αμοιβαίας συνεργασίας) και επιστημολογικά (βάρη της κρίσης).

³⁶ Ο Quong (2011: 314) επιχειρεί να ανασκευάσει αυτές τις κριτικές επικαλούμενος μια μεταρωσιανή «εσωτερική αντίληψη» του πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία τον παρουσιάζει ως ιδανική θεωρία. Σύμφωνα με αυτήν, η δημόσια δικαιολόγηση απευθύνεται σ' ένα εξιδανικευμένο πολιτικό σώμα έλλογων ανθρώπων και δεν επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα «Γιατί να είναι κάποιος φιλελεύθερος;» αλλά «Πώς μπορούν να δικαιολογηθούν οι πολιτικές του φιλελεύθερου κράτους σε λογικούς ανθρώπους, οι οποίοι διαφωνούν εύλογα για ζητήματα αγαθού αλλά ασπάζονται κάποιες κοινές προκείμενες». Επιχειρηματολογεί υπέρ της αξίας αυτής της ιδανικής θεωρίας υποστηρίζοντας ότι μεταξύ άλλων διασώζει τον πολιτικό φιλελευθερισμό από την κριτική ότι συγχέει την αιτιολόγηση με την συγκυριακή αποδοχή. Σε αυτό το πλαίσιο, οι μη έλλογοι άνθρωποι απλά δεν έχουν την ικανότητα να «δουν την ηθική δύναμη» των αρχών δικαιολόγησης καθώς βρίσκονται εκτός της εμβέλειας του φιλελεύθερου δημόσιου λόγου. Ο διαχωρισμός εσωτερικής – εξωτερικής εκδοχής θα μας απασχολήσει αναλυτικά, αλλά στο σημείο αυτό αρκεστούμε να επισημάνουμε ότι η θέση του : «Η μη ικανότητά τους αυτή δεν πρέπει να υπονομεύει την εμπιστοσύνη μας στην φιλελεύθερη δικαιοσύνη με τον ίδιο τρόπο που η ύπαρξη ψυχοπαθών δεν πρέπει να υπονομεύει την εμπιστοσύνη μας στους ηθικούς κανόνες» διαισθητικά φαντάζει αρκούτσως προβληματική από φιλελεύθερη οπτική.

³⁷ Σε αυτό το σημείο, ο πολιτικός φιλελευθερισμός φαίνεται να συγκεντρώνει και φίλια πυρά. Βλ. Nussbaum (2011) για την διείσδυση αμφιλεγόμενων επιστημολογικών στοιχείων στην έννοια του λογικού περιεκτικού δόγματος και την πρόταση για μια εναλλακτική θεμελίωση του πολιτικού φιλελευθερισμού στην αρχή του σεβασμού στο άτομο καθώς και την κριτική που ασκεί ο Gaus (2003: 177-204) στην πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης στον Rawls. Ο Gaus αμφισβητεί τη διάκριση πολιτικής αντίληψης και περιεκτικού δόγματος, καθώς όπως υποστηρίζει ο Rawls δεν κατορθώνει να κατασκευάσει μια πολιτική αντίληψη περί πολιτικής αντίληψης, η οποία να μην υπόκειται σε εύλογη διαφωνία.

ΠΙΝΑΚΑΣ 2: ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΑΠΟΤΥΠΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΠΟΥ ΘΑ ΑΞΙΟΠΟΙΗΘΕΙ ΣΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΑ ΕΡΓΑΣΙΑ

	ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΑ	ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΣ	ΑΝΤΙΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΣ
Κεφάλαιο 2	ΠΡΑΓΜΑΤΙΣΤΙΚΕΣ ΑΝΗΣΥΧΙΕΣ	Γίνεται αποδεκτό από περφεξιονιστές όπως ο Raz αλλά ως στρατηγικός περιορισμός και όχι ως <i>prima facie</i> λόγος αποκλεισμού των ιδανικών από την πολιτική.	Συνιστά λόγο αποκλεισμού των ιδανικών από την πολιτική. Συνδέεται με το φόβο ολοκληρωτισμού, αναποτελεσματικότητας. Μια εκδοχή του είναι το ρωλιανό δεδομένο της καταπίεσης.
	ΑΝΤΙΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΟΣ-ΑΝΤΙΠΛΟΥΡΑΛΙΣΤΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ	Αυτό επιχειρεί να ανατρέψει ο Raz εισάγοντας έναν πλουραλιστικό φιλελεύθερο περφεξιονισμό.	-Το δεδομένο της καταπίεσης του Rawls (137: 2005). -Η αντίρρηση του Quong για την συνεκτικότητα του ραζιανού περφεξιονισμού και των περφεξιονισμών με βάση την αυτονομία.
	Η ΦΥΣΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΕΡΦΕΞΙΟΝΙΣΜΟΥ	Το καταρχήν επιτρεπτό του περφεξιονισμού υποστηρίζεται από το Raz.	Στον ΠΦ το αληθές αντικαθίσταται από το εύλογο. Οι περιεκτικές έννοιες αποκλείονται από την δημόσια δικαιολόγηση πολιτικών.
Κεφάλαιο 3	Η ΕΝΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΑΣΥΜΜΕΤΡΙΑΣ	Δεν επιλύεται ικανοποιητικά ώστε να δικαιολογεί ασυμμετρία στη μεταχείριση αγαθού και δικαιοσύνης.	Η ασυμμετρία δικαιολογείται επειδή οι διαφωνίες περί δικαιοσύνης είναι δικαιολογητικές και οι διαφωνίες περί αγαθού θεμελιακές.
Δεν θα εξεταστεί	ΕΛΛΕΙΨΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗΣ	Δεν θα απασχολήσει την παρούσα εργασία γιατί απαιτεί να συγκρίνουμε δύο θεωρίες νομιμοποίησης –ασύμμετρες κατά τη γνώμη μας (την θεωρία της υπηρεσίας του Raz και την θεωρία νομιμοποίησης του Rawls με βάση τη φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης).	
	ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΙΣ ΑΞΙΕΣ	Αποφεύγεται και από τους δύο ως θεραπεία ισχυρότερη από το πρόβλημα.	
Κεφάλαιο 3 (στο πλαίσιο του ΠΦ ως ιδεώδους θεωρίας)	ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΕΦΑΡΜΟΣΙΜΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΟΥ ΠΦ	Το ερώτημα αν ο ΠΦ ως ιδεώδης θεωρία δύναται να καθοδηγεί τη δράση μας (action guiding) θα εξεταστεί στο πλαίσιο της επίλυσης της ένστασης της ασυμμετρίας βάση της «εσωτερικής αντίληψης» του ΠΦ που υποστηρίζει ο Quong και όχι διεξοδικά, καθώς δεν βρίσκεται στον πυρήνα της διαμάχης Περφεξιονισμού και Πολιτικού Φιλελευθερισμού.	

*Με χρώμα επισημαίνονται τα επιχειρήματα που θα αξιοποιηθούν στην παρούσα εργασία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

2. Ο περφεξιονισμός του Joseph Raz – Μια απόπειρα φιλελεύθερης υπεράσπισης του περφεξιονισμού

Σύμφωνα με τον Waldron (1989: 1102), «η ουδετερότητα ρητά ή υπόρρητα κυριαρχεί στην σύγχρονη φιλελεύθερη παράδοση και θεμελιώνεται συνήθως σε αρχές όπως η ατομική ελευθερία, με αποτέλεσμα να υπάρχει μια φυσική ροπή να θεωρείται ο περφεξιονισμός ως αντιφιλελεύθερο δόγμα.»

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε μια εκδοχή φιλελεύθερου περφεξιονισμού, με βάση τον ραζιανό περφεξιονισμό κυρίως όπως αυτός παρουσιάζεται στο έργο του *Morality of Freedom* (1986) και να εξετάσουμε τα όρια της μέσα στην φιλελεύθερη παράδοση.

Είναι ενδιαφέρον ότι ο Raz επιχειρεί να υπερασπιστεί τον περφεξιονισμό μέσα από την φιλελεύθερη παράδοση, χωρίς να χρησιμοποιεί μια επιχειρηματολογία που υποβαθμίζει την αξία της ελευθερίας. Το έργο *Morality of Freedom* (1986: 1) άλλωστε απευθύνεται «πρωταρχικά σε άτομα που γαλουχήθηκαν εντός της φιλελεύθερης παράδοσης ή στους οποίους ασκούν τουλάχιστον έλξη οι αρχές της». Ο Raz διαφοροποιείται επομένως σημαντικά από τον νιτσεϊκό περφεξιονισμό, για παράδειγμα, ή άλλους περφεξιονισμούς που στοχεύουν στην μεγιστοποίηση της αριστείας σε μια κοινωνία, και υποστηρίζει (1989: 1231) ότι «ο περφεξιονισμός είναι η άποψη ότι η απάντηση στο ερώτημα αν ένας συγκεκριμένος ηθικός στόχος πρέπει να επιδιώκεται με νομικά μέσα πρέπει να δίδεται κατά περίπτωση και όχι βάση ενός γενικού κανόνα αποκλεισμού, όπως το επιθυμούν οι λεγόμενοι υποστηρικτές της ουδετερότητας».

Το βασικό ιδανικό στο οποίο ο Raz βασίζει τον περφεξιονισμό του είναι η έννοια της **προσωπικής αυτονομίας**. Όπως επισημαίνει (1986: 417)³⁸ «η αρχή της αυτονομίας είναι περφεξιονιστική αρχή. Η αυτόνομη ζωή έχει αξία μόνο εάν αναλώνεται στην επιδίωξη αξιόλογων σχεδίων και σχέσεων. Η αρχή της αυτονομίας **επιτρέπει** και μάλιστα **απαιτεί** από τις κυβερνήσεις να δημιουργούν ηθικά αξιόλογες ευκαιρίες και να απαλείφουν τις απεχθείς».

Στο σημείο αυτό οφείλουμε μια σειρά επισημάνσεων.

- Η έννοια της αυτονομίας στον Raz είναι ιδιαίτερα περίπλοκη και ενίοτε αντιφατική,³⁹ κυρίως ως προς το αν ο Raz υποστηρίζει μια υπερβατική (transcendent) ή συγκεκριμενική (contextual) αξία της αυτονομίας. Αν και υπάρχουν σημεία που φαίνεται να υποστηρίζει την υπερβατική αξία της αυτονομίας, νομίζουμε ότι η συγκεκριμενική αξία της αυτονομίας είναι η πιο υπερασπίσιμη εκδοχή της ραζιανής αυτονομίας, καθώς τελικά επιχειρηματολογεί για την αξία της αυτονομίας σε φιλελεύθερο συγκεκριμένο.

³⁸ Η έμφαση δική μας.

³⁹ Η εν λόγω παρατήρηση προέρχεται από τον McCabe (2001: 494, υποσημείωση 3).

Άλλωστε σε κατοπινά κείμενά του και ο ίδιος ο Raz (1989: 1227) φαίνεται να συνηγορεί υπέρ αυτής της ερμηνείας όταν επισημαίνει ότι δεν βλέπει κανένα λόγο να υποστηρίξει ότι τα άτομα «που δεν διαθέτουν προσωπική αυτονομία δεν μπορούν να είναι καλά ή να διαθέτουν μια ολοκληρωμένη καλή ζωή».

Όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά (1989: 1227):

«Νομίζω ότι υπήρξαν, και μπορούν να υπάρξουν, μη καταπιεστικές κοινωνίες, οι οποίες διευκολύνουν τα άτομα να περνούν τη ζωή τους στοχεύοντας σε αξιόλογες επιδιώξεις ακόμη και αν οι επιδιώξεις και οι επιλογές που τους ανοίγονται δεν υπόκεινται σε ατομική επιλογή. Οι σταδιοδρομίες μπορεί να καθορίζονται από το έθιμο, οι γάμοι από τους γονείς, η τεκνοποίηση και ανατροφή των παιδιών μόνο από το σεξουαλικό πάθος και τις παραδόσεις, οι δραστηριότητες ελεύθερου χρόνου να είναι λίγες και παραδοσιακές, και η ενασχόληση με αυτές να είναι υποχρεωτική παρά ζήτημα επιλογής (...). Δεν βλέπω όμως γιατί η απουσία επιλογής μειώνει την αξία των ανθρώπινων σχέσεων ή την αριστεία σε τεχνικές ικανότητες, σωματική ικανότητα και εφευρετικότητα, ηγεσία, ακαδημαϊκά επιτεύγματα, δημιουργικότητα ή φαντασία, όλα εκ των οποίων μπορεί να περικλείονται σε μια τέτοια ζωή».

- Η έννοια της ραζιανής προσωπικής αυτονομίας δεν πρέπει να συγχέεται με την έννοια της καντιανής ηθικής αυτονομίας. Σύμφωνα με τον Raz (1986: 370, υποσημείωση 179) η πρώτη αποτελεί ένα συγκεκριμένο ηθικό ιδανικό, που σχετίζεται με την ελευθερία του ατόμου να επιλέγει εν μέρει τον τρόπο ζωής του (part self-authorship) ενώ στην δεύτερη, η οποία αποτελεί ένα δόγμα για την φύση της ηθικής, η αυτοουργία (self-authorship) σχεδόν εξαφανίζεται καθώς το άτομο επιτρέπεται να επιλέξει μόνο από μια κατηγορία ηθικών αρχών.
- Η ραζιανή αυτονομία είναι «πυκνή» έννοια, καθώς οι κακές επιλογές δεν έχουν αξία, ούτε αποκτούν αξία από το γεγονός ότι επιλέγονται αυτόνομα. Προϋπόθεση της αυτονομίας είναι η επιλογή όχι απλά ανάμεσα σε διαφορετικούς τρόπους ζωής, αλλά σε πολλούς καλούς τρόπους ζωής. Η αυτονομία για να έχει αξία προϋποθέτει την ύπαρξη αξιόλογων επιλογών, επομένως δεν αρκεί η επιλογή ανάμεσα σε καλό και κακό. Η επάρκεια επιλογών δεν απαιτεί να προσφέρονται και κακές επιλογές ώστε τα άτομα να επιλέγουν να τις αποφεύγουν. Άλλωστε, όπως απαντά ο Raz, σε όσους υποστηρίζουν την ανάγκη ύπαρξης κακών επιλογών,⁴⁰ ούτως ή άλλως «οι ευκαιρίες για το ανήθικο και το απεχθές δεν μπορούν να εκριζωθούν από τον κόσμο». Επίσης, οι επιλογές πρέπει να είναι πολλές και διαφορετικές καθώς ο άνθρωπος που είναι αντιμέτωπος με μία μόνο επιλογή ή βρίσκεται στα όρια της ηθικής επιβίωσης,⁴¹ δεν είναι αυτόνομος. Όπως ορθά επισημαίνεται, σε κανένα μέρος του βιβλίου του δεν

⁴⁰ Τα επιχειρήματα που προβάλλονται είναι: 1. Οι άνθρωποι πρέπει να δοκιμαστούν για να επιλέξουν το αγαθό. 2. Η επιλογή εκλεπτύνει την ηθική κρίση. 3. Η παρουσία του κακού είναι μια ευκαιρία για την ανάπτυξη ορισμένων ηθικών αρετών.

⁴¹ Ο Raz δίνει το παράδειγμα του «Ανθρώπου στο Πηγάδι» και της «Κυνηγημένης Γυναίκας». Ο πρώτος, περιορισμένος σ'ένα πηγάδι είναι αντιμέτωπος μόνο με τετριμμένες επιλογές και η δεύτερη, πασχίζει να επιβιώσει από το άγριο ζώο που την καταδιώκει στο νησί που βρίσκεται αποκλεισμένη. (1986: 374)

αναφέρεται⁴² αναλυτικά σε αυτό που ο ίδιος θεωρεί αξιόλογο τρόπο ζωής, πέρα από τη γενική θέση που συνδέει την ευημερία με την επιτυχή επιδίωξη καλών επιλογών. Αυτό το οποίο τονίζει είναι ότι το αν το κράτος οφείλει να παρεμβαίνει για να προωθεί αξιόλογους τρόπους ζωής πρέπει να αποφασίζεται σύμφωνα με τις ιδιαιτερότητες της κάθε περίπτωσης και όχι με έναν γενικό κανόνα αποκλεισμού του κράτους από την ηθική.

- Δεν πρέπει να συγχέουμε την αυτονομία με τις προϋποθέσεις αυτονομίας. Η διάκριση αυτή έχει σημασία επειδή το ραζιανό κράτος επιτρέπεται να προωθήσει τις προϋποθέσεις αυτονομίας στις οποίες θα αναφερθούμε παρακάτω και δεν μπορεί να αναγκάσει κάποιον να είναι αυτόνομος. Κάτι τέτοιο άλλωστε θα ήταν αυτοαναιρούμενο. Το αν η προώθηση αξιόλογων τρόπων ζωής ακόμη και με μη εξαναγκαστικά μέσα συνιστά προσβολή της αυτονομίας είναι ένα σημαντικό ζήτημα στο οποίο θα αναφερθούμε στη συνέχεια όταν θα εξετάσουμε την ραζιανή ερμηνεία της αρχής της βλάβης.
- Η περίπτωση του Raz παρουσιάζει ενδιαφέρον για έναν ακόμη λόγο. Ο τρόπος με τον οποίο δομεί το επιχειρήμα του για την αξία της αυτονομίας στις φιλελεύθερες κοινωνίες φαίνεται να λαμβάνει υπόψη την κριτική των κοινοτιστών⁴³ στον φιλελευθερισμό. Η έννοια της **κοινωνικής φόρμας** είναι κομβική στον τρόπο που το άτομο διαμορφώνει τους αξιόλογους κοινωνικούς του στόχους καθώς οι στόχοι αυτοί δεν δημιουργούνται εκ του μηδενός αλλά μέσα σε **κοινωνικές φόρμες**.⁴⁴ Επίσης η σχέση του υποκειμένου με τους αξιόλογους στόχους που επιλέγει αυτόνομα είναι μια σχέση που καθορίζει την ταυτότητά του⁴⁵ σημαντικά, καθώς όπως επισημαίνει ο Raz ο αυτόνομος τρόπος ζωής αποτελεί ένα συνδυασμό ηθικών λόγων και λόγων που δημιουργεί το ίδιο το υποκείμενο με την αρχική επιλογή του.
- Η αυτονομία στον Raz (1986: 53) συνδέεται στενά με τη θεωρία αυθεντίας που αναπτύσσει, σύμφωνα με την οποία η πολιτική αυθεντία είναι νομιμοποιημένη μόνο στο βαθμό που υπηρετεί τους κυβερνώμενους (service authority of power). Από αυτήν, απορρέει η θέση της κανονικής δικαιολόγησης (normal justification thesis) σύμφωνα με την οποία η πολιτική αυθεντία είναι δικαιολογημένη εφόσον οι κυβερνώμενοι είναι πιο πιθανόν να επιτύχουν να συμμορφωθούν με λόγους που τους αφορούν αν δεχτούν τις οδηγίες (directives) της αυθεντίας, από ότι θα συνέβαινε αν επιχειρούσαν να συμμορφωθούν απευθείας με τους ίδιους αυτούς λόγους. Εφόσον αυτό ισχύει, τότε οι

⁴² Ο Waldron (1989: 1130) επισημαίνει ότι αυτό είναι σκόπιμο καθώς ο Raz δεν επιθυμούσε το *Morality of Freedom* να διαβαστεί ως υπεράσπιση ή επίθεση σε κάποιον συγκεκριμένο τρόπο ζωής, πχ. της πορνογραφίας, των αμβλώσεων ή του υγιεινισμού.

⁴³ Για τα κοινοτιστικά χαρακτηριστικά της σκέψης του Raz, βλ. αναλυτικά (Mulhall & Swift, 2008: 342)

⁴⁴ Ο Raz προκρίνει μάλιστα τον όρο «κοινωνικές φόρμες» έναντι αυτού των κοινωνικών πρακτικών ή συμβάσεων, οι οποίες δίνουν έμφαση αποκλειστικά στην συμπεριφορά, προκειμένου να συμπεριλάβει, μεταξύ άλλων, τις κοινές πεποιθήσεις, την κουλτούρα, τις συλλογικά επίκοινες μεταφορές (metaphors) και τη φαντασία.

⁴⁵ Εκφεύγει έτσι της κριτικής του Sandel (1982: 62) ότι το φιλελεύθερο υποκείμενο περιγράφεται συχνά ως ένα υποκείμενο που μπορεί να αποστασιοποιηθεί από οποιαδήποτε συμφέροντα έχει χωρίς να διακινδυνεύσει την ταυτότητά του.

κυβερνώμενοι οφείλουν να συμμορφωθούν στις οδηγίες και να τις αντιμετωπίσουν ως λόγο που υπερισχύει (pre-empting) όλων των άλλων λόγων που τους αφορούν. Εφόσον, η αυτονομία και οι συνθήκες άσκησης της αποτελεί σημαντικό λόγο για τον καθένα από μας, λόγω της αξίας της στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες, τότε η πολιτική αυθεντία είναι νομιμοποιημένη εφόσον προωθεί τις κατάλληλες συνθήκες για την άσκηση της αυτονομίας αυτής (Waluchow, 1989: 479). Το ραζιανό κράτος δεν είναι αυταρχικό καθώς όπως επισημαίνει ο Raz (1986: 412) «... το γεγονός ότι το κράτος θεωρεί ότι κάτι είναι αξιόλογο ή μη αξιόλογο δεν αποτελεί λόγο για το ο,τιδήποτε. Μόνο ότι κάτι είναι όντως αξιόλογο ή μη αξιόλογο αποτελεί λόγο. Αν η κυβέρνηση δύναται να μην κρίνει τέτοια ζητήματα ορθά, τότε δεν έχει την αυθεντία να κρίνει καθόλου».

- Η έννοια της προσωπικής αυτονομίας στον Raz προϋποθέτει αξιακό πλουραλισμό. Ο αξιακός πλουραλισμός του Raz στηρίζεται στην ασυμμετρία των αξιόλογων τρόπων ζωής (incommensurability).⁴⁶ Οι μορφές αγαθού βίου δεν είναι συγκρίσιμοι μεταξύ τους. Αυτό δεν δηλώνει αξιακό σκεπτικισμό, ούτε σημαίνει ότι κάποια επιλογή δεν είναι καλύτερη από κάποια άλλη αντικειμενικά. Δηλώνει απλά ότι κάποιες φορές «οι μη συμβατές μεταξύ τους επιλογές Α και Β μπορεί να είναι και οι δύο καλές για λόγους που το ίδιο άτομο μπορεί να αναγνωρίσει και παρ' όλα αυτά καμία επιλογή να μην είναι καλύτερη από την άλλη» (Waldon, 1989: 1112) Πώς εξηγείται όμως το γεγονός ότι τα άτομα επιλέγουν τελικά; Ο Raz απαντά ότι αυτό μπορεί να είναι το αποτέλεσμα προτίμησης και όχι αξιολογικής κρίσης (1986: 338). Είναι ενδιαφέρον ότι ο Raz δεν στέκεται ιδιαίτερα στο πώς επιλέγεται αρχικά ένας στόχος. Όπως επισημαίνει, οι στόχοι μας μάς δίνουν λόγους δράσης, από τη στιγμή που τους ασπαζόμαστε⁴⁷ και γεννούν περαιτέρω λόγους για δράση. Ο αξιακός πλουραλισμός του Raz απαντά σε μια συνήθη φιλελεύθερη κριτική του περφεξιονισμού ως μονιστικού δόγματος.

Ο Raz χρησιμοποιεί δύο κατηγορίες επιχειρημάτων προς υπεράσπιση του περφεξιονισμού. Η πρώτη κατηγορία αφορά μια πιο ήπια περφεξιονιστική προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία το κράτος **μπορεί να χρησιμοποιεί** περφεξιονιστικά επιχειρήματα. Η δεύτερη κατηγορία αφορά επιχειρήματα που στηρίζουν μια πιο σκληρή περφεξιονιστική θέση, ότι δηλαδή το κράτος **οφείλει** να σχεδιάζει πολιτικές λαμβάνοντας υπόψη περιεκτικές αντιλήψεις περί καλής ζωής, διαφορετικά η αυτονομία των πολιτών μειώνεται.

⁴⁶ Συγκεκριμένα ο Raz αναφέρει έναν πιο αυστηρό ορισμό καθώς προθέτει και έναν περιορισμό μεταβατικότητας ως προϋπόθεση της ορθολογικής επιλογής : «Δύο αξιόλογες επιλογές είναι ασύμμετρες όταν 1) καμία δεν είναι καλύτερη από την άλλη και 2) υπάρχει ή (μπορεί να υπάρξει) μια άλλη επιλογή, η οποία είναι καλύτερη από τη μια αλλά δεν είναι καλύτερη από την άλλη. (1986: 325)

⁴⁷ Εκεί φαίνεται η αυτονομία μέσω της επιλογής. Αναγνωρίζει δε, ότι πολλοί από τους στόχους μας αρχικά δεν έχουν επιλεγεί αυτόνομα, μπορεί να ασχοληθήκαμε με τη μουσική λόγω πίεσης των γονιών μας. Όμως, η επιλογή να συνεχίσουμε ή να σταματήσουμε την ενασχόληση αυτή είναι αυτόνομη. Υπό αυτή την έννοια ο Raz δεν είναι καταρχήν αρνητικός σε πατερναλιστικές πολιτικές, καθώς αυτές δεν θίγουν απαραίτητα την αυτόνομη επιλογή. Το γεγονός ότι κάποιος έρχεται για παράδειγμα για πρώτη φορά σε επαφή με την όπερα μέσω επιχορηγούμενων εισιτηρίων, δεν σημαίνει ότι το να συνεχίσει να ακούει όπερα επειδή τη θεωρεί αξιόλογη δραστηριότητα δεν είναι αυτόνομη επιλογή.

2.1 Το επιτρεπτό του περφεξιονισμού

Ο Raz (1989: 1230) υποστηρίζει ότι ο περφεξιονισμός είναι η φυσική στάση του κράτους και αν και παραδέχεται ότι οι ανησυχίες του αντιπερφεξιονισμού έχουν βάση «καθώς πηγάζουν από την ανησυχία για την αξιοπρέπεια και την ακεραιότητα των ατόμων και από την αποστροφή να επιτραπεί στην κοινότητα να επιβάλλει τον αγαπημένο της τρόπο ζωής στους υπόλοιπους», (1986:162) δεν δικαιολογούν τον αντιπερφεξιονισμό.

Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει κάποιος θεμελιώδης περιορισμός που επιβάλλεται για λόγους αρχής στις κυβερνήσεις που να τις εμποδίζει από το να δρουν με βάση οποιονδήποτε έγκυρο ηθικά λόγο, αν και υφίστανται πολλοί στρατηγικοί περιορισμοί που τις εμποδίζουν να το κάνουν σε ορισμένες κατηγορίες περιπτώσεων.

Στο σημείο αυτό θα εξετάσουμε την επιχειρηματολογία του Raz: α) ως προς το επιτρεπτό του περφεξιονισμού καθώς και β) ως προς την απάντηση που επιχειρεί να δώσει στις ανησυχίες των αντιπερφεξιονιστών ως προς την χρήση εξαναγκασμού για την επιβολή ενός τρόπου ζωής.

Από τα παραπάνω αντιλαμβανόμαστε ότι η θέση που θα υποστηρίξει ο Raz αναγνωρίζει στρατηγικούς περιορισμούς στην δράση των κυβερνήσεων για την επιδίωξη αξιόλογων τρόπων ζωής ή για τον περιορισμό μη αξιόλογων τρόπων ζωής αλλά υποστηρίζει την φυσικότητα του περφεξιονισμού.

Το επιχείρημα του Raz (1989: 1230) διαρθρώνεται σε τρεις προτάσεις :

1. Η αξία κάποιου πράγματος ή τρόπου ζωής αποτελεί *καταρχήν* λόγο δράσης. Αυτό δε σημαίνει ότι κάθε αξιόλογος τρόπος ζωής θα οδηγήσει σε δράση, καθώς μπορεί να πρέπει να επιλέξουμε ανάμεσα σε πολλά αξιόλογα πράγματα που δεν μπορούν όλα να πραγματοποιηθούν ή ανάμεσα σε αξιόλογα πράγματα που ενδέχεται να έχουν και ανεπιθύμητες συνέπειες ή να μην μπορούν να πραγματοποιηθούν ή να μην αναγνωρίζεται η αξία τους από το υποκείμενο.⁴⁸ Αυτό που υποστηρίζει ο Raz είναι ότι υπάρχει ένας *prima facie* λόγος δράσης. Ο Raz (1986: 4) δεν φαίνεται να συμμαρτίζει την θέση ότι υπάρχει λόγος να δημιουργηθεί «ένα σχετικά ανεξάρτητο σώμα ηθικών αρχών, που να απευθύνεται πρωτίστως στην κυβέρνηση που θα συνιστά μια ημι-αυτόνομη πολιτική ηθική». Με άλλα λόγια, αν ένας αξιόλογος τρόπος ζωής συνιστά *καταρχήν* καλό λόγο δράσης για το άτομο γιατί να μην συνιστά και για το κράτος;
2. Οι λόγοι που οφείλουν να καθοδηγούν την κρατική δράση είναι λόγοι που εξαρτώνται από τους λόγους που φέρουν οι κυβερνώμενοι. Σύμφωνα με τον Raz, η πολιτική αυθεντία είναι δικαιολογημένη εφόσον οι κυβερνώμενοι είναι πιο πιθανόν να

⁴⁸ Η έννοια του αγαθού στον Raz ισορροπεί ανάμεσα «στην Σκύλλα του υπαρξισμού και τη Χάρυβδη της «ηθικής προσήλωσης στον κανόνα» (moral regorism) όπως επισημαίνει ο Waldron (1989: 1110). Σύμφωνα με τον Raz (1986: 389) το υποκείμενο επιλέγει έναν αξιόλογο τρόπο ζωής για λόγους που σχετίζονται με την ίδια την επιλογή (μη προσωπικούς λόγους) αλλά το γεγονός ότι την επέλεξε γεννά άλλους λόγους. Πρόκειται για μη αλληλεπίδραση ανεξάρτητων/αντικειμενικών λόγων και αυτό-δημιουργίας, καθώς το υποκείμενο με την επιλογή του δημιουργεί περαιτέρω λόγους. Έτσι η αυτόνομη εκλογή είναι δημιουργική πέρα από ηθική.

επιτύχουν να συμμορφωθούν με λόγους που τους αφορούν αν δεχτούν τις οδηγίες (directives) της αυθεντίας, από ότι θα συνέβαινε αν επιχειρούσαν να συμμορφωθούν απευθείας με τους ίδιους αυτούς λόγους. Εφόσον αυτό ισχύει, τότε οι κυβερνώμενοι οφείλουν να συμμορφωθούν στις οδηγίες και να τις αντιμετωπίσουν ως λόγο που υπερिशύει (pre-empting) όλων των άλλων λόγων που τους αφορούν.

Εντοπίζουμε επομένως δύο περιορισμούς: 1. Η κυβερνητική παρέμβαση να βοηθά τους κυβερνώμενους να συμμορφωθούν καλύτερα με λόγους που οι ίδιοι ασπάζονται⁴⁹ και 2. Να μην παρεμβαίνει το κράτος όπου είναι σημαντικό τα υποκείμενα να αποφασίζουν μόνα τους παρά να λαμβάνουν τα καλύτερα αποτελέσματα. Η θέση (2) εισάγει έναν μετριοπαθή περφεξιονισμό καθώς δεν υποστηρίζει ότι το κράτος σε κάθε περίπτωση είναι νομιμοποιημένο να προωθεί καλούς τρόπους ζωής. Προφανώς, υπάρχουν περιπτώσεις που η δράση του θα είναι ατελέσφορη ή αντιπαραγωγική και επομένως μη νομιμοποιημένη.

3. Το να αποκλείουμε όμως *ex ante* την περφεξιονιστική δράση του κράτους με βάση τους ανωτέρω περιορισμούς σημαίνει ότι συγχέουμε τους σκοπούς με τα μέσα. Με άλλα λόγια ο φιλοσοφικός περφεξιονισμός δεν οδηγεί απαραίτητα στον κρατικό περφεξιονισμό. Η κρατική παρέμβαση μπορεί να μην είναι το καταλληλότερο μέσο για την επιδίωξη κάποιου αξιολογικού στόχου, όπως πχ. μια νομοθετική ρύθμιση για την προώθηση της αδελφικής αγάπης. Αν και ο Raz (1986: 427) αναγνωρίζει την έλλειψη εμπιστοσύνης στο κράτος, που δικαιολογείται από το φόβο συγκέντρωσης εξουσίας στα χέρια λίγων, τη διαφθορά, τις γραφειοκρατικές στρεβλώσεις, την εσφαλμένη κρίση, δεν καταλήγει ότι αυτές οι πραγματιστικές ανησυχίες αποκλείουν εκ των προτέρων για λόγους αρχής τον περφεξιονισμό. Άλλωστε, οι ίδιες ανησυχίες υφίστανται και όταν το κράτος λαμβάνει αποφάσεις για ζητήματα δικαιοσύνης (βλ. ενότητα 3.1 για την ένσταση ασυμμετρίας), καθώς οι κρίσεις για ζητήματα αγαθού και δικαιοσύνης έχουν την ίδια ρίζα (Raz, 1986: 110-133).

⁴⁹ Ο Raz (1986: 75) αναφέρει πέντε βασικούς λόγους, οι οποίοι νομιμοποιούν την αυθεντία: «1. Η αυθεντία είναι σοφότερη και επομένως σε καλύτερη θέση να καθορίσει πώς πρέπει να δράσει το υποκείμενο.

2. Έχει σταθερότερη βούληση, λιγότερο εκτεθειμένη σε μεροληψία, αδυναμία, παρορμητικότητα και είναι λιγότερο επιρρεπής στο να παρεκκλίνει από τον σωστό λόγο (δράσης) εξαιτίας πειρασμών ή πιέσεων.

3. Η άμεση ατομική δράση σε μια προσπάθεια του υποκειμένου να ακολουθήσει τον σωστό λόγο (δράσης) είναι πιθανόν να αντιστρατευτεί τον σκοπό του υποκειμένου. Τα υποκείμενα θα πρέπει να ακολουθήσουν μια έμμεση στρατηγική, που να καθοδηγεί τη δράση τους με ένα κριτήριο προκειμένου να συμμορφωθούν καλύτερα με ένα άλλο κριτήριο. Και η καλύτερη έμμεση στρατηγική είναι να οδηγούνται από την αυθεντία.

4. Το να αποφασίσει κάποιος τι να κάνει προκαλεί άγχος, εξόντωση, ή αφορά κόστος σε χρόνο και πόρους, ενώ μπορεί να αποφύγει τα ανωτέρω δίχως σημαντικά μειονεκτήματα, και επομένως δικαιολογείται να το πράξει. (Αυτή είναι μια οριακή περίπτωση κανονικής και κατά παρέκκλιση δικαιολόγησης, ή καλύτερα καταδεικνύει μια από τις πολλές αμφισημίες στον σχηματισμό της θέσης κανονικής δικαιολόγησης.)

5. Η αυθεντία είναι σε καλύτερη θέση να επιτύχει (εφόσον η νομιμοποίησή της αναγνωρίζεται) αυτό που το υποκείμενο έχει λόγο αλλά δεν είναι σε θέση να επιτύχει».

Ο περφεξιονισμός φαίνεται επομένως μια γοητευτική θεωρία σχετικά με τη δικαιολόγηση της πολιτικής δράσης από αυτή του πολιτικού φιλελευθερισμού, που μας καλεί να αποκλείσουμε από τη δημόσια δικαιολόγηση πολιτικών λόγους που θεωρούμε αληθείς ή καλούς αγνοώντας τις επιστημολογικές, ηθικές ή πρακτικές μας παραδοχές για χάρη μιας ουδέτερης αιτιολόγησης. Υπάρχει κάποιος ειδικός λόγος αρχής, όμως, που αποκλείει τις αντιλήψεις περί αγαθού από την πολιτική ηθική, τη στιγμή που μας φαίνεται σωστός λόγος δράσης για την ατομική ηθική;

2.2 Η χρήση εξαναγκασμού – η ραζιανή ερμηνεία της αρχής της βλάβης

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε δύο επιχειρήματα⁵⁰ των υποστηρικτών της αρχής της ουδετερότητας τα οποία εντοπίζουν δυσεπίλυτες εντάσεις στη σχέση φιλελευθερισμού και περιεκτικού περφεξιονισμού με βάση την αυτονομία. Όπως επισημαίνει ο Quong (2011: 71) «Το δίλημμα που αντιμετωπίζουν οι θεωρίες αυτές είναι πώς πρέπει να γίνει αντιληπτή η έννοια της αυτονομίας». Αν δεχτούμε την αυτονομία ως έννοια συμβατή με την φιλελεύθερη ανεκτικότητα τότε πρέπει να δώσουμε απόλυτη αξία στην ανεξαρτησία ως προϋπόθεση της αυτονομίας (στο γεγονός δηλαδή ότι η βούληση του ατόμου δεν πρέπει να υποτάσσεται στη βούληση κάποιου άλλου προκειμένου να είναι αυτόνομο). Σε αυτή την περίπτωση όμως ο περφεξιονισμός χάνει ορισμένα από τα βασικά εργαλεία του όπως οι επιχορηγήσεις, οι ενημερωτικές εκστρατείες, τα φορολογικά κίνητρα. Στην αντίθετη περίπτωση, αν η χειραγώγηση είναι συμβατή με την αξία της αυτονομίας τότε η θεωρία δεν είναι αναγνωρίσιμα φιλελεύθερη.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξετάσουμε φιλελεύθερες ενστάσεις στον ραζιανό περφεξιονισμό. Και ειδικότερα ότι :

1. Η χρήση εξαναγκασμού για την προώθηση περφεξιονιστικών πολιτικών έρχεται σε αντίθεση με την αρχή της βλάβης, που αποτελεί βασική φιλελεύθερη αρχή.
2. Η χρήση μη εξαναγκαστικών μέτρων (επιχορηγήσεις για την προώθηση περφεξιονιστικών πολιτικών) συνιστά περίπτωση χειραγώγησης και επομένως δεν είναι συμβατή με την αρχή της αυτονομίας.

Η χρήση εξαναγκασμού θεωρείται από πολλούς φιλελεύθερους στοχαστές⁵¹ ως το βασικό χαρακτηριστικό του κράτους και από το οποίο εκπορεύονται πολλές πραγματιστικές ανησυχίες για την ελευθερία του ατόμου.

⁵⁰ Υπάρχει ένα τρίτο σημαντικό επιχείρημα που συνδέεται με την εύλογη διαφωνία των σύγχρονων φιλελεύθερων κοινωνιών την οποία θα εξετάσουμε αναλυτικά στο Κεφάλαιο Β, όταν θα αναφερθούμε στο έργο *Political Liberalism* του J. Rawls.

⁵¹ Βλ. Weber (194: 77-78) «... τελικά μπορούμε να ορίσουμε το σύγχρονο κράτος κοινωνιολογικά μόνο σε σχέση με τα ειδικά μέσα που διαθέτει (...) την χρήση σωματικής βίας». Lock (2003: 219) « Η θεραπεία των ψυχών δεν

Συνήθως, η αρχή της βλάβης ερμηνεύεται ως αντιπερφεξιονιστική αρχή που επιτρέπει τον κρατικό εξαναγκασμό μόνο για την αποτροπή βλάβης σε τρίτους και συνιστά μια απαραίτητη συνθήκη νομιμοποίησης μέτρων που αφορούν εξαναγκασμό ή χειραγώγηση. Σύμφωνα με το Mill (1956: 13) «ο μόνος σκοπός για τον οποίο μπορεί να ασκηθεί δίκαια εξουσία σε μέλος μιας πολιτισμένης κοινότητας ενάντια στην θέλησή του είναι να εμποδιστεί βλάβη προς τρίτους. Το δικό του καλό, φυσικό ή ηθικό, δεν αποτελεί επαρκή λόγο. Δεν μπορεί να εξαναγκαστεί δικαίως σε πράξη ή σε ανοχή πράξης επειδή θα είναι καλύτερο για αυτό, επειδή θα το κάνει πιο ευτυχισμένο, επειδή κατά τη γνώμη των άλλων το να πράξει κατά αυτόν τον τρόπο θα είναι σοφό ή ακόμη και ορθό».

Σε αντίθεση με την συνήθη προσέγγιση, ο Raz (1986: 415) υποστηρίζει ότι υπάρχουν περφεξιονιστικοί λόγοι για τον περιορισμό του κράτους στην επιδίωξη περφεξιονιστικών πολιτικών. Όπως επισημαίνει δε, δεν αντιμετωπίζει την αρχή της βλάβης ως απαγόρευση της επιβολής της ηθικής από το κράτος αλλά ως «το σωστό τρόπο επιβολής της ηθικής».

Ο Raz (1986: 414) ξεκαθαρίζει ότι η αρχή της βλάβης αποτελεί κανονιστική έννοια και ως τέτοια αντλεί το περιεχόμενό της από την ηθική θεωρία στην οποία ενσωματώνεται, διαφορετικά αποτελεί μια αρχή δίχως συγκεκριμένο περιεχόμενο που δεν μπορεί να οδηγήσει σε συμπεράσματα για το σωστό τρόπο άσκησης πολιτικής. Όπως υποστηρίζει (1986: 156) «αν και ο εξαναγκασμός επηρεάζει συνήθως αρνητικά την ανθρώπινη ευημερία, η ειδική σημασία που της έχει αποδώσει η πολιτική σκέψη συνδέεται με το γεγονός ότι αποδίδουμε μεγάλη αξία στην προσωπική αυτονομία. Αλλά ακόμη και έτσι, εύκολα υπερβάλλει κανείς τα δεινά του εξαναγκασμού σε σχέση με άλλα δεινά ή κακοδαιμονίες που μπορεί να ενσκήψουν στην ανθρώπινη ζωή». Έτσι, το φιλελεύθερο κράτος που προσδίδει αξία στην αυτονομία δεν ασχολείται αποκλειστικά με τον περιορισμό του εξαναγκασμού αλλά και με τη διασφάλιση των συνθηκών αυτονομίας, η οποία απαιτεί κάποιες φορές την χρήση εξαναγκασμού.

Επομένως, η ερμηνεία της αρχής της βλάβης θα συνδεθεί με τα καθήκοντα αυτονομίας που έχει το κράτος απέναντι στους πολίτες. Θα υποστηρίξει επομένως ότι η αρχή της βλάβης όχι μόνο είναι συμβατή με την αρχή της προσωπικής αυτονομίας αλλά θεμελιώνεται σε αυτήν.

Πριν παρουσιάσουμε την ραζιανή ερμηνεία της αρχής της βλάβης θα πρέπει να αναπτύξουμε την αρχή της αυτονομίας στην οποία την στηρίζει.

Το επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο Raz για να θεμελιώσει το καθήκον αυτονομίας του κράτους διαμορφώνεται ως ακολούθως:

1. Το καλό ή κακό οποιουδήποτε πράγματος (και επομένως και των πολιτικών θεσμών και πολιτικών) πηγάζει από την συμβολή του, πραγματική ή πιθανή, στην ανθρώπινη ζωή και την ποιότητά της (**ανθρωπιστική αρχή**).⁵²

μπορεί να ανήκει στον δικαστή, γιατί η εξουσία του συνίσταται μόνο στην εξωτερική βία» αλλά και Rawls (2005: 36–7), όπου γίνεται λόγος για το δεδομένο της καταπίεσης.

⁵² Raz, 1986: 194

2. Η ευημερία συνδέεται καίρια με την επιτυχή επιδίωξη των περιεκτικών⁵³ αξιόλογων στόχων του ατόμου⁵⁴ και οι στόχοι αυτοί καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό από κοινωνικές φόρμες (*social forms*)⁵⁵ (**κοινοτιστικό στοιχείο**).

3. Οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται από την διαβρωτική διείδυση της αυτονομίας στις κοινωνικές φόρμες και επομένως η επιτυχία στους στόχους αυτούς απαιτεί την επιτυχή άσκηση της αυτονομίας (**συγκεκριμενικό στοιχείο**).

Επομένως

4. Η προώθηση της αυτονομίας από το κράτος θεμελιώνεται στο ενδιαφέρον για την ανθρώπινη ευημερία.

Σύμφωνα με τον Raz (1986: 372) οι προϋποθέσεις αυτονομίας και τα αντίστοιχα καθήκοντα του κράτους περιλαμβάνουν:

i) Τις διανοητικές ικανότητες που επιτρέπουν στο άτομο να κατανοεί τα μέσα που απαιτούνται για την επίτευξη των στόχων του και να σχεδιάζει τις απαραίτητες ενέργειες

ii) Επάρκεια⁵⁶ καλών επιλογών.

iii) Απουσία⁵⁷ εξαναγκασμού και χειραγώγησης.

Σύμφωνα με την πρώτη προϋπόθεση, έχουμε καθήκον να δημιουργούμε τις εσωτερικές ικανότητες που απαιτούνται για μια αυτόνομη ζωή. Αυτές αφορούν γνωστικές, συναισθηματικές και φυσικές ικανότητες καθώς και έξεις του χαρακτήρα όπως η σταθερότητα, η αφοσίωση και η ικανότητα να συνάπτει και να διατηρεί κάποιος στενούς δεσμούς.

Σύμφωνα με τη δεύτερη προϋπόθεση, η αυτονομία για να έχει αξία προϋποθέτει την ύπαρξη αξιόλογων επιλογών και επομένως δεν αρκεί η επιλογή ανάμεσα σε καλό και κακό. Η επάρκεια επιλογών δεν απαιτεί να προσφέρονται και κακές επιλογές ώστε τα άτομα να επιλέγουν να της αποφεύγουν. Ο Raz (1986: 410) επισημαίνει ότι η επάρκεια επιλογών δεν σημαίνει ότι συγκεκριμένες επιλογές πρέπει να περιλαμβάνονται στις προσφερόμενες επιλογές, αλλά επισημαίνει ότι η κατάργηση εδραιωμένων επιλογών πρέπει να είναι σταδιακή ώστε να μην επηρεάσει δυσμενώς άτομα που έχουν αφοσιωθεί σε αυτές.

Σύμφωνα με την τρίτη προϋπόθεση, ο εξαναγκασμός δεν είναι συμβατός με την αυτονομία, τόσο ο εξαναγκασμός όσο και η χειραγώγηση αποτελούν πλήγμα στην αυτονομία επειδή αντιμετωπίζουν τα άτομα ως μέσα και όχι ως αυτόνομα άτομα. Το βασικό πρόβλημα με τον

⁵³ Οι περιεκτικοί στόχοι επιδρούν και διαμορφώνουν όλα τα επίπεδα της ζωής του ατόμου, σε αυτούς εντάσσονται μικρότεροι στόχοι, επομένως η ευημερία συνδέεται με την επιτυχία των περιεκτικών στόχων (Raz, 1986: 297 & 308).

⁵⁴ Raz, 1986: 291 & 297

⁵⁵ Raz, 1986: 308

⁵⁶ Η επάρκεια είναι ποσοτική αλλά και ποιοτική, καθώς πρέπει να περιλαμβάνει πολλές, διαφορετικές και αξιόλογες επιλογές.

⁵⁷ Raz, 1986: 373

εξαναγκασμό και την χειραγώγηση συνίσταται στο ότι είναι εμπρόθετες πράξεις που υποδουλώνουν τη βούληση του υποκειμένου στη βούληση κάποιου άλλου.

Ας εξετάσουμε τώρα πώς ο Raz συνδέει την αρχή της αυτονομίας με την αρχή της βλάβης. Το επιχείρημα δομείται ως ακολούθως :

A. Ως προς τους αξιόλογους τρόπους ζωής

1. Η αυτόνομη ζωή είναι δυνατή και αξιόλογη όταν μπορούμε να επιλέξουμε από ένα επαρκή αριθμό καλών επιλογών.
2. Έχουμε όλοι *prima facie* καθήκοντα⁵⁸ να παρέχουμε στους άλλους τα ελάχιστα ούτως ώστε να έχουν μια αυτόνομη ζωή. Επομένως, έχουμε *prima facie* καθήκοντα να παρέχουμε στους τρίτους τις προϋποθέσεις της αυτονομίας.
3. Η αποτυχία μας να το πράξουμε συνιστά βλάβη προς τους τρίτους

Επομένως

4. Η αρχή της βλάβης μας επιτρέπει να χρησιμοποιήσουμε εξαναγκασμό⁵⁹ για να αποτρέψουμε τη βλάβη. Κατά συνέπεια, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε εξαναγκασμό (πχ. με τη συγκέντρωση των απαραίτητων φόρων) για την εξασφάλιση των συνθηκών της αυτονομίας (επειδή είναι αυτό που οφείλουμε στους άλλους).

B. Ως προς τους μη αξιόλογους τρόπους ζωής

5. Η αποτροπή των ανθρώπων από την επιδίωξη κακών επιλογών⁶⁰ είναι κατ' αρχήν συμβατή με την αυτονομία, από τη στιγμή που η αυτονομία έχει αξία μόνο όταν αναλύεται στην επιδίωξη καλών επιλογών. Άρα οι κακές επιλογές δεν αποκτούν αξία μόνο από το γεγονός ότι επιδιώκονται αυτόνομα.

6. Οι εξαναγκαστικές κυρώσεις (φυλάκιση) για την αποτροπή επιδίωξης κακών επιλογών περιορίζουν συγχρόνως την αυτονομία των ανθρώπων από το να επιλέγουν αυτόνομα το καλό, καθώς είναι καθολικές και τους στερούν από την επιδίωξη καλών επιλογών.

Επομένως

7. Δεν πρέπει να περιορίζουμε την αυτονομία των ανθρώπων να επιλέγουν το καλό για να τους αποτρέψουμε από το να επιλέγουν το κακό και επομένως δεν επιτρέπεται η άσκηση εξαναγκασμού για την αποτροπή κακών τρόπων ζωής.

⁵⁸ Το ζήτημα αν ο Raz θεμελιώνει επαρκώς το καθήκον αυτονομίας θα μας απασχολήσει αναλυτικά παρακάτω.

⁵⁹ Αν και ο Raz (1986: 156) αναγνωρίζει ότι ο εξαναγκασμός συνήθως επηρεάζει αρνητικά την ευημερία των ατόμων επιχειρεί να απομυθοποιήσει τη θέση του στην φιλελεύθερη σκέψη επισημαίνοντας ότι στην προσπάθειά του να διασφαλίσει τις προϋποθέσεις αυτονομίας για τα άτομα το φιλελεύθερο κράτος ίσως επιλέξει να χρησιμοποιήσει εξαναγκασμό. Τονίζει βέβαια ότι σ' ένα μη ιδανικό φιλελεύθερο κράτος, ο περιορισμός του εξαναγκασμού πρέπει να μας απασχολεί.

⁶⁰ Ο Raz αναφέρεται σε εγκλήματα δίχως θύμα, όπως η χρήση ψυχαγωγικών ναρκωτικών, πορνογραφία, πορνεία.

Εντύπωση κάνει η πρόταση (6), με την οποία ο Raz δικαιολογεί την απαγόρευση χρήσης εξαναγκασμού για τον περιορισμό κακών επιλογών. Μια από τις βασικές κριτικές⁶¹ που έχει δεχθεί η ραζιανή ερμηνεία της αρχής της βλάβης συνίσταται στο ότι ο Raz θεμελιώνει την απαγόρευση χρήσης εξαναγκασμού για την αποτροπή κακών τρόπων ζωής σε μια εμπειρική προκείμενη η οποία ενδέχεται να οδηγήσει σε αντιφιλελεύθερα συμπεράσματα.

Συγκεκριμένα, ο Quong (2011: 54)⁶² επισημαίνει ότι το επιχείρημα του Raz βασίζεται στις ακόλουθες προτάσεις :

1. Όταν το κράτος χρησιμοποιεί εξαναγκασμό για να εμποδίσει τις κακές επιλογές εμποδίζει ταυτόχρονα τα άτομα να επιδιώξουν αυτόνομα και καλές επιλογές, άρα μειώνει την αυτονομία τους. **(Εμπειρικό σκέλος)**

2. Δεν πρέπει να μειώνουμε την ικανότητα των ανθρώπων να επιδιώξουν καλές επιλογές προκειμένου να τους εμποδίσουμε να επιδιώξουν κακές επιλογές. **(Κανονιστικό σκέλος)**

Όπως επισημαίνει ο Quong η υπεράσπιση της αρχής της βλάβης είναι συγκυριακή (contingent) καθώς απορρέει από την απαξία της μείωσης των καλών επιλογών (πχ. μέσω της επιβολής φυλάκισης). Όμως, αν μπορούμε να φανταστούμε συνθήκες που η πρόταση (1) δεν ισχύει ο περιορισμός εξαναγκασμού για την αποτροπή κακών επιλογών καταρρέει. Σε αυτή την περίπτωση, θα δεχόμασταν την εφαρμογή στα άτομα ενός μικροτσίπ που θα εμπόδιζε μόνο την επιδίωξη κακών επιλογών; Το συμπέρασμα είναι σαφώς ενοχλητικό για τον φιλελεύθερο.

Δεν χρειάζεται να κάνουμε αυτό το άλμα σε κάποιο δυστοπικό μέλλον για να εντοπίσουμε πόσο προβληματική είναι αυτή η συναγωγή της αρχής της βλάβης από την ραζιανή αυτονομία. Όπως επισημαίνει, ο Sadurski⁶³ (1990: 132-33) πέρα από την ποινική κύρωση υπάρχουν και στοχευμένες κυρώσεις όπως η επιβολή προστίμων ή η κατάσχεση οι οποίες δεν επηρεάζουν τις άλλες επιλογές του ατόμου, οι οποίες δεν μπορούν να αποκλειστούν αν υιοθετήσουμε την ραζιανή ανάγνωση της αρχής της βλάβης.

Ο Raz (1986: 419) απαντά στην κριτική επισημαίνοντας ότι θεωρεί το εμπειρικό σκέλος της θεμελίωσής του πλεονέκτημα, επισημαίνοντας ότι «ο πειρασμός να συνάγουμε συγκεκριμένες πολιτικές από αφηρημένες *a priori* αρχές είναι υπεύθυνος για πολλά κακά επιχειρήματα». Άλλωστε, η δυνατότητα στοχευμένης παρέμβασης στις κακές επιλογές αποκλίνει αρκετά από την εμπειρία μας ώστε να μπορούμε να φανταστούμε ένα μέλλον που θα παρέχει τη δυνατότητα αυτή. Η απάντηση του Quong είναι ότι η θέση του Raz ότι υπάρχει αδυναμία

⁶¹ Την κριτική αυτή έχουν διατυπώσει ο Quong (2011: 53) και Waldron (1989: 1140).

⁶² Ο Raz έχει διαφοροποιηθεί σημαντικά από την αρχή της βλάβης του Mill όταν επεκτείνει την βλάβη όχι μόνο σε τρίτους αλλά και στο ίδιο το υποκείμενο. Βλ. αναλυτικά Kramer (2017: 81) αλλά και George (1995: 171)

⁶³ Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί είναι νόμος που τιμωρεί με κατάσχεση στην πώληση αντισυλληπτικών, ο οποίος τελικά ακυρώθηκε από το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ (Griswold vs Connecticut) αλλά και η κατάσχεση πορνογραφικού υλικού.

πρόβλεψης της αλλαγής είναι υπερβολικά ισχυρή⁶⁴ και ότι η ηθική συλλογιστική (moral reasoning) ούτως ή άλλως εξαρτάται από υποθετικούς συλλογισμούς και διαισθήσεις.

Στο σημείο αυτό, ο Raz κατά τη γνώμη μας κλείνει το μάτι στην μη ιδεώδη θεωρία, επισημαίνοντας τη σημασία των περιορισμών της πραγματικότητας για την πολιτική φιλοσοφία. Αν και οι περιορισμοί της πραγματικότητας, όπως οι νόμοι της φύσης ή η ανθρώπινη φύση είναι στοιχεία που πρέπει να λάβει υπόψη της η πολιτική φιλοσοφία, προκειμένου να μην καταστεί στείρα ουτοπία, το γεγονός ότι κάτι αποκλίνει αρκετά από την εμπειρία μας δεν είναι επαρκές για να αποτρέψει την πολιτική φιλοσοφία από το να το λάβει υπόψη της. Σίγουρα, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην πρόβλεψη μελλοντικής ύπαρξης κάποιας τεχνολογίας που επιλεκτικά απομονώνει κάποιο μέρος του εγκεφάλου απενεργοποιώντας βλαπτικές για το υποκείμενο συμπεριφορές και σε μια φιλοσοφική υπόθεση ότι τα υποκείμενα είναι απόλυτα αλτρομιστικά ή δεν υφίσταται σπανιότητα πόρων.

Στη συνέχεια, εξετάζει ένα ακόμη επιχείρημα του Raz (1986: 417-18), στο οποίο στηρίζεται η αρχή της βλάβης σύμφωνα με το οποίο ο εξαναγκασμός για την παρεμπόδιση κακών επιλογών παραβιάζει την προϋπόθεση ανεξαρτησίας της αυτονομίας καθώς υποδουλώνει τη βούληση του υποκειμένου στη βούληση κάποιου άλλου και δηλώνει έλλειψη σεβασμού.

Ως προς την έλλειψη σεβασμού, σωστά επισημαίνεται (Quong, 2011: 54) ότι ο Raz⁶⁵ υποστηρίζει την αξία της αυτονομίας ως αξία καλών επιλογών, επομένως δεν φαίνεται γιατί οι μη αξιόλογες επιλογές έχουν αξία καθεαυτές ακόμη και όταν επιλέγονται αυτόνομα.

Ας εξετάσουμε τώρα την προϋπόθεση ανεξαρτησίας που φέρεται να παραβιάζει η χρήση εξαναγκασμού για την παρεμπόδιση κακών επιλογών.

Το επιχείρημα με βάση την ανεξαρτησία διαρθρώνεται ως εξής :

1. Η αυτονομία για την επιδίωξη αξιόλογων τρόπων ζωής προϋποθέτει ότι πληρούνται οι συνθήκες αυτονομίας. (μια εκ των οποίων είναι και η ανεξαρτησία από εξαναγκασμό και χειραγώγηση)
2. Ο εξαναγκασμός παραβιάζει την συνθήκη ανεξαρτησίας, μια από τις συνθήκες αυτονομίας.

Επομένως

⁶⁴ Υιοθετώντας την ορολογία του Parfit (1984: 388) χαρακτηρίζει το σενάριο στο παράδειγμα της τεχνολογικής αλλαγής τεχνολογικά αδύνατο (δηλαδή πρακτικά αδύνατο στις παρούσες συνθήκες) σε αντίθεση με το βαθιά αδύνατο (δηλαδή αδύνατο επειδή προϋποθέτει βαθιές αλλαγές στους νόμους της φύσης και στην ίδια την ανθρώπινη φύση).

⁶⁵ Όπως αναφέραμε ανωτέρω (σ.15), η ραζιανή αυτονομία είναι πυκνή έννοια και η διασφάλιση κακών επιλογών δεν συνιστά προϋπόθεση της αυτονομίας. Επομένως, οι κακές επιλογές δεν προστατεύονται ως έχουσες αξία καθεαυτές ούτε προσμετρώνται στην επάρκεια καλών επιλογών. Μια άλλη στρατηγική υπεράσπισης των κακών επιλογών θα εισήγαγε σχετικισμό ή σκεπτικισμό περί των αξιών, αλλά αυτή η στρατηγική δεν είναι διαθέσιμη στον Raz, ο οποίος υποστηρίζει ότι υπάρχουν αντικειμενικά αξιόλογοι τρόποι ζωής, αν και είναι ιδιαίτερα φειδωλός στο να τους κατονομάσει.

3. Ο εξαναγκασμός παραβιάζει την αυτόνομη επιδίωξη του αξιόλογων τρόπων ζωής.

Όμως, όπως είδαμε στο παράδειγμα του Quong με το μικροσίπ ή στην περίπτωση της επιβολής κατάσχεσης ή προστίμου σε κάποιον για μια μη αξιόλογη συμπεριφορά του Sadurski μπορούμε να φανταστούμε περιπτώσεις που το (3) δεν ισχύει παρά το γεγονός ότι το (1) και το (2) ισχύουν, επομένως το επιχείρημα φαίνεται μη συνεκτικό.

Ο μόνος τρόπος ο Raz να υπερασπιστεί την θέση ότι δεν επιτρέπεται η χρήση εξαναγκασμού για αποτροπή κακών τρόπων ζωής είναι να υιοθετήσει μια αρχή της αυτονομίας που υπερασπίζεται την αυτόνομη επιλογή *καθεαυτή* και όχι μόνο όταν αυτή γίνεται με την επιδίωξη καλών τρόπων ζωής και να υποστηρίξει ότι η ανεξαρτησία έχει αξία καθεαυτή και όχι μόνο στην επιλογή αξιόλογων τρόπων ζωής. Όμως αυτό θα άλλαζε εντελώς την έννοια της ραζιανής αυτονομίας ως επιδίωξης αξιόλογων επιλογών.

Οφείλουμε να επισημάνουμε δε, ότι αυτή η κριτική δεν μπορεί να ληφθεί ως γενική απόρριψη του φιλελεύθερου περφεξιονισμού. Όπως ορθά επισημαίνει ο Quong (2011: 72), δεν μπορεί να συμπεριλάβει θεωρίες που δεν στηρίζονται στην αρχή της προσωπικής αυτονομίας ή δεν αποδέχονται την αρχή της βλάβης και επομένως είναι πιο δεκτικές σε εξαναγκαστικές παρεμβάσεις στη ζωή των πολιτών. Εύστοχα βέβαια επισημαίνεται (Quong, 2011: 72) ότι αυτές οι θεωρίες δεν είναι αναγνωρίσιμα φιλελεύθερες.

2.3 Η χρήση μη εξαναγκαστικών μέσων – Επιχορηγήσεις

Όπως είδαμε, απαντώντας στην φιλελεύθερη ανησυχία για τη χρήση εξαναγκασμού για την προώθηση περφεξιονιστικών πολιτικών ο Raz επιχειρεί να παρουσιάσει μια περφεξιονιστική αρχή της βλάβης, η οποία αντιμετωπίζει τις δυσκολίες που αναπτύξαμε ανωτέρω. Υπάρχει όμως και μια ακόμη γραμμή άμυνας απέναντι στον ανήσυχο φιλελεύθερο την οποία συναντάμε στις λεγόμενες εκδοχές μετριοπαθούς περφεξιονισμού.

Όπως υποστηρίζει ο Raz (1986: 417) «οι περφεξιονιστικοί στόχοι δεν χρειάζεται να επιτυγχάνονται με εξαναγκασμό. Η κυβέρνηση μπορεί να επιχορηγεί κάποιες δραστηριότητες, να επιβραβεύει την επιδίωξή τους και να διαφημίζει τη διαθεσιμότητά τους δίχως τη χρήση εξαναγκασμού».

Όπως είδαμε, η προϋπόθεση της ανεξαρτησίας της ραζιανής αυτονομίας αποκλείει τη χρήση εξαναγκασμού ή χειραγώγησης. Ο Raz τονίζει χαρακτηριστικά ότι «η χειραγώγηση πρέπει να υπόκειται στους ίδιους όρους με τον εξαναγκασμό. Και τα δύο δικαιολογούνται μόνο προκειμένου να εμποδίσουν τη βλάβη» (1986: 420).

Το ερώτημα που τίθεται επομένως είναι κατά πόσον η επιχορήγηση συνιστά χειραγώγηση, καθώς διαστρέφει τα κίνητρα του ατόμου όταν προβαίνει σε μια επιλογή. Εφόσον συνιστά χειραγώγηση εμπίπτει στους ίδιους περιορισμούς που η αρχή της βλάβης θέτει για τον

εξαναγκασμό καθώς παραβιάζει την συνθήκη της ανεξαρτησίας. Αν αυτή η ένσταση είναι έγκυρη, τότε ο περφεξιονισμός του Raz δεν έχει παρά ελάχιστα μέσα πολιτικής στη διάθεσή του (χρηματοδότηση των περφεξιονιστικών πολιτικών σε εθελοντική βάση)

Ο Waldron (1989: 1141-1151) υποστηρίζει ότι η διάκριση μεταξύ εξαναγκαστικής και μη εξαναγκαστικής κρατικής δράσης είναι απατηλή καθώς «η υπεροχή του κράτους πηγάζει από το γεγονός ότι ελέγχει σημαντικά μέσα βίαιης επιβολής». Έτσι, πίσω από τις επιχορηγήσεις βλέπει την εξαναγκαστική συλλογή φόρων, ενώ πίσω από την νομική κατοχύρωση επιθυμητών συμπεριφορών (όπως η μονογαμία) διαβλέπει «θραύσματα ενός νομικού συστήματος, που είναι καθεαυτό εξαναγκαστικό». Σε κάθε περίπτωση, θεωρεί ότι ακόμη και αν δεχτούμε τη διάκριση, η προώθηση του αγαθού με οποιονδήποτε τρόπο από το κράτος συνιστά χειραγώγηση και επομένως έλλειψη σεβασμού για τους πολίτες και την αυτονομία τους, αφού τους εμποδίζει να λάβουν αποφάσεις με βάση την αξία (on the merits) των επιλογών που έχουν ενώπιόν τους (1989: 1149) συμπεριλαμβανοντας έτσι στον εξαναγκασμό και μέσα όπως η επιχορήγηση, η νομική κατοχύρωση ή φοροαπαλλαγές.

Όπως σωστά επισημαίνει ο Raz (1989: 1235), ο προσδιορισμός της «φυσικής» αξίας μιας επιλογής (πριν η κρατική παρέμβαση αλλάξει την «φυσική ισορροπία») είναι πολύ δύσκολος ούτως ή άλλως. Το κοινωνικό περιβάλλον υπεισέρχεται τόσο διαβρωτικά στην ισορροπία της επιλογής ώστε είναι δύσκολο ακόμη και να μιλάμε για φυσική αξία μιας επιλογής. Υπό αυτή την έννοια, κάθε πράξη⁶⁶ μπορεί να διαστρέφει τα κίνητρα και επομένως να συνιστά χειραγώγηση. Όμως, όπως σωστά επισημαίνει ο Quong (2011: 63), αυτό που ενδιαφέρει τον Raz στην περίπτωση της χειραγώγησης είναι η υποδούλωση της βούλησης κάποιου στη βούληση κάποιου άλλου και επομένως το εμπρόθετο της ενέργειας, επομένως αυτό είναι κάτι που διαφοροποιεί την κρατική χειραγώγηση από το τυχαίο αποτέλεσμα σύμπτωσης πολλών βουλήσεων, όπως στο παράδειγμα του Raz.

Όμως, αυτό δεν αρκεί για να θεωρήσουμε ότι οι επιχορηγήσεις αποτελούν χειραγώγηση όπως υποστηρίζει ο Waldron. Εκτός από τις απειλές και οι προσφορές αλλάζουν τα κίνητρα του υποκειμένου, αλλά σε αντίθεση με τις πρώτες οι δεύτερες δεν εμπίπτουν στην κατηγορία της χειραγώγησης.

Ο Quong υποστηρίζει ότι αυτό που διαφοροποιεί τις απειλές από τις προσφορές είναι ότι το ορθολογικό υποκείμενο δεν θα επέλεγε την κατάσταση μετά την απειλή αν δεν είχε εμφιλοχωρήσει η απειλή, ενώ στην περίπτωση της προσφοράς θα επέλεγε την κατάσταση μετά την προσφορά και χωρίς να εμφιλοχωρήσει η προσφορά.

Θα μπορούσε, επομένως, κάποιος να υποστηρίζει ότι οι επιχορηγήσεις είναι προσφορές υπό την έννοια του Nozick (1969: 447-53) και επομένως δεν συνιστούν χειραγώγηση. Όμως, όπως επισημαίνει ο Quong (οπ) υπάρχει μια διαφορά όταν το κράτος είναι αυτό που επιχορηγεί. Στην πρώτη περίπτωση, εκείνος που κάνει την προσφορά την χρηματοδοτεί με δικά του χρήματα, επομένως η εναλλακτική με την οποία είναι αντιμέτωπος ο Α πριν την προσφορά είναι τα χρήματα αυτά να παραμείνουν στην τσέπη του Β. Όμως στην περίπτωση του κράτους,

⁶⁶ Δίνει το παράδειγμα ομαδικής φυγής Ούγγρων μουσικών στο Λονδίνο για πολιτικούς λόγους, η οποία έχει ως συνέπεια την πτώση των τιμών των συναυλιών κατά 25%.

η εναλλακτική είναι τα χρήματα να παραμείνουν στους ίδιους και όχι στο κρατικό ταμείο. Ο Quong υποστηρίζει ότι οι ορθολογικοί πολίτες θα προτιμούσαν να παραμείνουν τα χρήματα σε αυτούς προκειμένου να τα ξοδέψουν όπως επιθυμούν. Όπως επισημαίνει ο Nozick, οι επιχορηγήσεις συνιστούν μορφή χειραγώγησης αφού συνεπάγονται ότι το κράτος παίρνει χρήματα από τα άτομα για να τα ξοδέψει όπως το ίδιο επιθυμεί. Ο Quong δεν υποστηρίζει ότι οι επιχορηγήσεις συνιστούν απειλές αλλά ένα συνδυασμό απειλής (η φορολογία που τις χρηματοδοτεί συλλέγεται με απειλή φυλάκισης ή προστίμου) και προσφοράς (το κόστος της αξιολογής δραστηριότητας μειώνεται). Επομένως, καθώς η απειλή συνιστά αναπόσπαστο κομμάτι της προσφοράς, μέσω των επιχορηγήσεων το κράτος επιχειρεί να ενθαρρύνει τους πολίτες να προβούν σε μια επιλογή, στην οποία δεν θα προέβαιναν διαφορετικά. Με αυτόν τον τρόπο όμως, επιχειρεί να υποβάλλει τους πολίτες στη βούλησή του και, κατά συνέπεια, φαίνεται να εισβάλλει στην αυτονομία τους» (Quong, 2011: 66).

Όπως επισημαίνουμε το πρόβλημα πηγάζει από την χρησιμοποίηση φόρων που συλλέγονται με εξαναγκασμό για την χρηματοδότηση επιχορηγήσεων. Επομένως, αυτό δεν επηρεάζει επιχορηγήσεις από πόρους που μαζεύονται εθελοντικά (πχ. εθνικό λαχείο ή εθελοντικές εισφορές).

Συνοψίζοντας την κριτική του Quong θα λέγαμε ότι αυτή εστιάζει στη δυσκολία που αντιμετωπίζει ο ραζιανός περφεξιονισμός να συνδυάσει τα φιλελεύθερα με τα περφεξιονιστικά στοιχεία της θεωρίας του με βάση την αρχή της αυτονομίας που υιοθετεί. Αυτό έχει ως συνέπεια την κατάδειξη των ορίων συνδυασμού φιλελευθερισμού και περφεξιονισμού με βάση αυτή την περιεκτική (comprehensive) εκδοχή αυτονομίας αλλά δεν αποτελεί λόγο απόρριψης άλλων εκδοχών περφεξιονισμού που είτε απορρίπτουν την αρχή της βλάβης είτε δεν βασίζονται στην αρχή της αυτονομίας.

Ειδικότερα, όπως επισημαίνει, οι τρεις προτάσεις του φιλελεύθερου περφεξιονισμού του Raz με βάση την περιεκτική έννοια της προσωπικής αυτονομίας δεν μπορούν να ισχύουν ταυτόχρονα.

- 1) Η αρχή της βλάβης συνιστά μια ορθή αρχή της πολιτικής ηθικής και προωθεί την αρχή της προσωπικής αυτονομίας.
- 2) Τόσο ο εξαναγκασμός όσο και η χειραγώγηση παραβιάζουν την προσωπική αυτονομία και υπόκεινται στον περιορισμό της αρχής της βλάβης.
- 3) Οι επιχορηγήσεις και οι αντίστοιχες πολιτικές (με βάση τη φορολογία) που επικαλείται στο *Morality of Freedom* δεν παραβιάζουν κανένα καθήκον πολιτικής ηθικής.

Επομένως, η θεωρία του Raz πάσχει από εσωτερική συνοχή.

Όπως ορθά επισημαίνει ο Kramer (2014: 59-60), όμως, ο Quong παίρνει ως δεδομένο αυτό που θέλει να αποδείξει (begging the question). Υπενθυμίζουμε ότι ο Raz (1986: 417-18) υποστηρίζει ότι:

1. Έχουμε όλοι *prima facie* καθήκοντα⁶⁷ να παρέχουμε στους άλλους τα ελάχιστα ούτως ώστε να έχουν μια αυτόνομη ζωή. Επομένως, έχουμε *prima facie* καθήκοντα να παρέχουμε στους τρίτους τις προϋποθέσεις της αυτονομίας τους.
2. Η αποτυχία μας να το πράξουμε συνιστά βλάβη προς τους τρίτους

Επομένως

3. Η αρχή βλάβης μας επιτρέπει να χρησιμοποιήσουμε εξαναγκασμό για να αποτρέψουμε τη βλάβη.

Συνεπώς, το γεγονός ότι η επιχορήγηση δεν είναι σύμφωνη με την αρχή της βλάβης και της προσωπικής αυτονομίας του Raz είναι προβληματική για δύο λόγους:

1. Όταν ο Quong υποστηρίζει ότι η επιχορήγηση συνδυάζει απειλή και προσφορά θεωρεί δεδομένο ότι κατά την ηθική πορεία των πραγμάτων⁶⁸ τα χρήματα από τη φορολογία θα παρέμεναν στα ίδια τα άτομα, προκειμένου να τα αξιοποιήσουν όπως θέλουν. Όμως, αυτό αντιβαίνει στο καθήκον αυτονομίας των ατόμων. Καθώς τα άτομα έχουν καθήκον αυτονομίας απέναντι στους άλλους τα χρήματα από τους φόρους θα πρέπει να διοχετευτούν για να εκπληρωθεί το καθήκον αυτό. Υπό αυτή την έννοια, η επιχορήγηση δεν συνιστά χειραγώγηση και επομένως δεν εμπίπτει στην αρχή της βλάβης.
2. Ακόμη και αν δεχτούμε ότι η επιχορήγηση συνιστά χειραγώγηση και εμπίπτει στην αρχή της βλάβης, η θέση (3) ανωτέρω μας επιτρέπει να χρησιμοποιήσουμε εξαναγκασμό για την αποτροπή της βλάβης, ενώ η θέση (2) ορίζει ότι η μη εκπλήρωση του καθήκοντος αυτονομίας προς τρίτους συνιστά βλάβη. Επομένως, η φορολογία για εκπλήρωση καθήκοντος αυτονομίας προς τρίτους είναι συμβατή με την ραζιανή αρχή της βλάβης.

Καταλήγουμε επομένως στα ακόλουθα συμπεράσματα. Τα βασικά προβλήματα που έχουμε εντοπίσει μέχρι στιγμής στην ραζιανή ερμηνεία της αρχής της βλάβης είναι ότι: 1. Θεμελιώνεται σε μια εμπειρική προκειμένη με αποτέλεσμα να μπορεί να οδηγήσει σε αντιφιλελεύθερα συμπεράσματα. 2. Προς το παρόν δεν έχουμε αποδείξει ότι οι επιχορηγήσεις συνιστούν μορφή χειραγώγησης και επομένως εμπίπτουν στην αρχή της βλάβης. Αυτό που καθίσταται εμφανές όμως είναι ότι η ραζιανή αρχή της βλάβης βασίζεται σε μια αρκετά απαιτητική θέση περί καθήκοντος προώθησης της προσωπικής

⁶⁷ Έχει ορθά επισημανθεί (Waluchow, 1989: 490) ότι ο Raz δεν θεμελιώνει ιδιαίτερα το καθήκον του κράτους να προωθεί τις συνθήκες αυτονομίας. Το γεγονός ότι υπάρχουν λόγοι (reasons) λόγω της συγκεκριμένης αξίας της αυτονομίας δεν συνιστά και καθήκον από την πλευρά του κράτους. Υπάρχουν άλλωστε πολλοί θύλακες και εντός των φιλελεύθερων κοινωνιών, όπως παραδέχεται και ο Raz (1986: 424επ), που δεν αναγνωρίζουν την αξία αυτή. Αν όμως το καθήκον του κράτους για την προώθηση των προϋποθέσεων αυτονομίας δεν ισχύει τότε καταρρέει και η περφεξιονιστική ερμηνεία της αρχής της βλάβης ως απορρέουσα από την αρχή της αυτονομίας. Ας δεχτούμε όμως, χάριν επιχειρήματος ότι το καθήκον αυτό ισχύει λόγω της αξίας της αυτονομίας στις φιλελεύθερες κοινωνίες.

⁶⁸ Η διάκριση ηθική πορεία των πραγμάτων vs προβλέψιμη πορεία των πραγμάτων ανήκει στον Nozick (1969: 449-53)

αυτονομίας (autonomy-based duties). Κατά συνέπεια, αν ο Raz δεν θεμελιώσει επαρκώς τη θέση ότι έχουμε καθήκοντα αυτονομίας τότε η ραζιανή ερμηνεία της αρχής της βλάβης καταρρέει. Σε αυτή την περίπτωση καλείται να επιλέξει ανάμεσα στα περφεξιονιστικά και τα φιλελεύθερα στοιχεία της θεωρίας του.

Πριν εξετάσουμε όμως το ζήτημα αυτό ας εξετάσουμε μια επιμέρους ένσταση:

Ο
σεβασμός
προς τα
άτομα

Όπως επισημαίνει ο Kramer (2014: 89) ακόμη και αν δεχτούμε ότι οι επιχορηγήσεις δεν συνιστούν χειραγώγηση σίγουρα συνιστούν έκφραση της εκφραστικής⁶⁹ (expressive) εξουσίας του κράτους, η οποία μπορεί να μην συνιστά παραβίαση της αυτονομίας, όπως στην περίπτωση της εξαναγκαστικής συλλογής φόρων αλλά σε πλουραλιστικές φιλελεύθερες κοινωνίες έρχεται σε αντίθεση με τον σεβασμό στα άτομα ως ελεύθερα και ίσα. Έτσι μια επιχορήγηση από εθελοντικές εισφορές (για παράδειγμα μέσω λαχείου), η οποία θα χρησιμοποιηθεί για να χορηγηθούν υποτροφίες σε καθολικούς σπουδαστές ή για ανέγερση θρησκευτικών συμβόλων μπορεί να μην συνιστά χειραγώγηση αλλά δεν είναι ηθική καθώς παραβιάζει τον σεβασμό⁷⁰ που οφείλουμε στα άτομα και κατά συνέπεια στα περιεκτικά τους δόγματα, ως αναπόσπαστο κομμάτι της ταυτότητάς τους.

Επομένως, όταν το κράτος προωθεί μέσω επιχορηγήσεων τον καθολικισμό, τότε συμπεριφέρεται άνισα σε άλλα δόγματα. Αυτό όμως παραβιάζει το σεβασμό προς τα άτομα ως ελεύθερα και ίσα.

Ας μην ξεχνάμε, όμως, ότι ο Raz υποστηρίζει ένα πλουραλιστικό αξιακό μοντέλο, το οποίο υποστηρίζει την ύπαρξη πολλών ασύμμετρων αξιολογικών τρόπων ζωής. Το κράτος έχει καθήκον να προωθεί αξιολογικούς τρόπους ζωής και να αποθαρρύνει μη αξιολογικούς, ενώ ταυτόχρονα να διασφαλίζει επάρκεια καλών επιλογών. Ο Raz (1989: 158), απαντά ότι αυτό που πρέπει να αποκλειστεί για να μην θιγεί ο σεβασμός στο άτομο, δεν είναι τα ιδανικά από την πολιτική αλλά η δικαιολόγηση μιας πολιτικής με το επιχείρημα ότι τα ιδανικά είναι *δικά μου* (της πλειοψηφίας που τυγχάνει να βρίσκεται στην εξουσία). Αν ο λόγος που υποστηρίζω μια πολιτική θεμελιώνεται στην αλήθεια των αντιλήψεών μου περί αγαθού και όχι στο γεγονός ότι οι αντιλήψεις είναι δικές μου, τότε δεν παραβιάζω τον σεβασμό στα άτομα. Ή όπως το θέτει (Raz 1990: 43) «δεν είναι ξεκάθαρο γιατί .. πρέπει να απορρίψουμε έγκυρες ή αληθείς αρχές, η εφαρμογή των οποίων μπορεί όντως μπορεί να είναι επωφελής για όλους, επειδή ένα μικρό μέρος του πληθυσμού δεν μπορεί να πειστεί για αυτά».

Η ανωτέρω θέση αυτή δεν είναι απόλυτη καθώς όπως επισημαίνει (Raz, 2016: 181) «Έχουμε ακόμη πολλά να συζητήσουμε : διαφωνίες στις οποίες δεν υπάρχει σωστό ή λάθος, ή στις οποίες τα μέρη έχουν εν μέρει δίκιο, (...) ή υπάρχουν ανθρωπιστικές ανησυχίες γιατί κάποια πλευρά έχει τόσο συχνά άδικο που ο αυτοσεβασμός της διακυβεύεται».

⁶⁹ Ο όρος απαντάται και στην Nussbaum (2011: 35), η οποία ασκεί κριτική για τον τρόπο με τον οποίο ο Raz αντιμετωπίζει παραδοσιακούς θύλακες εντός των φιλελεύθερων κοινωνικών, οι οποίοι δεν ασπάζονται την αξία της αυτονομίας.

⁷⁰ Η ιδέα του σεβασμού στα άτομα ως ελεύθερα και ίσα, ο εύλογος πλουραλισμός και η φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης, η οποία απορρέει από τη σημασία της συναίνεσης στην πολιτική νομιμοποίηση, θα εξεταστούν αναλυτικότερα όταν θα αναφερθούμε στον πολιτικό φιλελευθερισμό του Rawls.

Υπό το φως των ανωτέρω, η προώθηση του καθολικισμού μέσω επιχορηγήσεων δεν θα προσέκρουε στο σεβασμό⁷¹ στα άτομα ως ελεύθερα και ίσα, όπως πχ. η συνταγματική κατοχύρωση μιας επίσημης θρησκείας, εφόσον η ίδια εθελοντική διαδικασία επιχορηγήσεων θα ήταν ανοιχτή σε όλα τα δόγματα με ακριβοδίκαιο τρόπο⁷².

Ο Raz (1986: 424) άλλωστε υποστηρίζει ότι η ανεκτικότητα πηγάζει από την αυτονομία καθώς ο πλουραλισμός που αυτή προϋποθέτει είναι ανταγωνιστικός και επομένως απαιτεί μια συγκράτηση της τάσης μας να υποβαθμίζουμε άλλους τρόπους ζωής. Όπως θα δούμε στη συνέχεια τα όρια της ανεκτικότητας του Raz εμφανίζονται στη συνάντηση του φιλελεύθερου κράτους με τους μη αυτόνομους θύλακες στο εσωτερικό του.

2.4 Η αναγκαιότητα του περφεξιονισμού – Υπάρχει καθήκον αυτονομίας;

Όπως διαπιστώσαμε, η θέση του Raz για ένα *prima facie* καθήκον αυτονομίας είναι κρίσιμη για την συνεκτική συνύπαρξη των φιλελεύθερων και περφεξιονιστικών στοιχείων της θεωρίας του. Αν το καθήκον αυτό δεν θεμελιωθεί τότε η ραζιανή αρχή της βλάβης καταρρέει. Ειδικότερα, αν δεν υπάρχει καθήκον αυτονομίας προς τους τρίτους τότε η μη τήρηση του καθήκοντος αυτού δεν συνιστά βλάβη και επομένως δεν νομιμοποιείται ο εξαναγκασμός (μέσω της φορολογίας για παράδειγμα) για τη διασφάλιση περφεξιονιστικών πολιτικών. Αυτό αφήνει χώρο μόνο για έναν ισχύον περφεξιονισμό μέσω χορηγιών που δεν διασφαλίζονται μέσω εξαναγκασμού ή έναν μικτό, κατά τον Chan (2000) περφεξιονισμό που θα στηρίζεται σημαντικά στην κοινωνία των πολιτών. Η εναλλακτική για τον Raz θα ήταν να εγκαταλείψει την αρχή της βλάβης, οπότε η θεωρία του δεν θα είναι αναγνωρίσιμα φιλελεύθερη.

Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε κατά πόσο ο Raz θεμελιώνει ικανοποιητικά τον ισχυρισμό του ότι έχουμε καθήκον αυτονομίας προς τους τρίτους. Το καθήκον αυτό εξειδικεύεται σε καθήκον προώθησης των συνθηκών αυτονομίας (Raz 1986: 372-73), ήτοι : 1. Τις διανοητικές ικανότητες που επιτρέπουν στο άτομο να κατανοεί τα μέσα που απαιτούνται για την επίτευξη των στόχων του και να σχεδιάζει τις απαραίτητες ενέργειες 2. Επάρκεια⁷³ καλών επιλογών. 3. Απουσία εξαναγκασμού και χειραγώγησης (ανεξαρτησία).

⁷¹ Ο Quong (2016: 142-43) υποστηρίζει ότι υπάρχουν εξισωτικοί λόγοι που τα ιδανικά πρέπει να αποκλειστούν από την δικαιολόγηση πολιτικών. Το επιχειρήμα του βασίζεται στο ότι σε συνθήκες εύλογης διαφωνίας τα άτομα χρειάζονται αμερόληπτους κανόνες στους οποίους πρέπει να παραχωρήσουν προτεραιότητα. Επίσης, έχουν ιδιαίτερο συμφέρον να μην υποτάσσουν τις θεμελιώδεις πεποιθήσεις τους υπό την προϋπόθεση αναγνωρίζουν το ίδιο και στις πεποιθήσεις των άλλων. Ο αντιπερφεξιονισμός όμως δεν διασφαλίζει κάτι τέτοιο. Ακόμη και αν αποδεχτούμε το επιχειρήμα του Quong, αυτό δεν καταφέρει καίριο πλήγμα στον αντιπερφεξιονισμό καθώς και ο ίδιος αποδέχεται ότι οι περφεξιονιστές μπορεί να υποστηρίξουν ότι αυτό είναι μικρό τίμημα και ότι είναι σημαντικότερο να προωθηθεί η ευημερία των πολιτών.

⁷² Ανάλογο επιχειρήμα και στην Stoljar (2017: 35), η οποία επισημαίνει ότι ο σεβασμός για τα άτομα δεν διασφαλίζεται με λήψη αποφάσεων με ουδέτερο περιεχόμενο αλλά με συγκεκριμένη διαδικασία, η οποία σέβεται τα άτομα ως ορθολογικούς δρώντες και τους δίνει τη δυνατότητα να εκθέσουν τις απόψεις τους.

⁷³ Η επάρκεια είναι ποσοτική αλλά και ποιοτική, καθώς πρέπει να περιλαμβάνει πολλές, διαφορετικές και αξιολογικές επιλογές.

Όπως, ορθά επισημαίνεται (Mulhall & Swift 2008: 333), το καθήκον του κράτους να προωθεί την συνθήκη (3) γίνεται δεκτό και από τους αντιπερφεξιονιστές⁷⁴ αφού αντιστοιχεί στην κλασική ερμηνεία της αρχής της βλάβης και στον ρόλο του κράτους να διασφαλίζει την απουσία εξαναγκασμού και χειραγώγησης. Το ίδιο ισχύει και για τη συνθήκη (1),⁷⁵ στο βαθμό που δικαιολογεί κρατικές πολιτικές μέσω φορολόγησης, όπως η δημόσια εκπαίδευση, η δημόσια υγεία ή το δικαίωμα των ατόμων στην παροχή σωστής πληροφόρησης.

Όπως σημειώνει ο Waldron, (1989: 1123-4), παρά το γεγονός ότι ο Raz θεωρεί ότι η αυτονομία είναι σημαντική υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει δικαίωμα του ατόμου στην αυτονομία, το οποίο επιβάλλει αντίστοιχο καθήκον αυτονομίας (Raz, 1986: 417-18). Αυτό συμβαίνει επειδή θεωρεί ότι το συμφέρον του ατόμου στην αυτονομία θα επέβαλε πολύ επαχθή αντίστοιχα καθήκοντα αυτονομίας στα άτομα (1986: 247).

Σε άλλο σημείο όμως, θα αναφερθεί σε «καθήκον με βάση την αυτονομία» (1989: 408) ενώ επισημαίνει (1989: 418) ότι «η κυβέρνηση έχει υποχρέωση να δημιουργήσει ένα περιβάλλον που παρέχει στα άτομα επαρκείς επιλογές και ευκαιρίες ... «το καθήκον πηγάζει από το συμφέρον των ατόμων να έχουν αξιόλογες αυτόνομες ζωές. Η παραβίαση του καθήκοντος αυτού θα βλάψει εκείνους που στοχεύει να ωφελήσει». Αυτό σημαίνει ότι το καθήκον αυτονομίας δεν βασίζεται σε αντίστοιχο δικαίωμα⁷⁶ αλλά κάπου αλλού.

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε πώς θεμελιώνει ο Raz το καθήκον αυτονομίας του κράτους και κατ' επέκταση την υποχρέωση του κράτους να προωθεί αξιόλογους τρόπους ζωής. Καταρχήν, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Waldron (1989: 1127), οι περισσότεροι φιλελεύθεροι δεν θα είχαν πρόβλημα με τη θέση ότι το κράτος έχει καθήκον αυτονομίας, στο βαθμό που συνδέεται με τις συνθήκες (1) και (3) της προώθησης της αυτονομίας. Το πρόβλημα συνδέεται με τη συνθήκη (2), ότι το κράτος έχει καθήκον να προσφέρει στο άτομο επαρκείς αξιόλογες επιλογές.

Το επιχείρημα συνδέεται με την θεωρία ευημερίας του Raz και τα κοινοτιστικά στοιχεία της θεωρίας του και διαρθρώνεται ως ακολούθως:

1. Το κράτος έχει καθήκον να προωθεί την ευημερία των πολιτών του.
2. Η ευημερία προϋποθέτει επιτυχή επίτευξη αξιόλογων στόχων, οι οποίοι προσδιορίζονται από τις κοινωνικές φόρμες (1986: 308-9).
3. Η αυτονομία έχει διεισδύσει σε τέτοιο βαθμό στις κοινωνικές φόρμες των φιλελεύθερων κοινωνιών ώστε η προώθηση της αυτονομίας είναι απαραίτητη

⁷⁴ Η θεμελίωση βέβαια της αρχής της βλάβης είναι όπως είδαμε προβληματική από φιλελεύθερη σκοπιά, ενώ κριτική έχει ασκηθεί και στην σχετικοποίηση της αρνητικής ελευθερίας στον Raz. Βλ. σχετικά Kramer (2017: 239), όπου επικρίνεται η θέση του Raz ότι «η αξία της αρνητικής ελευθερίας πηγάζει από τη συμβολή της στην αυτονομία» (1986: 410)

⁷⁵ Προφανώς, αυτές οι πολιτικές μπορούν να δικαιολογηθούν και με επίκληση αρχών δικαιοσύνης και διασφάλισης πρωταρχικών αγαθών.

⁷⁶ Ενστάσεις για την θέση του Raz ως προς την μη ύπαρξη δικαιώματος αυτονομίας έχουν εκφράσει ο Waldron (1989: 1123-4) και ο Hassoun (2012).

προϋπόθεση για την επίτευξη των στόχων που διαμορφώνονται μέσα στις κοινωνικές φόρμες. (1986: 391 & 394).⁷⁷

Επομένως

4. Οι κυβερνήσεις έχουν καθήκον να προωθούν τις προϋποθέσεις αυτονομίας (Raz, 1986: 162).⁷⁸

Μια πρώτη αντίρρηση που θα μπορούσε να προβάλλει κανείς είναι ότι η προκείμενη (1), η οποία θεμελιώνει την κρατική λειτουργία στην ανθρώπινη ευημερία είναι αμφιλεγόμενη, όπως και η προκείμενη (2) που συνδέει την ευημερία με την επιτυχή επιδίωξη αξιόλογων στόχων. Χάριν επιχειρήματος⁷⁹ όμως, ως δεχτούμε ότι μια ανθρωπιστική πολιτική θεωρία οφείλει να εστιάζει σε όσα έχουν αξία για την ανθρώπινη ζωή και επομένως η ευημερία αποκτά κεντρική θέση.

Θα εστιάσουμε κυρίως στην έννοια των κοινωνικών φορμών και στην συμβολή τους στη διαμόρφωση αξιόλογων στόχων καθώς και στο γεγονός ότι η αυτονομία είναι απαραίτητη για να επιτύχει κανείς στους περιεκτικούς στόχους, που δημιουργούν οι φόρμες αυτές.

Στο σημείο αυτό πρέπει να κάνουμε κάποιες επισημάνσεις.

1. Ο Raz προκρίνει μάλιστα τον όρο «κοινωνικές φόρμες» έναντι αυτού των κοινωνικών πρακτικών ή συμβάσεων, οι οποίες δίνουν έμφαση αποκλειστικά στην συμπεριφορά, προκειμένου να συμπεριλάβει, μεταξύ άλλων, τις κοινές πεποιθήσεις, την κουλτούρα, τις συλλογικά επίκοινες μεταφορές και τη φαντασία.
2. Η σημασία των κοινωνικών φορμών για τους περιεκτικούς στόχους του ατόμου δεν σημαίνει ότι κάθε στόχος που φέρει την σφραγίδα της κοινωνικής φόρμας είναι αξιόλογος⁸⁰ (**ένσταση συμβατικότητας**). Αυτό που επισημαίνει είναι ότι οι στόχοι που το άτομο θεωρεί αξιόλογους βασίζονται σε κοινωνικές φόρμες αλλά όχι ότι κάθε στόχος που συνιστά μια κοινωνική φόρμα είναι αξιόλογος.
3. Η σημασία των κοινωνικών φορμών δεν σημαίνει ότι δεν εμφανίζονται ως καινοφανείς ή ριζοσπαστικοί στόχοι. Ακόμη και στην περίπτωση (Raz 1986: 312-13)⁸¹, όμως, που το

⁷⁷ «Η αξία της προσωπικής αυτονομίας είναι δεδομένο της ζωής» (...) «από τη στιγμή που ζούμε σε μια κοινωνία, οι κοινωνικές φόρμες της οποίας βασίζονται σε σημαντικό βαθμό στην προσωπική επιλογή, και από τη στιγμή που οι επιλογές μας περιορίζονται από αυτά που είναι διαθέσιμα στην κοινωνία μας, δεν μπορούμε να ευημερήσουμε σε αυτήν παρά μόνο εάν είμαστε επιτυχώς αυτόνομοι».

⁷⁸ «Η αρχή της αυτονομίας επιτρέπει και απαιτεί ακόμη από τις κυβερνήσεις να δημιουργούν αξιόλογους τρόπους ζωής και να απαλείφουν απεχθείς» (1986: 417) και «Η υποστήριξη αξιόλογων μορφών ζωής είναι περισσότερο κοινωνικό παρά ατομικό ζήτημα (...). Ο αντιπερφεξιονισμός στην πράξη (...) θα υπονόμει τις πιθανότητες επιβίωσης πολλών αγαπημένων τρόπων ζωής της κουλτούρας μας».

⁷⁹ Σε αυτό το σημείο ακολουθούμε τον McCabe (2000: 501), οποίος αν και θεωρεί τη θέση αμφιλεγόμενη υποστηρίζει ότι οι αρχές του ορθού παρασιτούν σημαντικά σε αυτές του αγαθού.

⁸⁰ Raz (1986: 310)

⁸¹ Αργότερα, απαντώντας στην κριτική του Regan (1989: 1050), ο Raz θα αποσαφηνίσει αυτή την ιδέα, υποστηρίζοντας ότι «η ιστορική γνώση θέτει τα όρια για τη φαντασία μας και οι πρακτικές μας τα όρια για αυτά

άτομο υπερβεί την κοινωνική φόρμα, αυτό που έχει σημασία είναι η απόσταση που έχει διανύσει το άτομο από την κοινωνική φόρμα, οπότε αυτή η τελευταία αποτελεί και πάλι σημείο αναφοράς. Με άλλα λόγια ακόμη και στόχοι φαινομενικά καινοφανείς αποτελούν συνήθως παραλλαγές μιας κοινωνικής φόρμας. Για παράδειγμα, όπως υποστηρίζει ο Raz, ο ανοιχτός γάμος αποτελεί συνδυασμό δύο αναγνωρίσιμων κοινωνικών φορμών: του συμβατικού γάμου και της σεξουαλικής αναζήτησης δίχως συναισθηματική εμπλοκή. «Δεν είναι δυνατόν να καθορίσουμε εκ των προτέρων όλες τις αποκλίσεις, που βασίζονται σε μια κοινωνική φόρμα, κατά τον ίδιο τρόπο που δεν μπορούμε να καθορίσουμε εκ των προτέρων όλες τις πιθανές σχέσεις ανάμεσα στην κυριολεκτική και μεταφορική χρήση μιας έκφρασης», επισημαίνει ο Raz (1986: 309).

Ο Raz (1986:311) στηρίζει τη θέση των κοινωνικών φορμών σε δύο επιχειρήματα: 1. Η ύπαρξη περιεκτικών στόχων βασίζεται σε κοινωνικές πρακτικές και θεσμούς. Για παράδειγμα, δεν μπορεί να γίνει γιατρός σε μια κοινωνία που δεν αναγνωρίζει αυτόν τον στόχο μέσα από μια σύνθετη κοινωνική φόρμα που περιλαμβάνει την κοινωνική οργάνωση του επαγγέλματος, το κοινωνικό του κύρος, τις συμβάσεις για τις αρμοδιότητές του. 2. Κάποιος αποκτά την απαραίτητη γνώση για συμμετοχή στις κοινωνικές πρακτικές και επιτυχία στόχων παρατηρώντας μη κωδικοποιημένα μοτίβα συμπεριφοράς που επιδεικνύουν τα άτομα που ήδη εμπλέκονται σε τέτοιες πρακτικές. Με άλλα λόγια, η απαραίτητη τεχνογνωσία μιας πρακτικής μεταφέρεται δια παραδείγματος και εξοικείωσης (habituation).

Ο McCabe (2001: 512) έχει αμφισβητήσει το επιχειρήμα (2) (δηλαδή τη στενή σύνδεση κοινωνικών φορμών και επιδιωκόμενων στόχων) του Raz, επισημαίνοντας ότι τα άτομα ενδέχεται να επιδιώκουν στόχους που δεν προέρχονται από τις κοινωνικές φόρμες των φιλελεύθερων κοινωνιών τους ή με το να δημιουργούν νέους καινοφανείς στόχους.

Ακόμη και αν δεχτούμε όμως τη θέση του Raz για τη διασύνδεση κοινωνικών φορμών και στόχων, αμφισβητείται κατά πόσο η αυτονομία έχει εισχωρήσει στις κοινωνικές φόρμες της φιλελεύθερης κοινότητας στο βαθμό που θεωρεί ο Raz και επομένως ότι η αυτονομία είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχή επίτευξη των στόχων των ατόμων και επομένως της ευημερίας τους και άρα καθήκον του κράτους να προωθή τις προϋποθέσεις αυτονομίας.

Θεωρούμε ότι ο McCabe (2001: 512) ορθά επισημαίνει την ύπαρξη κοινωνικών φορμών στο εσωτερικό των φιλελεύθερων κοινωνιών, οι οποίες ευνοούν την ανάπτυξη της ατομικότητας, της αυτοέκφρασης και του αυθορμητισμού αλλά και άλλων που στοχεύουν να καλλιεργήσουν τη συμμόρφωση σε πιο στενά προδιαγεγραμμένα μοτίβα συμπεριφοράς. Όπως επισημαίνει (οπ) υπάρχουν στις φιλελεύθερες κοινωνικές και «εκείνοι που νιώθουν άβολα ενώπιον της αβεβαιότητας, της επιλογής και της κριτικής εξέτασης που απαιτεί η αυτονομία, και οι οποίοι αντίθετα επιθυμούν την ασφάλεια, τη συνέχεια και την δομή». Τα άτομα αυτά ενδέχεται να απομακρυνθούν από το ιδανικό της αυτοουργίας.⁸²

που είναι εφικτά για μας» (1989: 1218). Ο πειραματισμός με νέους τρόπους ζωής παρασιτεί στις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές φόρμες.

⁸² Παρόμοια επισήμανση για τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα της ραζιανής αυτονομίας κάνει και η Nussbaum (2011: 11) όταν επισημαίνει ότι «η Ραζιανή αυτονομία αποτελεί `αμφιλεγόμενο περφεξιονιστικό κανόνα (norm), τον

Το πρόβλημα τίθεται πιο emphaticά, από τη στιγμή που, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Raz (1986: 423), υπάρχουν εντός των σύγχρονων φιλελεύθερων κοινωνιών παραδοσιακοί θύλακες, που δεν αναγνωρίζουν την αυτονομία ως ιδανικό ή δεν την ασπάζονται με ιδιαίτερη θερμότητα. Όπως, ορθά επισημαίνει ο Christman (2017: 6), μια κοινωνία που οικοδομείται πάνω στην αξία της αυτονομίας θα δημιουργήσει πολλά μειονεκτήματα σε αυτούς τους θύλακες, τα οποία πρέπει να δικαιολογήσει.

Πώς θα μπορούσε να δικαιολογηθεί το καθήκον αυτονομίας σε αυτούς τους θύλακες δίχως να εμπλακεί στο «δύσκολο έργο» να αξιολογήσει την αντικειμενική αξία των στόχων που επιδιώκουν οι φιλελεύθεροι πολίτες; Ο Raz έχει ήδη αποκηρύξει την υπερβατική αξία της αυτονομίας όταν υποστηρίζει ότι υπάρχουν αξιόλογες ζωές και χωρίς αυτήν και ταυτόχρονα κάνει λόγο για ασυμμετρία πολλών αξιόλογων τρόπων ζωής, ενώ έχει πρόσφατα υποστηρίξει ότι «οι κουλτούρες δεν μπορούν να συγκριθούν και ότι «καμία δεν μπορεί να κριθεί ανώτερη από την άλλη» (Raz, 1995: 188).

Επίσης, αναγνωρίζει ότι η διαδικασία αποστέρησης των ανθρώπων από το κοινωνικό τους πλαίσιο (με εξαναγκαστικές πολιτικές αφομοίωσης) ενδέχεται να προκαλέσει μεγάλη βλάβη στην ευημερία τους, αφού δεν έχουν εξοικειωθεί με τις κοινωνικές φόρμες που απαιτούν αυτονομία. Υπό αυτό το φως, πριμοδοτεί πολιτικές «σταδιακού μετασχηματισμού».

Αν όμως η αυτονομία έχει συγκεκριμένη αξία σε μια φιλελεύθερη κοινωνία αφού δεν αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχή επίτευξη των αξιόλογων στόχων του ατόμου και επομένως της ευημερίας του και σε κάποιες περιπτώσεις μπορεί να απειλεί την ευημερία του τότε γιατί να αποτελεί καθήκον του κράτους να την προωθή;⁸³ Η θέση ότι «από τη στιγμή που η αυτονομία είναι ηθικά αξιόλογη, υπάρχει λόγος όλοι να κάνουν τον εαυτό τους και τους άλλους αυτόνομους», (Raz 1986: 407) φαίνεται ιδιαίτερα απαιτητική για να μπορεί να υποστηριχθεί από μια συγκεκριμένη εκδοχή αυτονομίας. Με άλλα λόγια, η αυτονομία δεν αποτελεί λόγο για όλους μέσα σε μια φιλελεύθερη κοινωνία, πολύ περισσότερο καθήκον.

Ο Raz (1989: 1228) υποστηρίζει ότι παρά το γεγονός ότι η αυτονομία δεν έχει υπερβατική αξία και ότι υπάρχουν θύλακες που ζουν αξιόλογες ζωές και χωρίς αυτήν στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ευημερία των ατόμων εκτός «αν οραματίζεται κανείς μια παγκόσμια αλλαγή συνθηκών, όπως κάνουν εκείνοι που συνηγορούν υπέρ της επιστροφής σε μια προ-βιομηχανική κοινωνία ή υπέρ μια μετα-νεωτερικής διαρκούς επανάστασης».

οποίο θα απέρριπταν, για παράδειγμα, οι πιστοί αυταρχικών θρησκειών. Βέβαια, οι πιστοί αυταρχικών θρησκειών θα βρίσκονταν και εκτός της ρωσισανής επάλληλης συναίνεσης εφόσον δεν αποδέχονται τα άτομα ως ελεύθερα και ίσα. Η Nussbaum υποστηρίζει ότι αρκεί να ζητήσουμε από τα δόγματα αυτά να αποδεχτούν την ισότητα ως πολιτική και όχι ως περιεκτική έννοια, αν και αναγνωρίζει (2011: 41) την κριτική της Okin, η οποία θεωρεί ότι ο «Rawls ζητά πολύ λίγα από τις θρησκείες όταν τους ζητά να αποδεχτούν την πλήρη ισότητα των γυναικών, αλλά όχι, για παράδειγμα, την θεολογική ή εσχατολογική ισότητά τους».

⁸³ Αυτή η αντίρρηση εντοπίζεται και από τον Waldron (1989: 1121).

Ακόμη και αν δεχτούμε την προϋπόθεση της αυτονομίας για την επιτυχή επιδίωξη των στόχων μας στο πλαίσιο μιας σύγχρονης φιλελεύθερης κοινωνίας, και επομένως το καθήκον προώθησης της αυτονομίας, εγείρεται το ερώτημα κατά πόσο η παρέμβαση του κράτους είναι τελικά αναγκαία για τη εξασφάλιση επάρκειας αξιόλογων τρόπων ζωής. Με άλλα λόγια, αν η κρατική παρέμβαση είναι αναγκαία για την αυτονομία.

Να υπενθυμίσουμε ότι ο Raz (1989: 162) έχει εκφράσει τον φόβο ότι δίχως την υποστήριξη του κράτους πολλοί αξιόλογοι τρόποι ζωής δεν θα μπορέσουν να επιβιώσουν. Το ζήτημα τίθεται σε σχέση με την πιο αμφιλεγόμενη προϋπόθεση της αυτονομίας για τους αντιπερφεξιονιστές, δηλαδή την προώθηση αξιόλογων τρόπων ζωής.

Μια πρώτη παρατήρηση είναι ότι πολλοί αξιόλογοι τρόποι ζωής μπορούν να επιβιώσουν και χωρίς την στήριξη του κράτους. Όπως σωστά επισημαίνεται (Mulhall & Swift, 2008: 335), «μπορούμε να δεχτούμε ότι οι αξιόλογοι τρόποι ζωής χρειάζονται κοινωνική και πολιτισμική αναγνώριση, χωρίς να συμφωνήσουμε ότι χρειάζεται κρατική δράση για την επιβίωσή τους». Υπάρχουν πολλοί μη κρατικοί θεσμοί και οργανώσεις που προωθούν αξιόλογους τρόπους ζωής με ίδιους πόρους.⁸⁴ Άλλωστε, η επάρκεια καλών επιλογών ως προϋπόθεση της αυτονομίας ικανοποιείται ακόμη και χωρίς την διαθεσιμότητα όλων των αξιόλογων τρόπων ζωής. Όπως επισημαίνει ο McCabe (2001: 518) το γεγονός ότι οι αξιόλογες επιλογές μπορεί να μειωθούν σημαντικά μπορεί να σημαίνει ότι οι πολίτες δεν ενδιαφέρονται πια για τη διατήρηση των επιλογών αυτών που χαρακτηρίζουν την κοινωνία ως υποστηρικτική της αυτονομίας (autonomy supporting). Όμως, αυτό το χαρακτηριστικό της κοινωνίας (η κουλτούρα της αυτονομίας) είναι αυτό στο οποίο ο Raz στηρίζει την διατήρηση αξιόλογων επιλογών και επομένως αν αυτό απολεσθεί, τα μέτρα αυτά δεν είναι δικαιολογημένα. Επομένως, εμφανίζεται το εξής παράδοξο κατά τον McCabe (2001: 518) «όποτε υπάρχει ανάγκη για κρατική δράση προώθησης των συνθηκών αυτονομίας δεν είναι δικαιολογημένη, όποτε είναι δικαιολογημένη δεν χρειάζεται».

Η επισήμανση του McCabe δεν λαμβάνει υπόψη περιπτώσεις στις οποίες οι αξιόλογοι τρόποι ζωής δεν φθίνουν εξαιτίας της αδιαφορίας των πολιτών αλλά επειδή αυτοί μπορεί να αποτελούν δημόσια αγαθά και επομένως οι πολίτες να μην έχουν επαρκές κίνητρο (πχ. το πρόβλημα του ελεύθερου χρήστη) να συνεισφέρουν στην διατήρησή τους.

Ο Quong (2011: 87) απορρίπτει την αντίρρηση αυτή όταν επισημαίνει ότι πολύ λίγες περιπτώσεις επίκλησης αυτού του επιχειρήματος αφορούν πραγματικά μη αποκλείσιμα (non-excludable) δημόσια αγαθά. Αγαθά όπως τα μουσεία, η όπερα, τα δημόσια πάρκα δεν είναι μη αποκλείσιμα υπό την έννοια ότι μπορεί να ζητηθεί στα άτομα να πληρώσουν στο σημείο της κατανάλωσης, επομένως δεν αποτελούν γνήσιες περιπτώσεις δημόσιων αγαθών.

Στο σημείο αυτό πρέπει να προβούμε στην ακόλουθη επισήμανση. Ο Raz υποστηρίζει ότι η επάρκεια αξιόλογων επιλογών δεν απαιτεί την ύπαρξη κάποιων συγκεκριμένων επιλογών. Η όπερα μπορεί να είναι αξιόλογη επιλογή αλλά η μη προσφορά της δεν σημαίνει ότι το άτομο

⁸⁴ Στο σημείο αυτό βέβαια να επισημάνουμε ότι οι οργανώσεις αυτές συνήθως απολαμβάνουν νομικής αναγνώρισης από το κράτος με τα πλεονεκτήματα που συνδέονται από αυτήν αλλά χάρη της συζήτησης ως δεχτούμε ότι η δραστηριότητά τους χρηματοδοτείται κυρίως με ίδιους πόρους.

δεν έχει αρκετές αξιόλογες επιλογές. Επομένως, η απουσία μιας συγκεκριμένης αξιόλογης επιλογής δεν σημαίνει ότι καταλύεται και η επάρκεια αξιόλογων επιλογών για το άτομο καθώς μπορεί να απομένουν πολλές αξιόλογες επιλογές.

Τί συμβαίνει όμως στην περίπτωση που οι τιμές κάποιων αξιόλογων αγαθών, όπως για παράδειγμα της όπερας ή άλλων αξιόλογων επιλογών, είναι απαγορευτικές για μεγάλο μέρος του πληθυσμού. Μήπως σε αυτήν την περίπτωση ο φιλελεύθερος περφεξιονισμός απαντά στην αδικία του υφιστάμενου οικονομικού συστήματος; Με άλλα λόγια, ίσως οι επιχορηγήσεις ή οι φόροι να απαιτούνται ως μέσα επανόρθωσης της άδικης κατανομής πόρων και εκπαίδευσης, η οποία δεν επιτρέπει στους οικονομικά ασθενέστερους να εκτιμήσουν αξιόλογες δραστηριότητες. Όμως σε αυτήν την περίπτωση, επισημαίνει ο Quong (2011: 94) για ποιο λόγο το κράτος να μην προχωρήσει σε αναδιανομή πόρων (χρηματική αναδιανομή) παρά να επιχορηγήσει απευθείας κάποιες αξιόλογες δραστηριότητες;

Αν η αναδιανομή γίνεται για λόγους ακριβοδικίας, τότε μετά την δίκαιη αναδιανομή πόρων, το κράτος θα παρέμβει μόνο αν πιστεύει ότι οι πολίτες δεν θα χρησιμοποιήσουν τους πόρους τους προς αξιόλογες δραστηριότητες.⁸⁵ Σε αυτή την περίπτωση, η κρατική πολιτική είναι πατερναλιστική γιατί εκκινεί από την αντίληψη ότι το υποκείμενο δεν θα επιλέξει ορθά επειδή υπολείπεται κάποιων ιδιοτήτων.⁸⁶ Ο Raz (2011: 423) όμως δεν θεωρεί⁸⁷ ότι ο πατερναλισμός είναι *prima facie* ανεπίτρεπτος, επισημαίνοντας ότι η συζήτηση ανάμεσα στους φιλελεύθερους δεν έχει λήξει στο ζήτημα αυτό. Θέτει δύο περιορισμούς παρ' όλα αυτά, στη θέσπιση πατερναλιστικών μέτρων: «Πρώτον, οι περφεξιονιστικές πολιτικές θα πρέπει να είναι συμβατές με το σεβασμό της αυτονομίας και επομένως να περιορίζονται στη δημιουργία των προϋποθέσεων αυτονομίας. Δεύτερον, πρέπει να σέβονται τον περιορισμό στη χρήση εξαναγκασμού που επιβάλλει η αρχή της βλάβης, καθώς τους ανάλογους περιορισμούς της χειραγώγησης».

2.5 Συμπεράσματα

Στο κεφάλαιο αυτό εξετάσαμε την προσπάθεια του J. Raz να συμφιλιώσει τα φιλελεύθερα και περφεξιονιστικά στοιχεία της θεωρίας του με βάση την αντίληψή του περί προσωπικής

⁸⁵ Ο Quong (2011: 95) επισημαίνει ότι υπάρχει η περίπτωση τα άτομα να μην ενδιαφέρονται για μια αξιόλογη δραστηριότητα επειδή δεν έχουν επαρκή ενημέρωση και όχι επειδή δεν την θεωρούν αξιόλογη. Σε αυτή την περίπτωση, οι κρατικές εκστρατείες ενημέρωσης δεν είναι πατερναλιστικές, υπό την έννοια ότι δεν υποτιμούν την ικανότητα του ατόμου να επιλέγει ορθά, αλλά επισημαίνουν ότι δεν διαθέτει τις απαραίτητες πληροφορίες για την επιλογή αυτή.

⁸⁶ Ο Quong (2011: 102) αναφέρει ως τέτοιες την απαραίτητη βούληση, ενημέρωση, αντίληψη και επισημαίνει ότι αυτός ο πατερναλισμός είναι *prima facie* λανθασμένος καθώς υποβιβάζει την ηθική υπόσταση των ατόμων.

⁸⁷ Επισημαίνει (1986: 422) ότι η κάθε περίπτωση πρέπει να αξιολογείται χωριστά στη βάση του αν μια δραστηριότητα έχει εγγενή αξία ή όχι, καθώς η απαγόρευση της δεύτερης κατηγορίας δεν υπονομεύει την αυτονομία. Για παράδειγμα, στα επικίνδυνα αθλήματα, ο κίνδυνος αποτελεί βασικό στοιχείο του σκοπού της δραστηριότητας ενώ αντίστοιχα οι ρυθμίσεις για τις ζώνες ασφαλείας έχουν εργαλειακή αξία και οι περιορισμοί που επιβάλλουν συμβάλλουν στην καλύτερη εξυπηρέτηση του σκοπού της δραστηριότητας.

αυτονομίας. Η θέση του περί φυσικότητας του περφεξιονισμού φαίνεται καταρχήν έγκυρη, εκτός αν υπάρχουν λόγοι αρχής που αποκλείουν τις αντιλήψεις περί αγαθού από τη δράση του κράτους παρά το γεγονός ότι αυτοί συνιστούν έγκυρους λόγους δράσης για τα άτομα.

Οι αντιρρήσεις έρχονται από την πλευρά της φιλελεύθερης θεωρίας και εστιάζουν κυρίως στο επιχείρημα του εξαναγκασμού και της εύλογης διαφωνίας στις φιλελεύθερες κοινωνίες. Την εύλογη διαφωνία θα την εξετάσουμε διεξοδικά στο επόμενο κεφάλαιο και επομένως στο παρόν εστίασαμε στο επιχείρημα του εξαναγκασμού. Εξετάζοντας την ραζιανή ανάγνωση της αρχής της βλάβης διαπιστώσαμε ότι αυτή δύναται να οδηγήσει σε αντιφιλελεύθερα συμπεράσματα ως προς τη χρήση εξαναγκασμού για τον περιορισμό μη αξιόλογων τρόπων ζωής. Από την άλλη, η χρήση μη εξαναγκαστικών μέσων, όπως οι επιχορηγήσεις, είναι καταρχήν επιτρεπτή και δεν συνιστά χειραγώγηση που αποκλείεται από την αρχή της βλάβης, εφόσον ο Raz καταφέρει να δικαιολογήσει την πιο απαιτητική του θέση ότι ο περφεξιονισμός δεν είναι απλά επιτρεπτός αλλά ότι το κράτος έχει καθήκον να διασφαλίζει τις συνθήκες αυτονομίας των ατόμων.

Καταλήγουμε στο ότι αυτή η θέση δεν έχει υποστηριχθεί επαρκώς από τον Raz γιατί βασίζεται σε μια συγκεκριμένη αξία της προσωπικής αυτονομίας που δεν είναι αρκούντως ισχυρή για θεμελιώσει καθήκον αυτονομίας. Ακόμη και αν δεχτούμε την σημασία των κοινωνικών φορμών στην διαμόρφωση των αξιόλογων στόχων των ατόμων και την αυτονομία ως αξία, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αυτή έχει διεισδύσει στις φιλελεύθερες κοινωνίες σε τέτοιο βαθμό ώστε τα άτομα να μην μπορούν να έχουν μια καλή ζωή χωρίς αυτήν, τη στιγμή μάλιστα που ο ίδιος αναγνωρίζει ότι υπάρχουν μη αυτόνομοι θύλακες μέσα στις φιλελεύθερες κοινωνίες, τα μέλη των οποίων μπορούν να έχουν καλές ζωές ενώ απόπειρα αφομοίωσής τους με πολιτικές αφομοίωσης ενδέχεται να προκαλέσει μεγάλη βλάβη στην ευημερία τους. Επομένως, η αυτονομία δεν συνιστά λόγο πολύ περισσότερο δε καθήκον για όλους μέσα σε μια φιλελεύθερη κοινωνία.

Πώς ερμηνεύονται τα ευρήματά μας ως προς τη συζήτηση περφεξιονισμού – πολιτικού φιλελευθερισμού και το ερώτημα που έχουμε θέσει σχετικά με το επιτρεπτό του κράτους να να προωθεί ή να αποθαρρύνει δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής με γνώμονα τις αντιλήψεις περί αγαθού;

Δεν θα πρέπει να υπερερμηνεύουμε τα συμπεράσματα του παρόντος κεφαλαίου. Δείξαμε ότι τα περφεξιονιστικά και φιλελεύθερα στοιχεία του Raz έρχονται σε σύγκρουση. Αυτό σημαίνει ότι ενώ καταρχήν οι περφεξιονιστικοί λόγοι δράσης είναι επιτρεπτοί λόγοι δράσης για το κράτος, η πιο ισχυρή θέση του Raz (η αναγκαιότητα του περφεξιονισμού) τον σπρώχνει εκτός των ορίων του φιλελευθερισμού.

Υπάρχουν όμως θεωρίες μετριοπαθούς περφεξιονισμού, οι οποίες δεν βασίζονται σε κάποια εκδοχή αυτονομίας και θεμελιώνουν τον περφεξιονισμό όχι σε περιεκτικές έννοιες, όπως η προσωπική αυτονομία, αλλά σε πολιτικές αντιλήψεις, όπως ο μετριοπαθής πολιτικός περφεξιονισμός του Chan, που στηρίζει τη νομιμοποίησή του σε δίκαιες δημοκρατικές διαδικασίες. Οι θεωρίες αυτές δεν φαίνεται να θίγονται από τα επιχειρήματα που εξετάσαμε

στο παρόν κεφάλαιο, καθώς ακόμη δεν έχουμε εκθέσει κάποιο θετικό επιχείρημα υπέρ της ουδετερότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

3. Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός του John Rawls – Εύλογη διαφωνία και Ουδετερότητα

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάσαμε μια συγκεκριμένη εκδοχή περφεξιονισμού με βάση την αυτονομία, ο οποίος επιχειρεί να συνδυάσει περφεξιονιστικά και φιλελεύθερα στοιχεία. Συμπεράναμε ότι η σχέση αυτή παρουσιάζει δυσεπίλυτες κατά τη γνώμη μας εντάσεις στην συγκεκριμένη εκδοχή περφεξιονισμού. Αυτή η εκδοχή δεν φαίνεται να συνδυάζει τα φιλελεύθερα και περφεξιονιστικά στοιχεία της σε μια συνεκτική θεωρία.

Ας ξαναγυρίσουμε στο επιτρεπτό του περφεξιονισμού. Υπάρχει ένα επιχείρημα υπέρ της ουδετερότητας που δεν έχουμε ακόμη εξετάσει και συνδέεται με την έννοια της εύλογης διαφωνίας στις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες. Το παρόν κεφάλαιο στοχεύει να εκθέσει μια τέτοια θεμελίωση της αρχής της ουδετερότητας, όπως αυτή εκφράζεται στο έργο *Political Liberalism* του Rawls, σύμφωνα με την οποία η ουδετερότητα αποτελεί απάντηση στον *εύλογο πλουραλισμό*,⁸⁸ «που αποτελεί ενδημικό χαρακτηριστικό της κουλτούρας μας από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα» (Rawls, 2005: 25).

Στη συνέχεια, θα επιχειρήσουμε να εκθέσουμε την βασική αντίρρηση στην διαφορετική μεταχείριση των αντιλήψεων περί δικαιοσύνης και περί αγαθού στον Rawls, την ένσταση της ασυμμετρίας και πιθανές απαντήσεις σε αυτή.

Χωρίς να κατονομάζεται ρητά, η αρχή της πολιτικής ουδετερότητας εμφανίζεται αρχικά στο *Theory of Justice*⁸⁹ του Rawls όταν τα άτομα στην πρωταρχική θέση καλούνται να

⁸⁸ Αλλά και Larmore (1987: 50-51), όπου επισημαίνεται ότι «ο πλουραλισμός και η διαφωνία για την καλή ζωή... καθιστούν την πολιτική ουδετερότητα ως εύλογη επιλογή».

⁸⁹ Το έργο αποτελεί κυρίως μια απάντηση στο ωφελμισμό και ασχολείται ελάχιστα με τον περφεξιονισμό (1999: 285-86), στον οποίο εντοπίζει δύο εκδοχές: α) την «νιτσεϊκή» μαξιμαλιστική αντίληψη περί μιας πολιτικής ηθικής που οφείλει να μεγιστοποιεί την αριστεία σε μία κοινωνία και β) την πιο μετριοπαθή εκδοχή που αναγνωρίζει την περφεξιονιστική αρχή ως μια από τις αρχές της πολιτικής ηθικής που σταθμίζεται διαισθητικά με άλλες αρχές κατά περίπτωση. Επισημαίνει δε, ότι η συμβολιακή (contract) αντίληψη της δικαιοσύνης που υποστηρίζει συνιστά μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα σε περφεξιονισμό και ωφελμισμό καθώς περιλαμβάνει ιδανικά, μια ιδανική αντίληψη περί ατόμου. Η βασική κριτική είναι ότι η υιοθέτηση της αυστηρής περφεξιονιστικής αρχής θα μετρίαζε δραστικά την ελευθερία των ατόμων και θα έθετε σε κίνδυνο τους σκοπούς (ends) τους εν ονόματι της μεγιστοποίησης της αριστείας. Ο Rawls δεν υποστηρίζει βέβαια ότι η περφεξιονιστική αρχή δεν αποτελεί ορθολογική αρχή ούτε ότι αξιολογικές σταθμίσεις δεν μπορούν να λάβουν χώρα, αυτό που επισημαίνει είναι ότι πρέπει να επιδιωχθούν στο πλαίσιο της ελευθερίας της ένωσης (association) και όχι μέσω κρατικού εξαναγκασμού (1999: 289).

αποφασίσουν αγνοώντας (εκτός των άλλων) και τις αντιλήψεις⁹⁰ τους περί αγαθού. Κατά συνέπεια, δεν έχουν κάποιο λόγο να προτιμήσουν αρχές δικαιοσύνης που θα ευνοούν κάποιες αντιλήψεις περί αγαθού περισσότερο από κάποιες άλλες. Ο Rawls υποστηρίζει ότι οι αρχές της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας θα υιοθετηθούν από ελεύθερα και ίσα άτομα με διαφορετικές αντιλήψεις περί αγαθού, γεγονός που θα διασφαλίσει την σταθερότητα αυτής της εύτακτης κοινωνίας. Πολλοί θεωρητικοί έχουν αμφισβητήσει την ουδετερότητα της ΠΘ ως προς τις αντιλήψεις περί αγαθού. Ο Nagel (1973: 228) επισημαίνει ότι «η πρωταρχική θέση δεν φαίνεται να προϋποθέτει μόνο μια ουδέτερη θεωρία περί αγαθού, αλλά μια φιλελεύθερη ατομικιστική αντίληψη σύμφωνα με την οποία το καλύτερο που μπορούμε να ελπίζουμε για κάποιον είναι ότι θα μπορέσει να χαράξει ανεμπόδιστα την πορεία του, υπό την προϋπόθεση ότι δεν παρεμβαίνει στα δικαιώματα των άλλων». Αυτή η κατασκευή μπορεί να φαίνεται ουδέτερη αλλά δεν συμπεριλαμβάνει μη ατομικιστικά σχέδια ζωής, και επομένως πώς μπορεί να θεωρηθεί μια κατάσταση ακριβοδικίας επιλογής αρχών δικαιοσύνης, αναρωτιέται ο Nagel (228).

Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός αντανακλά μια πιο πραγματιστική⁹¹ στροφή του Rawls, καθώς επιχειρεί να εξετάσει πώς πρέπει να δικαιολογηθούν δημόσια οι αρχές της δικαιοσύνης στα ελεύθερα και ίσα άτομα μιας εύτακτης κοινωνίας, δεδομένης της «εύλογης διαφωνίας»⁹², ώστε να μην απειληθεί η σταθερότητα της. Με άλλα λόγια, ανησυχεί ότι η καντιανή⁹³ δημόσια δικαιολόγηση των αρχών της δικαιοσύνης (η θεμελίωσή τους δηλαδή σε ένα περιεκτικό δόγμα) δεν θα γίνει αποδεκτή από άτομα με διαφορετικές περιεκτικές αντιλήψεις (Rawls, 2005: 490).

Η εύλογη διαφωνία είναι απότοκο των βαρών της κρίσης⁹⁴ (2005: 56-7), τα οποία εκδηλώνονται όποτε κάποιος σκέφτεται σε μια κοινωνία στην οποία λειτουργούν ελεύθεροι θεσμοί. Σύμφωνα με αυτά τα βάρη:

Το
τίμημα
της
σκέψης
σε μια
ελεύθερη
κοινωνία

⁹⁰ Δεν είναι πάντα σαφές τί περιλαμβάνει η έννοια «αντιλήψεις περί αγαθού». Αν και συνήθως υπάρχει συμφωνία ότι αφορά αμφιλεγόμενες αντιλήψεις περί αγαθού δεν είναι σαφές τί άλλο αφορά. Την επισήμανση αυτή έχουν κάνει ο Sher (1997: 37-44) και ο Chan (2000: 11-14).

⁹¹ Ο Raz (1995: 82), βέβαια, υποστηρίζει ότι ο Rawls και πάλι καταλήγει να υποστηρίξει την πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης με βάση μια περιεκτική ηθική θεωρία.

⁹² Η εύλογη διαφωνία στον Rawls θεμελιώνεται στα βάρη της κρίσης (2005: 56-57). Αυτό δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι πρέπει να αμφιβάλλουν ή να είναι σκεπτικιστές σε σχέση με τα πιστεύω τους (2005: 59). Ο Rawls (2005: 59) σε κάποιο βαθμό, υιοθετεί έναν χαλαρό ορισμό του εύλογου δόγματος ως το δόγμα που ασπάζεται ένα λογικό άτομο. Το δόγμα αυτό αποτελεί θεωρητική και πρακτική άσκηση λόγου και συνήθως βασίζεται σε μια καθιερωμένη σχολή σκέψης. Ο ορισμός είναι χαλαρός (από επιστημολογικής άποψης) γιατί ένας αυστηρότερος ορισμός θα ήταν και ο ίδιος αντικείμενο διαφωνίας ανάμεσα σε έλλογους ανθρώπους. Επομένως, αποδεχόμενοι τα βάρη της κρίσης σημαίνει ότι αποδεχόμαστε ως εύλογα, δόγματα που είναι απαραίτητο να θεωρούμε αληθή.

⁹³ Ας θυμηθούμε ότι η δράση σύμφωνα με τις αρχές της δικαιοσύνης που συνάγονται από την πρωταρχική θέση αποτελεί «την πρωταρχική μορφή ανθρώπινης ανάπτυξης (flourishing)... διατηρώντας αυτές τις δημόσιες διευθετήσεις τα άτομα εκφράζουν τη φύση τους με τον καλύτερο τρόπο και επιτυγχάνουν τη μεγαλύτερη δυνατή (...) αριστεία για την οποία είναι ικανοί.» (Rawls, 1999: 463)

⁹⁴ Τα βάρη της κρίσης δεν συνεπάγονται ηθικό σκεπτικισμό απλά την παραδοχή ότι θεωρούμε τα περιεκτικά δόγματα των άλλων έλλογων ανθρώπων τουλάχιστον εύλογα.

«1.Τα εμπειρικά και επιστημονικά στοιχεία ενδέχεται να είναι σύνθετα και αλληλοσυγκρουόμενα.

2.Οι άνθρωποι ενδέχεται να διαφωνούν για το βάρος που φέρουν οι διάφοροι ισχυρισμοί

3. Όλες οι έννοιες είναι σε κάποιο βαθμό εγγενώς ασαφείς και εφαρμόζονται σε δύσκολες περιπτώσεις.

4. Ο τρόπος που αξιολογούμε ηθικές και πολιτικές αξίες διαμορφώνεται σε κάποιο βαθμό αναπόφευκτα από τη συνολική εμπειρία ζωής μας. Επομένως, διαφορετικές εμπειρίες ζωής συνεπάγονται διαφορετική αξιολόγηση.

5. Υπάρχουν συχνά διάφορες κανονιστικές αντιλήψεις και στις δύο πλευρές ενός ζητήματος, τις οποίες οι λογικοί άνθρωποι δεν ξέρουν πώς να τοποθετήσουν.

6. Οι κοινωνικοί θεσμοί μπορούν να εξυπηρετήσουν περιορισμένο αριθμό αξιών, γεγονός που οδηγεί σε δύσκολες, ακόμη και τραγικές επιλογές».

Η διαφωνία στην οποία εστιάζει ο Rawls δεν προκύπτει από ατομικό συμφέρον, παραλογοισμό ή προκατάληψη (αν και δεν αποκλείεται να οφείλεται και σε αυτούς τους λόγους). Είναι εύλογη, υπό την έννοια ότι βασίζεται στην ειλικρινή και λογική προσπάθεια των λογικών ανθρώπων να εξετάσουν φιλοσοφικά, θρησκευτικά και ηθικά ζητήματα. Αυτού του είδους ο επίμονος πλουραλισμός είναι σύμφωνα με το Rawls αναπόφευκτος στο πλαίσιο διαρκών ελεύθερων θεσμών (2005: 4). Η συνέπεια αυτής της επίμονης διαφωνίας είναι ότι ένα κοινό φιλοσοφικό, ηθικό και θρησκευτικό περιεκτικό δόγμα θα μπορούσε να εγκαθιδρυθεί στην κοινωνία μόνο με κρατική καταπίεση,⁹⁵ κάτι που ο Rawls αποκαλεί το «**δεδομένο της καταπίεσης**» (2005: 36-37).

Το ερώτημα, που τίθεται στη συνέχεια, είναι πώς, λαμβάνοντας υπόψη το δεδομένο της (εύλογης) διαφωνίας ανάμεσα σε λογικούς ανθρώπους, η κρατική δράση μπορεί να είναι σύμφωνη με την Φιλελεύθερη Αρχή Νομιμοποίησης. Υπενθυμίζουμε σε αυτό το σημείο, ότι ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός ανήκει στην συμβολαιοκρατική παράδοση κάτι που αντανακλάται στην θεωρία νομιμοποίησής του, σύμφωνα με την οποία: «Η πολιτική εξουσία ασκείται με απόλυτα κατάλληλο τρόπο μόνο όταν ασκείται σύμφωνα με ένα σύνταγμα, τα ουσιώδη στοιχεία του οποίου μπορούμε εύλογα να προσδοκούμε ότι θα ασπαστούν όλοι οι πολίτες ως ίσοι και ελεύθεροι υπό το φως αρχών και ιδανικών που είναι αποδεκτές στον επίκοινο τους ανθρώπινο λόγο» (2005: 137).

Αν αποκλείσουμε όμως τα περιεκτικά δόγματα ως βάση άσκησης της πολιτικής εξουσίας και ως πηγή δημόσιας δικαιολόγησης τότε τι θα μπορούσε να αποτελέσει βάση; Στο σημείο αυτό ο Rawls εισάγει την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης η οποία είναι αυθυπόστατη (free-standing), δηλαδή δεν βασίζεται σε καμία συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού και στηρίζεται στην πολιτική αντίληψη των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων και στην κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σύστημα αμοιβαίας συνεργασίας.

95 Η έννοια της καταπίεσης δεν είναι ξεκάθαρη στον Rawls. Αναφέρεται μόνο στον εξαναγκασμό ή περιλαμβάνει και μορφές κρατικής χειραγώγησης;

Η λύση που προτείνει ως προς τις κατάλληλες αρχές που θα νομιμοποιήσουν την κρατική εξουσία είναι η υιοθέτηση **πολιτικών αρχών**,⁹⁶ που λαμβάνουν τη μορφή μιας **πολιτικής αντίληψης**⁹⁷ **περί δικαιοσύνης**, η οποία αποτελεί το αντικείμενο μιας **επάλληλης συναίνεσης**⁹⁸ ανάμεσα σε **λογικούς**⁹⁹ **ανθρώπους**, οι οποίοι δεσμεύονται από **το δημόσιο λόγο**¹⁰⁰.

Η συναίνεση απαιτεί δύο στάδια: Στο πρώτο στάδιο, αναπτύσσουμε μια αυθύπαρκτη αντίληψη περί δικαιοσύνης, η οποία επικαλείται μόνο πολιτικές αρχές και δεν προϋποθέτει την αλήθεια ή το ψεύδος αμφιλεγόμενων αντιλήψεων περί αγαθού ή άλλων μεταφυσικών αντιλήψεων.

Στο δεύτερο στάδιο, δοκιμάζουμε αν αυτή η αντίληψη επιτυγχάνει σταθερότητα για τους ορθούς λόγους. Τα κριτήρια είναι κατά πόσο : 1. Οι άνθρωποι που ανατρέφονται σε αυτούς τους δίκαιους θεσμούς θα αποκτήσουν ένα επαρκές αίσθημα δικαιοσύνης και τη βούληση να ενεργούν δίκαια. 2. Η αποδοχή και η ενέργεια με βάση αυτή, είναι σύμφωνη με τη εύλογη αντίληψη περί αγαθού του κάθε ατόμου, σε συνθήκες εύτακτης κοινωνίας (Η ιδέα της συμφωνίας).

Επάλληλη
συναίνεση

Rawls
(2005: 140-
1)

96 Οι πολιτικές αντιλήψεις έχουν τρία χαρακτηριστικά: 1. Δεν εμπεριέχουν περφεξιονιστικές κρίσεις ή άλλους μεταφυσικούς ισχυρισμούς, 2.συναρθρώνονται με τις διάφορες εύλογες αντιλήψεις περί αγαθού και 3. περιορίζονται σε ζητήματα δικαιοσύνης, πολιτικής διαγωγής (civility) και πολιτικής νομιμοποίησης και υποχρέωσης. Αυτό δεν σημαίνει ότι στερούνται ηθικού περιεχομένου. Μια πολιτική αντίληψη μπορεί να είναι ηθική αρκεί να μην θεμελιώνεται σε κάποια αντίληψη περί αγαθού. Όπως επισημαίνει ο Rawls (2005: 484, υποσημείωση 91) η πολιτική αντίληψη είναι κανονιστική ιδέα και δεν καθορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι όντως δομούν τους θεσμούς τους.

97 Η έννοια της πολιτικής αντίληψης στον Rawls έχει αμφισβητηθεί από τον Gaus (2003: Κεφαλαίο 7).

98 Rawls (2005: 133-172). Η επάλληλη συναίνεση είναι ιδανική, δηλαδή, λαμβάνει χώρα στη βάση μιας πολιτικής αντίληψης περί δικαιοσύνης «που δεν έρχεται σε αντίθεση με τα (εύλογα) περιεκτικά δόγματα και δεν αποκλείει την δυνατότητα μιας επάλληλης συναίνεσης για τους ορθούς λόγους» (xlv-xlvi). Είναι επομένως ηθική και όχι απλά προϊόν συμβιβασμού (*modus vivendi*).

99 Σύμφωνα με το Rawls (2005: 19 & 488) έλλογοι πολίτες είναι εκείνοι που αποδέχονται δύο βασικές ιδέες : 1.Η πολιτική κοινωνία είναι ένα δίκαιο σύστημα συνεργασίας με στόχο το αμοιβαίο συμφέρον, ανάμεσα σε ελεύθερους και ίσους ανθρώπους. 2.Αποδέχονται τα βάρη της κρίσης και τις συνέπειές τους στην χρήση του δημόσιου λόγου για την νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας σε ένα συνταγματικό καθεστώς. Επίσης, οι λογικοί πολίτες είναι ελεύθεροι και ίσοι επειδή διαθέτουν δύο ηθικές δυνάμεις: Α. Ικανότητα αντίληψης της δικαιοσύνης και 2. Ικανότητα για αντίληψη του αγαθού. Ειδικότερα, την ικανότητα να κατανοούμε, να εφαρμόζουμε και να δρούμε με βάση τη δημόσια αντίληψη περί δικαιοσύνης και Β. Ικανότητα να σχηματίζουμε, να αναθεωρούμε και να επιδιώκουμε μια αντίληψη περί αγαθού. Αυτό κάνει τους ανθρώπους ελεύθερους ενώ το γεγονός ότι αυτές οι ιδιότητες ενυπάρχουν στον ελάχιστο απαιτούμενο βαθμό για να αποτελούν τα άτομα πλήρως συνεργαζόμενα μέλη μιας κοινωνίας, είναι αυτό που καθιστά τους ανθρώπους ίσους. Οι έλλογοι άνθρωποι πιστεύουν ότι οι ακριβοδίκαιοι όροι που ρυθμίζουν την κοινωνία, πρέπει να είναι αμοιβαία αποδεκτοί (αρχή αμοιβαιότητας) Rawls (2005: 50) από άτομα που κινητοποιούνται από τα ίδια κίνητρα : δεσμεύονται από την αντίληψη ότι οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να υπόκεινται σε δημόσια δικαιολόγηση (486). Η αρχή της αμοιβαιότητας, τοποθετείται από το Rawls στο ενδιάμεσο ανάμεσα από την αλτρουιστική αρχή της αμεροληψίας (γενικό καλό) και το αμοιβαίο συμφέρον.

100 Ο δημόσιος λόγος είναι ο λόγος ίσων πολιτών, οι οποίοι ως συλλογικό σώμα ασκούν αποφασιστική και εξαναγκαστική εξουσία ο ένας στον άλλο, νομοθετώντας και αναθεωρώντας το σύνταγμα τους. (Rawls, 2005: 214).

Η επάλληλη συναίνεση παρέχει το κοινό κανονιστικό έδαφος του δημόσιου λόγου. Η ιδέα του δημόσιου λόγου αποτελεί πρακτικό ιδανικό που πηγάζει από την Φιλελεύθερη Αρχή Νομιμοποίησης και την θέση ότι η κρατική εξουσία πρέπει να δικαιολογείται στα άτομα, στα οποία ασκείται. Στην ειδική της εκδοχή, αποτελεί ένα πρακτικό ιδανικό, που απευθύνεται στα άτομα όταν δρουν με την ιδιότητά τους ως πολίτες ή δημόσιοι λειτουργοί. Επομένως, αποτελεί κανονιστική ιδέα, που εφαρμόζεται στην άσκηση πολιτικής σε μια φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία.

Ειδικότερα, όλοι οι πολίτες υπόκεινται σε ένα μη εξαναγκαστικό **ηθικό καθήκον** να ασπάζονται τους κανόνες του δημόσιου λόγου όταν επιχειρηματολογούν και ψηφίζουν για θεμελιώδη συνταγματικά ζητήματα και βασικά ζητήματα δικαιοσύνης. Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι ο Rawls (1997: 786) τονίζει ότι η δημόσια δικαιολόγηση «δεν είναι μόνο έγκυρος συλλογισμός αλλά ένα επιχείρημα που απευθύνεται σε τρίτους».

Αξίζει να επισημανθεί εδώ ότι η ρωσιανή δημόσια δικαιολόγηση των πολιτικών με πολιτικές αρχές (που αντιστοιχεί στην ουδετερότητα δημόσιας δικαιολόγησης) δεν εκτείνεται σε όλο το πεδίο πολιτικών αλλά μόνο σε «ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα» και βασικά ζητήματα δικαιοσύνης (Rawls, 2005: 214).

3.1 Η Ένσταση της Ασυμμετρίας¹⁰¹

Η εύλογη διαφωνία σε ζητήματα περί αγαθού οδηγεί στον αποκλεισμό τους από την κατηγορία νομιμοποιημένων λόγων κρατικής δράσης και καθιστά τους λόγους που στηρίζονται σε αυτά μη δημόσιους λόγους για τη δημόσια δικαιολόγηση πολιτικών για ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και βασικά ζητήματα δικαιοσύνης.

Ταυτόχρονα, όμως, όπως παραδέχεται ο Rawls, οι λογικοί άνθρωποι διαφωνούν εύλογα και για ζητήματα δικαιοσύνης.¹⁰² Το ερώτημα που τίθεται λοιπόν, είναι γιατί αντιμετωπίζουμε διαφορετικά την εύλογη διαφωνία στις αντιλήψεις περί του αγαθού και στις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης; Με άλλα λόγια, υπάρχει κάποιο στοιχείο που διαφοροποιεί την εύλογη διαφωνία περί αγαθού με την εύλογη διαφωνία περί δικαιοσύνης ώστε να αποκλείει την δεύτερη από το περιεχόμενο της δημόσιας δικαιολόγησης;

Αν ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν επιτύχει να αιτιολογήσει επαρκώς αυτή τη διαφοροποίηση τότε ή θα πρέπει να επιτρέψουμε κάποια μορφή περφεξιονισμού στη δημόσια δικαιολόγηση πολιτικών ή θα πρέπει να περιορίσουμε τη δημόσια δικαιολόγηση

¹⁰¹ Η ένσταση έχει τεθεί από τους Chan (200: 20–2), Waldron (1999, Κεφάλαιο 7), Sandel, (1998: 202–10) και Gaus (2003: 194επ). Ο Raz (1986: 126-7), διατυπώνει την ίδια ένσταση για τον αποκλεισμό τους από την Πρωταρχική Θέση, όταν επισημαίνει ότι οι περφεξιονιστικές αρχές δεν υπάγονται σε μεγαλύτερη διαφωνία «... από τις κρίσεις περί αυτοσεβασμού στις οποίες βασίζεται η προτεραιότητα της ελευθερίας».

¹⁰² Η εύλογη διαφωνία αφορά τόσο τους πολίτες όσο και την πολιτική φιλοσοφία, όπου υπάρχουν βαθιές διαφωνίες για ζητήματα δικαιωμάτων, για τις προϋποθέσεις της διανεμητικής δικαιοσύνης, την έννοια της ισότητας ευκαιριών κ.κ. (Quong, 2011: 192)

μόνο σε ζητήματα που υπάρχει εύλογη¹⁰³ συμφωνία, οπότε οδεύουμε στη λύση ενός ελάχιστου κράτους (Quong, 2011: 193), το οποίο θα προστατεύει μόνο κάποια βασικά δικαιώματα και ελευθερίες.

3.2 Η λύση της εύλογης συμφωνίας

Η λύση αυτή δεν εγκαταλείπει την ιδέα της δημόσιας δικαιολόγησης¹⁰⁴ των πολιτικών αλλά την περιορίζει σε ζητήματα για τα οποία υπάρχει εύλογη συμφωνία. Το πρόβλημα με αυτή την προσέγγιση είναι το λεγόμενο «ζήτημα εστίασης» (zoom problem), Lister (2010: 157-8), καθώς δεν είναι σαφές σε ποιο επίπεδο αφαίρεσης πρέπει να παρατηρείται η συμφωνία. Αν το επίπεδο αφαίρεσης στην εύλογη συμφωνία είναι πολύ υψηλό, τότε σαφώς υπάρχει χώρος για περφεξιονιστικές πολιτικές. Αν το επίπεδο αφαίρεσης είναι πολύ χαμηλό, αν αναφερόμαστε δηλαδή σε πολύ συγκεκριμένες ερμηνείες πολιτικών αρχών ή κρατικών ενεργειών, τότε η θέση γίνεται πολύ απαιτητική και σχεδόν καμία πολιτική δεν μπορεί να δικαιολογηθεί δημόσια.

Για παράδειγμα, σε υψηλό επίπεδο αφαίρεσης τα άτομα συμφωνούν για την αξία της οικογένειας. Αν δεχτούμε ότι αυτή η συμφωνία είναι επαρκής για να ικανοποιηθεί η φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης τότε θεωρούμε νομιμοποιημένες επιμέρους πολιτικές που εισάγουν διευρυμένες και αμφιλεγόμενες μορφές οικογένειας.

Αν ζητήσουμε συμφωνία σε χαμηλότερα επίπεδα αφαίρεσης, με ιεράρχηση των σχετικών αρχών που εφαρμόζονται στην δημόσια δικαιολόγηση, θα οδηγηθούμε σε μια τρομερά απαιτητική αρχή που θα αποκλείει μεν τις αντιλήψεις περί αγαθού αλλά και τις πολιτικές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Η συμφωνία σε χαμηλότερα επίπεδα αφαίρεσης συνδέεται με την ανάγκη για ολοκλήρωση (completeness) του δημόσιου λόγου. Όπως επισημαίνει ο Rawls (2005: 585) «η σημασία της ολοκλήρωσης έγκειται στο γεγονός ότι αν μια πολιτική αντίληψη δεν είναι ολοκληρωμένη, δεν αποτελεί επαρκές πλαίσιο σκέψης για την διεξαγωγή συζητήσεων για θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα».¹⁰⁵

¹⁰³ Όπως επισημαίνει ο Chan (2001) υπάρχουν ασφαλώς κάποιες αντιλήψεις περί αγαθού γύρω από τις οποίες υπάρχει συναίνεση, όπως η φιλία, η δημιουργικότητα, κλπ, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι συγκρίσιμες. Επίσης, υπάρχουν τρόποι ζωής που θεωρούνται μη αξιόλογοι. Πρβλ όμως και Richards (1982: 176-7) ο οποίος επικρίνει τη νομοθεσία που απαγορεύει την πορνεία, την ψυχαγωγική χρήση ναρκωτικών ή την πορνογραφία, υποστηρίζοντας ότι αυτοί οι τρόποι ζωής είναι ή ενδέχεται να είναι αξιόλογοι για όσους τους επιλέγουν. Επιλέγει να υποστηρίξει δηλαδή αυτούς τους τρόπους ζωής ως αξιόλογους καθεαυτούς και όχι ως αρνητικούς τρόπους ζωής, που πρέπει όμως να γίνουν ανεκτοί με την επίκληση κάποιας υπέρτερης αξίας, όπως η αυτονομία. Για μια απάντηση βλ. George (1995: 144), ο οποίος υποστηρίζει ότι υποστηρίζοντας την αξία αυτών των τρόπων ζωής, στην πραγματικότητα ο Richards αποκηρύττει τον δικό του αντιπερφεξιονισμό, καθώς λαμβάνει θέση (και μάλιστα αμφιλεγόμενη κατά τον George) σε ζητήματα καλής ζωής.

¹⁰⁴ Υπενθυμίζουμε ότι η εστίαση του πολιτικού φιλελευθερισμού έγκειται σε ζητήματα νομιμοποίησης των πολιτικών αρχών της δικαιοσύνης σε μια φιλελεύθερη κοινωνία.

¹⁰⁵ Όπως ορθά επισημαίνει ο Quong (2011: 282), αυτός είναι και ο λόγος που Rawls περιορίζει την εμβέλεια του δημόσιου λόγου σε θεμελιώδη συνταγματικά ζητήματα, καθώς θεωρεί ότι η επίτευξη συμφωνίας είναι ευκολότερη σε αυτά. Όμως, το πρόβλημα είναι ότι διαχωρίζει τη συμφωνία σε θεμελιώδη συνταγματικά

Το παράδειγμα του δικαιώματος στην έκτρωση μέσα στο πρώτο τρίμηνο, είναι χαρακτηριστικό: τα λογικά άτομα συμφωνούν σε υψηλό επίπεδο αφαίρεσης στο σεβασμό στα άτομα ως ελεύθερα και ίσα αλλά μπορεί να διαφωνούν ως προς το ποιές αρχές είναι σχετικές στη συζήτηση (δικαίωμα στη ζωή, δικαίωμα στο σώμα, αξιοπρέπεια) και πώς αυτές ιεραρχούνται. Αν όμως ζητούσαμε συμφωνία σε τόσο συγκεκριμένο επίπεδο καμία αρχή δικαιοσύνης δεν θα μπορούσε να περάσει τη δοκιμασία.

Η λύση αυτή επομένως, δεν αποκλείει τις πολιτικές αντιλήψεις περί αγαθού από τη δημόσια δικαιολόγηση χωρίς να αποκλείσει συγχρόνως και τις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης.

3.3 Η πολιτική δικαιολόγηση των περφεξιονιστικών πολιτικών

Γιατί να μην μπορούμε να δικαιολογήσουμε περφεξιονιστικές πολιτικές στη βάση πολιτικών αρχών όπως η δημοκρατική και πλειοψηφική αρχή; Αν η πλειοψηφία των πολιτών ψηφίσει ένα περφεξιονιστικό μέτρο γιατί αυτό να μην είναι νομιμοποιημένο αφού αντλεί νομιμοποίηση σε δεύτερο επίπεδο (second-order) από το γεγονός ότι βασίζεται σε μια νομιμοποιημένη πολιτική αρχή; Για τον Quong αυτή η θέση δεν είναι επαρκώς φιλελεύθερη. Όπως αναφέρει (2011: 210): «Οι περφεξιονιστικές πολιτικές, ακόμη και όταν επιτυγχάνουν παράγωγη (second-order) αμεροληψία με τη μορφή διαδικαστικής νομιμοποίησης, δεν πληρούν το φιλελεύθερο κριτήριο νομιμοποίησης σε πρώτο επίπεδο. Η δικαιολόγηση των περφεξιονιστικών πολιτικών πρέπει να είναι, κατά βάθος, περφεξιονιστική και ως τέτοια δεν θα είναι αποδεκτή σε όλους τους λογικούς ανθρώπους ... Η δικαιολόγηση με επίκληση σε ουσιαστικές αξίες είναι αυτή που κάνει τον πολιτικό φιλελευθερισμό φιλελεύθερο, παρά διαδικαστικό ή πλειοψηφικό».

Μια άλλη γραμμή άμυνας για τους περφεξιονιστές θα ήταν να αμφισβητήσουν την φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης του Rawls. Όπως ορθά επισημαίνει, ο Quong ότι μια τέτοια κίνηση θα απέκλειε αρκετούς θεωρητικούς που προβάλλουν την αντίρρηση της ασυμμετρίας και ταυτόχρονα θεωρούν τον περφεξιονισμό¹⁰⁶ συμβατό με θεωρίες νομιμοποίησης με βάση τη συναίνεση. Αυτή η γραμμή άμυνας παραμένει διαθέσιμη σε περφεξιονιστές όπως ο Raz που δεν ανήκει στην κατηγορία αυτή και νομιμοποιεί τον περφεξιονισμό του με επίκληση της θεωρίας υπηρεσίας της αυθεντίας (service theory of authority), στην οποία αναφερθήκαμε συνοπτικά παραπάνω.

ζητήματα και σε βασικά ζητήματα δικαιοσύνης, υποστηρίζοντας ότι η συμφωνία στα τελευταία είναι δυσκολότερη (Rawls, 2005: 229-30).

¹⁰⁶ Όπως ο Chan (2000: 33-34) ο οποίος υποστηρίζει έναν πολιτικό μετριοπαθή περφεξιονισμό που είναι απόλυτα συμβατός με τους περιορισμούς μια θεωρίας νομιμοποίησης με βάση τη συναίνεση. Αντί να υποστηρίζει βέβαια ότι η νομιμοποίηση των πολιτικών εξαρτάται από τη δυνατότητα δημόσιας δικαιολόγησης, υποστηρίζει ότι αρκεί να είναι συμβατή με τις αρχές της διαβουλευτικής δημοκρατίας, που συνδέονται με την πλειοψηφική λήψη αποφάσεων και τις εγγυήσεις ότι η διαδικασία λήψης αποφάσεων θα είναι όσο πιο ανοιχτή και δίκαιη προς όλους.

3.4 Η λύση της διαφοροποίησης – Θεμελιακές vs Δικαιολογητικές διαφωνίες

Ο Quong (2011: 204) προτείνει μια εναλλακτική οδό καθώς υποστηρίζει ότι υπάρχει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στη διαφωνία για τις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης και στη διαφωνία για τις αντιλήψεις περί αγαθού.

Το επιχείρημά του διαμορφώνεται ως ακολούθως :

1. Οι εύλογες διαφωνίες περί αγαθού είναι σχεδόν πάντα **θεμελιακές** (foundational).
2. Οι εύλογες διαφωνίες περί δικαιοσύνης είναι πάντα **δικαιολογητικές** (justificatory).
3. Οι αιτιολογικές εύλογες διαφωνίες δεν παραβιάζουν την φιλελεύθερη αρχή της νομιμοποίησης

Συνεπώς

4. Οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης δεν παραβιάζουν την αρχή της φιλελεύθερης νομιμοποίησης, όταν χρησιμοποιούνται ως δημόσια δικαιολόγηση, σε αντίθεση με τις αντιλήψεις περί αγαθού.

Μια διαφωνία χαρακτηρίζεται θεμελιακή όταν τα μέρη δεν έχουν καμία κοινή προκείμενη, η οποία θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως αμοιβαία αποδεκτό κριτήριο δημόσιας δικαιολόγησης, ενώ αντίστοιχα μια διαφωνία χαρακτηρίζεται δικαιολογητική όταν υφίστανται κοινές προκείμενες αλλά τα μέρη καταλήγουν σε διαφορετικές ερμηνείες των προκείμενων αυτών (Quong, 2011: 204). Οι διαφωνίες εξακολουθούν να είναι εύλογες, αλλά τα μέρη διαφωνούν ως προς το κριτήριο δικαιολόγησης που απαιτείται για το υπό συζήτηση θέμα (Quong, 2011: 207)

Ο Quong υποστηρίζει ότι οι εύλογες διαφωνίες περί δικαιοσύνης είναι πάντα δικαιολογητικές με βάση την «εσωτερική αντίληψη» περί πολιτικού φιλελευθερισμού την οποία υποστηρίζει. Με βάση την εκδοχή αυτή οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να δικαιολογηθούν σε ένα εξιδανικευμένο σώμα έλλογων ανθρώπων και όχι σε πραγματικούς πολίτες. Το εξιδανικευμένο αυτό σώμα έλλογων πολιτών αποδέχονται:

1. Την κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σύστημα αμοιβαίας συνεργασίας.
2. Τα άτομα ως ελεύθερα και ίσα.
3. Τα βάρη της κρίσης και τις συνέπειές τους.

Κατά συνέπεια, ασπάζονται το Δημόσιο Λόγο ως δημόσια δικαιολόγηση και ειδικότερα ότι :

- α. Η δημόσια δικαιολόγηση πρέπει να γίνεται στη βάση αυθυπόστατων πολιτικών αρχών.
- β. Το επιχείρημα πρέπει να σταθμίζει εύλογα όλες σχετικές τις πολιτικές αξίες και

γ. Τα μέρη πρέπει να δικαιολογούν τη θέση τους με ειλικρίνεια.

Κατά συνέπεια, υποστηρίζει ο Quong, οι αιτιολογικές διαφωνίες είναι εξορισμού πάντα δικαιολογητικές αφού οι έλλογοι πολίτες έχουν κοινές προκείμενες ακόμη και όταν δεν καταλήγουν στα ίδια συμπεράσματα περί δικαιοσύνης και επομένως οι εύλογες δικαιολογητικές διαφορές δεν έρχονται σε σύγκρουση με την φιλελεύθερη αρχή νομιμοποίησης καθώς τα μέλη έχουν ένα κοινό πλαίσιο δικαιολόγησης, ακόμη και αν δεν συμφωνούν στα συμπεράσματα, τα οποία πηγάζουν από αυτό.

Πριν προχωρήσουμε στην βασική αντίρρηση που αντιμετωπίζει η λύση του Quong να επισημάνουμε ότι ο ίδιος παραδέχεται ότι (2011: 215) επισημαίνει ότι υπάρχει μια μικρή κατηγορία διαφωνιών περί αγαθού που εμπίπτει στην κατηγορία της αιτιολογικής διαφωνίας. Αυτή αποτελείται από τις ερμηνευτικές διαφωνίες, δηλαδή το ελάχιστο ηθικό υπόστρωμα (*thin morality*) που μοιράζονται τα λογικά άτομα. Για παράδειγμα, ποιά θα ήταν τα πρωταρχικά αγαθά στα οποία θα κατέληγαν άτομα που βλέπουν την κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σύστημα αμοιβαίας συνεργασίας και τα άτομα ως ίσα και ελεύθερα;

3.5 Η ριζοσπαστική εκδοχή της ασυμμετρίας

Η αντίρρηση που μπορεί να προβληθεί στην λύση του Quong είναι ότι χρησιμοποιεί ένα εξιδανικευμένο πολιτικό σώμα (τους λογικούς ανθρώπους) για να θεμελιώσει τη διάκρισή του ανάμεσα σε θεμελιακή και δικαιολογητική διαφωνία. Αν όμως, φύγουμε από το χώρο της ιδεώδους θεωρίας, η διαφωνία ενός Νοζικιανού και ενός σοσιαλδημοκράτη σχετικά με την υποχρεωτική φορολογία για λόγους αναδιανομής είναι θεμελιακή (McDevitt, 2016: 132). Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η λύση του Quong λειτουργεί μόνο εάν αντιμετωπίσουμε τον Πολιτικό Φιλελευθερισμό ως ιδεώδη θεωρία και θεωρήσουμε την έννοια του λογικού πολίτη και άρα τις κοινές προκείμενες των πολιτικών διαφωνιών ως δεδομένες.

Επομένως, ο Quong μπορεί να απαντά ικανοποιητικά σε μια μετριοπαθή εκδοχή της ασυμμετρίας (Sleat, 2014) αλλά τι συμβαίνει με τη ριζοσπαστική εκδοχή της αρχής της ασυμμετρίας, σύμφωνα με την οποία υφίσταται εύλογη διαφωνία για το πώς συγκροτείται η έννοια του λογικού πολίτη και κατά πόσο οι έλλογοι πολίτες πρέπει να αποδεχτούν αμοιβαίους όρους συνεργασίας και να αποδέχονται τα βάρη της κρίσης. Σύμφωνα με αυτή την εκδοχή, οι διαφωνίες περί δικαιοσύνης δεν είναι εξορισμού δικαιολογητικές παρά μόνο αν δεχτούμε τον ορισμό περί έλλογου ανθρώπου, ο οποίος όμως υπόκειται και ο ίδιος σε εύλογη διαφωνία.

Για τον Quong όμως, αυτό δεν αποτελεί πρόβλημα καθώς υιοθετεί μια «εσωτερική εκδοχή»¹⁰⁷ πολιτικού φιλελευθερισμού, σύμφωνα με την οποία ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα «γιατί να είναι κάποιος φιλελεύθερος;» αλλά «ποιά

¹⁰⁷ Η αντίληψη αυτή διακρίνεται από την εξωτερική αντίληψη του πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία απευθύνεται σε ένα υπαρκτό πολιτικό σώμα.

επιχειρήματα, αν υπάρχουν, νομιμοποιούνται να παρέχουν οι πολίτες που ήδη ασπάζονται κάποιες βασικές φιλελεύθερες αρχές ο ένας στον άλλο (Quong, 2011: 5)». Σύμφωνα με την εσωτερική εκδοχή ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν απευθύνεται σε ένα πολιτικό σώμα υπαρκτών πολιτών, στους οποίους μπορεί να περιλαμβάνονται και μη φιλελεύθεροι πολίτες, αλλά σε ένα εξιδανικευμένο πολιτικό σώμα έλλογων πολιτών.

Συνοπτικά, οι διαφορές των δύο αντιλήψεων περί πολιτικού φιλελευθερισμού απεικονίζονται στο παρακάτω σχήμα:

Πίνακας 3. Εξωτερική vs Εσωτερική Αντίληψη Πολιτικού Φιλελευθερισμού

Quong (2011: 145)	Εξωτερική	Εσωτερική
1. Εύλογος Πλουραλισμός	Δεδομένο της πραγματικότητας	Δεδομένο της φιλελεύθερης θεωρίας
2. Κοινωνία	Οι υφιστάμενες φιλελεύθερες δημοκρατίες	Η εύτακτη φιλελεύθερη κοινωνία
3. Λογικοί πολίτες	Ορισμένη υποκατηγορία των πραγματικών πολιτών	Οι πολίτες της εύτακτης κοινωνίας
4. Τεστ Νομιμοποίησης	Οι πολιτικές αρχές πρέπει να είναι αποδεκτές σε συγκεκριμένη υποκατηγορία των πραγματικών πολιτών.	Οι πολιτικές αρχές θα μπορούσαν να υιοθετηθούν από τους πολίτες μιας εύτακτης κοινωνίας.

Σύμφωνα με την εκδοχή που υποστηρίζει ο Quong, το ερώτημα γιατί να υιοθετήσουμε αυτόν τον ορισμό του έλλογου πολίτη είναι εξωτερικό στον πολιτικό φιλελευθερισμό, ο οποίος αποτελεί κατά την άποψή του ιδεώδη θεωρία, η οποία εκκινεί όμως από κάποιες εγγενείς παραδοχές στην δημόσια κουλτούρα των σύγχρονων κοινωνιών (ο σεβασμός στην ισότητα και ελευθερία των ατόμων και η αμοιβαιότητα) τις οποίες αξιοποιεί ως σταθερές για την πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης. Κατά συνέπεια, οι έλλογοι πολίτες αποδέχονται εκ των προτέρων κάποιες βασικές προτάσεις (την κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σύστημα αμοιβαίας συνεργασίας, τα άτομα ως ελεύθερα και ίσα, τα βάρη της κρίσης και τις συνέπειές τους) και επομένως εξ ορισμού διαθέτουν κάποιες κοινές βάσεις στη διαφωνία τους περί δικαιοσύνης, η οποία καθίσταται έτσι, εξορισμού δικαιολογητική.

Απαντώντας στην κριτική ότι μια τέτοια θεωρία λαμβάνει ως δεδομένο αυτό που θα έπρεπε να αποδείξει, «κηρύττοντας στους προσήλυτους», ο Quong (2011: 160) τονίζει¹⁰⁸ την πρακτική

¹⁰⁸ Στο σημείο αυτό ο Quong απηχεί την άποψη του Rawls περί ιδανικής θεωρίας, ο οποίος επισημαίνει ότι η ιδανική θεωρία αποτελεί τη μόνη βάση για συστηματική αντίληψη των πιο πιεστικών προβλημάτων της μη

διάσταση της ιδεώδους θεωρίας επισημαίνοντας ότι μας υποδεικνύει τις συνθήκες υπό τις οποίες ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι βιώσιμος και άρα ποιό δρόμο πρέπει να ακολουθήσουμε. Υποστηρίζει επομένως ότι η εσωτερική εκδοχή που παρουσιάζει καθοδηγεί την δράση μας (action-guiding).

Αυτό είναι άλλωστε το πρόβλημα που επιχειρεί να λύσει ο Rawls με το *Political Liberalism*. Όπως επισημαίνει ο Dreben (2003: 317), ο Rawls επιχειρεί να επιλύσει ένα πρόβλημα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, όπως αυτή αναπτύχθηκε στο *Theory of Justice*. Σε αντίθεση με ότι έχει υποστηρίξει στο τελευταίο μέρος της TJ, ο ύστερος Rawls συνειδητοποιεί ότι η περιεκτική αντίληψη της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας δεν είναι αρκούντως σταθερή δεδομένου του εύλογου πλουραλισμού που αποτελεί δεδομένο της κοινωνίας.

Τόσο ο Dreben (2003: 329) όσο και ο Quong (2011: 181) υποστηρίζουν ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν ενδιαφέρεται να δικαιολογήσει τις αρχές της δικαιοσύνης στους μη έλλογους πολίτες ή να επιχειρηματολογήσει υπέρ της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Όπως επισημαίνει ο Dreben (2003: 328) «...το γνήσιο πρόβλημα είναι πώς μπορούμε να δημιουργήσουμε μια συνεκτική αντίληψη της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας. Αυτό που λέει ο Rawls είναι ότι υπάρχει στην φιλελεύθερη συνταγματική δημοκρατία μια σχολή σκέψης και ότι δουλειά μας είναι να τη διερευνήσουμε και να δούμε κατά πόσο μπορεί να γίνει συνεκτική και συνεπής. Αυτό είναι ήδη αρκετά δύσκολο εγχείρημα. Δεν μας ενδιαφέρει να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ μιας τέτοιας κοινωνίας. Θεωρούμε δεδομένο ότι σήμερα μόνο κάποιος ανόητος δεν θα ήθελε να ζει σε μια τέτοια κοινωνία».

Εστιάζοντας στο ζήτημα της νομιμοποίησης των φιλελεύθερων αρχών δικαιοσύνης ο Quong (2011: 173) επισημαίνει ότι ο δημόσιος λόγος δεν είναι απλά ένα επιχείρημα,¹⁰⁹ αλλά ένα επιχείρημα που απευθύνεται σε κάποιον και ως τέτοιο απαιτεί κάποιο κοινό έδαφος. Αυτό, σύμφωνα με τον Quong είναι που διαμορφώνει το περιεχόμενο του δημόσιου λόγου, δηλαδή τους δημόσιους λόγους στους οποίους καταλήγουμε όταν δικαιολογούμε πολιτικές που συνδέονται με θεμελιώδη συνταγματικά ζητήματα και βασικά ζητήματα δικαιοσύνης σε αυτό το εξιδανικευμένο πολιτικό σώμα.

Όπως είδαμε ανωτέρω (σ.48), η εσωτερική εκδοχή παρουσιάζεται ως ιδανική θεωρία που φιλοδοξεί να καθοδηγήσει την δράση μας. Επομένως, δεν ανήκει στην κατηγορία ιδεωδών θεωριών που δεν λαμβάνουν υπόψη τους τα δεδομένα της πραγματικότητας (fact insensitive), και οι οποίες «αντιλαμβάνονται την δικαιοσύνη ως μια θεμελιώδη ηθική αξία, που εκφράζεται χαρακτηριστικά μέσω κάποιας αρχής διανεμητικής ισότητας, η φύση της οποίας δεν λαμβάνει υπόψη της (για την ακρίβεια δεν έχει καμία σχέση) με υφιστάμενα δεδομένα, συμπεριλαμβανομένου και του «κοινωνικού δεδομένου» της πολιτικής εξουσίας» (Valentini

ιδανικής θεωρίας, και συγκεκριμένα πώς να απαντήσουμε στην αδικία (Rawls, 1999a: 8) και ότι «διερευνά τα όρια της εφαρμόσιμης πολιτικής δυνατότητας» (Rawls, 1985:4) και ότι προκειμένου να γίνει αυτό οφείλουμε να κάνουμε ρεαλιστικές υποθέσεις ώστε να αποφύγουμε έναν στείρο ουτοπισμό.

¹⁰⁹ Υπό αυτή την έννοια η αλήθεια του ισχυρισμού αντικαθίσταται από το εύλογο αυτού, δηλαδή από αυτό που ο αποδέκτης θα θεωρήσει ως εύλογο.

2009: 335). Αντίθετα, ανήκει στην κατηγορία της ιδανικής θεωρίας που λαμβάνει υπόψη της κάποια δεδομένα της πραγματικότητας (fact – sensitive) και επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα «ποιες αρχές πρέπει να διέπουν την άσκηση της πολιτικής εξουσίας ώστε αυτή να είναι δικαιολογημένη;».

Το ερώτημα που οφείλουμε να εξετάσουμε στη συνέχεια είναι αν οι εξιδανικεύσεις που προϋποθέτει είναι αρκούντως επιτυχημένες ούτως ώστε να επιτύχει το στόχο της, που είναι η καθοδήγηση της δράσης μας. Με άλλα λόγια αν η πρόταση του Quong για τον τρόπο και το περιεχόμενο δικαιολόγησης των πολιτικών αρχών της δικαιοσύνης είναι επιτυχής ώστε να επιτευχθεί η σταθερότητα για τους ορθούς λόγους.

Σε αντίθεση με τους επικριτές της ιδανικής θεωρίας, η Valentini έχει υποστηρίξει ότι το «παράδοξο¹¹⁰ της ιδεώδους θεωρίας» δεν ισχύει για κάθε ιδεώδη θεωρία.

Όπως υποστηρίζει η Valentini (2009: 333), το παράδοξο διατυπώνεται ως ακολούθως:

1. Κάθε έγκυρη θεωρία δικαιοσύνης καθοδηγεί την δράση
2. Κάθε έγκυρη θεωρία δικαιοσύνης είναι ιδεώδης
3. Κάθε ιδεώδης θεωρία αποτυγχάνει να καθοδηγεί την δράση μας.

Σύμφωνα με την Valentini το (3) ισχύει μόνο εφόσον προϋποθέτει μια εξιδανικευμένη εκδοχή του αντικειμένου στο οποίο επιχειρεί να εφαρμοστεί η θεωρία και όχι μόνο από το γεγονός ότι κατασκευάζεται υπό ιδανικές συνθήκες. Επομένως, κατά τη Valentini υπάρχουν περισσότερο ή λιγότερο επιτυχημένες ιδεώδεις-θεωρίες, γεγονός που αποτιμάται με κριτήριο την επιτυχή διασύνδεση των στόχων που επιδιώκουν και των επικαλούμενων εξιδανικεύσεων.

Η σημασία των επιτυχών εξιδανικεύσεων έχει τεθεί και από τον Hope (2010: 140), ο οποίος επισημαίνει ότι «οι αρχές της δικαιοσύνης πρέπει να καθοδηγούνται από την πραγματικότητα εφόσον επιδιώκουν να καθοδηγήσουν τη δράση κατά τρόπο εφικτό, και αυτό, με τη σειρά του απαιτεί να μην απαλείψουμε δια της εξιδανίκευσης (idealize away) ορισμένα χαρακτηριστικά του κόσμου. **Αν για παράδειγμα, κάποιος κατασκευάσει τις αρχές της δικαιοσύνης υποθέτοντας ότι δεν υπάρχει σπανιότητα πόρων ή ότι η αρετή απουσιάζει εντελώς από τον ανθρώπινο χαρακτήρα, τότε οι αρχές κοινωνικής δικαιοσύνης που θα προκύψουν θα παρέχουν λίγη καθοδήγηση για αποτελεσματική δράση**».¹¹¹ Άλλωστε και ο Rawls (2005: 104) υποστηρίζει ότι «δεν μπορούμε να κατασκευάσουμε τα πάντα, πρέπει να έχουμε κάποιο υλικό από το οποίο να ξεκινήσουμε». Εκείνος εκκινεί από το υλικό της δημόσιας κουλτούρας των φιλελεύθερων κοινωνιών όταν υποστηρίζει τη θέση ότι οι λογικοί πολίτες ασπάζονται την ιδέα

¹¹⁰ Η ανάλυσή μας βασίζεται στην θεωρία της Valentini (2009), η οποία έχει διατυπώσει το παράδοξο που αντιμετωπίζουν οι ιδανικές θεωρίες που λαμβάνουν υπόψη τους τα δεδομένα της πραγματικότητας.

¹¹¹ Η έμφαση δική μας.

ότι οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι και ίσοι,¹¹² ότι η κοινωνία είναι ένα ακριβοδίκαιο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας καθώς εύλογο πλουραλισμό που πηγάζει από τα βάρη της κρίσης.¹¹³

Υπενθυμίζουμε ότι με βάση την εσωτερική εκδοχή ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν επιζητά να δικαιολογήσει τις αρχές του σε πραγματικούς πολίτες αλλά στο εξιδανικευμένο πολιτικό σώμα έλλογων πολιτών, οι οποίοι συμφωνούν σ' ένα ελάχιστο ηθικό πλαίσιο στο οποίο βασίζεται η πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης. Υπό αυτήν την έννοια υποστηρίζει ο Quong, οι διαφωνίες των έλλογων πολιτών περί δικαιοσύνης μπορούν χαρακτηριστούν «ενδοοικογενειακές», καθώς εκκινούν από κοινές προκείμενες, είναι δηλαδή όπως είδαμε ανωτέρω «δικαιολογητικές».

Είναι αλήθεια, ότι η εσωτερική εκδοχή του Quong παρουσιάζει πλεονεκτήματα έναντι της εξωτερικής αντίληψης του πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία επιτρέπει κάποιες μορφές μετριοπαθή περφεξιονισμό.

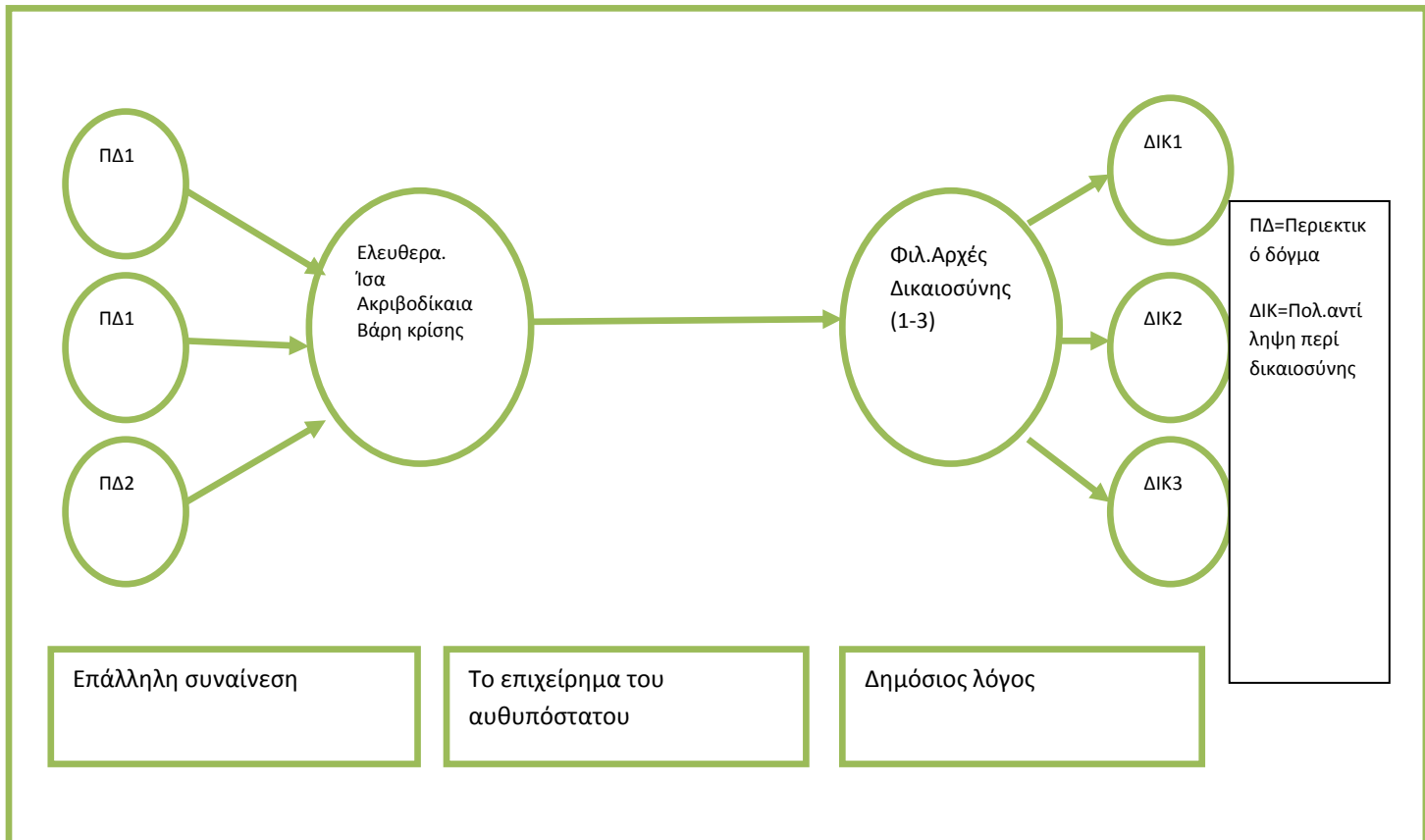
Ειδικότερα, καθώς η εξωτερική αντίληψη βασίζεται σε μια συγκυριακή συναίνεση πραγματικών πολιτών είναι ευάλωτη στην κριτική ότι συγχέει την δημόσια δικαιολόγηση με τη συναίνεση αλλά ανοίγει και το δρόμο σε έναν πολιτισμικό σχετικισμό που ενδέχεται να οδηγήσει σε μη φιλελεύθερα συμπεράσματα. Όπως επισημαίνει ο Quong (2011: 151) «αν το περιεχόμενο της πολιτικής αντίληψης περί δικαιοσύνης είναι ένα εμπειρικό ζήτημα, τότε το περιεχόμενό του ενδέχεται να αλλάζει με την πάροδο του χρόνου. Αυτό σημαίνει ότι επειδή δεν υπήρχε συναίνεση στο παρελθόν για τα ίσα δικαιώματα των γυναικών ή των φυλετικών ή εθνοτικών μειονοτήτων, αυτά τα δικαιώματα δεν μπορούσαν να αποτελέσουν μέρος της πολιτικής φιλελεύθερης αντίληψης περί δικαιοσύνης εκείνη την περίοδο. Εναλλακτικά, αν σε ορισμένες κοινωνίες υπάρχει μια γενική συναίνεση για την αλήθεια του Κορανίου τότε το κοράνι θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης σε αυτές της κοινωνίες».

Επίσης, η εσωτερική αντίληψη παρουσιάζει σύμφωνα με τον Quong πλεονεκτήματα έναντι μιας επάλληλης συναίνεσης με βάση την φιλελεύθερη οικογένεια των πολιτικών αντιλήψεων δικαιοσύνης. Ο Quong (2011: 176) αποκαλεί αυτή την εκδοχή της επάλληλης συναίνεσης «τροποποιημένη επάλληλη συναίνεση» και την απορρίπτει επειδή: α) θεωρεί ότι δεν μπορεί να αποκλείσει θεωρίες όπως ο ελευθερωτισμός αλλά ούτε και κάποια περφεξιονιστικά στοιχεία. β) είναι αρκετά αφηρημένη ώστε να μην παρέχει ένα ολοκληρωμένο δημόσιο λόγο, δηλαδή έναν δημόσιο λόγο που να είναι σε θέση να σταθμίσει πολιτικές αρχές και να

¹¹³ Το πρώτο σκέλος είναι ίσως το λιγότερο αμφιλεγόμενο. Σε ο,τι αφορά την κοινωνία ως ακριβοδίκαιο σύστημα συνεργασίας και τα βάρη της κρίσης, τα πράγματα είναι πολύ περισσότερο αμφιλεγόμενα. Η Nussbaum (2011: 31) υποστηρίζει ότι το ηθικό σκέλος του λογικού ανθρώπου (ο σεβασμός για τα άτομα) αρκεί και ότι τα βάρη της κρίσης θα πρέπει να περιοριστούν στο να θεμελιώνουν την ανεκτικότητα που οφείλουμε στους άλλους, αλλά θεωρεί προβληματικό τον επιστημολογικό έλεγχο των περιεκτικών δογμάτων προκειμένου να συμπεριληφθούν ή όχι στην επάλληλη συναίνεση.

απαντήσει σε πιεστικά προβλήματα¹¹⁴ μιας φιλελεύθερης κοινωνίας καθώς απουσιάζει μια κοινή προκείμενη.

Σχήμ.1 Η επάλληλη συναίνεση της «εσωτερικής αντίληψης» αποτυπώνεται στο ακόλουθο σχήμα (Quong 2011: 183)



A. Αν το επίπεδο αφαίρεσης του αντικειμένου της επάλληλης συναίνεσης μπορεί να είναι τόσο μεγάλο δίχως αυτό να δημιουργεί πρόβλημα στην εφαρμοσιμότητα του δημόσιου λόγου, τότε γιατί να αποκλείσουμε την πιθανότητα δικαιολογητική διαφωνίας και ανάμεσα σε αντιλήψεις περί αγαθού; Όπως επισημαίνει ο Raz (1986: 128) «ακόμη και αν τα άτομα διαφέρουν ως προς τις αντιλήψεις τους περί αγαθού δεν συνεπάγεται ότι σε μια δεδομένη κουλτούρα (και ο Rawls ισχυρίζεται ότι η θεωρία του ισχύει μόνο στην δική μας κουλτούρα) δεν υπάρχουν κοινά στοιχεία στις αντιλήψεις τους περί αγαθού.» Επίσης, υποστηρίζει (1986: 161) ότι «η περφεξιονιστική πολιτική δράση μπορεί να υποστηρίξει κοινωνικούς θεσμούς που απολαμβάνουν ομόφωνης αποδοχής σε μια κοινότητα (...)».

¹¹⁴ Ο Quong (2011: 177) δίνει το παράδειγμα μιας πολιτικής απασχόλησης που θα περιοριζε τα πιο ταλαντούχα μέλη μιας κοινωνίας για κάποια χρόνια σε επαγγελματικές επιλογές προκειμένου να μεγιστοποιηθεί η οικονομική θέση των οικονομικά ασθενέστερων.

Επίσης, ο Chan (2001: 14) υποστηρίζει ότι ο μετριοπαθής περφεξιονισμός επιτρέπει εντοπισμένες συγκριτικές σταθμίσεις περί αγαθού και ότι υπάρχει συμφωνία ότι το κράτος μπορεί να προωθεί αξιόλογα αγαθά όπως οι τέχνες, η οικογενειακή ζωή και οι βασικές ανθρώπινες αρετές και να αποθαρρύνει τα άτομα να ακολουθούν τρόπους ζωής που έρχονται σε μεγάλη αντίθεση με τα αγαθά αυτά.

Επομένως, γιατί οι περφεξιονιστές να μην χρησιμοποιήσουν την μέθοδο του κονστρουκτιβισμού και δημιουργήσουν τη δική τους αντίληψη του λογικού ανθρώπου που θα ασπάζεται τουλάχιστον κάποιες περφεξιονιστικές αποδοχές; Σε αυτή την περίπτωση κάποιες εύλογες διαφωνίες περί αγαθού θα είναι δικαιολογητικές εξορισμού και κατά συνέπεια, οι σχετικοί λόγοι δεν θα χρειάζεται να αποκλείονται από τη δημόσια δικαιολόγηση.

Ο Quong υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο οδοί για να εντοπιστούν δικαιολογητικές εύλογες διαφωνίες περί αγαθού: η εμπειρική και η κονστρουκτιβιστική.

Η πρώτη αντιμετωπίζει το μειονέκτημα ότι θα απαιτούσε μια titania εμπειρική έρευνα για να βρεθεί, εφόσον υπάρχει, ένα κοινό πλαίσιο συμφωνίας ανάμεσα σε αντιλήψεις περί αγαθού. Ακόμη και αν τα μεθοδολογικά προβλήματα ενός τέτοιου εγχειρήματος μπορούσαν να επιλυθούν (*mirabile dictu*) η λύση αυτή θα αντιμετώπιζε το πρόβλημα ότι θα εξαρτούσε τον πολιτικό φιλελευθερισμό από τις συγκυριακές απόψεις των πολιτών. Η εναλλακτική θα ήταν να χρησιμοποιήσει την κονστρουκτιβιστική ρωσισανή μέθοδο για να κατασκευάσει τις περφεξιονιστικές απόψεις που θα δεχόταν ο έλλογος πολίτης.

Με δεδομένο τον τρόπο που ο λογικός πολίτης κατασκευάζεται στον πολιτικό φιλελευθερισμό, οι φιλελεύθεροι δεν μπορούν να δεχτούν ότι υπάρχουν απόψεις για την ανθρώπινη ευημερία (*flourishing*) που ο λογικός άνθρωπος πρέπει να αποδεχτεί. Θα μπορούσαν βέβαια, υποστηρίζει ο Quong (2011: 217-8) να δημιουργήσουν την δική τους αντίληψη λογικού ανθρώπου που θα ασπάζοταν τουλάχιστον κάποιες περφεξιονιστικές κρίσεις. Αλλά ο Quong αμφιβάλλει κατά πόσο το πάντρεμα κονστρουκτιβισμού και περφεξιονισμού θα ήταν εφικτό ή ακόμη και σκόπιμο για τους περφεξιονιστές. Κατά τη γνώμη μας, ο Quong είναι ιδιαίτερα βιαστικός να απορρίψει την κονστρουκτιβιστική οδό για τους περφεξιονιστές ούτε εξηγεί για ποιο λόγο κάτι τέτοιο θα ήταν σκόπιμο ή ανέφικτο. Όμως το βάρος απόδειξης είναι στην πλευρά του. Χωρίς να θέλουμε να επεκταθούμε στη μορφή που θα μπορούσε να πάρει η κατασκευή του λογικού περφεξιονιστή πολίτη, δεν βλέπουμε γιατί δεν θα μπορούσε να αντλήσει από τα κοινά στοιχεία της φιλελεύθερης δημόσιας κουλτούρας για τις αντιλήψεις περί αγαθού, τα οποία είναι υπαρκτά κατά τον Raz ή τον Chan (σ.52).

B. Το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης των αρχών της εσωτερικής αντίληψης δεν εγγυάται σταθερότητα για τους σωστούς λόγους.

Ο Quong (2011: 189) εξετάζει την αντίρρηση ότι το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης των ηθικών αρχών που θέτει ως αντικείμενο της επάλληλης συναίνεσης ενέχει τον κίνδυνο το έλλογο άτομο να μην μπορεί συνάγει από αυτές πολιτικές αρχές σύμφωνες με τις περιεκτικές πεποιθήσεις του. Με βάση αυτή την αντίρρηση η επάλληλη συναίνεση πρέπει να αφορά συγκεκριμένες αρχές δικαιοσύνης ώστε να είναι σταθερή. Ο Quong (2011: 189) απορρίπτει

αυτή την αντίρρηση υποστηρίζοντας ότι η μη συνεκτικότητα των πεποιθήσεων ενός λογικού ατόμου δεν είναι κάτι που οφείλει να επιλύσει ο πολιτικός φιλελευθερισμός. Όπως επισημαίνει ο πολιτικός φιλελευθερισμός εστιάζει στο ζήτημα της δημόσιας δικαιολόγησης και «είναι περιττό και αδύνατο για τον πολιτικό φιλελευθερισμό να δείξει πώς το σύστημα πεποιθήσεων κάποιου μπορεί να γίνει συνεκτικό με την φιλελεύθερη δικαιοσύνη». Με άλλα λόγια, ο Quong απαντά ότι η εσωτερική σύγκρουση του έλλογου πολίτη είναι μια δύσκολη ιδιωτική υπόθεση και δεν αφορά τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Δεν αντιλαμβανόμαστε όμως γιατί ενώ η σταθερότητα της εύτακτης κοινωνία για τους σωστούς λόγους αποτελεί στόχο του πολιτικού φιλελευθερισμού, αυτή η αντίφαση δεν αποτελεί πρόβλημα. Όπως έχουμε υποστηρίξει, μια ιδεώδης θεωρία που υποστηρίζει ότι θέλει να καθοδηγεί τη δράση είναι επιτυχής όταν κατορθώνει να κάνει τις κατάλληλες εξιδανικεύσεις λαμβάνοντας υπόψη τα δεδομένα της πραγματικότητας ώστε να επιτύχει το στόχο της. Υπό αυτήν την έννοια, ο βαθμός που οι ηθικές παραδοχές του Quong δημιουργούν εσωτερικές συγκρούσεις στα έλλογα άτομα που τις ασπάζονται έχει σημασία για τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Μάλιστα, αν οι συγκρούσεις αυτές είναι εκτεταμένες σε βαθμό που απειλούν τη σταθερότητα μιας εύτακτης κοινωνίας μπορούν να θέσουν σε αμφιβολία την καταλληλότητα των αρχών αυτών ως το πρωταρχικό υλικό της επάλληλης συναίνεσης.

3.6 Συμπεράσματα

Στο κεφάλαιο αυτό αναφερθήκαμε συνοπτικά στο επιχείρημα υπέρ της ουδετερότητας (ως δημόσιας δικαιολόγησης) ως απάντηση στον εύλογο πλουραλισμό των σύγχρονων φιλελεύθερων κοινωνιών, όπως αυτό αναπτύσσεται στο *Political Liberalism* του John Rawls.

Στη συνέχεια εξετάσαμε το βασικό επιχείρημα των περφεξιονιστών, την *ένσταση της ασυμμετρίας* και εξετάσαμε κάποιες πιθανές απαντήσεις. Δώσαμε ιδιαίτερη έμφαση στο επιχείρημα του Quong, ο οποίος δικαιολογεί την ασυμμετρία επισημαίνοντας ότι δικαιολογείται επειδή οι εύλογες διαφωνίες περί του αγαθού είναι πάντα θεμελιακές ενώ οι εύλογες διαφωνίες περί δικαιοσύνης πάντα δικαιολογητικές. Το επιχείρημά του βασίζεται σε μια εσωτερική αντίληψη περί πολιτικού φιλελευθερισμού ως ιδεώδους θεωρίας που απευθύνεται σε ένα εξιδανικευμένο πολιτικό σώμα λογικών πολιτών.

Αποτιμώντας την εξιδανικευμένη εκδοχή του πολιτικού φιλελευθερισμού του Quong καταλήξαμε ότι απαντά σε προβλήματα που αντιμετωπίζει η εξωτερική αντίληψη περί πολιτικού φιλελευθερισμού, όπως ο πολιτισμικός σχετικισμός και η κριτική ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός συγχέει την δικαιολόγηση με την συγκυριακή συναίνεση αλλά δεν καταφέρνει κατά τη γνώμη μας να απαντήσει επιτυχώς στο πρόβλημα της ασυμμετρίας.

Το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης των αρχών που ασπάζεται ο έλλογος πολίτης, ο οποίος φέρει και το βάρος της διάκρισης θεμελιακής και δικαιολογητικής διαφωνίας κατά Quong επιτρέπει να μην αποκλείσουμε από την δημόσια δικαιολόγηση και αντιλήψεις περί αγαθού γύρω από τις οποίες υπάρχει συμφωνία σε μια φιλελεύθερη κοινωνία. Αν και ο Quong έχει απορρίψει ως ανέφικτη ή μη σκόπιμη μια κονστρουκτιβιστική μέθοδο για την κατασκευή ενός λογικού

πολίτη που θα αποδέχεται κάποιες περφεξιονιστικές αρχές ως βάση επάλληλης συναίνεσης εκτιμούμε ότι φέρει το βάρος απόδειξης της θέσης αυτής.

Τέλος, εκτιμώντας ότι η επιτυχία μιας ιδεώδους θεωρίας εξαρτάται και από την ικανότητά της να προβαίνει σε επιτυχημένες εξιδανικεύσεις ειδικά όταν φιλοδοξεί να καθοδηγεί τη δράση¹¹⁵, θεωρούμε ότι οφείλει να λάβει σοβαρά υπόψη την κριτική για το μέγεθος των εσωτερικών συγκρούσεων στις οποίες οδηγούν οι αρχές που επέλεξε ως βάση της επάλληλης συναίνεσης. Μια εκτεταμένη εσωτερική σύγκρουση του έλλογου πολίτη να συναρθρώσει τις αρχές αυτές στο περιεκτικό του δόγμα μαρτυρά μεν τη μη συνεκτικότητα του περιεκτικού του δόγματος αλλά σίγουρα έχει επίπτωση και στον διακηρυγμένο στόχο του πολιτικού φιλελευθερισμού, ήτοι τη σταθερότητα για τους σωστούς λόγους.

¹¹⁵ Όπως η εσωτερική αντίληψη του Quong.

4. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η παρούσα εργασία δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση εξαντλητική παρουσίαση της συζήτησης μεταξύ περφεξιονισμού και πολιτικού φιλελευθερισμού. Στόχος μας άλλωστε ήταν να παρουσιάσουμε κάποιες βασικές πτυχές της συζήτησης ανάμεσα στον περφεξιονισμό και τον πολιτικό φιλελευθερισμό, κυρίως μέσα από τα έργα *Morality of Freedom* (1986) του Joseph Raz και *Political Liberalism* (1993) του John Rawls, με επίκεντρο το ερώτημα αν το φιλελεύθερο κράτος επιτρέπεται να προωθεί ή να αποθαρρύνει δραστηριότητες, ιδανικά ή τρόπους ζωής με γνώμονα τις αντιλήψεις περί αγαθού.

Στο Κεφάλαιο 2, εξετάσαμε κατά πόσο ο Raz θεμελιώνει επαρκώς: α) το επιτρεπτό του περφεξιονισμού και β) την αναγκαιότητά του.

Ως προς το (α) καταλήξαμε ότι παρά τους εκάστοτε στρατηγικούς περιορισμούς δεν υφίσταται λόγος να αποκλείουμε *ex ante* την περφεξιονιστική δράση του κράτους. Στο πλαίσιο αυτό εξετάσαμε την ένσταση ότι ο Raz δεν προσφέρει μια συνεκτική θεωρία φιλελεύθερου περφεξιονισμού με βάση την προσωπική αυτονομία καθώς δεν μπορεί να συνδυάσει συνεκτικά τα φιλελεύθερα και περφεξιονιστικά στοιχεία της θεωρίας του. Όπως διαπιστώσαμε το πρόβλημα πηγάζει από την εμπειρική θεμελίωση της αρχής της βλάβης με αποτέλεσμα να οδηγείται σε κάποια μη φιλελεύθερα συμπεράσματα. Επίσης διαπιστώσαμε ότι η μετριοπαθής εκδοχή ραζιανού περφεξιονισμού μέσω επιδοτήσεων δεν φαίνεται να συνιστά *καταρχήν* χειραγώγηση και επομένως δεν εμπίπτει στους περιορισμούς της αρχής της βλάβης.

Ως προς το (β) καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι η συγκεκριμένη εκδοχή της αυτονομίας, στην οποία θεμελιώνει την αναγκαιότητα του περφεξιονισμού του ο Raz και από την οποία συνάγει το καθήκον αυτονομίας του κράτους δεν είναι επαρκής. Αυτό συμβαίνει επειδή η ύπαρξη μη αυτόνομων θυλάκων εντός των φιλελεύθερων κοινωνιών δεν καθιστούν την αυτονομία λόγο (*reason*) για όλους πολύ περισσότερο δε καθήκον για όλους. Επίσης, ακόμη και αν δεχτούμε την διείσδυση της αυτονομίας στις κοινωνικές φόρμες και την αναγκαιότητα της αυτονομίας για την επίτευξη ευημερίας, δεν αποδεικνύεται γιατί η κρατική δράση είναι αναγκαία ή ο καταλληλότερος τρόπος για την εξασφάλιση πολλών αξιόλογων τρόπων ζωής. Ως προς την ένσταση ότι ορισμένοι αξιόλογοι τρόποι ζωής δεν είναι προσβάσιμοι σε όλους εξαιτίας οικονομικών ανισοτήτων, επισημάναμε ότι αυτό συνδέεται με ζητήματα δικαιοσύνης και μπορεί να επιλυθεί με καλύτερη κατανομή πόρων. Δεχτήκαμε όμως, ότι όπου η μη πρόσβαση σε αξιόλογους τρόπους ζωής οφείλεται σε έλλειμμα πληροφόρησης των πολιτών δεν αποκλείονται *καταρχήν* ενημερωτικές εκστρατείες με δημόσια χρηματοδότηση.

Όπως τονίσαμε όμως, αυτό δεν αποκλείει περφεξιονισμούς που δεν βασίζονται στην προσωπική αυτονομία ή δεν αποδέχονται την αρχή της βλάβης. Σε πρακτικό επίπεδο, βέβαια πολλές από τις πραγματιστικές ανησυχίες των φιλελεύθερων ενσωματώνονται στη θεωρία του και ενδεχομένως τα συμπεράσματα στα οποία θα κατέληγε να ήταν τα ίδια καθώς αναγνωρίζει σημαντικούς στρατηγικούς περιορισμούς.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας, επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε ένα σημαντικό επιχείρημα υπέρ της ουδετερότητας δικαιολόγησης, το οποίο εκκινεί από το δεδομένο του εύλογου πλουραλισμού στις φιλελεύθερες κοινωνίες, όπως αυτό διατυπώνεται στον Πολιτικό Φιλελευθερισμό του John Rawls.

Ο λόγος που δεν εξετάστηκε στο Κεφάλαιο 2 είναι επειδή κατά τη γνώμη μας δεν θίγει τον περφεξιονισμό του Raz, ο οποίος δεν αποδέχεται τη συναίνεση ως βάση της πολιτικής νομιμοποίησης και επομένως, η διαφωνία του με το Rawls είναι θεμελιακή για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Quong, αποτελεί όμως σημαντικό κομμάτι της συζήτησης περφεξιονισμού – αντιπερφεξιονισμού. Το ενδιαφέρον μας εστιάστηκε κυρίως στην ένσταση της ασυμμετρίας που προβάλλουν οι περφεξιονιστές, στην οποία τονίζουν ότι τα βάρη της κρίσης και επομένως η εύλογη διαφωνία αφορά τόσο τις διαφωνίες περί αγαθού όσο και τις διαφωνίες περί δικαιοσύνης. Σε αυτό το πλαίσιο διαπιστώσαμε ότι η μόνη ικανοποιητική λύση θα μπορούσε να δοθεί με βάση μια αντίληψη που παρουσιάζει τον Πολιτικό Φιλελευθερισμό ως ιδεώδη θεωρία («εσωτερική αντίληψη»), η οποία όμως θα είχε μικρή εφαρμοσιμότητα. Αντίστοιχα μια εξωτερική αντίληψη περί Πολιτικού Φιλελευθερισμού, που εστιάζει σε πραγματικούς πολίτες αναγκαστικά θα επιτρέψει κάποια περφεξιονιστικά στοιχεία, καθώς, όπως ορθά επισημαίνουν μετριοπαθείς περφεξιονιστές όπως ο Chan (2000) αλλά και ακόμη και ο Raz, υπάρχουν αξίες, στις οποίες παρατηρείται εντοπισμένη συμφωνία (local agreement) μέσα στην φιλελεύθερη κοινωνία. Όπως επισημαίνει ο Raz (1986: 128) «ακόμη και αν τα άτομα διαφέρουν ως προς τις αντιλήψεις τους περί αγαθού δεν συνεπάγεται ότι σε μια δεδομένη κουλτούρα (και ο Rawls ισχυρίζεται ότι η θεωρία του ισχύει μόνο στην δική μας κουλτούρα) δεν υπάρχουν κοινά στοιχεία στις αντιλήψεις τους περί αγαθού». Και όπως υποστηρίζει (1986: 161) «η περφεξιονιστική πολιτική δράση μπορεί να υποστηρίξει κοινωνικούς θεσμούς που απολαμβάνουν ομόφωνης αποδοχής σε μια κοινότητα (...) σε πολλές χώρες αυτή είναι η σημασία της νομικής αναγνώρισης της μονογαμίας¹¹⁶ και της απαγόρευσης της πολυγαμίας». Επίσης, ο Chan (2001: 14) υποστηρίζει ότι ο μετριοπαθής περφεξιονισμός επιτρέπει εντοπισμένες συγκριτικές σταθμίσεις περί αγαθού και ότι υπάρχει συμφωνία ότι το κράτος μπορεί να προωθεί αξιολογικά αγαθά όπως οι τέχνες, η οικογενειακή ζωή και οι βασικές ανθρώπινες αρετές και να αποθαρρύνει τα άτομα να ακολουθούν τρόπους ζωής που έρχονται σε μεγάλη αντίθεση με τα αγαθά αυτά.

Αυτή η αλλαγή εστίασης από το περιεκτικό δόγμα στην αντίληψη περί αγαθού δεν είναι άλλωστε άγνωστη στο Rawls (2005: 160), ο οποίος όπως είδαμε υποστηρίζει ότι τα

¹¹⁶ Ο Raz αποφεύγει συνήθως τα παραδείγματα αξιολογών τρόπων ζωής όπως έχουμε ήδη επισημάνει (σελ.22) Οπότε δεν πρέπει να ερμηνεύσουμε τα παραδείγματα που αναφέρει ως υποστήριξη της μονογαμίας αλλά ως επιχείρημα ότι μπορεί να υπάρξει ομοφωνία για κάποιες αντιλήψεις περί αγαθού. Να υπενθυμίσουμε επίσης ότι ο Raz (1986: 310) έχει ήδη επισημάνει ότι η σημασία των κοινωνικών φορμών δεν σημαίνει επικύρωση συντηρητικών τρόπων ζωής καθώς υπάρχει πάντα χώρος για νέες εκδοχές κοινωνικών φορμών.

περισσότερα άτομα δεν αντιλαμβάνονται τα δόγματά τους ως πλήρως περιεκτικά και λίγα άτομα έχουν φιλοσοφίες που διατρέχουν ολόκληρη τη ζωή τους και τους παρέχουν μια ενιαία συνεκτική οπτική για ζητήματα αξιών.

Η εξωτερική αντίληψη επιτρέπει επομένως κάποιας μορφής μετριοπαθή περφεξιονισμό. Το πρόβλημα, είναι ότι φαίνεται να βασίζεται σε μια συγκυριακή συναίνεση και επομένως είναι ευάλωτη στην κριτική ότι συγχέεται την δημόσια δικαιολόγηση με τη συναίνεση αλλά ανοίγει και το δρόμο σε έναν πολιτισμικό σχετικισμό που ενδέχεται να οδηγήσει σε μη φιλελεύθερα συμπεράσματα.

Όπως επισημαίνει ο Quong (2011: 151) «αν το περιεχόμενο της πολιτικής αντίληψης περί δικαιοσύνης είναι ένα εμπειρικό ζήτημα, τότε το περιεχόμενό του ενδέχεται να αλλάζει με την πάροδο του χρόνου. Αυτό σημαίνει ότι επειδή δεν υπήρχε συναίνεση στο παρελθόν για τα ίσα δικαιώματα των γυναικών ή των φυλετικών ή εθνοτικών μειονοτήτων, αυτά τα δικαιώματα δεν μπορούσαν να αποτελέσουν μέρος της πολιτικής φιλελεύθερης αντίληψης περί δικαιοσύνης εκείνη την περίοδο. Εναλλακτικά, αν σε ορισμένες κοινωνίες υπάρχει μια γενική συναίνεση για την αλήθεια του Κορανίου τότε το κοράνι θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης σε αυτές της κοινωνίες».

Η ανωτέρω κριτική όντως αναδεικνύει την ανάγκη για μια ιδεώδη θεωρία καθώς η τελευταία δεν είναι ευάλωτη σε επικρίσεις περί πολιτισμικού σχετικισμού. Το ερώτημα που τίθεται είναι ποια πρέπει να είναι τα χαρακτηριστικά αυτής της ιδεώδους θεωρίας από τη στιγμή που ο πολιτικός φιλελευθερισμός αποτελεί μια θεωρία που φιλοδοξεί να καθοδηγεί τη δράση και λαμβάνει υπόψη του τα δεδομένα της πραγματικότητας. Εξετάζοντας την ικανότητα της «εσωτερικής αντίληψης» του πολιτικού φιλελευθερισμού του Quong να υπερβεί «το παράδοξο της ιδεώδους θεωρίας» καταλήξαμε στο ότι προκειμένου να επιλύσει το πρόβλημα της ασυμμετρίας υιοθετεί μια εκδοχή πολιτικού φιλελευθερισμού, η οποία κατά τη γνώμη μας δεν απαντά ικανοποιητικά στο πρόβλημα της ασυμμετρίας καθώς επιτρέπει¹¹⁷ τον μη αποκλεισμό αντιλήψεων περί αγαθού για τις οποίες υπάρχει εύλογη συμφωνία. Επίσης, ως προς τον επαγγελλόμενο στόχο του πολιτικού φιλελευθερισμού, ήτοι την σταθερότητα για τους ορθούς λόγους, εκτιμούμε ότι ο μεγάλος βαθμός εσωτερικής σύγκρουσης που τα έλλογα άτομα βιώνουν ανάμεσα στα περιεκτικά τους δόγματα και τις αρχές που έχει επιλέξει ο Quong ως βάση της επάλληλης συναίνεσης θα αποτελούσε ένδειξη ότι δεν έχει αξιοποιήσει σωστά το υλικό της δημόσιας φιλελεύθερης κουλτούρας. Στο σημείο αυτό, αξίζει να επισημάνουμε ότι η Nussbaum (2011) έχει υποστηρίξει ο σεβασμός στους πολίτες ως ελεύθερους και ίσους αρκεί για να φέρει το βάρος της διάκρισης των δογμάτων σε εύλογα και μη, επισημαίνοντας ότι δεν υπάρχει λόγος να αποκλειστούν από την επάλληλη συναίνεση δόγματα που αναγνωρίζουν τα άτομα ως ελεύθερα και ίσα αλλά απορρίπτουν πχ. τα βάρη της κρίσης. Εκτιμούμε ότι και η δική της εκδοχή αντιμετωπίζει εξίσου ανεπιτυχώς την ένσταση της ασυμμετρίας καθώς είναι εξίσου αφαιρετική.

¹¹⁷ Με το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης των αρχών που ασπάζεται ο έλλογος πολίτης.

Πόσο μακριά είναι τελικά οι δύο στοχαστές; Το ερώτημα είναι δύσκολο να απαντηθεί δεδομένων των ασυμμετριών στη συζήτηση, που έχουμε επισημάνει εξαρχής αλλά θα αποπειραθούμε να προβούμε σε κάποιες επισημάνσεις.

Η μετριοπαθής εκδοχή του ραζιανού περφεξιονισμού συναντάται με την εξωτερική εκδοχή του πολιτικού φιλελευθερισμού καθώς η ασυμμετρία των διαφωνιών περί δικαιοσύνης και περί των αντιλήψεων περί αγαθού δεν μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση τη διάκριση δικαιολογητικών και θεμελιακών διαφωνιών του Quong. Άλλωστε ο Rawls, δεν αποκλείει τις περφεξιονιστικές κρίσεις για μη ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και ζητήματα δικαιοσύνης. Αυτό σημαίνει ότι οι μετριοπαθείς εκδοχές των δύο θεωριών ενδέχεται να καταλήξουν σε ίδιες πολιτικές από διαφορετική διαδρομή.

Υπό αυτή την εκδοχή μετριοπαθούς περφεξιονισμού, ο Raz (1986: 419) υποστηρίζει ότι υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες για να αποφευχθεί εσωτερικός εμφύλιος, σε πραγματικές συνθήκες, τα περφεξιονιστικά μέτρα θα πρέπει να περιοριστούν σε ζητήματα που συγκεντρώνουν μεγάλη κοινωνική συναίνεση, ενώ η χρήση εξαναγκασμού θα πρέπει να περιοριστεί και να ευνοηθούν πιο ήπια μέτρα, ενώ αναγνωρίζει ότι υπάρχουν περιπτώσεις που η κρατική παρέμβαση θα ήταν αλυσιτελής ή και αντιπαραγωγική. Φαίνεται επομένως να λαμβάνει υπόψη του την ακραία εκδοχή της εύλογης διαφωνίας ως στρατηγικό περιορισμό, τονίζοντας όμως όπως και άλλοι περφεξιονιστές ότι υπάρχουν και πολλές περιπτώσεις συμφωνίας για ζητήματα αγαθού, οπότε και αυτός ο περιορισμός δεν δικαιολογείται.

Αν και η αντίληψη περί σεβασμού στα άτομα φαίνεται στη βάση και των δύο θεωριών, υπάρχει σημαντική διαφοροποίηση για το τι επιβάλλει αυτός ο σεβασμός. Στην περίπτωση του Rawls είναι δημόσια δικαιολόγηση των βασικών συνταγματικών ζητημάτων, ενώ στην περίπτωση του Raz ενασχόληση με την ευημερία τους και άρα με τη διασφάλιση των συνθηκών αυτονομίας, η οποία όχι μόνο δεν προσκρούει σε πατερναλιστικά μέτρα (1986: 426) αλλά τα επιβάλλει ανά περιπτώσεις.

Επίσης, η ένσταση της ασυμμετρίας δεν έχει απαντηθεί ικανοποιητικά (εκτός αν αποδεχτούμε την εσωτερική αλλά αδύναμη εκδοχή του Πολιτικού Φιλελευθερισμού) δεν μπορούμε να αποκλείσουμε εντελώς τις περφεξιονιστικές κρίσεις από το δημόσιο λόγο. Τέλος, ο Raz δεν θεμελίωσε ικανοποιητικά την αναγκαιότητα παρέμβασης του κράτους για την διασφάλιση των συνθηκών αυτονομίας, χωρίς αυτό να πλήττει το επιτρεπτό του περφεξιονισμού.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Barry, B. M. (2004). *Justice as impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
2. Berlin, I. (1990). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*.
3. Chan, J. (2000). Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism. *Philosophy & Public Affairs*, 29(1), 5-42. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2672863>
4. Christman, J. (2017). Anti-Perfectionism and Autonomy in an Imperfect World: Comments on Joseph Raz's The Morality of Freedom 30 Years On . Symposium: Autonomy and The Morality of Freedom. *Moral Philosophy and Politics*, 4(1), σσ. 5-25.
5. Agostino, F. (1996). *Free Public Reason: Making It Up As We Go*, New York: Oxford University Press
6. Freeman S. (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press
7. Freeman S. (2007). *Rawls*, New York: Routledge
8. Gaus, Gerald F. (2003). *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: Sage
9. George, R. P. (1993). *Making men moral: Civil liberties and public morality*. Oxford: Clarendon Press.
10. Jennings, I (2009). *Against State Neutrality*, Dissertation, Humboldt-Universität-zu-Berlin, Philosophische Fakultät I
11. Klosko, G., & Wall, S. (2003). *Perfectionism and neutrality: Essays in liberal theory*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
12. Kramer, M. H. (2017). *Liberalism with Excellence*. New York, NY: Oxford University Press.
13. Kymlicka, W. (1989). Liberal Individualism and Liberal Neutrality, *Ethics* 99 900–2.
14. Larmore, Charles (1987). *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press
15. Larmore, Charles (1996). *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press

16. Lister A. (2010). Public Justification and the Limits of State Action, *Politics, Philosophy & Economics* 9, 151–75.
17. Lock, J. (2003). A letter concerning toleration στο *Two treatises of government and A letter concerning toleration* ,New Haven: Yale University Press
18. McCabe, D. (2000). Knowing about the Good: A Problem with Antiperfectionism. *Ethics*, 110(2), 311-338. doi:10.1086/233271
19. McCabe, D. (2001). Joseph Raz and the Contextual Argument for Liberal Perfectionism. *Ethics*, 111(3), 493-522. doi:10.1086/233524
20. Mill, J. S. (1998). *On Liberty and Other Essays*. New York, NY: Oxford University Press, USA.
21. Mulhall, S., & Swift, A. (2008). *Liberals and communitarians*. Malden, Mass.: Blackwell.
22. Nagel, T. (1973). Rawls on Justice. *The Philosophical Review*, Vol. 82, No. 2. 220-234
23. Nagel, T. (1995). *Equality and Partiality*. New York, NY: Oxford University Press.
24. Neal, P. (1999). *Liberalism and Its Discontents*. New York, NY: NYU Press.
25. Nozick, R. (1969). Coercion, στο Morgenbesser, S., Suppes, P., & White, M. G. *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*.
26. Nussbaum, M. C. (2011). Perfectionist Liberalism and Political Liberalism. *Philosophy & Public Affairs*, 39: 3-45. doi:10.1111/j.1088-4963.2011.01200.x
27. Okin, S. (1994). Political Liberalism, Justice and Gender, *Ethics* 105 23–43
28. Parfit, D. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford, England: OUP Oxford.
29. POPPER, K. (1986). Utopia and Violence. *World Affairs*, 149(1), 3-9. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20672078>
30. Quong, J. (2011). *Liberalism Without Perfection*. Oxford University Press.
31. Rawls, J. (1985). Justice as fairness: Political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 223-25
32. Rawls, J. (1991). Justice as Fairness: Political Not Metaphysical. *Equality and Liberty*, 145-173. doi:10.1007/978-1-349-21763-2_10

33. Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice: Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press
34. Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press
35. Rawls, John (2005) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press
36. Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
37. Raz, J. (1989). Facing Up: A Reply, *Southern California, Law Review* 62.
38. Raz, J. (1990). Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. *Philosophy & Public Affairs*, 19(1), 3-46.
39. Raz, J. (1994). Liberalism, Scepticism, and Democracy, στο *Ethics in the Public Domain* Oxford: Clarendon Press
40. Raz, J. (2016). Comments on the Morality of Freedom, *Jerusalem Review of Legal Studies*, Vol. 14, No. 1 pp. 169–181
41. Regan, D. (1989). Authority and Value: Reflections on Raz's Morality of Freedom, *Southern California Law Review* 62
42. Richards, D.A.J. (1982). *Sex, drugs, death, and the law: an essay on human rights and overcriminalization*, Totowa, N.J. Rowman and Littlefield
43. Sandel, M. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511810152
44. Sher, G. (1997). *Beyond neutrality perfectionism and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
45. Sleat M. (2014). A Defence of the Radical Version of the Asymmetry Objection to Political Liberalism, *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. XIV, No. 40
46. Stoljar, N. (2017). 'Relational Autonomy and Perfectionism.' *Moral Philosophy and Politics*: 4: 27–41.
47. Valentini L. (2009). The Paradox of Ideal Theory, *The Journal of Political Philosophy*, Volume 17, Issue 3, 332-355
48. Valentini L. (2012). Ideal vs non ideal theory: a conceptual map. *Philosophy Compass*, 7 (9), 654-664.

49. Waldron, J. (1989). Autonomy and perfectionism in Raz's Morality of freedom *Southern California, Law Review* 62
50. Wall, S., (1998). *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.
51. Waluchow, W. (1989). Critical notice of Joseph Raz's The morality of freedom, *Canadian journal of philosophy* 19
52. Weber Max, (2012). Politics as a vocation στο H Gerth & C Mills (eds) *From Max Weber: Essays in sociology*
53. Wall, S. Perfectionism in Moral and Political Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/perfectionism-moral/>>.
54. Wechsler, H. (1959). Toward Neutral Principles of Constitutional Law. *Harvard Law Review*, 73(1), 1-35. doi:10.2307/1337945