



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
Εθνικόν και Καποδιστριακόν  
Πανεπιστήμιον Αθηνών

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΕΝΙΑΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ

ΣΠΟΥΔΩΝ

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2016-2017

## ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

του Αθανάσιου Παππά

A.M.: 7340011516008

### Η δίκαιη διάρθρωση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων

Μία προσέγγιση υπό την οπτική των ικανοτήτων

#### Επιβλέποντες:

1. Βασίλης Βουτσάκης (κυρίως επιβλέπων), Επίκουρος Καθηγητής στον Τομέα Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου της Νομικής Σχολής Αθηνών
2. Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Καθηγητής στον Τομέα Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου της Νομικής Σχολής Αθηνών
3. Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αναπληρωτής Καθηγητής στον Τομέα Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου της Νομικής Σχολής Αθηνών

Αθήνα, 2018

Copyright © [Αθανάσιος Παππάς, 2018]

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Εισαγωγή .....	4
Το πρόβλημα των ανισοτήτων ως πρόβλημα δικαιοσύνης .....	6
Ηθική προσωπικότητα, αξία και ηθικές δυνάμεις .....	9
Δικαιοσύνη και αμεροληψία.....	13
Ισότητα ως προς τι .....	15
Ισότητα στις ικανότητες .....	17
Γιατί ισότητα στις ικανότητες έναντι άλλων πεδίων .....	20
Αξιολογικό περιεχόμενο των ικανοτήτων .....	24
Το ηθικό πρόβλημα της συνύπαρξης των ατόμων , υπό καθεστώς ελευθερίας και ισότητας. ....	29
Αντί επιλόγου .....	35
Βιβλιογραφία .....	39

## Εισαγωγή

Αν υιοθετούσαμε τη διδασκαλία του διαλεκτικού υλισμού και τη βασική του αρχή για την προτεραιότητα της ύλης επί των ιδεών, θα μπορούσαμε εύκολα να πούμε ότι η αφετηρία για την παρούσα εργασία δεν είναι ο αυτόνομος στοχασμός της σκέψης, αλλά η πραγματικότητα που ανακίνησε τις ιδέες γύρω από τη συγκεκριμένη θεματική. Το αμείλικτο πραγματικό που στέκεται μπροστά μας και μας προκαλεί: Οι τεράστιες δηλαδή κοινωνικοοικονομικές ανισότητες σε εθνικό αλλά και παγκόσμιο επίπεδο που προκαλούν αναμφίβολα προβληματισμό αν όχι απέχθεια για την αναπαραγωγή τους.

Βεβαίως ο στοχασμός μόνο σε ένα πρώτο επίπεδο επηρεάζεται από την ύλη. Από εκεί και πέρα ακολουθεί το δικό του δρόμο για να επιδράσει πάλι σ' αυτή και να την επηρεάσει με τη σειρά του. Μέτα από το πρώτο σάστισμα, πρέπει να δει πως θα σταθεί απέναντι σε αυτό το μείζον ηθικοπολιτικό πρόβλημα. Η μία επιλογή είναι η δικαιολόγηση. Πόσο εύκολο είναι όμως κάτι τέτοιο; Συχνά παρατίθενται διάφορα επιχειρήματα προς αυτή την κατεύθυνση. Αλλά μάλλον το πραγματικό μας σπρώχνει προς την αντίθετη πλευρά. Πώς δικαιολογείται εκατομμύρια άτομα να στερούνται βασικά είδη διαβίωσης, νερό, τροφή, στέγη; Οι συνθήκες στις αναπτυσσόμενες χώρες είναι τραγικές και αποτελεί μάλλον τεράστιο ηθικό έλλειμμα των πολιτισμών μας η διαίωνιση αυτών των καταστάσεων. Αλλά χρειάζεται να απομακρυνθούμε τόσο πολύ; Στις δυτικές χώρες πόσο καλύτερη είναι η κατάσταση; Πώς είναι αποδεκτό στις ΗΠΑ, το κέντρο του παγκόσμιου καπιταλισμού, άνθρωποι να πεθαίνουν από έλλειψη βασικών φαρμάκων, ελλείψει συστήματος δημόσιας δωρεάν περίθαλψης<sup>1</sup>; Πώς γίνεται χιλιάδες να μένουν άστεγοι στα μετρό; Αλλά ακόμη και αναφορικά με τη μεσαία τάξη, πως δικαιολογείται να εργάζονται νέοι δεκάδες ώρες καθημερινά με ελάχιστη αποζημίωση και χωρίς εργασιακά δικαιώματα;

Οι ανισότητες αυτές, που φυσικά επιδέχονται ιεράρχησης, διαισθητικά μας ωθούν στο να απορρίψουμε μία απολογητική τους δικαιολόγηση. Αντιθέτως φαίνεται πιο κατάλληλο να αναδείξουμε την έλλειψη βαθύτερης θεμελίωσης στον προφανή άδικο χαρακτήρα τους και να επιχειρηματολογήσουμε συνεκτικά για το πως πρέπει να περιοριστούν ή να ανατραπούν, πώς δηλαδή πρέπει να είναι μία κοινωνία χωρίς αυτές τις ανισότητες.

---

<sup>1</sup> . Μόλις το 2017 πέθανε νέος άνδρας λόγω αδυναμίας να αγοράσει ινσουλίνη αξίας πενήντα ευρώ, Πρβλ. σχετικό άρθρο στην ιστοσελίδα [https://tonic.vice.com/en\\_us/article/the-high-price-of-insulin-is-literally-killing-people?utm\\_source=vicfbus](https://tonic.vice.com/en_us/article/the-high-price-of-insulin-is-literally-killing-people?utm_source=vicfbus) (τελ. ανάκτηση Φεβρουάριος 2018).

Το εγχείρημα αυτό δεν είναι εύκολο. Απαιτεί προσεκτική και ενδελεχή σκέψη, αλλά κυρίως απαιτεί την κατάλληλη επιλογή του πεδίου στο οποίο θα κινηθούμε. Αφετηρία της σκέψης μας πρέπει να είναι ο χώρος της πολιτικής φιλοσοφίας, ο χώρος δηλαδή εκείνος που ασχολείται με την πολιτική συγκρότηση της κοινωνίας μας. Όχι όμως εν γένει της πολιτικής φιλοσοφίας, αλλά, όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια, εκείνου του ρεύματος σκέψης που επιδιώκει τη θεμελίωσή της σε ηθικές αρχές και επιχειρήματα.

Κατ' ουσίαν πρόκειται για ένα επιχείρημα δικαιοσύνης. Στόχος, να προβάλλουμε τα ηθικά ελλείμματα της παρούσας κατάστασης και να προτάξουμε εναλλακτικές αρχές δίκαιης διανομής. Δίκαιης διανομής όμως σε τι; Δεν χρειάζεται να βιαζόμαστε. Βήμα βήμα μέσα από την εξέλιξη της επιχειρηματολογίας θα φανούν οι κύριες έννοιες για ένα τέτοιο επιχείρημα. Αρκεί να μη χάσουμε φυσικά το στόχο, δηλαδή μία δίκαιη κοινωνία για τους ανθρώπους.

## Το πρόβλημα των ανισοτήτων ως πρόβλημα δικαιοσύνης

Γιατί μας προβληματίζουν τόσο οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες στις οποίες αναφερθήκαμε στην εισαγωγή; Αν αποτελούσαν απλώς μία αναγκαστική συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης και πολιτισμού, τότε δεν θα υπήρχε λόγος να προβληματιστούμε γύρω από αυτές. Δυο σκέψεις όμως αρκούν για να καταρρίψουν μία τέτοια πεποίθηση. Πρώτον, το μέγεθος των ανισοτήτων ποικίλει. Δεύτερον, όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με περιστατικά ακραίας φτώχειας (ως μορφές ανισότητας) αισθανόμαστε δυσφορία και προβληματισμό. Αυτές οι δύο σκέψεις μας δείχνουν ότι το πρόβλημα των ανισοτήτων και των συνεπειών τους στις ζωές των ανθρώπων, δεδομένης της μεγάλης ποικιλίας μορφών που μπορεί να λάβει και αλλά και το ότι αποτελεί συχνά αντικείμενο προβληματισμού, αποτελεί ένα πρόβλημα το οποίο επιδέχεται αξιολόγηση.

Η αξιολόγηση, όμως, των ανισοτήτων έχει συγκεκριμένο χαρακτήρα. Αφορά το πως πρέπει να ζουν οι άνθρωποι, αν απολαμβάνουν ικανοποιητικά μέσα για την διαβίωση τους, αν είναι χαρούμενοι, ελεύθεροι κλπ. Πρόκειται συνεπώς για μια ηθική αξιολόγηση, καθώς το ερώτημα του πως (πρέπει να) ζουν, οι άνθρωποι αποτελεί ένα θεμελιώδες ερώτημα της ηθικής μας σκέψης.

Αν λοιπόν το πρόβλημα των ανισοτήτων είναι ένα πρόβλημα της ηθικής, πρέπει να δούμε κατ' επέκταση ποιον χώρο της ηθικής καταλαμβάνει. Μια ευρέως διαδεδομένη αντίληψη είναι ότι για την κοινωνική ανισότητα ευθύνονται οι ίδιοι οι άνθρωποι. Όσοι είναι φτωχοί και μίζεροι, ευθύνονται οι ίδιοι για την κατάντια τους, λόγω τεμπελιάς ή έλλειψης ικανοτήτων και προσπάθειας.

Η άποψη αυτή είναι αθεμελίωτη αν στοχαστεί κανείς σοβαρά πάνω στο ζήτημα. Θα πρέπει να αποδώσει τεμπελιά σε νήπια των χωρών του δυτικού κόσμου που δεν μπορούν να σιτιστούν. Ακόμα και χωρίς να καταφύγουμε σε τόσο ακραίες περιπτώσεις, η ανεπάρκεια αυτού του σχήματος φαίνεται και σε πληθώρα περιπτώσεων του δυτικού «ανεπτυγμένου» κόσμου. Χιλιάδες νέοι, με υψηλότατο επίπεδο σπουδών, εργάζονται για ελάχιστα χρήματα όλη μέρα. Βάσει αυτής της προσέγγισης μάλλον ο Νταν Μπιλζέριαν<sup>2</sup> είναι πιο εργατικός και ευφυής από όλους.

---

<sup>2</sup> . Ο «βασιλιάς» του Ίνσταγκραμ. Ένας τύπος που χάρη σε μία τεράστια οικογενειακή κληρονομία, έκανε «πλούσια» ζωή, η επίδειξη της οποίας στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης του απέφερε ακόμα περισσότερα χρήματα. «Προφανώς» κατά την παραπάνω συλλογιστική, ήταν πιο εργατικός και ευφυής από τους υπολοίπους.

Τα ανεδραφικά συμπεράσματα, στα οποία καταλήγουμε, βάσει μίας τέτοιας προσέγγισης, μας ωθούν σε μία αλλαγή οπτικής ως προς την αιτιότητα και την αντίστοιχη ευθύνη για τις κοινωνικές ανισότητες. Αυτή η αλλαγή οπτικής μας παρακινεί να δούμε την κατανομή των κοινωνικών αγαθών όχι τόσο βάσει της ατομικής ευθύνης (η οποία φυσικά διατηρεί τη σημασία της σε κάποιο βαθμό) αλλά μέσω των θεσμών και των επιδράσεων τους στη ζωή των ανθρώπων. Η ιδέα πίσω από αυτή την εναλλαγή είναι απλή. Πέρα από τις απευθείας, άμεσες, διαπροσωπικές σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους, υπάρχει ένα σύνολο θεσμών στην κοινωνία μας, το οποίο επηρεάζει ουσιωδώς τη θέση μας, τα οφέλη και τα μειονεκτήματα που έχουμε σε αυτή την κοινωνία. Αν οι ανισότητες έχουν κρίσιμη ηθική σημασία, θα πρέπει να εξετάσουμε το ερώτημα, πως πρέπει να οργανωθούν οι διάφοροι θεσμοί, βάσει ποιων αρχών, ώστε να καταλήξουμε σε μία «σωστή», άλλως «δίκαιη» διανομή των πλεονεκτημάτων και των μειονεκτημάτων.

Η υιοθέτηση αυτής της οπτικής απέκτησε μεγάλη απήχηση τις τελευταίες δεκαετίες. Αυτό συνέβη λόγω της ευρείας επίδρασης της πολιτικής φιλοσοφίας του John Rawls<sup>3</sup> και του μνημειώδους έργου του, της Θεωρίας Δικαιοσύνης<sup>4</sup>. Ο Rawls στο βιβλίο του αυτό ανέπτυξε για πρώτη φορά με τόσο μεγάλη συνοχή και πειστικότητα ιδέες πολιτικής φιλοσοφίας βασισμένες σε κανονιστικά, ηθικά θεμέλια. Η σκέψη του ήταν ότι, εφόσον η κοινωνία είναι ένα εγχείρημα κοινωνικής συνεργασίας μέσα στο οποίο παράγονται και διανέμονται αγαθά και ελευθερίες, θα πρέπει να αναζητήσουμε τις ηθικές αρχές, που θα καταναείμουν τα αγαθά στα άτομα με τον καλύτερο τρόπο. Πρέπει να εστιάσουμε, λοιπόν, στους βασικούς θεσμούς της κοινωνίας<sup>5</sup> και

---

<sup>3</sup> . Τη σημασία αυτής της διάκρισης τονίζουν ο Thomas Pogge και ο Andreas Follesdal στο “Introduction” in Pogge, Follesdal(eds.), *Real World Justice, Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2005. Θεωρούν ότι ο Rawls καθιέρωσε αποφασιστικά τους κοινωνικούς θεσμούς ως ένα ξεχωριστό πεδίο της ηθικής αξιολόγησης, σημαδεύοντας έτσι ετυμολογικά αυτό το πεδίο σε βαθμό τέτοιο, που η διαφορά μεταξύ θεσμικής και διαπροσωπικής ηθικής ανάλυσης σημαδεύτηκαν με τους διακριτούς όρους, *justice* και *ethics* αντίστοιχα.

<sup>4</sup> . Βλ. John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης, Ανδρέας Τάκης, Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2001, (αγγλ. έκδοση: John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

<sup>5</sup> . Βλ. σε Rawls, *ό.π.* σ.32. Ως βασικούς θεσμούς ο Rawls θεωρεί το πολιτικό σύνταγμα και τις κύριες οικονομικές και κοινωνικές διαρρυθμίσεις. Αναφέρει χαρακτηριστικά «η νομική προστασία της ελευθερίας της σκέψης και της συνείδησης, ο ελεύθερος ανταγωνισμός, η ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και η μονογαμική οικογένεια είναι παραδείγματα μειζόνων κοινωνικών θεσμών». Γενικά όταν αναφέρομαι στους βασικούς θεσμούς, στο πλαίσιο της συγκεκριμένης εργασίας, έχω στο μυαλό μου κυρίως τις βασικές κρατικές δομές. Το ποιους αξιολογεί ο Rawls ως βασικούς θεσμούς μπορεί να αποτελέσει ένα σημαντικό σημείο κριτικής στη θεωρία του. Η παράθεση συγκεκριμένων θεσμών όπως των παραπάνω δεν φαίνεται αυτονόητη υπό το καθεστώς του πέπλου άγνοιας, αλλά ενδεχομένως να είναι νοθευμένη από ιδεολογικές προκαταλήψεις. Επιλέγοντας ο Rawls

συγκεκριμένα στη δίκαιη συγκρότησή τους. Το πρόβλημα, λοιπόν, των ανισοτήτων, πρέπει να ιδωθεί ως ένα πρόβλημα ηθικής συγκρότησης των θεσμών, δηλαδή ως ένα πρόβλημα δικαιοσύνης<sup>6</sup> 7.

---

συγκεκριμένους θεσμούς ως μείζονες, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι νοθεύει εκ των προτέρων το επιχείρημά του για να οδηγηθεί στο αποτέλεσμα που επιδιώκει. Έτσι εύλογα μία μαρξιστική ή μια φεμινιστική κριτική, θα μπορούσαν να επιχειρηματολογήσουν για το μη αυτονόητο του ελεύθερου ανταγωνισμού ή της μονογαμικής οικογένειας, ως μειζόνων θεσμών.

<sup>6</sup> . Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Rawls (ό.π. σ.28) , «η δικαιοσύνη αποτελεί την πρώτιστη αρετή των θεσμών».

<sup>7</sup> . Η μεταπήδηση από την ηθική αξιολόγηση των ατομικών πράξεων στην ηθική αξιολόγηση των θεσμών , μας κάνει να σκεφτούμε διαφορετικά το ζήτημα της ευθύνης. Αν οι θεσμοί είναι άδικοι, ποιος ευθύνεται για αυτή την αδικία; Υπάρχει συλλογική ευθύνη για την ύπαρξη άδικων θεσμών; Για περαιτέρω εξέταση του ζητήματος βλ. Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* Cambridge,UK, Blackwell Publishers Inc,2002 και Thomas Nagel, *Ισότητα και Αμεροληψία*, μτφρ. Κώστας Κουκουζέλης, Αθήνα, Εκκρεμές,2011.



## Ηθική προσωπικότητα, αξία και ηθικές δυνάμεις

Αξιολογώντας, λοιπόν, τους βασικούς θεσμούς της κοινωνίας, πρέπει να διερευνήσουμε τη σημασία κάποιων θεμελιωδών εννοιών που παίζουν κομβικό ρόλο σε μία τέτοια διαδικασία. Μία τέτοια έννοια είναι εκείνη του προσώπου και η συναφής με αυτό αξία του.

Πολύ συχνά όταν ακούμε έντονες αποφάνσεις για την αξία της ανθρώπινης ζωής, προβληματιζόμαστε όταν την ίδια στιγμή αναλογιστούμε τη δυστυχία που κυριαρχεί στον πλανήτη μας. Έχουν πράγματι αξία τα πρόσωπα, όταν καθημερινά χιλιάδες πεθαίνουν από την πείνα, τις αρρώστιες, τους πολέμους, ζουν ως δούλοι ή εγκαταλείπουν τις χώρες τους, πρόσφυγες ή μετανάστες; Η σκληρή, ωμή, ανθρώπινη πραγματικότητα, η βία, οι ανισότητες και τα χυδαία συστήματα ανθρώπινης εκμετάλλευσης μας κάνουν διστακτικούς στο να αναγνωρίσουμε μία εγγενή αξία στο πρόσωπο που πρέπει να σεβόμαστε.

Μία προσεχτικότερη, όμως, ματιά πάνω στην αντίδραση μας γύρω από τη φρίκη αυτών των καταστάσεων, μας πείθει ότι αυτός ο δισταγμός δεν είναι εύλογος. Δεν είναι εύλογος ακριβώς επειδή η αρνητική μας αντίδραση, δείχνει ότι η αξία αυτή υπάρχει. Υπάρχει όχι με την έννοια κάποιας ηθικής αρχής που έχει μία παράξενη υπόσταση κάπου εκεί έξω, αλλά υπάρχει για τον πολύ απλό λόγο ότι ακριβώς αναγνωρίζοντας αυτοί τη φρίκη και την αδικία, δείχνουμε ταυτόχρονα την ηθική δέσμευσή μας σε αυτή την αξία. Διαφορετικά δεν θα είχε νόημα και δεν θα έπρεπε να μας προκαλεί καμία απέχθεια η αδικία αυτού του κόσμου. Αν δεν “υπάρχει” η αξία του προσώπου, γιατί εξοργιζόμαστε άραγε<sup>8</sup>.

Η πηγή αυτής της πολύτιμης δέσμευσης μας στην ανθρώπινη αξία δεν μπορεί να είναι άλλη από την αναγνώριση της ηθικής προσωπικότητας. Η ηθική προσωπικότητα δεν συνίσταται παρά στην ικανότητά μας ως ανθρώπινα όντα να στοχαζόμαστε. Η μεγάλη μας διαφορά σε σχέση με τα υπόλοιπα έμβια όντα είναι ακριβώς αυτή η ικανότητα του λόγου. Να επιχειρηματολογούμε, να αναστοχαζόμαστε, να διατυπώνουμε κρίσεις και θέσεις πάνω στα διάφορα ζητήματα της ζωής, να αξιολογούμε το σωστό και το λάθος.

Δύο κρίσιμες ιδιότητες της ανθρώπινης προσωπικότητας μπορεί να συναχθούν από την ικανότητα μας να στοχαζόμαστε<sup>9</sup>. Η μία είναι η ιδέα της αυτενέργειας. Από τη στιγμή που

---

<sup>8</sup> . Βλ. σε Pogge, *ό.π.* σ.57 “το ιδιαίτερο ηθικό status των όλων των ανθρώπινων όντων δεν βασίζεται σε τίποτα άλλο παρά στη δική μας βαθιά ηθική δέσμευση και την απόφαση ότι ανθρώπινα όντα οφείλουν να έχουν αυτό το status”.

<sup>9</sup> . Ο Rawls, στο συμβολαιοκρατικό επιχείρημα της πρωταρχικής θέσης, αναφέρεται σε δύο θεμελιώδεις δυνάμεις (powers) της ηθικής προσωπικότητας. Για να σχηματίσουμε μία ικανοποιητική, ισχυρίζεται, αντίληψη για τη δικαιοσύνη, δηλαδή τη διανομή των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων σε μία κοινωνία, πρέπει να δούμε κάθε

μπορούμε να σκεφτόμαστε, μπορούμε και να αποφασίζουμε και να δρούμε με βάση τα δικά μας κριτήρια και τις δικές μας αξιολογήσεις. Η δεύτερη είναι η «ορθολογική» επιλογή και επιδίωξη κάποιου αγαθού, βάσει του οποίου σχεδιάζουμε τη ζωή μας. Ενωμένες αυτές οι δύο δυνάμεις, μας δίνουν τη δυνατότητα ως πρόσωπα με την πρωταρχική ικανότητα του λόγου, να αποφασίζουμε πολύ απλά για το πως θέλουμε να ζήσουμε τη ζωή μας.

Το πρόσωπο, η αξία του και οι ηθικές του δυνάμεις είναι κρίσιμες έννοιες για μία θεωρία δικαιοσύνης<sup>10</sup>. Όπως θα δούμε και μέσα από την εξέλιξη του επιχειρήματος, η αντίληψη περί προσώπου που θα υιοθετήσουμε επηρεάζει άμεσα το πως θα πρέπει να οργανωθούν οι διάφοροι θεσμοί. Αυτό είναι σχετικά εύλογο. Το τι θεωρούμε ότι πρέπει να έχει αξία για το άτομο σε μία θεωρία δικαιοσύνης είναι βασική παράμετρος, καθώς από διαφορετικές κοινωνικές θεσμίσεις θα προκύψουν και διαφορετικά αποτελέσματα, πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα για τα άτομα. Συνεπώς, μία συγκεκριμένη αντίληψη του προσώπου ως βάση μίας θεωρίας δικαιοσύνης θα επηρεάσει ουσιαστικά τις αρχές της ηθικής αξιολόγησης των θεσμών.

Η πρώτη ιδιότητα, η ικανότητα να αυτενεργούμε έχει απασχολήσει ευρέως τη φιλοσοφική κοινότητα και συζήτηση. Έχει συνδεθεί με τις έννοιες της αυτονομίας, της ελεύθερης βούλησης και της ευθύνης καθώς και έχει αποτελέσει αντικείμενο επεξεργασίας από κλάδους εκτός της ηθικής (ψυχολογία, νευροεπιστήμες κλπ). Για την ανάπτυξη του επιχειρήματος, θα αρκεστούμε σε μία λιτή αλλά συνάμα ουσιαστική αντίληψη της ικανότητας να αυτενεργούμε<sup>11</sup>. Η ικανότητά

---

άτομο ως ηθικό άτομο. Ένα ηθικό άτομο κινείται από ηθικά συμφέροντα για να ικανοποιήσει τις δύο βασικές δυνάμεις της ηθικής του προσωπικότητας, το να έχει μία αίσθηση δικαίου και το να αποφασίζει γύρω από μία αντίληψη αγαθού, βλ. John Rawls, “Social Unity and Primary goods” in Amartya Sen and Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, σ.159-186. Προφανώς δεν μπορώ να ακολουθήσω το επιχειρηματολογικά συνεκτικό και αναλυτικό σχήμα του Rawls, αλλά θεωρώ ότι μπορούμε να κρατήσουμε την ηθική δύναμη της επιλογής του αγαθού επικουρούμενη από την ιδέα της επιλογής, ως κάτι που ανταποκρίνεται στις ηθικές μας διαισθήσεις για την προσωπικότητα του ατόμου. Πάντως για την πλήρη κατανόηση του κρίσιμου ζητήματος της αντίληψης του προσώπου απαιτείται μία πιο εκτενή μελέτη γύρω από το ερώτημα της ηθικής προσωπικότητας, της αυτονομίας κλπ.

<sup>10</sup> . Αξίζει να αναφερθεί η διάκριση που κάνει ο ίδιος ο Rawls ανάμεσα στην έννοια (concept) και στην εκάστοτε αντίληψη (conception) δικαιοσύνης, βλ. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, ό.π., σ.30. Χαρακτηρίζει ως έννοια δικαιοσύνης, κάτι στο οποίο μπορούν να συμφωνήσουν όλοι όσοι υιοθετούν μία προσέγγιση περί δικαιοσύνης, Η έννοια της δικαιοσύνης περιέχει τις ιδέες της μη αυθαίρετης διάκρισης και της αρμόζουσας ισορροπίας, ενώ αντίληψη περί δικαιοσύνης είναι η συγκεκριμένη ερμηνεία αυτών των ιδεών. Όπως ομολογεί ο ίδιος ο Rawls ακολουθεί την πραγμάτευση του H. L. A. Hart ως προς αυτή τη διάκριση αλλά ο Βασιλόγιαννης βλ. Φίλιππος Βασιλόγιαννης, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα*, Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2015, σ.21, υποσ.11, επισημαίνει ότι η διάκριση ήταν μεν του Hart, αλλά τη μεθοδολογική αντιδιαστολή concept v. conception εισήγαγε ο Rawls.

<sup>11</sup> . Την ίδια επιλογή, μίας ευρείας όχι περιεκτικής αντίληψης αυτονομίας κάνει και ο Thomas Pogge, στο Pogge, *ό.π.*, σ.28.

μας προς αυτενέργεια δεν συνίσταται σε τίποτα άλλο παρά στη δυνατότητά μας να επιλέγουμε τις αξιολογήσεις και τις δράσεις μας, στις διάφορες καταστάσεις που αντιμετωπίζουμε. Ένας ουσιώδης αλλά μη απαιτητικός σύνδεσμος με την ελευθερία επιλογής φαίνεται επαρκής και μας ικανοποιεί.

Η δεύτερη ιδιότητα, είναι αυτή της επιλογής ενός αγαθού βάσει του οποίου το άτομο θα σχεδιάζει και θα επιδιώκει στη ζωή του. Ότι δηλαδή το πρόσωπο, επιλέγει να ζήσει τη ζωή του με έναν τρόπο που το ίδιο θεωρεί πολύτιμο. Τι αφορά όμως αυτό το σχέδιο ζωής; Μπορούμε να πούμε ότι η έννοια του σχεδίου αφορά όλες εκείνες τις πτυχές της ζωής γύρω απ' τις οποίες δραστηριοποιείται το άτομο. Διαλέγουμε κάποιο επάγγελμα, συναναστρεφόμαστε με ανθρώπους, κάνουμε φίλιες, ερωτικές σχέσεις, έχουμε πολιτικές τοποθετήσεις. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει μία αντικειμενική διάσταση σε αυτές τις πτυχές, ως ερωτήματα και πεδία που πιθανώς θα απασχολήσουν κάθε άνθρωπο στην πορεία της ζωής του. Κάθε άτομο όμως συγκροτεί μία διαφορετική αντίληψη περί αγαθού, περί του πως θεωρεί τον καλύτερο τρόπο να κινηθεί σε αυτά τα πεδία.<sup>12</sup>

Η αντίληψη, λοιπόν, αυτή για το πρόσωπο επηρεάζει ουσιωδώς το πως θα διαμορφωθούν οι δίκαιοι θεσμοί, το πως θα απονεμηθούν τα διάφορα δικαιώματα και υποχρεώσεις. Έχοντας, όμως, μία συγκεκριμένη αντίληψη έχουμε και μία συγκεκριμένη μέριμνα κατά την κατασκευή του επιχειρηματός μας. Και αυτή είναι το πως θα μπορέσουν να αξιοποιηθούν αυτές οι ηθικές δυνάμεις του προσώπου, πως θα επιλέξουν και θα επιδιώξουν τα άτομα ένα σχέδιο για αυτό που θεωρούν πολύτιμο στη ζωή τους.

Προφανώς για να εντοπίσουμε το σε τι συνίσταται αυτή η μέριμνα, απαιτείται προσεχτική εξέταση των διαφόρων παραμέτρων και επιχειρημάτων που μπορεί να οδηγήσουν σε πολύ διαφορετικά συμπεράσματα. Για παράδειγμα ένα ζήτημα το οποίο θα εξετάσουμε αμέσως παρακάτω είναι εκείνο της αξιολόγησης των εκάστοτε ατομικών αντιλήψεων περί αγαθού. Πως πρέπει να τοποθετείται το κράτος απέναντι στις περιεκτικές, ηθικά φορτισμένες αντιλήψεις των ατόμων για το τι θεωρούν πολύτιμο. Έστω ότι κάποιος είναι καλός χριστιανός. Το κράτος, οι βασικοί θεσμοί μπορεί να προωθούν όμως το χριστιανισμό ως αξία; Αν όχι γιατί; Η ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις αξίες δεν είναι και η ίδια μία φορτισμένη αντίληψη; Ακόμα και αν πρέπει να είναι ουδέτεροι οι βασικοί θεσμοί μπορούν να επιτρέψουν κάθε αντίληψη περί αγαθού να αναπτύσσεται στην κοινωνία; Τέτοια και πολλά ερωτήματα μπορεί να

---

<sup>12</sup> . Όπως ξεκινάει χαρακτηριστικά και ο Isaiah Berlin βλ. Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφρ.: Γιαννης Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001, σ.253, «*Αν μεταξύ των ανθρώπων επικρατούσε ομοθυμία σχετικά με τους σκοπούς της ζωής, αν οι κοινοί μας γενάρχες είχαν συνεχίσει να ζουν εν ειρήνη στον κήπο της Εδέμ, το γνωστικό αντικείμενο στο οποίο είναι αφιερωμένη η Έδρα Κοινωνικής και Πολιτικής Θεωρίας Chichele ποτέ ίσως δεν θα είχε γεννηθεί.*»

προκύψουν γύρω από μόνο ένα ζήτημα που μας θέτει η απαίτηση για μέριμνα από τους δίκαιους θεσμούς.

Αναγκαία είναι μία ακόμα κρίσιμη διευκρίνηση. Η διαφωνία γύρω από τις κοινωνικοοικονομικές ανισότητες αποτελεί ένα σημαντικό επίδικο της πολιτικής διαμάχης. Πολύ συχνά οι πολιτικοί προσδιορισμοί αποδίδονται σε κόμματα ή ιδεολογίες βάσει του πως αντιλαμβάνονται ότι πρέπει να διευθετηθούν οι παραπάνω ανισότητες. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το αποτέλεσμα της διευθέτησης πρέπει να είναι αντικείμενο της δημοκρατικής πολιτικής αντιπαράθεσης. Αυτή η ιδέα είναι σε κάποιο βαθμό προβληματική. Αν καταλήξουμε μέσα από τη συγκρότηση ενός επιχειρήματος σε μία συγκεκριμένη αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία επιτάσσει έναν συγκεκριμένο τρόπο διαρρύθμισης των ανισοτήτων και αποδίδει συγκεκριμένους τίτλους και δικαιώματα στα άτομα, τότε το πεδίο αυτό πρέπει να αφαιρεθεί από τα όσα επιτρέπεται να αποφασιστούν δημοκρατικά.

Για να το εξηγήσουμε αλλιώς προς αποφυγή παρεξηγήσεων. Η ηθική πρόοδος των κοινωνιών μας, έχει οδηγήσει στο να έχουμε θέσει εκτός πολιτικής διαπραγμάτευσης κάποια θεμελιώδη δικαιώματα π.χ. το ότι δεν επιτρέπεται να αποτελέσει αντικείμενο πολιτικής αντιπαράθεσης και πιθανής στάθμισης το θεμελιώδες δικαίωμα έκφρασης. Η αναγνώριση (όχι η εφαρμοσιμότητα) είναι τελική και αδιαμφισβήτητη. Αντίστοιχα, λοιπόν, αν καταλήξουμε π.χ. ότι κάποια οικονομικά δικαιώματα και υποχρεώσεις επιβάλλονται από μία αντίληψη δικαιοσύνης, τότε απαιτείται αντιστοίχως αυτά τα ζητήματα να τεθούν εκτός πλειοψηφικής διαπραγμάτευσης.

## Δικαιοσύνη και αμεροληψία

Αναφέραμε, λοιπόν, ότι μία αντίληψη δικαιοσύνης θα πρέπει να αξιολογεί τους βασικούς θεσμούς από το κατά πόσο επιτρέπουν στα άτομα να διάγουν τη ζωή που θεωρούν πολύτιμη. Το τι συνιστά όμως μία ζωή πολύτιμη, ή αλλιώς μία αξία λόγου ζωής, αλλά και το ποιος πρέπει να το κρίνει είναι ερωτήματα που έχουν βασανίσει για χιλιάδες χρόνια την ηθική και πολιτική φιλοσοφία.

Ένα φιλοσοφικό ρεύμα, αυτό των αρεταϊκών θεωριών απαντά με έναν συγκεκριμένο τρόπο σε αυτό το ερώτημα. Με επιρροές από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, οι αρεταϊκές προσεγγίσεις θεωρούν ότι υπάρχει μία αντικειμενική διάσταση στο πως πρέπει να διαμορφωθεί ο χαρακτήρας του ανθρώπου. Υπάρχουν δηλαδή αρετές και κακίες σχετιζόμενες με την προσωπικότητα του προσώπου και από αυτό συνάγεται ότι οι μείζονες θεσμοί πρέπει να προωθούν αυτές τις αρετές που είναι αντικειμενικά καλές για το πρόσωπο.

Μία άλλη προσέγγιση είναι αυτή του ωφελιμισμού. Η πληθώρα των κατευθύνσεων του ωφελιμιστικού ρεύματος σκέψης μας αποτρέπει από να εξετάσουμε κάθε μία ξεχωριστά. Το βασικό που πρέπει να κρατήσουμε από αυτό το σύνολο θεωριών είναι ότι θέτει κάποιο κριτήριο ωφελιμότητας για το άτομο (εσωτερικό ή εξωτερικό) και στη συνέχεια εξετάζει τις συνέπειες των θεσμών ως προς την αύξηση ή τη μείωση αυτού του κριτηρίου.

Δεδομένου ότι μία ενδελεχής απάντηση στα επιχειρήματα αυτών των θεωριών ξεφεύγει από τους σκοπούς αυτής της διπλωματικής, νομίζω ότι η παράθεση των επιχειρημάτων που θεωρούμε κατάλληλα για τη δική μας προσέγγιση δικαιοσύνης επαρκεί ως μία έμμεση απάντηση στα αντίθετα επιχειρήματα.

Όπως επιχειρηματολογεί ο Rawls στον πολιτικό φιλελευθερισμό<sup>13</sup>, ακριβώς επειδή έχουμε την ικανότητα του λόγου, μπορούμε να αναπτύσσουμε πολύ διαφορετικές εύλογες κοσμοαντιλήψεις<sup>14</sup>. Περιεκτικά, αξιακά φορτισμένα ηθικά συστήματα για το πως πρέπει να ζούμε, ποιες αξίες πρέπει να προωθούνται κλπ. Αυτά τα ηθικά συστήματα όμως, παρ'όλο που μεταξύ τους είναι συγκρουόμενα δεν σημαίνει ότι είναι παράλογα. Το καθένα μπορεί να διατυπώνει κάποιες εύλογες κρίσεις βασισμένες πάνω σε διαφορετικές αξίες.

<sup>13</sup> . Βλ. σε John Rawls, *Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, μτφρ:Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα:Μεταίχμιο 2004, σ.27 επ.

<sup>14</sup> . Χρησιμοποίησα τον όρο κοσμοαντίληψη για να μεταφράσω τον αγγλικό όρο doctrine. Η πιο «δόκιμη» τυπικά μετάφραση είναι το δόγμα, αλλά νομίζω ότι μετάφραση στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου με τη συγκεκριμένη λέξη δεν είναι ιδιαίτερα ικανοποιητική, καθώς η σημασία στην τρέχουσα ελληνική για τον όρο δόγμα δεν είναι απλώς ένα περιεκτικό ηθικό σύστημα, αλλά περισσότερο αποδίδει μία άποψη αθεμελίωτη και αδιάλλακτη.

Το γεγονός αυτού του εύλογου πλουραλισμού επηρεάζει σημαντικά μία αντίληψη για τη δικαιοσύνη. Όπως αναφέρει και στη Θ.Δ. πάλι ο Rawls, κάθε αντίληψη δικαιοσύνης περιέχει μία ιδέα αμεροληψίας. Αλλιώς δεν συνιστά θεωρία δικαιοσύνης. Η ιδέα της αμεροληψίας αντιμέτωπη με το ζήτημα του εύλογου πλουραλισμού μας προσανατολίζει σε ένα μάλλον εμφανές συμπέρασμα. Ότι οι βασικοί θεσμοί μίας κοινωνίας πρέπει να απέχουν από την υιοθέτηση και αξιολόγηση στη βάση περιεκτικών ηθικών κοσμοαντιλήψεων. Πρέπει δηλαδή μία αντίληψη δικαιοσύνης να διευθετεί τους θεσμούς χωρίς να παίρνει μεροληπτική θέση ανάμεσα στις διάφορες ηθικά περιεκτικές αντιλήψεις.

Τί σημαίνει αυτό βάσει των όσων έχουμε ήδη πει; Σημαίνει ότι μία αντίληψη δικαιοσύνης που ενδιαφέρεται να προωθήσει την ικανότητα του ατόμου να επιλέξει και να επιδιώξει μία ζωή που θεωρεί πολύτιμη, δεν επιτρέπεται να παίρνει θέση ανάμεσα στις διάφορες προσλήψεις του αγαθού. Πρέπει να βρει έναν τρόπο να προωθήσει τη δυνατότητα όλων των ατόμων (υπό κάποιους περιορισμούς προφανώς) για μία αξια ζωή, χωρίς η ίδια να παίρνει έντονα θέση γύρω από αυτό το ερώτημα. Προφανώς αυτό είναι ένα δύσκολο εγχείρημα και απαιτεί προσεκτική εξέταση των εκάστοτε βημάτων. Εν τούτοις είναι ο μόνος τρόπος, αν πράγματι ενδιαφερόμαστε για μία αντίληψη δικαιοσύνης.

## Ισότητα ως προς τι

Πέρα από το να μην κάνει μεροληπτικές διακρίσεις, μία αντίληψη για τη δικαιοσύνη ίσως έχει και άλλα καθήκοντα απέναντι στην ηθική προσωπικότητά του ατόμου. Αν ψάχνουμε έναν τρόπο ώστε η θεσμική διάρθρωση να επιτρέπει στο άτομο την ελεύθερη ανάπτυξη ενός σχεδίου ζωής, χωρίς μεροληπτικές διακρίσεις ως προς τις διάφορες αντιλήψεις για το αγαθό, τότε θα πρέπει να σκεφτούμε ποιες αρχές είναι κατάλληλες για έναν τέτοιο σκοπό.

Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Amartya Sen<sup>15</sup> κάθε αξιολογη θεωρία για τη θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας που έχει αντοχή στο χρόνο, δεν μπορεί παρά να εκκινεί από μία αρχή ισότητας. Σε κάποιο επίπεδο κάθε τέτοιας θεωρίας, επιχειρηματολογεί ο Sen, εμφανίζεται η ανάγκη για ίση μέριμνα σε όλα τα άτομα.

Η ιδέα αυτή έρχεται σε αντίθεση με την εικόνα που έχουμε για την εννοιολογική αντιπαράθεση, τόσο στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας όσο και στην καθημερινότητά μας. Η αίσθησή μας είναι ότι οι διάφορες πολιτικές προσεγγίσεις της δικαιοσύνης διαφοροποιούνται ανάλογα με τη θέση που υιοθετεί η καθεμία ως προς την ιεράρχηση μεταξύ ελευθερίας και ισότητας<sup>16</sup>. Οι δύο έννοιες γίνονται αντιληπτές ως ευρισκόμενες σε σύγκρουση και ότι ουσιαστικά κάθε θεωρία παίρνει τον χαρακτηρισμό της από τη θέση που λαμβάνει σε αυτή τη σύγκρουση. Εξ' ου και ότι τα δύο άκρα αυτής της διαμάχης ονομάζονται ελευθεριστές (libertarians) και εξισωτιστές (egalitarian) αντίστοιχα.

Ο Sen προβοκάρει θα λέγαμε επιχειρηματολογώντας ότι ουσιαστικά, με έναν τρόπο είναι όλοι εξισωτιστές και ότι η σύγκρουση μεταξύ ελευθερίας και ισότητας γίνεται λόγω της επιφανειακής πρόσληψης αυτής της διαφωνίας. Η βασική διαφωνία δεν είναι ισότητα ή ελευθερία αλλά αντιθέτως ισότητα ως προς τι<sup>17</sup>. Επεκτείνοντας αυτή τη σκέψη του, υποστηρίζει ότι ακόμα και θεωρίες ελευθεριστών, όπως αυτή των ελευθεριών ως πλευρικών περιορισμών<sup>18</sup>, στην ουσία αυτό που υποστηρίζουν δεν είναι κάποια προτεραιότητα της ελευθερίας έναντι της ισότητας, αλλά αντιθέτως μία ισότητα ως προς τις ελευθερίες και τα δικαιώματα (ως πλευρικούς περιορισμούς), που θεωρούν ως θεμελιώδη. Η σύγκρουση, λοιπόν,

<sup>15</sup> . Βλ. σε Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York:Oxford University Press Inc.,1992, σ.12 επ.

<sup>16</sup> . Παρόμοιο επιχείρημα διατυπώνει και ο Dworkin, στο Ronald Dworkin, *What is Equality Part 3: The Place of Liberty*, 73 Iowa L. Rev. 1, 1987.

<sup>17</sup> . Λόγω της υιοθέτησης αυτής της οπτικής σε κάποιον βαθμό λαμβάνει θετικά σχόλια από μαρξιστικές προσεγγίσεις, βλ. Σταμάτης Κώστας, *Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, Αθήνα:Πόλις, 2000

<sup>18</sup> . Βλ σε Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

στην πολιτική φιλοσοφία δεν είναι παρά μια διαφωνία για το ποια είναι η καλύτερη ερμηνεία της ισότητας.

Αφού, λοιπόν, αποδεχτούμε την ισότητα ως αφηρημένη αρχή που πρέπει να διέπει τους βασικούς θεσμούς της κοινωνίας, το κρίσιμο ερώτημα συνίσταται στο ισότητα ως προς τι. Ποιο είναι το κρίσιμο αξιολογικό πεδίο, το οποίο θα επιλέξουμε ως το αρμόζον για να διαμορφώσουμε μία κατάλληλη αντίληψη περί ισότητας; Οι πόροι, τα μέσα, οι ελευθερίες, η ευημερία;

Συνεχίζοντας (και υιοθετώντας σε κάποιο βαθμό) την επιχειρηματολογία του Sen<sup>19</sup>, κρίσιμη παράμετρος για να καταλήξουμε στην κατάλληλη αντίληψη για την ισότητα είναι το να πάρουμε στα σοβαρά την ανθρώπινη ποικιλομορφία και ετερογένεια<sup>20</sup>. Οι άνθρωποι διαφέρουμε τόσο ως προς τα εσωτερικά μας χαρακτηριστικά (φύλο, ηλικία, ταλέντα) όσο και ως προς τις εξωτερικές συνθήκες που μας περιβάλλουν (κοινωνικές και φυσικές). Αυτή η διαφορετικότητα δεν είναι κάτι που μπορούμε να αγνοήσουμε όταν επεξεργαζόμαστε μία αρχή ισότητας.

Πώς επηρεάζει η διαφορετικότητα τη σκέψη μας πάνω στην αρχή της ισότητας; Μα ακριβώς λόγω αυτής της ποικιλομορφίας. Το τι θα επιλέξουμε να διανείμουμε ίσα στα άτομα θα προκαλέσει ανισότητες σε άλλες πτυχές. Αν επιλέξουμε ως κατάλληλη μία αντίληψη ισότητας ως προς την ευημερία είναι πιθανό να προκύψουν ανισότητες ως προς τις ελευθερίες. Αντιστοίχως αν προκρίνουμε την ισότητα στους πόρους, σχεδόν σίγουρα θα παραχθούν ανισότητες ως προς την τελική ευημερία. Είναι λοιπόν κρίσιμο να σκεφτούμε, ποια είναι η κατάλληλη αντίληψη για την ισότητα, ποιος ο αξιολογικός χώρος στον οποίο θα την εφαρμόσουμε, ώστε να δικαιολογεί με τον καλύτερο τρόπο μία θεωρία δικαιοσύνης.

Πέρα από την διαφορετικότητα και την ποικιλομορφία των ατόμων, είναι σημαντικό για την αντίληψη της ισότητας που θα υιοθετήσουμε να λάβουμε υπόψιν και τις θεμελιώδεις κοινές ηθικές δυνάμεις των ατόμων. Με άλλα λόγια, το ποια ισότητα θα αξιολογήσουμε σημαντική θα επηρεασθεί από αυτό που επαναλαμβάνουμε από την αρχή αυτού του επιχειρήματος, την ιδιότητα των ατόμων να επιλέγουν να ζουν με τρόπο που θεωρούν πολύτιμο.

---

<sup>19</sup> . Αναπτύσσω συνοπτικά τις βασικές ιδέες του Sen στο *Inequality Reexamined*, ό.π.

<sup>20</sup> . Το να αγνοήσουμε αυτές τις διαφορές είναι ισοπεδωτικό και βαθιά αντιεξισωτικό.



## Ισότητα στις ικανότητες

Ακολουθώντας την επιχειρηματολογία της προσέγγισης των ικανοτήτων<sup>21</sup> και κυρίως αυτής του Amartya Sen, ο αξιολογικός χώρος στον οποίο πρέπει να εφαρμοστεί η αρχή της ισότητας είναι αυτός των ικανοτήτων (capabilities)<sup>22</sup>. Ξεκινώντας από τον ορισμό τους, για να διασαφηνιστεί στον αναγνώστη το τι ακριβώς εννοούμε με αυτή την έννοια, ικανότητα ή ικανότητες είναι οι πραγματικές, ουσιαστικές ελευθερίες που έχει το άτομο για να ικανοποιήσει διάφορα σετ λειτουργιών του βίου του που θεωρεί πολύτιμα.

Τί είναι οι λειτουργίες; Είναι τρόποι ύπαρξης και πράξης (beings and doings) του ατόμου<sup>23</sup>, δηλαδή διάφορες καταστάσεις του ατόμου. Μπορεί να είναι από ουσιώδεις λειτουργίες όπως το να τρώει, μέχρι και πιο σύνθετες επιτεύξεις όπως το να έχει ικανοποιητική επαγγελματική σταδιοδρομία ή ευτυχισμένη οικογένεια. Οι λειτουργίες είναι συνεπώς συγκροτητικές της ύπαρξης του ανθρώπου και οι πολύτιμες για αυτόν λειτουργίες συγκροτητικές της ευημερίας του.

Αν λοιπόν οι διάφορες καταστάσεις της ύπαρξης του ατόμου είναι σημαντικές για την ευημερία του, υποκειμενικά προσλαμβανόμενη, τότε οι βασικοί θεσμοί θα πρέπει να παρέχουν ίσα στα άτομα τις ικανότητες, δηλαδή τις ουσιώδεις ευκαιρίες για να ικανοποιήσουν αυτές τις λειτουργίες.

Οι ικανότητες είναι με άλλο όνομα αυτό που ονομάζουμε ελευθερία. Αν παραμερίσουμε κάποιες ιδεολογικά φορτισμένες και διαισθητικά προβληματικές αντιλήψεις «οικονομικού λιμπεραλισμού»<sup>24</sup> η ελευθερία μας δεν είναι τίποτα άλλο παρά η δυνατότητα μας να επιλέγουμε και να ζούμε τη ζωή που θεωρούμε πολύτιμη. Είναι η δυνατότητα να αξιολογούμε τις διάφορες υπαρκτές επιλογές και να προσπαθούμε να διάγουμε το βίο μας βάσει αυτών.

---

<sup>21</sup> . Βλ. σε Robeyns, Ingrid, "The Capability Approach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/capability-approach/>, όπου εκτίθενται συνοπτικά οι διάφορες εναλλακτικές αυτής της προσέγγισης, οι οποίες έχουν ως κοινό σημείο τη μεγάλη ηθική σημασία που έχει η ελευθερία να πετύχουμε την ευημερία μας

<sup>22</sup> . Αφετηρία για την υιοθέτηση αυτής της οπτικής ήταν η αντιπαράθεση με οικονομικές κυρίως θεωρίες οι οποίες προέκριναν το ΑΕΠ κάθε χώρας, ως κριτήριο προόδου να αξιολογήσουν την κατάσταση της, βλ. Amartya Sen, *Η ιδέα της δικαιοσύνης*, μτφρ:Χρηστίδης Ε.Γιώργος, Αθήνα:Πόλις, 2015, σ.263-264

<sup>23</sup> . «Ο ισχυρισμός είναι ότι οι λειτουργίες είναι συγκροτητικές της ανθρώπινης ύπαρξης και ότι μία αξιολόγηση της ευημερίας πρέπει να πάρει τη μορφή της αξιολόγησης αυτών των συστατικών στοιχείων», βλ. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, ;ό.π.,σ.39

<sup>24</sup> . Σταμάτης, ό.π.

Μεγαλώνοντας και συμμετέχοντας στην κοινωνική ζωή, αρχίζουμε να ικανοποιούμε κάποιες λειτουργίες του βίου (να τρεφόμαστε, να επικοινωνούμε, να διαλέγουμε επάγγελμα, φίλους αξίες, κόμματα, κλπ). Όλα αυτά αποτελούν κρίσιμες λειτουργίες του βίου μας και προσδιορίζουν αυτό που αναφέραμε ως σχέδιο ζωής. Η ελευθερία μας σημαίνει να έχουμε πραγματικές ευκαιρίες να επιλέγουμε και να επιδιώκουμε τις λειτουργίες θέλουμε να ικανοποιήσουμε και αφετέρου να μπορούμε να τις επιτύχουμε.

Η σύνδεση λοιπόν της ελευθερίας με τις λειτουργίες αναδεικνύει κατ' αρχάς την έννοια της επιλογής αλλά και της ευκαιρίας, ως αναπόδραστα συνδεδεμένες με αυτή της ελευθερίας. Όταν μιλάω για ελευθερία σημαίνει ότι μπορώ να επιλέξω. Μπορώ να επιλέξω τι θεωρώ πολύτιμο, μπορώ να επιλέξω αν θα το πραγματοποιήσω, μπορώ να επιλέξω να κάνω κάτι που δεν προωθεί την ευημερία μου<sup>25</sup>.

Χαρακτηριστικό είναι ένα παράδειγμα του Sen για τη σημασία της «ελεύθερης» επιλογής. Έστω ότι η Γ έχει τις επιλογές τόσο του να πάει βόλτα όσο και να κάτσει σπίτι και να κοιμηθεί. Η Γ όμως έχει πολύ καιρό να βγει επειδή προετοίμαζε διπλωματική και επιλέγει εν τέλει να πάει βόλτα. Η Γ επιλέγει ελεύθερα αυτό που προτιμά να κάνει.

Έστω όμως ότι εκεί που κάθεται η Γ και συλλογίζεται αν θα πάει ή όχι τελικά βόλτα, εμφανίζεται η αστυνομία της διασκέδασης και της επιβάλλει να πάει βόλτα. Το αποτέλεσμα για την Γ θα είναι το ίδιο, θα πάει δηλαδή τη βόλτα που θα επέλεγε και η ίδια να πάει. Όμως οι δύο περιπτώσεις είναι ισοδύναμες; Δηλαδή επειδή το αποτέλεσμα είναι ισοδύναμο, πρέπει να αξιολογηθούν με τον ίδιο τρόπο; Μάλλον όχι, καθώς η αξία της επιλογής δεν εξαρτάται μόνο από το αποτέλεσμα αλλά και από τον ελεύθερο τρόπο, τη διαδικασία με τον οποίο επετεύχθη.

Η δεύτερη πτυχή της ελευθερίας είναι συνδεδεμένη με την έννοια της ευκαιρίας, δηλαδή ότι η επιλογή που θα κάνω να είναι επιλογή ανάμεσα σε διαφορετικές εναλλακτικές. Τι νόημα έχει να μιλάμε για επιλογή και ελευθερία όταν δεν έχω δυνατότητα να επιλέξω κάτι διαφορετικό; Υπάρχει ελευθερία όταν ο μόνος δρόμος είναι η πείνα, ή η δουλειά των τριακοσίων ευρώ για να

---

<sup>25</sup> . Η εννοιολόγηση της ελευθερίας εδώ διαφοροποιείται κάπως από την αντίστοιχη του Sen, όπως αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στη διάκριση που κάνει μεταξύ δύο ειδών ελευθεριών στο Amartya Sen "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 4, 1985, pp. 169-221. Μεταξύ δηλαδή της ελευθερίας στην ευημερία (freedom to well being) και στην ελευθερία στη δράση (freedom to agency). Θεωρεί ότι η δεύτερη μας επιτρέπει να επιδιώκουμε και πράγματα πέραν της ευημερίας μας. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μας αναφέρει πατριωτικά ζητήματα τα τοποθετεί ως πέρα από την ευημερία μας. Η διάκριση αυτή καθώς και το συγκεκριμένο παράδειγμα είναι κάπως προβληματικό. Γιατί το να επιδιώκεις πατριωτικά οφέλη δεν είναι επιδίωξη συναφή προς την προσωπική ευημερία; Για να εννοήσουμε κάτι τέτοιο μάλλον η ευημερία και οι λειτουργίες πρέπει να οριστούν με έναν αντικειμενικό τρόπο, πράγμα που όπως θα δούμε σε μεγάλο βαθμό σε διάφορα σημεία ο Sen το αποφεύγει..

ικανοποιώ τις στοιχειώδεις ανάγκες μου; Άρα η έννοια της ελευθερίας συνδέεται αναπόδραστα με την έννοια των πραγματικών ευκαιριών ανάμεσα στις οποίες θα επιλέξω.

Οι δυο λοιπόν αυτές διαστάσεις της ελευθερίας<sup>26</sup>, συγκροτούν μία θεωρία περί ελευθερίας ως ικανότητας να επιλέξω ανάμεσα σε διαφορετικές δέσμες λειτουργιών, ως δυνατότητας δηλαδή επιλογής ανάμεσα στους διάφορους εναλλακτικούς τρόπους ζωής που ανοίγονται μπροστά μου. Ο χώρος λοιπόν της ελευθερίας προσδιοριζόμενης ως της ικανότητας του ατόμου να επιλέγει διαφορετικά σχέδια ζωής άξια λόγου, φαίνεται να αποτελεί το κατάλληλο αξιολογικό πεδίο για την ερμηνεία της αφηρημένης αρχής της ισότητας. Μία ισότητα σφαιρικής θα λέγαμε ελευθερίας, ικανότητας δηλαδή να επιτελούμε προσωπικές λειτουργίες ζωής, φαίνεται αρκετά ικανοποιητική για να αποτελέσει τη βάση για μία θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης.

Σε μια απλούστερη διατύπωση, τί θα σήμαινε άραγε αυτή η ισότητα σε ικανότητες; Ουσιαστικά σημαίνει ότι οι κοινωνικοί θεσμοί θα πρέπει να είναι διαρθρωμένοι με τέτοιο τρόπο και να δείχνουν ίση μέριμνα, ώστε ο καθένας να είναι ελεύθερος κατά τη διάρκεια τη ζωής του να επιλέγει αυτά που θεωρεί πολύτιμα. Να έχει δηλαδή αρκετές εναλλακτικές και πραγματικές ευκαιρίες να ικανοποιήσει αυτά που αξιολόγησε ως σημαντικά για τη ζωή του. Δεν είναι άραγε δελεαστική μία τέτοια ερμηνεία της ισότητας; Το τι επιπτώσεις θα έχεις ως προς τη θεσμική διαμόρφωση θα το δούμε στη συνέχεια, παρ'όλα αυτά ως θεμέλιο των οργανωτικών αρχών των θεσμών φαίνεται αρκετά ικανοποιητική .

---

<sup>26</sup> . Αναλυτικά η επιχειρηματολογία και οι εννοιολογικές διακρίσεις του Sen στο *Η ιδέα της δικαιοσύνης, ό.π.*

## Γιατί ισότητα στις ικανότητες έναντι άλλων πεδίων

Το γιατί να επιλέξουμε τις ικανότητες προς ουσιαστική ελευθερία επίτευξης πολύτιμων για το άτομο λειτουργιών δεν είναι κάτι αδιαμφισβήτητο και θα πρέπει να επιχειρηματολογήσουμε για την αξία αυτής επιλογής. Να μην ξεχνάμε και ότι οι έννοιες αυτές και η λειτουργία τους στην πολιτική και ηθική φιλοσοφία θεμελιώνονται σε ισχυρά επιχειρήματα τα οποία δεν είναι εύκολα αμφισβητήσιμα.

Αρχικά, πρέπει να απαντήσουμε στο ερώτημα γιατί μία θεωρία δικαιοσύνης πρέπει να απαιτεί την ισότητα στις ικανότητες, δηλαδή στις ελευθερίες, και όχι στις λειτουργίες, δηλαδή τις επιτεύξεις της ευημερίας. Η απάντηση νομίζω δίνεται εύκολα από την επιχειρηματολογία που έχει διατυπωθεί παραπάνω. Αυτό που έχει σημασία δεν είναι μόνο η επίτευξη, το αποτέλεσμα αλλά και ο ελεύθερος τρόπος επιλογής αυτού του αποτελέσματος.

Ένα παράδειγμα από τη βιβλιογραφία του Sen είναι χαρακτηριστικό. Έστω ότι αξιολογούσαμε την ισότητα στις λειτουργίες, δηλαδή τις επιτεύξεις ως σημαντική. Και βλέπαμε δύο άτομα να πεινάνε. Ο ένας όμως πεινάει επειδή δεν έχει εναλλακτική, ο άλλος όμως επειδή νηστεύει. Αν επικεντρωθούμε στη λειτουργία που ικανοποιούν και οι δύο δεν μπορούμε να συλλάβουμε ικανοποιητικά την κατάσταση. Το κρίσιμο στοιχείο σε αυτή την περίπτωση είναι ότι ενώ και οι δύο δεν ικανοποιούν την κρίσιμη λειτουργία του να τρώνε, ο ένας το κάνει επειδή στερείται ευκαιριών ενώ ο άλλος επειδή το επιλέγει. Συνεπώς, αυτό που έχει η σημασία δεν είναι τα άτομα να πετύχουν τις ίδιες λειτουργίες, αλλά το πως θα τους δοθεί η δυνατότητα να επιλέξουν αυτές που θεωρούν πολύτιμες<sup>27</sup>.

Το πρόβλημα συνδέεται στενά και με το αίτημα της αμεροληψίας. Αν η θεωρία δικαιοσύνης επικεντρωθεί στις επιτεύξεις, αυτό προϋποθέτει μία αξιολόγηση εκ μέρους των θεσμών ποιες λειτουργίες είναι πολύτιμες και ποιες όχι. Αυτό θα παραβίαζε, ευθέως, όμως το αίτημα της αμεροληψίας που όπως είδαμε είναι συγκροτητική κάθε προσέγγισης δικαιοσύνης.

Μία άλλη αντιπαράθεση είναι μεταξύ της ισότητας στις ικανότητες και της ισότητας στην ευημερία, προσλαμβανόμενη ως μία πνευματική κατάσταση (mental condition) συνδεδεμένη με την ικανοποίηση των προσωπικών επιθυμιών. Γιατί όμως να μην αξιολογήσουμε ως σημαντική την ισότητα που στοχεύει στην υποκειμενική ευημερία, τις επιθυμίες και τις προτιμήσεις των ατόμων; Δεν θα βοηθούσε έτσι κάθε άτομο να πετύχει μία ζωή που θεωρεί πολύτιμη χωρίς

---

<sup>27</sup> . Αυτό το επιχείρημα αφήνει χώρο και στην ιδέα ότι ο καθένας είναι υπεύθυνος για τις επιλογές του. Η Elizabeth Anderson, μία στοχαστής της προσέγγισης των ικανοτήτων επιχειρηματολογεί υπέρ μίας θεωρίας που αποδίδει ικανότητες σε όλο το διάστημα της ζωής του ανθρώπου, βλ. Elizabeth Anderson, “What is the Point of Equality?”, *Ethics*, Vol.109, No.2, 1999, σ.287-337.

ταυτόχρονα να εισέρχεται σε αξιολογικές κρίσεις περί του καλύτερου αγαθού; Με έναν τρόπο ο σεβασμός στις προτιμήσεις φαίνεται συμβατός αν όχι αναγκαίος για το φιλελεύθερο ιδεώδες. Αποτελεί με έναν τρόπο αναπόφευκτη έκφραση της ιδέας ότι η ζωή του καθενός είναι πρωτίστως δική του υπόθεση και ευθύνη. Ο σεβασμός σε αυτές τις προτιμήσεις δείχνει ότι οι θεσμοί αντιμετωπίζουν τη ζωή του καθενός ως αντικειμενικά ίσης σημασίας.

Το μεγάλο πρόβλημα όμως που εντοπίζει ο Sen είναι αυτό της προσαρμοστικότητας των προτιμήσεων<sup>28</sup>. Αν παρατηρήσουμε τα άτομα που βρίσκονται σε διαρκή κατάσταση αποστέρησης, αναφέρει, θα διαπιστώσουμε ότι έχουν συμβιβαστεί συχνά με το «ρεαλισμό» αποδεχόμενοι την ανέχεια στην οποία διαβιούν. Έτσι τα άτομα αυτά, έχουν παραιτηθεί από αξιώσεις για μία ικανοποιητική ζωή και έχουν προσαρμόσει τις απαιτήσεις τους σε πολύ χαμηλά στάνταρ, με αποτέλεσμα ακόμα και μικρές βελτιώσεις στο βιοτικό τους επίπεδο να δύνανται να τους προκαλέσουν μεγάλη ευτυχία. Επομένως, δεν μπορούμε να πάρουμε τις υποκειμενικές, προσαρμοσμένες προτιμήσεις τους ως κριτήριο για την ισότητα<sup>29</sup>.

Τέλος, η ισότητα των ικανοτήτων διεκδικεί υπεροχή σε μία αντίληψη δικαιοσύνης έναντι της ισότητας των πόρων (resourcism). Ο Sen σε αυτή την κατηγορία τοποθετεί τόσο την θεωρία του Dworkin όσο και τη ρωλσιανή. Επιχειρηματολογεί δε ότι η στροφή που κάνει ο Rawls προς τα μέσα της ελευθερίας, δηλαδή τα πρωταρχικά αγαθά, είναι μία θετική στροφή προς την ίδια την ελευθερία στην ουσιαστική της μορφή. Η ισότητα σε αυτά ως μέσα για όλους τους εύλογους στόχους είναι μία θετική επιδίωξη για πραγματική ελευθερία.

Ο Sen, όμως, παρότι αξιολογεί ως θετική αυτή τη στροφή προς τη σημασία της ελευθερίας, θεωρεί ότι έχει ένα σημαντικό μειονέκτημα. Πέρα από ένα επιχείρημα ότι τα μέσα έχουν εργαλειακή σημασία ενώ οι ελευθερίες εγγενή<sup>30</sup>, η βασική του αντίρρηση είναι ότι στη θεώρηση των μέσων υπάρχει ένα μεγάλο πρόβλημα μετατρεψιμότητας, το οποίο προκύπτει από τις διαπροσωπικές αποκλίσεις (interpersonal variations) στο τι οι άνθρωποι μπορεί να κάνουν με τα πρωταρχικά αγαθά, δεδομένων των βιολογικών, κοινωνικών και άλλων παραμέτρων. Ακριβώς λόγω της μεγάλης διαφορετικότητας των ατόμων<sup>31</sup>, τόσο εσωτερικής όσο και εξωτερικής, άτομα

---

<sup>28</sup> . Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Sen είναι το «Adaptive preference formation» ,το οποίο αποδίδουμε ως προσαρμοστικό σχηματισμό προτιμήσεων

<sup>29</sup> . Το παραπάνω σχήμα δίνει επιχειρήματα και σε φεμινιστικές προσεγγίσεις, με την ανάδειξη των προσαρμοσμένων προτιμήσεων των γυναικών, λόγω της αποδοχής του κατώτερου ρόλου που τους επιβάλλει η πατριαρχική κοινωνία.

<sup>30</sup> . Δεν επιχειρηματολογεί ιδιαίτερα ο Sen για την αξία αυτού του επιχειρήματος.

<sup>31</sup> . Εντοπίζει συγκεκριμένα τέσσερις σημαντικούς παράγοντες διαφοροποίησης, βλ. Amartya Sen , *Η ιδέα της Δικαιοσύνης*, ό.π., σελ.293-294,:

1) Ετερογένεια σε ατομικό επίπεδο: Οι άνθρωποι διαθέτουν πολύ διαφορετικά φυσικά χαρακτηριστικά ανάλογα με την ηλικία, το φύλο, τυχόν αναπηρίες, την προδιάθεσή τους στην ασθένεια κοκ, τα οποία κατ' επέκταση

με ίσους πόρους και ίδια αντίληψη για το αγαθό θα αποκλίνουν εν τέλει πολύ μεταξύ τους ως προς τις πραγματικές ευκαιρίες που θα έχουν για την κατάκτηση της πολύτιμης ευημερίας.

Η απόκλιση αυτή θα προκύψει εξαιτίας αυτής της διαφορετικότητας. Η ηλικία, το φύλο ή ικανότητα για εργασία είναι διάφοροι τέτοιοι παράγοντες. Για παράδειγμα στα κορίτσια σε φτωχές χώρες της Αφρικής, λόγω πατριαρχικών αντιλήψεων απαιτούνται πολύ περισσότεροι πόροι για τον περιορισμό του αναλφαβητισμού, απ' ό,τι στην αντίστοιχη ομάδα των αγοριών. Οπότε χρησιμοποιώντας την έννοια της ικανότητας εστιάζουμε απευθείας στην ίδια την ικανότητα για μόρφωση παρά στα μέσα, που πιθανώς να μας οδηγούσαν παραπλανητικά σε άνισες ευκαιρίες<sup>32</sup>.

Το πρόβλημα αναδεικνύεται σε μεγάλο βαθμό στο ζήτημα της αναπηρίας. Ο Sen ασκεί κριτική ότι ο Rawls δεν προτείνει κάποιες κατάλληλες αρχές και διορθωτικά μέτρα για τις ιδιαίτερες ανάγκες των ατόμων με αναπηρία. Θεωρεί ότι αν δεν εστιάσουμε στα συγκεκριμένες πληροφορίες που απαιτούνται για την ικανοποίηση των σημαντικών λειτουργιών και περιοριστούμε στα μέσα, τότε θα είναι αδύνατο να ικανοποιήσουμε τις ικανότητες αυτών των ατόμων για μία ζωή ευημερίας. Τα πρωταρχικά αγαθά δεν εξασφαλίζουν ευκαιρία στην ευημερία τους. Η προσέγγιση της ικανότητας εισηγείται λοιπόν, μια ριζική αλλαγή έμφασης από τα μέσα διαβίωσης στις πραγματικές ευκαιρίες ζωής, ως σχέση μεταξύ ανθρώπων και αγαθών<sup>3334</sup>

---

προσδίδουν τεράστια ποικιλομορφία στις ανάγκες τους: για παράδειγμα ένα πρόσωπο που πάσχει από κάποια αναπηρία ή ασθένει είναι πιθανό να χρειάζεται μεγαλύτερο εισόδημα για τα ίδια βασικά πράγματα που μπορεί να κάνει ένα υγιέστερο πρόσωπο με ένα δεδομένο εισοδηματικό επίπεδο.

2) Ποικιλομορφία του φυσικού περιβάλλοντος: Το τι μπορεί κάποιος να κάνει με ένα δεδομένο εισοδηματικό επίπεδο εξαρτάται και από τις περιβαλλοντικές συνθήκες, που περιλαμβάνουν τις κλιματικές συνθήκες στον τόπο κατοικίας, όπως η θερμοκρασία ή οι συχνές πλημμύρες.

3) Διαφορές κοινωνικού κλίματος: Η μετατροπή των ατομικών πόρων σε λειτουργίες επηρεάζεται επίσης από κοινωνικές συνθήκες όπως η δημόσια περίθαλψη και η επιδημιολογία, η οργάνωση του δημόσιου εκπαιδευτικού συστήματος και η εκρηκτική εγκληματικότητα και βίας σε κάθε περιοχή.

4) Διαφορές στις οπτικές γωνίες των σχέσεων: Τα κυρίαρχα πρότυπα συμπεριφοράς σε μία κοινότητα αποτελούν μία ακόμα πιθανή πηγή ουσιώδους διαφοροποίησης του αναγκαίου εισοδήματος για την επίτευξη των ίδιων βασικών λειτουργιών: για παράδειγμα, η δυνατότητα να «κυκλοφορείς δημοσίως χωρίς να ντρέπεσαι» είναι πιθανό να απαιτεί υψηλότερες δαπάνες για είδη ένδυσης και άλλα ορατά καταναλωτικά αγαθά σε μια πλουσιότερη έναντι μίας φτωχότερης κοινωνίας.

<sup>32</sup> . Βλ. σε Sen, *ό.π.*, σ. 294-295.

<sup>33</sup> . Το ζήτημα αυτό έχει απασχολήσει αρκετά τη συζήτηση πάνω στο ρωσιανό έργο. Ο Rawls έχει δεχτεί κριτική ότι δεν λαμβάνει υπόψιν του τα άτομα με αναπηρία στο σχήμα της πρωταρχικής θέσης. Ο ίδιο επιχειρηματολογεί ιδιαίτερα στο John Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University Press, 2001, ότι η δίκαιη κοινωνία θα λάβει μέτρα για τα άτομα με αναπηρία, όχι στο επίπεδο των βασικών θεσμών αλλά στο νομοθετικό επίπεδο.

Τέλος ,ο Sen θεωρεί ότι η ρωσιανή έμφαση στην προαγωγή της ανθρώπινης ελευθερίας είναι κατεξοχήν συμβατή με την προσέγγιση των ικανοτήτων. Απλώς μπορεί να εξυπηρετηθεί καλύτερα από την άμεση εστίαση στην αξιολόγηση της ελευθερίας παρά στη μέτρηση των μέσων που επιτρέπουν την επίτευξή της<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> . Χαρακτηριστικά εκφράζεται από την Elizabeth Anderson, η σημασία αυτής της εναλλαγής. «*Επειδή εστιάζει στους σκοπούς και όχι στα μέσα, είναι πιο ικανό να διαχειριστεί τις διακρίσεις σε βάρος των μειονεκτούντων ατόμων , διακρίνεται από την απαραίτητη ευαισθησία στις ατομικές διαφορές όσον αφορά τις λειτουργίες που είναι κρίσιμες για την εύρυθμη λειτουργία της δημοκρατίας και είναι κατάλληλα εξοπλισμένο να μας καθοδηγήσει, όταν θέλουμε να πετύχουμε τη δίκαιη παροχή δημόσιων υπηρεσιών, ιδιαίτερα στους τομείς της υγείας και της παιδείας.*» Βλ. και Amartya Sen, *Η ιδέα της δικαιοσύνης*, ό.π. κεφ.12 υπ.9.

<sup>35</sup> . «*Το κεντρικό ζήτημα ... είναι κατά πόσο οι συγκρίσεις που μια θεωρία κάνει είναι κατάλληλα προσανατολισμένες*» βλ. Amartya Sen, *Η ιδέα της Δικαιοσύνης*, σ. 301. Ο Sen προσπαθεί να περιορίσει τη σημασία που έχει το πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται οι διάφορες έννοιες αναφορικά με το συγκεκριμένο επιχείρημα. Στην περίπτωση μεταξύ Rawls και Sen δεν είναι ίσως τόσο εύκολο να προβούμε στη σύγκριση μεταξύ των δυο εννοιών πριν λυθεί το πρόβλημα του μεθοδολογικού πλαισίου μίας θεωρίας δικαιοσύνης. Ο Sen επιχειρηματολογεί σε πολλά σημεία ενάντια στο να αντιλαμβανόμαστε τη δικαιοσύνη στα πλαίσια μίας περιοριστικής ιδεώδους, «υπερβατικής» θεωρίας αλλά αντιθέτως υπό την λιγότερο απαιτητική οπτική των άμεσων πραγματικών πολιτικών προβλημάτων ανισότητας στον κόσμο. Αυτή η μεθοδολογική εναλλαγή όμως μπορεί δημιουργεί πολλά ζητήματα που ίσως διαφοροποιούν και την απάντησή μας στη διάκριση των δύο εννοιών. Μία απάντηση βάσει της ρωσιανής προσέγγισης θα μπορούσε να είναι ότι οι ικανότητες είναι πολύ δύσκολο να μετρηθούν και ότι θα απαιτούσαν μεγάλες ποσότητες πληροφοριών ,που δεν είναι επιτρεπτές υπό το πέπλο της άγνοιας.

## Αξιολογικό περιεχόμενο των ικανοτήτων

Αφού επιλέξαμε, λοιπόν, τις ικανότητες, δηλαδή τις ελευθερίες να επιτύχουμε συγκεκριμένα σκετ λειτουργιών άξιων λόγου, ως εκείνο τον αξιολογικό χώρο εφαρμογής της ισότητας, βάσει του οποίου θα κρίνουμε τη δικαιοσύνη των θεσμών της κοινωνίας, εμφανίζεται το κρίσιμο ερώτημα του ποιες ικανότητες πρέπει να προκριθούν ως οι επιθυμητές για μία τέτοια αξιολόγηση. Δηλαδή η ισότητα ποιων ικανοτήτων (και λειτουργιών) είναι η καλύτερη για μια θεωρία δικαιοσύνης.

Οι ικανότητες, ως ελευθερίες ικανοποίησης κάποιων σκετ λειτουργιών, μπορεί να διαφέρουν πολύ ως προς το περιεχόμενό τους, αναφορικά με έναν συγκεκριμένο τομέα του ανθρώπινου βίου. Παίρνοντας ως παράδειγμα το ζήτημα της οικονομικής ελευθερίας, που είναι κρίσιμο για την πορεία του επιχειρήματος μας, μπορεί να προκριθούν πολλά είδη ικανοτήτων ως προτιμητέα. Κάποιος μπορεί να προκρίνει ότι σημαντική ικανότητα πρέπει να είναι αυτή που αφορά λειτουργίες απόκτησης μεγάλου εισοδηματικού πλούτου. Άλλος μπορεί να αξιολογεί ως σπουδαία την ικανότητα ύπαρξης σημαντικών ευκαιριών στην εργασιακή απασχόληση κ.ο.κ.

Το πρόβλημα του περιεχομένου των ικανοτήτων που θεωρούμε ως αξιολογικά σημαντικές για να συγκροτήσουν το πεδίο της απαιτούμενης ισότητας σε μία αντίληψη για τη δικαιοσύνη φαίνεται αρκετά κρίσιμο. Αυτό είναι λογικό, καθώς το ποιες ικανότητες θα θεωρήσουμε ως σημαντικές θα επηρεάσουν πολύ τη διάρθρωση των θεσμών της κοινωνίας μας. Σημαντικές παραλλαγές μπορεί να προκύψουν από μικρές μόνο διαφορές σε αυτήν την αξιολόγηση.

Αναζητώντας λοιπόν το κρίσιμο αξιολογικό περιεχόμενο για μία θεωρία δικαιοσύνης βάσει των ικανοτήτων, καλό είναι να εξετάσουμε σε ένα πρώτο γύρο πως οι ίδιες οι θεωρίες ικανοτήτων αντιμετωπίζουν αυτό το ουσιώδες ζήτημα. Πρέπει πάντως να επαναλάβουμε προς αποφυγή παρανοήσεων ότι δεν μας ενδιαφέρει γενικά να αξιολογήσουμε το ποιες ζωές είναι καλύτερες αλλά το πως πρέπει η δικαιοσύνη να αντιμετωπίζει αυτό το πρόβλημα.

Ξεκινώντας από την προσέγγιση του Sen, του σπουδαιότερου ίσως εκπρόσωπου αυτής της σχολής, αναδεικνύεται σε όλο του το εύρος η δυσκολία αλλά και η κρισιμότητα αυτού του επιχειρήματος. Ο Sen προκρίνει τις ικανότητες ως τον καλύτερο τρόπο αξιολόγησης της ποιότητας της ζωής των ανθρώπων. Η μεγάλη σημασία του έργου του προκύπτει από την επιτυχία του να δείξει πως η ευημερία των ανθρώπων, κυρίως των αναπτυσσόμενων χωρών, μπορεί να αξιολογηθεί βάσει της έννοιας των ικανοτήτων<sup>36</sup>. Δείχνει με τον καλύτερο τρόπο τη σημασία που έχει για την ευημερία των ανθρώπων η ελευθερία να πετύχουν βασικές λειτουργίες της ζωής τους, όπως η ικανοποιητική διατροφή, η ελευθερία στην παιδεία ή η ικανότητα

<sup>36</sup> . Επιτίθεται όπως προαναφέραμε ιδιαίτερα στις θεωρίες που βάζουν ως κριτήριο το ΑΕΠ προόδου μίας χώρας.



πρόσβασης σε ένα καλό σύστημα υγείας. Το να έχει κάθε άνθρωπος αυτές τις ικανότητες είναι σημαντικό για να μπορεί να ικανοποιήσει μία ζωή που να αξίζει.

Το πρόβλημα όμως προκύπτει όταν φεύγουμε από την ικανοποίηση των στοιχειωδών λειτουργιών, και πρέπει να αξιολογήσουμε πιο εκτεταμένες και αμφιλεγόμενες ικανότητες. Αν δεν μιλάμε για μία θεωρία ισότητας στις στοιχειώδεις ικανότητες αλλά για ευρύτερα ισότητα στις ικανότητες, όταν έρθουμε αντιμέτωποι με ζητήματα που αποτελούν πεδίο «ιδεολογικής» σύγκρουσης, πώς θα αποφασίσουμε άραγε για αυτά; Πώς θα αποφασίσουμε παραδείγματος χάριν για ζητήματα σύγκρουσης βασικών ελευθεριών ή για ζητήματα ύψους φορολογίας; Αν για παράδειγμα δίνεται η ελευθερία να έχεις εικοσιπέντε δισεκατομμύρια ευρώ ως περιουσία, πώς μπορεί αυτή η ελευθερία να συναρμοστεί με ένα σύστημα ευρείας διανεμητικής πολιτικής που παρέχει σε όλα τα άτομα, όχι απλώς την ικανότητα για αξιοπρεπή διαβίωση, αλλά την ικανότητα για ένα υψηλό και απροϋπόθετο εισόδημα που θα διευκολύνει πολύ τη ζωή τους;

Ο Sen συνειδητά, όταν τίθεται προ αυτού του ερωτήματος, απαντάει ως εξής. Δεν πρέπει οι φιλόσοφοι να δίνουμε μία λίστα με ικανότητες, αλλά πέρα από τις στοιχειώδεις, βασικές,<sup>37</sup> επαφίεται στη δημοκρατική απόφαση των κοινωνιών για το ποιες θα είναι οι σημαντικές ικανότητες που θα προκρίνουν. Θα λέγαμε ότι με αυτόν τον τρόπο εξαιρεί σημαντικά ζητήματα διανομής και ισότητας από το πεδίο της δικαιοσύνης και το εναποθέτει στο πεδίο της πολιτικής και της δημοκρατίας, ως το μόνο κατάλληλο για τη λήψη αυτής της απόφασης.

Η προσέγγιση αυτή φαίνεται ιδιαίτερα προβληματική. Αν θεωρεί ότι οι δημοκρατίες πρέπει να αποφασίζουν για αυτά τα ζητήματα, δεν υποπίπτει με έναν τρόπο στον ίδιο υποκειμενισμό που επικρίνει με την προσαρμοστικότητα των απαιτήσεων<sup>38</sup>; Ουσιαστικά μεγάλες ανισότητες, αρκεί να μην υπερβαίνουν ένα κατώφλι στοιχειώδους αξιοπρεπούς διαβίωσης, είναι επιτρεπτές μέσω της δημοκρατικής λήψης αποφάσεων. Άρα η θεωρία του Sen δεν μπορεί να αξιώσει, όπως προαναφέραμε, τον τίτλο μίας ισότητας ικανοτήτων, αλλά ίσως μιας ισότητας βασικών ικανοτήτων.

Στο πρόβλημα του περιεχομένου και στην έλλειψη μάλλον του Sen να δώσει μία ικανοποιητική δικαιολόγηση, προσπάθησαν να απαντήσουν επιφανείς συγγραφείς της θεωρίας των ικανοτήτων. Θα αναφερθούμε εδώ κυρίως στη Nussbaum και την Anderson ως σημαντικούς στοχαστές της προσέγγισης των ικανοτήτων, αλλά είναι σαφές ότι έχουν δοθεί και άλλες απαντήσεις, η εξαντλητική διερεύνηση των οποίων υπερβαίνει τους σκοπούς αυτής της εργασίας.

<sup>37</sup> . Χαρακτηριστικά αναφέρει ο Sen ότι η έλλειψη πληρότητας σε μία θεωρία δεν είναι ντροπή, βλ. Amartya Sen, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures* 1984, σ.200

<sup>38</sup> . Έντονη κριτική σε αυτό το σημείο του ασκεί η Nussbaum, στο Martha Nussbaum, "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice", *Feminist Economics* 9(2-3), 2003, 33-59.

Και οι δύο έδωσαν σημασία σε αυτό που έχουμε επισημάνει από την αρχή. Ότι κρίσιμο για μία θεωρία δικαιοσύνης είναι η αντίληψη του προσώπου στην οποία θα βασιστεί. Δηλαδή το αξιολογικό περιεχόμενο, εν προκειμένω το ποιες είναι οι σημαντικά ηθικές ικανότητες που θα πρέπει να αποδοθούν ίσα στα άτομα, προσδιορίζεται ευθέως από το πως αντιλαμβανόμαστε το ηθικό στάτους του ατόμου στη βάση της θεωρίας μας.

Η Nussbaum, μολοντί έχει συνεργαστεί αρκετά με το Sen όσον αφορά την προσέγγιση των ικανοτήτων, του ασκεί κριτική για την απροθυμία του να διατυπώσει σαφώς τις ικανότητες που μία θεωρία δικαιοσύνης πρέπει να αξιολογεί ως σημαντικές. Η ίδια στη βάση αυτής της κριτικής διατυπώνει μία λίστα δέκα βασικών ικανοτήτων<sup>39</sup>, η οποία δεν είναι αυθαίρετη κατά την ίδια

---

<sup>39</sup> . Βλ. Martha Nussbaum *ό.π.* , 285 επ. Οι δέκα θεμελιώδεις ικανότητες στις οποίες καταλήγει η Nussbaum είναι οι εξής:

1.Ζωή: ανθρώπινη ζωή κανονικής διάρκειας [Αναγνωρίζεται ότι η κανονική διάρκεια σχετίζεται με τις σημερινές ανθρώπινες δυνατότητες και συναρτάται με τις τοπικές συνθήκες. Ωστόσο, θεωρείται δυνατή μία πιο καθολική θεώρησή της, ώστε να αξιολογηθεί κριτικά μία χώρα που υπολείπεται στους δείκτες προσδοκώμενης διάρκειας ζωής (ακόμα κι αν δεν υστερεί σε άλλους δείκτες ποιότητας ζωής). Οι ανισότητες όσον αφορά την προσδοκώμενη διάρκεια ζωής σχετίζονται εξάλλου περισσότερο με την κοινωνική αδικία παρά με βιολογικούς παράγοντες.], όχι πρόωρος θάνατος, όχι εξαθλίωση στο μέτρο που η ζωή δεν αξίζει να βιωθεί.

2.Σωματική υγεία και ακεραιότητα: υγεία, τροφή, στέγη [Συχνά παραβλέπεται ότι η στέγη συνδέεται στενά με τη διασφάλιση της υγείας, είναι π.χ. καθοριστική για τους φορείς του ιού HIV.]

3.Σωματική ακεραιότητα: ελεύθερη μετακίνηση, όχι κίνδυνος βίαιης επίθεσης (στην έννοια της οποίας συμπεριλαμβάνονται η σεξουαλική επίθεση, ο συζυγικός βιασμός, η ενδοοικογενειακή βία), ευκαιρίες σεξουαλικής ικανοποίησης, επιλογή για τεκνοποίηση.

4.Αισθήσεις, φαντασία, σκέψη: εξαρτώνται από την παροχή επαρκούς παιδείας, που παρέχει τις βασικές επιστημονικές γνώσεις αλλά δεν περιορίζεται σε αυτές. Περιλαμβάνεται η δυνατότητα αξιοποίησης της φαντασίας και της σκέψης για την έκφραση των προσώπων, η ελευθερία λόγου, η ελεύθερη άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων, η δυνατότητα απόλαυσης ευχάριστων εμπειριών και η έλλειψη ανώφελου πόνου.

5.Συναισθήματα: δυνατότητα δημιουργίας δεσμών αφοσίωσης με άλλα πρόσωπα και πράγματα, ικανότητα αγάπης, θλίψης, λαχτάρας, οργής, έλλειψη φόβου και άγχους που παρεμποδίζουν τη συναισθηματική ανάπτυξη των προσώπων.

6.Πρακτικός Λόγος: δυνατότητα διαμόρφωσης αντίληψης περί αγαθού και κριτικού στοχασμού πάνω στο ορθολογικό σχέδιο ζωής, προϋποθέτει ελευθερία συνείδησης.

7. Δημιουργία πνευματικών δεσμών: α) ζωή με άλλους, κοινωνική αλληλεπίδραση, συμπόνια, ικανότητα δικαιοσύνης και φιλίας. Προϋποτίθεται η προστασία των θεσμών που συνιστούν τέτοιους πνευματικούς δεσμούς, καθώς και της ελευθερίας του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι. β) κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού και του μη εξευτελισμού, αντιμετώπιση του κάθε ατόμου ως αξιοπρεπούς όντος ισάξιου με τους άλλους. Προϋποθέτει τη λήψη μέτρων κατά των διακρίσεων.

8.Άλλα είδη: ενδιαφέρον για ζώα, φυτά, ζωή σε συνάφεια με τον κόσμο της φύσης. [Πρόκειται για το πιο αμφιλεγόμενο στοιχείο του καταλόγου, που εγείρει το ερώτημα αν ο στόχος της θεωρίας πρέπει να είναι ανθρωποκεντρικός ή να επιδιώκει την ανάπτυξη κατάλληλων ικανοτήτων για όλα τα έμβια όντα.]

αλλά συνιστά το αποτέλεσμα μιας αριστοτελικής αντίληψης για το πρόσωπο, την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και την ευδαιμονία του<sup>40</sup>. Αυτή η λίστα είναι κατά την ίδια ανοιχτή σε επανεξέταση και λιτή. Λαμβάνει υπόψιν εμπειρικά δεδομένα και κάποια στοιχεία βιολογικής παρατήρησης, μολονότι δεν επιδιώκει να αξιώσει μία πλήρη ανάγνωση της φύσης του ανθρώπου και το κρισιμότερο, είναι διαπολιτισμικά αποδεκτή<sup>41</sup>. Ακριβώς επειδή όλα τα άτομα έχουν μία κοινή βάση ιδιοτήτων που προσδιορίζουν την ευδαιμονία τους, η δικαιοσύνη πρέπει να προκρίνει εκείνες τις ικανότητες που προσιδιάζουν σε αυτές τις ιδιότητες, ιδιότητες που μπορεί να αποτελέσουν αντικείμενο «επάλληλης συναίνεσης» μεταξύ των διαφορετικών απόψεων.

Αντίστοιχα η Anderson προκρίνει ως προτιμητέες εκείνες της ικανότητες που επιτρέπουν στο άτομο να ικανοποιεί τις λειτουργίες που ανταποκρίνονται στο στάτους του ίσου πολίτη<sup>42</sup>. Κατονομάζοντας αυτό το είδος ισότητας ως δημοκρατική ισότητα, αξιολογεί ως θετικές εκείνες τις ικανότητες που επιτρέπουν στο άτομο να συμμετέχει ευρέως σε όλους τους τομείς της κοινωνικής δραστηριότητας που συνθέτουν το πλαίσιο ενός ίσου και δραστήριου πολίτη<sup>43</sup>. Αντίστοιχα, λοιπόν, με τη Nussbaum είναι μία πιο περιεκτική αντίληψη για το πρόσωπο που τη βοηθάει να μεταβεί στην αξιολόγηση του περιεχομένου των ίσων λειτουργιών.

Αυτός όμως ο ελιγμός δημιουργεί αντιστοίχως προβλήματα, διαφορετικά μεν από του Sen, προβλήματα δε. Για λόγους σαφήνειας και απλότητας του επιχειρήματος θα εστιάσουμε στην αντίληψη της Nussbaum. Το βασικό πρόβλημα που εμφανίζεται είναι εκείνο της ουδετερότητας των θεσμών. Αν προκρίνουμε μία αξιακά φορτισμένη αντίληψη για το πρόσωπο ως βάση της θεωρίας μας, δεν παραβιάζουμε ευθέως την απαίτηση της αμεροληψίας του κράτους και των θεσμών απέναντι σε όλους τους πολίτες; Η διάκριση ορθού και αγαθού είναι γνωστή και δεν χρειάζεται να την αναλύσουμε εκτενώς εδώ πέρα. Το μεγάλο πρόβλημα που προκύπτει είναι ότι αξιολογώντας συγκεκριμένες, φορτισμένες αξιακά ιδιότητες του ατόμου ως κρίσιμες για την

---

9. Παιχνίδι: η ύπαρξη δυνατότητας αναψυχής και η ικανότητα απόλαυσής της.

10. Έλεγχος πάνω στο περιβάλλον: α) πολιτικό περιβάλλον: πολιτική συμμετοχή, ελευθερία λόγου, ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι. β) υλικό περιβάλλον: διατήρηση ιδιοκτησίας, απασχόληση σε ίση βάση με τους άλλους, όχι σύλληψη και έρευνα χωρίς ένταλμα.

<sup>40</sup> . Αυτό αποδέχεται και ο Sen, εξηγώντας όμως ότι τα παρακλάδια μιας τέτοιας προσέγγισης μπορεί να απομακρυνθούν πολύ από αυτή την αντίληψη. Βλ. Nussbaum, *ό.π.*, σ.50 επ. όπου η Nussbaum επιχειρηματολογεί ενάντια σε μία καντιανή πρόσληψη της αξιοπρέπειας.

<sup>41</sup> . Οι θεμελιώδεις αυτές ικανότητες είναι διακριτές και δεν υποκαθίστανται ούτε σταθμίζονται μεταξύ τους. Η έλλειψη μίας από αυτές δεν μπορεί να αντισταθμιστεί με την υπερανάπτυξη μιας άλλης και δεν μπορεί να είναι τέτοια που να βρίσκεται κάτω από το όριο αξιοπρέπειας.

<sup>42</sup> . Αναλυτικά βλ. Anderson, *ό.π.*

<sup>43</sup> . Όχι μόνο ικανότητες προς ελεύθερη πολιτική δράση, αλλά όλες τις κοινωνικές συνθήκες που του επιτρέπουν να είναι ενεργός στο δημόσιο χώρο, πρόσβαση σε πάρκα, θέατρα, καλή οικονομική κατάσταση κλπ.

ανάπτυξη της ευημερίας, επιτρέπουμε στο κράτος και τους θεσμούς να υιοθετήσουν μία περιεκτική αντίληψη για την ηθική, και συνεπώς να θέσουν σε υποδεέστερη θέση όσους δεν ενστερνίζονται αυτή την αντίληψη. Και επίσης ακολουθώντας αυτή την κατεύθυνση, επιτρέπουμε στον καθένα να αμφισβητήσει τη συγκεκριμένη αντίληψη του προσώπου και να προκρίνει εκείνη που προωθεί τις δικές του αντιλήψεις για την ευημερία.

Η Nussbaum απαντάει σε αυτή την κριτική και υπερασπιζόμενη το πρόταγμα του πολιτικού φιλελευθερισμού για ηθική ουδετερότητα απέναντι στις διαφορετικές προσλήψεις περί αγαθού, ισχυρίζεται ότι η αντίληψη του προσώπου βάσει της οποίας ορίζει το περιεχόμενο των ικανοτήτων, αποτελεί μία κοινή βάση ευημερίας για όλα τα άτομα, διαπολιτισμικά. Αποτελεί δηλαδή τις στοιχειώδεις ικανότητες και λειτουργίες που είναι κοινές σε όλα τα άτομα αναφορικά με την επίτευξη της ευημερίας τους.

Ο ελιγμός αυτός, αν και με ένα τρόπο διασώζει τις αξιώσεις του πολιτικού φιλελευθερισμού, δεν φαίνεται να απαντά ικανοποιητικά στο κενό της προσέγγισης του Sen. Αν η αντίληψη του προσώπου είναι τόσο απισχνασμένη που επιτρέπει σε όλες τις περιεκτικές προσεγγίσεις περί αγαθού να την αποδεχτούν, τότε πώς επιλύεται το πρόβλημα της διευθέτησης των αντιμαχόμενων ελευθεριών, οι οποίες θα προσδιορίσουν τους κοινωνικούς θεσμούς σε ένα επίπεδο παραπέρα από τις στοιχειώδεις ελευθερίες; Πώς θα λυθούν οι συγκρούσεις μεταξύ των ελευθεριών που δεν σχετίζονται με τις στοιχειώδεις λειτουργίες, αλλά εντούτοις θέτουν ουσιώδη προβλήματα κοινωνικής οργάνωσης, παραδείγματος χάριν το πρόβλημα της φορολογίας; Η προσέγγιση της Nussbaum δεν φαίνεται επαρκής να δώσει μία ικανοποιητική απάντηση σε αυτό το ζήτημα, επομένως μπορεί να χαρακτηριστεί αντιστοίχως ως μια θεωρία ισότητας που αρκείται στις στοιχειώδεις λειτουργίες, καταλείποντας ως κενό το ζήτημα της διευθέτησης ζητημάτων που αποτελούν αντικείμενο έντονης πολιτικής αντιπαράθεσης.

Φαίνεται μάλλον ότι συγκροτώντας μία θεωρία δικαιοσύνης βασισμένη σε μία ισχυρή αντίληψη του προσώπου, έτσι ώστε να προστατευτεί η αμεροληψία απέναντι στις διάφορες αντιλήψεις για το αγαθό, αδυνατούμε να αξιολογήσουμε απευθείας το περιεχόμενο των ικανοτήτων και των αντίστοιχων λειτουργιών που αποτελούν πεδίο έντονη αντιπαράθεσης ανάμεσα στα άτομα. Πώς θα διευθετήσουμε άραγε διαφωνίες γύρω από τη αξιολογική σημασία και προτεραιότητα κάποιων ουσιωδών ελευθεριών σε βάρος κάποιων άλλων;

## **Το ηθικό πρόβλημα της συνύπαρξης των ατόμων , υπό καθεστώς ελευθερίας και ισότητας.**

Το πρόβλημα δημιουργείται όταν μεταφέρουμε την εστίαση μας από την ηθική προσωπικότητα του ενός ατόμου στο ηθικό πρόβλημα της συνύπαρξης των ατόμων υπό

καθεστώς ελευθερίας και ισότητας<sup>44</sup>. Το ηθικό αυτό πρόβλημα μας καλεί να αναλογιστούμε, όχι απλώς το κάθε άτομο ξεχωριστά αλλά το πως τα διάφορα άτομα θα μπορέσουν να συμβιώσουν δίκαια μεταξύ τους και συνεπώς, πως πρέπει να διαμορφωθούν οι θεσμοί ώστε να επιτρέψουν και να προωθήσουν αυτή τη συμβίωση.

Η έννοια της συνύπαρξης ίσως μπορέσει να μας βοηθήσει να συνάγουμε κάποιο περιεχόμενο και συναφείς ιεραρχήσεις των ικανοτήτων, που δεν μπορούμε να συνάγουμε από την ισχνή αντίληψη του προσώπου. Η συνύπαρξη φαίνεται να απαιτεί το άτομο, αφενός φυσικά να σκεφτεί το δικό του συμφέρον και αγαθό, αφετέρου να οριοθετήσει τις επιλογές του στη βάση των αξιώσεων των άλλων ατόμων. Νομίζω ότι η διττή σημασία της περιώνυμης έκφρασης του Rawls «Είναι προφανές ότι ουδείς δύναται να αποκτήσει οτιδήποτε επιθυμεί· και μόνο η ύπαρξη άλλων προσώπων δεν του το επιτρέπει»<sup>45</sup> είναι κρίσιμη για αυτόν τον προβληματισμό. Αφενός μας δείχνει ότι η ύπαρξη κάθε προσώπου και οι αξιώσεις που απορρέουν από αυτή πρέπει να γίνονται σεβαστές, ταυτόχρονα όμως ότι οριοθετούνται αυτές οι αξιώσεις από την ύπαρξη των άλλων προσώπων.

Πώς όμως θα αποφασίσουμε για το ποιες αξιώσεις και ικανότητες είναι οι κατάλληλες για μία τέτοια συνύπαρξη; Δεδομένων των περιορισμών αμεροληψίας που θέτουν μία ισχνή αντίληψη για το πρόσωπο καθώς και των ευρύτερων απαιτήσεων του πολιτικού φιλελευθερισμού, νομίζω ότι είναι εν τέλει αδύνατον να ξεφύγουμε από μία συμβολαιοκρατική πρόσληψη του προβλήματος. Για να δοθεί απάντηση στο ηθικό πρόβλημα της συνυπάρξεως των ατόμων υπό καθεστώς ελευθερίας και ισότητας, πρέπει να διατυπωθεί με όρους συμβολαιοκρατικούς, άλλως σε τι θα συμφωνούσαν οι άνθρωποι, ποιες κρίσιμες ικανότητες θα επέλεγαν για την επιτυχία μιας τέτοιας συνύπαρξης.

Κατά την επιφανέστερη εκδοχή της συμβολαιοκρατικής προσέγγισης, δηλαδή της ρωλσιανής, αυτό το ερώτημα τίθεται υπό τους περιορισμούς του πέπλου άγνοιας<sup>46</sup>. Προφανώς εδώ δεν μπορούμε να εξετάσουμε την ολότητα της εγκυρότητας αυτών των προϋποθέσεων, επομένως θα επικεντρωθούμε σε ένα κρίσιμο στοιχείο που πρέπει να απαλοιφεί, όταν τίθεται το ερώτημα της συνυπάρξεως των ατόμων ως ελεύθερων και ίσων. Τα άτομα για να απαντήσουν ικανοποιητικά το πως πρέπει να αξιολογηθεί το περιεχόμενο των ικανοτήτων που πρέπει να διανεμηθούν μεταξύ τους, θα πρέπει φυσικά να αγνοούν σε ποιο αγαθό και σε ποιες αξίες έχει βασίσει το κάθε άτομο το σχέδιο ζωής του.

---

<sup>44</sup> . Βλ. Βασιλόγιαννης, *ό.π.*,σελ. 222 επ. Σκέψεις για το ηθικό πρόβλημα της συνύπαρξης των ατόμων ως ελεύθερων και ίσων.

<sup>45</sup> . Βλ. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, *ό.π.*, σ.154

<sup>46</sup> . Βλ. Rawls, *ό.π.*, κεφ.3.

Νομίζω δεδομένου των ηθικών δυνάμεων των ατόμων, του πλουραλισμού των αντιλήψεων για το αγαθό και των περιορισμών στη γνώση των διαφόρων αντιλήψεων, η πιο εύλογη απάντηση θα ήταν ότι θα πρέπει να διανεμηθούν στα άτομα εκείνες οι ικανότητες που τους επιτρέπουν να επιδιώξουν το σχέδιο ζωής τους με τον καλύτερο τρόπο, χωρίς την ίδια στιγμή να εμποδίζουν το σχέδιο ζωής των άλλων. Αυτό μπορεί να αποτελέσει ως γενική αρχή, το κριτήριο βάσει του οποίου θα αξιολογηθούν οι κρίσιμες ικανότητες και ελευθερίες που πρέπει να αποδίδουν ίσα στα άτομα οι βασικοί θεσμοί.

Για να επιμείνουμε με το παράδειγμα των εικοσιπέντε δισεκατομμυρίων. Από μόνη της η ικανότητα να αποκτήσεις εικοσιπέντε δισεκατομμύρια ως περιουσία δεν είναι κάτι προβληματικό. Δεν είναι κακό να δίνεται η οικονομική ελευθερία στα άτομα να πετύχουν μία μεγάλη αύξηση της περιουσίας τους, αν και εφόσον το επιθυμούν. Το πρόβλημα προκύπτει όταν αυτή η ελευθερία αποβαίνει εις βάρος των άλλων. Όταν δηλαδή η κατοχή αυτή δημιουργεί προβλήματα στους υπολοίπους, δυσχεραίνοντας ουσιαστικά τις ικανότητες να επιδιώξουν και να πετύχουν το δικό τους σχέδιο ζωής.

Όπως είδαμε και πριν, η ελευθερία να διάγουμε μια ζωή που θεωρούμε αξια λόγου δεν μπορεί παρά να συνδεθεί με τις ουσιαστικές ευκαιρίες που έχουμε για να την ικανοποιήσουμε. Τα άτομα επομένως, εν όψει του ηθικού προβλήματος της συνυπάρξεως τους και υπό το καθεστώς κάποιων περιορισμών, δεν θα επέλεγαν ποτέ μία θεσμική διευθέτηση που θα υπήρχε η πιθανότητα να χρειάζεται να αγωνιστούν υπό αντίξοες συνθήκες για να πετύχουν αυτό που επιθυμούσαν. Αντιθέτως θα προέκριναν μία θεσμική διαμόρφωση, η οποία θα τους παρείχε τις περισσότερες και ουσιαστικές ευκαιρίες σε σημαντικές ικανότητες για την ικανοποίηση ενός σχεδίου ζωής. Για παράδειγμα, μία υψηλού επιπέδου δημόσια και δωρεάν παιδεία, προσβάσιμη για όλους, που θα παρείχε ευρείες δυνατότητες μόρφωσης σε όλα τα άτομα.

Η απόδοση από μία θεσμική τάξη στο άτομο ενός μεγάλου εύρους ικανοτήτων, δηλαδή ποικίλων ελευθεριών σε ευκαιρίες, είναι μία πολύ ισχυρή διαίσθηση, που δύσκολα μπορεί να την απορρίψει κανείς. Μεγάλο ερώτημα που επηρεάζει την αξιολόγηση, είναι το πως θα διευθετηθούν οι παραγόμενες συγκρούσεις, δηλαδή το πως οι εκτεταμένες ικανότητες, που θα έχουν οι πιο προνομιούχοι θα συμβιβαστούν με τις ικανότητες των λιγότερο προνομιούχων.

Μεταφράζοντας την παραπάνω συζήτηση σε πιο πολιτικούς όρους, ουσιαστικά διερωτόμαστε τι πολιτικοοικονομικό σύστημα θέλουμε. Πόσο οικονομική ελευθερία, πόση φορολογία, μέχρι που εκτείνονται οι ατομικές και πολιτικές ελευθερίες όταν συγκρούονται με οικονομικούς στόχους κλπ. Διερωτόμαστε δηλαδή αν, πως και σε ποιο βαθμό θα πρέπει να ιεραρχούνται και να διευθετούνται οι διάφορες ελευθερίες, τα δικαιώματα και οι στόχοι, που αποτελούν το αντικείμενο σύγκρουσης στο πολιτικό πεδίο, από μία θεωρία δικαιοσύνης.

Πρέπει να κάνουμε μία διευκρίνιση πριν προχωρήσουμε παραπάνω σε αυτό. Κάπως απρόσμενα, ο Sen τοποθετεί τη συζήτηση περί ικανοτήτων στο πεδίο που ο Rawls εφαρμόζει την αρχή της διαφοράς, δηλαδή τη διανομή των πρωταρχικών αγαθών<sup>47</sup>. Τα πρωταρχικά αγαθά, παρόλο που περιέχουν και ελευθερίες εντός τους, στην κατασκευή του Rawls ενέχουν υποδεέστερη κανονιστικά θέση από τις θεμελιώδεις ελευθερίες. Πέρα από το ζήτημα της ιεράρχησης, στο πλαίσιο του δικού μας επιχειρήματος, θεωρούμε ότι η ικανότητα αποτελεί μία έννοια, η οποία μπορεί ενιαία, χωρίς δηλαδή την προσφυγή σε διαφορετικές έννοιες, να αποτελέσει το μέτρο για την αξιολόγηση όλων των θεσμών. Η ικανότητα, ή μάλλον οι ικανότητες, αποτελούν, δηλαδή το κριτήριο βάσει του οποίου αξιολογούνται όλες εκείνες οι πτυχές του βίου που σχετίζονται με το σχέδιο ζωής του ανθρώπου. Πολύ απλά, δεν αφορούν θα λέγαμε μόνο τις οικονομικές δυνατότητες και ευκαιρίες αλλά το σύνολο των οικονομικών, πολιτικών και ατομικών ελευθεριών.

Ξεκινώντας την σκέψη πάνω στις διάφορες αξιολογήσεις, καλό είναι να ξεκινήσουμε από την ιεράρχηση των αρχών δικαιοσύνης στο έργο του John Rawls. Κατά το Rawls στη Θ.Δ., οι βασικές ελευθερίες έχουν απόλυτη προτεραιότητα έναντι της ισότητας ευκαιριών και των υπολοίπων πρωταρχικών αγαθών που διανέμονται κατά την αρχή της διαφοράς. Η ακριβής διατύπωση των αρχών είναι η εξής: *Πρώτη αρχή*: Κάθε πρόσωπο πρέπει να έχει ίσο δικαίωμα στο πιο εκτενές συνολικό σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών που είναι συμβατό με ένα παρόμοιο σύστημα ελευθερίας για όλους. *Δεύτερη αρχή*: Κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες πρέπει να διαρρυθμίζονται με τέτοιο τρόπο, ώστε και οι δύο: (α) να αποβαίνουν προς το μεγαλύτερο όφελος των λιγότερο ευνοημένων σύμφωνα με τη δίκαιη αρχή της αποταμίευσης, και (β) να συνδέονται με αξιώματα και θέσεις ανοικτές σε όλους, υπό συνθήκες ακριβοδίκαιης ισότητας ευκαιριών<sup>48</sup>.

Όπως παραδέχεται ο Sen, ο Rawls βάσει των αρχών που διατύπωσε έκανε ένα μεγάλο βήμα προς την ιδέα της ελευθερίας και της σημασίας της για την επιλογή και επιδίωξη του αγαθού από κάθε άτομο. Εντούτοις, φαίνεται αδικαιολόγητη η απόλυτη προτεραιότητα των βασικών ελευθεριών στο σχήμα του Rawls. Πώς μπορεί να δικαιολογηθεί αναρωτιέται ο Sen, η άρνηση να περιοριστούν επουσιωδώς κάποιες βασικές ελευθερίες για να σωθούν εκατομμύρια ανθρώπων από την πείνα ή από κάποια αρρώστια;

---

<sup>47</sup> . Μάλιστα ακόμα και σε σχέση με τη ρωσική κατηγοριοποίηση των διακριτών προβλημάτων της δικαιοσύνης, η ικανότητα ανταγωνίζεται μόνο τη χρήση των πρωταρχικών αγαθών κατά την αξιολόγηση των σχετικών πλεονεκτημάτων, στο πλαίσιο της Αρχής της Διαφοράς, αποκλείοντας άλλα ζητήματα όπως τη θέση των προσωπικών ελευθεριών και την ανάγκη για ακριβοδίκαιες διαδικασίες. Βλ. Amartya Sen, *Η ιδέα της Δικαιοσύνης*, ό.π., κεφ.15.

<sup>48</sup> . Βλ. Rawls *Θεωρία Δικαιοσύνης*, ό.π., σελ. 92

Το πρόβλημα του κριτηρίου αξιολόγησης στο Rawls επεσήμανε και ο Hart στο άρθρο του "Rawls on Liberty and Its Priority"<sup>49</sup>. Ο Hart επισημαίνει το πρόβλημα ενός κριτηρίου αξιολόγησης τόσο μεταξύ των βασικών ελευθεριών, όσο και των βασικών ελευθεριών με τα υπόλοιπα πρωταρχικά αγαθά. Χωρίς να αναφερθούμε εκτενώς στην κριτική του, το βασικό του σημείο είναι ότι δεν υπάρχει ένα ικανοποιητικό κριτήριο ιεράρχησης και αξιολόγησης εντός της θεωρίας του Rawls και ότι οι προτεραιότητες που θέτει δεν δικαιολογούνται αν πάρουμε στα σοβαρά τη θεωρία του. Η απόλυτη προτεραιότητα, παραδείγματος χάριν, της ελευθερίας δεν δικαιολογείται αν την επιλογή της διανομής των διαφόρων ελευθεριών και αγαθών την κάνουν άτομα ορθολογικά που επιδιώκουν το συμφέρον τους και την ικανοποίηση των ηθικών τους δυνάμεων και όχι άτομα που ενστερνίζονται κάποιο πολιτικό ιδεώδες για τις ελευθερίες. Καταλήγοντας, λοιπόν, χωρίς να προκρίνει μια δική του ιεράρχηση ο Hart μας λέει ότι η ιεράρχηση του Rawls προϋποθέτει σε λανθάνουσα μορφή μία τέτοια αντίληψη του προσώπου.

Από την κριτική αυτή μπορούμε να συναγάγουμε κάποια συμπεράσματα. Προφανώς αυτό που ονομάζουμε γενικά ατομικές ελευθερίες είναι κάτι πολύ σημαντικό. Αν όμως αυτό που έχει σημασία είναι η προώθηση των ηθικών δυνάμεων του ανθρώπου, δηλαδή να επιλέγει ελεύθερα ένα τρόπο ζωής συνυφασμένο με μία αντίληψη αγαθού, τότε οι ελευθερίες αυτές δεν μπορούν να έχουν εκ των προτέρων μία απόλυτη προτεραιότητα. Αντιθέτως πρέπει να σταθμίζονται με τις υπόλοιπες ελευθερίες και ικανότητες, αναφορικά με το παραπάνω κριτήριο. Αυτή η στάθμιση είναι συνεπώς ενιαία, καθώς όλες αυτές οι αξίες περιέχονται στην ευρεία έννοια των ικανοτήτων για πολύτιμες λειτουργίες ζωής. Συνεπώς, ατομικές, πολιτικές και οικονομικές ελευθερίες κρίνονται ενιαία μεταξύ τους, χωρίς κάποια απόλυτη προτεραιότητα, βάσει του πόσο προωθούν το εκάστοτε σχέδιο ζωής.

Δεδομένης αυτής της ενιαίας αξιολόγησης, ποια θα ήταν η πιο εύλογη αξιολόγηση και πριμοδότηση των ικανοτήτων, δεδομένων των όσων έχουμε αναφέρει, δηλαδή της επιλογής των αρχών υπό τους συγκεκριμένους περιορισμούς; Νομίζω η συναρμογή τριών ιδεών μπορεί να μας δώσει μία ικανοποιητική απάντηση στο ηθικόπολιτικό ερώτημα. Οι τρεις κρίσιμες ιδέες είναι αυτή της ισότητας, της αποδοτικότητας και του ορίου (threshold) αξιοπρέπειας .

Αξιοποιώντας τις τρεις αυτές ιδέες, νομίζω ότι η πιο εύλογη απάντηση υπό μία συμβολαϊκή οπτική στο ερώτημα της συνυπάρξεως των ατόμων ως ελεύθερων και ίσων και με εστίαση στην ικανοποίηση της κρίσιμης ηθικής δύναμης της ελεύθερης ανάπτυξης και επιδίωξης ενός σχεδίου ζωής, βάσει μιας αντίληψης για το αγαθό, θα ήταν η εξής:

Αρχικά,θα πρέπει να διανεμηθούν στο μέγιστο ίσο βαθμό οι ικανότητες που παρέχουν τις περισσότερες ευκαιρίες σε όλα τα άτομα να ικανοποιήσουν το σχέδιο ζωής τους (μέγιστη αρχική

---

<sup>49</sup> . Βλ. Hart, H. L. A., "Rawls on Liberty and Its Priority," University of Chicago Law Review: Vol. 40 : Iss. 3 , 1973, σ.534-555.



ισότητα). Η ανισότητα μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο αν προσφέρει στους λιγότερο ευνοημένους περισσότερες ικανότητες (αποδοτικότητα). Πρέπει τέλος να υπάρχει ένα κατώφλι αξιοπρέπειας που να θέτει περιορισμούς για το τι ένα άτομο μπορεί να υφίσταται χάριν της μεγαλύτερης ισότητας. Δηλαδή, οι απαιτήσεις της επίτευξης της μέγιστης δυνατής ισότητας ευκαιριών των ατόμων δεν θα πρέπει να οδηγεί σε μη εύλογες απαιτήσεις προς τα διάφορα μεμονωμένα άτομα. Θα εξηγήσω τις παραπάνω διατυπώσεις με το παράδειγμα των εικοσιπέντε δισεκατομμυρίων. Έστω ότι κάποιος έχει 25 δισεκατομμύρια και οι υπόλοιποι μετά βίας ικανοποιούν τις βασικές τους ανάγκες. Μία τέτοια ρύθμιση δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανοποιητική. Τα άτομα που μετά βίας μπορούν να επιβιώσουν δεν έχουν επαρκείς ευκαιρίες για να επιδιώξουν το σχέδιο ζωής τους. Επομένως τα 25 δισεκατομμύρια πρέπει να διανεμηθούν. Πώς θα διανεμηθούν; Έχοντας στο μυαλό μας τις παραπάνω κρίσεις. Πρώτον, να διανεμηθούν με τέτοιο τρόπο ώστε όλα τα άτομα να έχουν μέγιστες ικανότητες προς επίτευξη του σχεδίου ζωής τους, παραδείγματος χάριν υψηλό εισόδημα που αποτρέπει τις έγνοιες της καθημερινής βιοπάλης. Δεύτερον, αυτή η διανομή να μην παραβιάζει το κατώφλι αξιοπρέπειας του ατόμου από το οποίο το πήραν. Τι σημαίνει αυτό; Να μην του ασκηθεί αδικαιολόγητη βία, ή να του επιτραπεί να κρατήσει ένα σημαντικό κομμάτι από την περιουσία του, που να του επιτρέπει να έχει και αυτός ικανοποιητικές ευκαιρίες. Τρίτον, η διανομή να γίνεται με τέτοιο τρόπο που να μην περιορίζεται η επιθυμία των ατόμων να εργαστούν και να αυξήσουν το συνολικά παραγόμενο εισόδημα προς διανομή.

Με το τελευταίο ζήτημα δεν θα ασχοληθώ εκτενώς εδώ πέρα. Αφορά τη συζήτηση ουσιαστικά του κατά πόσο «κομμουνιστικές» λογικές ισότητας αποτρέπουν τα άτομα από το να εργαστούν και να παράξουν κάτι παραπάνω. Προς χάριν της συζήτησης θα αποδεχτούμε ότι τα άτομα σε έναν εύλογο βαθμό έχουν κάποια κίνητρα να εργαστούν παραπάνω για να αποκτήσουν μεγαλύτερο εισόδημα.

Σε τι συμπεράσματα μας οδηγούν, λοιπόν, οι παραπάνω διατυπώσεις; Ένα συμπέρασμα παραδείγματος χάριν, ως προς το περιεχόμενο των ικανοτήτων που θα πρέπει να πριμοδοτήσει μία θεωρία δικαιοσύνης, είναι ότι η ελευθερία του να έχεις 25 δισεκατομμύρια, όταν δεν πληρούνται κάποιες προϋποθέσεις ως προς τους υπολοίπους, δεν είναι μία σημαντική ελευθερία από την οπτική της δικαιοσύνης<sup>50</sup>. Καθιστά όμως ταυτόχρονα, θεμελιώδεις ελευθερίες, όπως η ελευθερία του λόγου ή του συνέρχεσθαι, σημαντικές ικανότητες που πρέπει να διατίθενται στον καθένα ανεξαρτήτως της σχέσης με τους άλλους.

---

<sup>50</sup> . Θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε ότι η ικανότητα που συνδέεται με την ελευθερία είναι αποκλειστικά ένα πλεονέκτημα που απολαμβάνουν οι άνθρωποι, αλλά αποτελεί επίσης κρίσιμο παράγοντα και για την κατανόηση των υποχρεώσεών τους. Βλ. Amartya Sen, *Η ιδέα της δικαιοσύνης*, ό.π., κεφ.13

Νομίζω, λοιπόν, ότι η γενική αρχή, όπως εξειδικεύεται με τις παραπάνω διατυπώσεις, ότι η διανομή των ικανοτήτων σε κάθε άτομο πρέπει να είναι τέτοια που να του επιτρέπει να επιδιώκει το αγαθό του χωρίς να παρεμποδίζει την επιδίωξη του αγαθού από τους υπολοίπους, είναι μία ικανοποιητική και εύλογη κρίση. Μας βοηθά αφενός να σεβαστούμε την ηθική προσωπικότητα κάθε ατόμου και να έχουμε ένα κριτήριο αξιολόγησης και διευθέτησης όταν «συγκρούονται» διαφορετικές ικανότητες. Βασίζεται σε μία θεμελιώδη αρχή ισότητας και επιδιώκει την ουδετερότητα ανάμεσα στις συγκρουόμενες αντιλήψεις περί αγαθού.

## Αντί επιλόγου

Μέσα από την εξέλιξη του επιχειρήματος, είδαμε το πως οι ικανότητες και συγκεκριμένα η ισότητα αυτών μπορεί να αποτελέσει μία θεμελιώδη έννοια για την ηθική αξιολόγηση των κοινωνικών θεσμών, ένα κριτήριο δηλαδή δικαιοσύνης. Το να θέσουμε, βέβαια, αυτή την έννοια ως βασικό σημείο ενός συστήματος αξιολόγησης δεν σημαίνει ότι θα καταλήξουμε και στα ίδια συμπεράσματα. Πολλές παράμετροι εμφιλοχωρούν στην κατασκευή μίας αντίληψης δικαιοσύνης, οι οποίες επηρεάζουν κατά πολύ το τελικό της αποτέλεσμα.

Έχοντας αναπτύξει, λοιπόν, ένα τέτοιο επιχειρήμα, δημιουργείται εύλογα ο προβληματισμός για το κατά πόσο μπορούμε να τοποθετήσουμε την έννοια των ικανοτήτων, μία έννοια όχι ευρέως διαδεδομένη, στο πεδίο της σύγχρονης φιλοσοφικής συζήτησης αλλά κυρίως στον πιο καθημερινό, δικαιοπολιτικό μας λόγο, στον οποίο κυριαρχούν άλλες έννοιες. Αυτό θα μας βοηθήσει σημαντικά και στο να διερευνήσουμε το κατά πόσο εναρμονίζεται αυτή η έννοια με τρέχουσες διαισθήσεις μας ως προς τα ηθικά ερωτήματα της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Κυρίαρχο λόγο, ειδικά μετά το Β Παγκόσμιο πόλεμο, αναφορικά με ζητήματα ηθικής αξιολόγησης θεσμών, κρατών κλπ, αποτέλεσε και αποτελεί ο λόγος περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μετά τη φρίκη του Β' Παγκόσμιου Πολέμου, η παγκόσμια ανθρώπινη κοινότητα έδωσε μεγάλη σημασία στην έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αναγνωρίζοντας ακριβώς τη σημασία της ανθρώπινης ύπαρξης και προσωπικότητας. Τα ανθρώπινα ηθικά δικαιώματα και η αναγνώρισή τους έγινε αντιληπτή ως μία ηθική δέσμευση και εγγύηση για την αποφυγή μελλοντικών φρικαλεοτήτων. Η αξιοπιστία, η νομιμοποίηση και η αναγνώριση ενός κράτους από τα άλλα εξαρτιόταν, θεωρητικά έστω, σε μεγάλο βαθμό από το κατά πόσον αυτό σεβόταν τα οικουμενικώς αναγνωρισμένα δικαιώματα των πολιτών του. Με άλλα λόγια, τα ανθρώπινα ηθικά δικαιώματα αποτέλεσαν και αποτελούν ένα κριτήριο αξιολόγησης των υπαρχόντων θεσμών<sup>51</sup>.

Φυσικά η κυριαρχία αυτής της έννοιας στον θεσμικό ηθικό λόγο συνοδεύτηκε τόσο από συναφείς θεωρητικές διαμάχες για τον εννοιολογικό της προσδιορισμό από τους υποστηρικτές της όσο και έντονη αμφισβήτηση από θεωρητικούς της αντιπάλους. Τί είναι άραγε ανθρώπινο δικαίωμα, γιατί είναι σημαντικό, σε ποιον πρέπει να αποδοθεί, τι καθήκοντα παράγει, πού θεμελιώνεται; Όλα αυτά τα ερωτήματα καθώς και πολλά άλλα δημιούργησαν ένα θεωρητικό διάλογο με οξείες αντιπαραθέσεις και διαφορετικές προσεγγίσεις.

Ένα ιδιαίτερα σημαντικό ζήτημα που αποτελεί πεδίο έντονης αντιπαράθεσης είναι αυτό που αφορά την ισχύ των ηθικών δικαιωμάτων ιδιαίτερα όταν τίθεται σε αντιδιαστολή με τα νομικά. Το επιχείρημα και η κριτική είναι γνωστή. Όσο ελκυστική και αν φαίνεται η ιδέα ότι κάθε άτομο στον κόσμο, ανεξαρτήτως της ιδιότητας του πολίτη ή της εδαφικής νομοθεσίας, έχει κάποια βασικά ηθικά δικαιώματα, τα οποία οι άλλοι πρέπει να σέβονται, την ίδια στιγμή η ίδια αυτή ιδέα φαίνεται εξαιρετικά αμφίβολη. Ακόμα και αν αναγνωρίζονται αυτά τα δικαιώματα, πώς θα εξαναγκάσουμε τα κράτη ή τους θεσμούς να τα σέβονται, αν δεν υπάρχουν συγκεκριμένες διατάξεις και διαδικασίες, οι οποίες θεσμοποιούν και εξασφαλίζουν ακριβώς το περιεχόμενο αυτών των δικαιωμάτων; Η κριτική αυτή συνοψίζεται εξαιρετικά μέσα από δύο περιώνυμες εκφράσεις του Bentham σχετικά με το παραπάνω ζήτημα: «Το δικαίωμα, το ουσιαστικό δικαίωμα, είναι το παιδί του νόμου. Από πραγματικούς νόμους προέρχονται πραγματικά δικαιώματα. Από φανταστικούς νόμους, τους νόμους της φύσης, παράγονται φανταστικά δικαιώματα»<sup>52</sup> καθώς και ότι τα δικαιώματα είναι «ανοησίες πάνω σε ξυλοπόδαρα».<sup>53</sup>

<sup>51</sup> . Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως κριτήριο δικαιοσύνης, στο Pogge, *World Poverty and Human Rights*, σ.44επ.

<sup>52</sup> . Βλ Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies: Being an examination of the Declaration of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution*, 179., αναδημοσιευμένο στο: *the Works of Jeremy Bentham, vol II, ed.J Bowring, Edinburgh: William Tait, 1843*, σ.501., όπως αναφέρεται στο Amartya Sen, «Elements of a Theory of Human rights», *Philosophy and Public Affairs*, Fall 2004, 32, 4, Research Library Core, σ.316, υπ.2.

<sup>53</sup> . Βλ Bentham ο.π σ.523, όπως αναφέρεται στο Sen, *ό.π.* σ.325, υπ.15

Μολονότι η κριτική αυτή εκ πρώτης όψεως φαίνεται εύλογη, η σύγκριση μεταξύ αυτών των δύο εννοιών είναι μάλλον παραπλανητική. Προφανώς αν συγκριθούν τα νομικά με τα ηθικά δικαιώματα, τα πρώτα φαίνεται ότι αποτελούν πολύ πιο ισχυρές εγγυήσεις. Όμως είναι αυτή η κατάλληλη σύγκριση;<sup>54</sup> Οι δύο έννοιες αφορούν μάλλον διαφορετικά πράγματα. Τα νομικά δικαιώματα αφορούν τη θεσμοποιημένη προστασία, την προστασία δηλαδή που παρέχουν τα μέσα του νόμου. Τα ηθικά λειτουργούν περισσότερο ως θεμελίωση, ως το προνομοθετικό θεμέλιο αυτών των αξιώσεων. Είναι οι ηθικές απαιτήσεις που έχει ένα άτομο απέναντι σε αυτή τη θεσμική διάρθρωση και λειτουργούν παρακινώντας και εμπνέοντας τις διάφορες νομοθεσίες. Θα λέγαμε συνοψίζοντας ότι είναι τίτλοι που έχει το άτομο απέναντι στη θεσμική τάξη, που του αποδίδονται λόγω της ηθικής του προσωπικότητας και απαιτεί να γίνουν σεβαστοί. Το αν τελικά η θεσμική τάξη εν τέλει θα τους σεβαστεί και θα τους εξασφαλίσει μέσα από την θεσμοποίηση των νομικών δικαιωμάτων αποτελεί διαφορετικό ζήτημα.

Αυτή η προσέγγιση μας οδηγεί στο να θέσουμε στα άκρα της σύγκρισης διαφορετικούς όρους. Από τη μία δηλαδή να διατηρήσουμε την έννοια των ηθικών δικαιωμάτων αλλά από την άλλη να τοποθετήσουμε, όχι πλέον τα νομικά δικαιώματα, αλλά διαφορετικές ηθικές αντιλήψεις ως βάση των νομικών δικαιωμάτων. Για παράδειγμα, ο Bentham δεν θα έπρεπε να συγκρίνει τα ηθικά με τα νομικά δικαιώματα, αλλά από τη μία, την αντίληψη που θεωρεί τα ανθρώπινα ηθικά δικαιώματα ως θεμελιώδη, μη παράγωγα από κάποια άλλη ηθική έννοια, και από την άλλη, την αρχή της ωφελιμότητας, ως τη βαρύνουσα ηθική αρχή την οποία πρέπει να προάγουν εργαλειακά τα νομικά δικαιώματα.

Αν λοιπόν τόσο τα ανθρώπινα ηθικά δικαιώματα όσο και οι ικανότητες αποτελούν έννοιες-κριτήριο για την θεσμική ηθική αξιολόγηση, θα ήταν ιδιαίτερα ενδιαφέρον να εξετάσουμε κάποια στοιχεία της μεταξύ τους σχέσης. Φυσικά, μία ολοκληρωμένη πραγμάτευση του ζητήματος θα απαιτούσε πολύ περισσότερο χώρο από τον περιορισμένο ενός επιλόγου που θέλει απλώς να δώσει τροφή για σκέψη, για περαιτέρω διερεύνηση και προβληματισμό.

«Η σχέση μεταξύ των δύο εννοιών παραμένει ακόμα ανεξερεύνητη. Είναι η προσέγγιση των ικανοτήτων συμπλήρωμα σε μία θεωρία δικαιωμάτων, ή έχει πρόθεση να αποτελέσει ένα συγκεκριμένο τρόπο σύλληψης μιας θεωρίας δικαιωμάτων; Υπάρχει ένταση μεταξύ της εστίασης στις ικανότητες και της εστίασης στα δικαιώματα; Είναι οι δύο προσεγγίσεις ανταγωνιστικές;»<sup>55</sup> Αυτοί είναι οι προβληματισμοί της Nussbaum γύρω από τη σχέση ανάμεσα σε αυτές τις δύο έννοιες. Παρόμοιος είναι και ο προβληματισμός του Sen. Απαντώντας σε πρώτο βαθμό συνοπτικά και περιεκτικά σε αυτόν, και εκτιμώ σε κάποιο βαθμό σε συμφωνία με την

<sup>54</sup> . Βλ τον αντίστοιχο προβληματισμό του Sen, στο *Elements of a Theory of human rights*, ό.π., σ.325 επ.

<sup>55</sup> . Βλ. Martha C. Nussbaum, *Capabilities and Human Rights*, *Fordham Law Review*, vol 66, issue 2, (1997), σ.278

προσέγγιση και των δύο, η έννοια των ικανοτήτων, βάσει και των όσων αναπτύχθηκαν προηγουμένως, μπορεί να λειτουργήσει ως βάση για την αναγνώριση και τον προσδιορισμό των ηθικών δικαιωμάτων που έχουν τα άτομα και μπορούν να αξιώσουν απέναντι στους μείζονες κοινωνικούς θεσμούς. Εφόσον ισχυριστήκαμε ότι τα άτομα έχουν κάποιες ηθικές απαιτήσεις από τους θεσμούς για ισότητα ικανοτήτων, ώστε να έχουν τη δυνατότητα να ικανοποιήσουν το σχέδιο ζωής που προκρίνουν ως πολύτιμο, τότε οι απαιτήσεις αυτές λειτουργούν ως αξιώσεις, ως τίτλοι θα λέγαμε απέναντι τους. Όντας λοιπόν αξιώσεις ισότητας σε ορισμένες ελευθερίες, συνιστούν δικαιώματα, με την αυστηρή έννοια απέναντι στη θεσμική τάξη. Μία δίκαιη κοινωνία πρέπει να σέβεται, λοιπόν, υποχρεωτικά αυτές τις δίκαιες αξιώσεις, να εξασφαλίζει τα ηθικά δικαιώματα.

Συνεπώς τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι οι ηθικές αξιώσεις του ατόμου προς τους διάφορους θεσμούς, και εναρκτήριο σημείο για τον προσδιορισμό του περιεχομένου τους είναι η σημασία των ικανοτήτων που αξιολογούνται ως σημαντικές. Ηθικά δικαιώματα είναι αυτά και μόνο αυτά, βάσει της προηγούμενης συλλογιστικής, που δίνουν στα άτομα τις ευκαιρίες να ζήσουν τη ζωή που θεωρούν πολύτιμη. Η διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων περιλαμβάνει ουσιαστικά έναν ισχυρισμό για τη σημασία των αντίστοιχων ικανοτήτων-ελευθεριών, για την ανάγκη να δώσουμε κατάλληλη προσοχή στις ελευθερίες που ενσωματώνονται στο σχηματισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η ιδέα της ικανότητας ως ελευθερίας φιγουράρει στα κανονιστικά θεμέλια των δικαιωμάτων.

Φυσικά, οι παραπάνω αναπτύξεις αυτές είναι ιδιαίτερα συνοπτικές και στόχος είναι να σκιαγραφήσουν σε ένα πρώτο βαθμό κάποιο πιθανό πλαίσιο σύνδεσης μεταξύ της έννοιας των ικανοτήτων και των δικαιωμάτων. Ένα κρίσιμο ερώτημα παραδείγματος χάριν αφορά την πιο συγκεκριμένη ιεράρχηση σε περίπτωση «σύγκρουσης» μεταξύ δικαιωμάτων. Αν τα δικαιώματα συνδεδεμένα με την έννοια των ικανοτήτων διατηρούν το χαρακτήρα τίτλων, τί θα επιλέξουμε όταν για να αντιμετωπίσουμε περιπτώσεις ακραίας πείνας και λιμού, πρέπει να περιορίσουμε κάποιες πολιτικές ελευθερίες.<sup>56</sup>; Μήπως τα δικαιώματα υπό το πρίσμα των ικανοτήτων ταιριάζουν περισσότερο με κάποια συνεπειοκρατική δομή ή μήπως έχουν χαρακτήρα αυστηρών πλευρικών περιορισμών; Μήπως η προσέγγιση των ικανοτήτων μας οδηγεί αναγκαστικά σε μία αυστηρά συγκεκριμένη πρόσληψη της έννοιας των δικαιωμάτων ή επιτρέπει την ύπαρξη εννοιολογικών διαφοροποιήσεων ;

Σε κάθε περίπτωση, η συσχέτιση των δύο εννοιών αποδεικνύεται ιδιαίτερα χρήσιμη ως προς την ενιαία αξιολογική εναρμόνιση των «διαφορετικών» κατηγοριών δικαιωμάτων. Αν τα κοινωνικοοικονομικά δικαιώματα αποτελούν, σε αντίθεση με τις κυρίαρχες προσεγγίσεις,

---

<sup>56</sup> . Τον προβληματισμό αυτό θέτει εμφατικά ο Sen στο Amartya Sen, «Rights and capabilities», *Journal of Human Development*, vol 6, No 2, July 2005, , όπως αναφέρει η Nussbaum, *ό.π.*, σ.66.

πράγματι δικαιώματα, όπως δηλώνει το ίδιο τους το όνομα, και όχι απλώς ρήτρες ή γενικούς στόχους, τότε το κανονιστικό τους βάρος δεν πρέπει να υπολείπεται συγκριτικά με αυτό των άλλων δικαιωμάτων, παραδείγματος χάριν των ατομικών. Η συμπερίληψη της έννοιας των ικανοτήτων στον προσδιορισμό των δικαιωμάτων μας βοηθά να τοποθετήσουμε τις διάφορες κατηγορίες δικαιωμάτων σε ένα ενιαίο πλαίσιο, θέτοντας ως ενιαίο κριτήριο αξιολόγησης και ιεράρχησής τους, το αν προάγουν την ευκαιρία του ατόμου να υλοποιήσει το σχέδιο ζωής που θεωρεί πολύτιμο. Η προσέγγιση αυτή για τα κοινωνικά δικαιώματα υπερβαίνει έτσι την αντίληψη ότι αποτελούν απλώς διακηρύξεις, αλλά αντιθέτως αποκαθίστανται ως πραγματικά δικαιώματα, δηλαδή κρίσιμα κριτήρια για την ηθική αξιολόγηση των θεσμών και αξιώσεις για μία δίκαιη κοινωνική διαρρύθμιση.

## Βιβλιογραφία

### *Αγγλόφωνη*

Anderson Elizabeth ,”What is the Point of Equality?”,Ethics, Vol.109,No.2,1999, σ.287-337

Dworkin Ronald, What is Equality Part 3: The Place of Liberty, 73 Iowa L. Rev. 1 ,1987.

Hart, H. L. A.,”Rawls on Liberty and Its Priority,” University of Chicago Law Review: Vol. 40 : Iss. 3 , 1973, σ.534-555.

Nussbaum Martha,”Capabilities as fundamental entitlements:Sen and Social Justice”,Feminist Economics 9(2-3),2003, 33-59.

Nussbaum Martha, “Capabilities and Human Rigths”,Fordham Law Review, Volume 66, Issue 2,1997

Nozick Robert. Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic Books, 1974.

Pogge.W.Thomas Follesdal(eds.),Real World Justice,Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions, Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2005

Pogge.W.Thomas “Can the Capability Approach Be Justified?”,Philosophical Topics,Vol. 30, No. 2, Global Inequalities,2002, pp. 167-228

Pogge.W.Thomas,World Poverty and Human Rights, Cambridge,UK, Blackwell Publishers Inc,2002. και Thomas Nagel, Ισότητα και Αμεροληψία, μτφρ.Κώστας Κουκουζέλης, Αθήνα, Εκκρεμές,2011.

Rawls John , Justice as fairness: A Restatement, Cambridge, Massachussets: The Belknap press of Harvard University Press, 2001

Rawls John, Social Unity and Primary goods”in Amartya Sen and Bernard Williams(eds.) Utilitarianism and beyond, Cambridge:Campridge University Press,1982, σ.159-186

Robeyns, Ingrid, "The Capability Approach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/capability-approach/>

Sen Amartya, Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the conversation, Feminist Economics 10(3), November 2004, 77 – 80

Sen Amartya, Inequality Reexamined,New York:Oxford University Press Inc.,1992 Sen Amartya, “Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984”, The Journal of Philosophy, Vol. 82, No. 4 ,1985, pp. 169-221

Sen Amartya, «Elements of a Theory of Human rights», Philosophy and Public Affairs, Fall 2004, 32, 4, Research Library Core,

Sen Amartya , «Rights and capabilities», Journal of Human Developement, vol 6, No 2, July 2005

*Ελληνόφωνη*

Βασιλόγιαννης Φίλιππος, Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα,Αθήνα:Εκδόσεις Ευρασία, 2015

Berlin Isaiah, Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας, μτφρ.:Γιαννης Παπαδημητρίου,Αθήνα:Scripta,2001

Dworkin Ronald, Ισότητα,μτφρ: Γρηγόρης Μολύβας, Αθήνα:Πόλις,2006

Rawls John, Θεωρία της δικαιοσύνης, μτφρ: Βασίλης Βουτσάκης,Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης,Ανδρέας Τάκης, Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις,2001

Rawls John, Πολιτικός Φιλελευθερισμός,μτφρ:Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα:Μεταίχμιο 2004

Sen Amartya, Η ιδέα της δικαιοσύνης, μτφρ:Χρηστίδης Ε.Γιώργος, Αθήνα:Πόλις, 2015