

## Αλληλεγγύη και φιλοξενία στον πολιτικό φιλελευθερισμό

Φίλιππος Βασιλόγιαννης\*

Μιά από τις πιο διαδομένες κριτικές αποτιμήσεις τού φιλελευθερισμού, σχετική με το περιεχόμενο και τις προτεραιότητές του, επικαλείται τον ατομοκεντρικό χαρακτήρα του· ότι, δηλαδή, δεν αποτελεί παρά μία ιδεολογία πολιτικού εγωισμού, η οποία εγγυάται πρωτίστως την ικανοποίηση των συμφερόντων του ατόμου, παρέχοντάς του ασυλία έναντι των ηθικών αξιώσεων αλληλεγγύης και φιλοξενίας των συμπολιτών ή συνανθρώπων του. Με την εν λόγω αξιολόγηση συνυφαίνεται και ο (υποτιθέμενος) μεθοδολογικός ατομισμός τού φιλελευθερισμού· ότι, δηλαδή, κατά τρόπο μάλλον δογματικό, βασιζόμενος σε κάποια ροβινσωνιάδα (κατά τον μαρξικό και μαρξιστικό αντίλογο), προτάσσει την αξία της ατομικότητας, ως συστατικής των πολιτικών θεσμών, αγνοώντας ή παραγνωρίζοντας τους κοινωνικούς προκαθορισμούς και τις κοινωνικές σχέσεις των ατόμων, ιδίως τις ταξικές. Έπεται, λοιπόν, βάσει των προκειμένων, ότι οι ηθικές και πολιτικές αξίες της αλληλεγγύης και της φιλοξενίας είναι ξένες προς τις φιλελεύθερες αρχές. Στη συνέχεια, θα εκτεθεί μεν η δυσπιστία του πολιτικού φιλελευθερισμού στην επίκληση τέτοιων εννοιών και αξιών, όπως της αλληλεγγύης και της φιλοξενίας, αλλά και το πώς ο ίδιος αντιμετωπίζει, καλύτερα πάντως από ό,τι αντιφιλελεύθερες θεωρίες, τα ουσιώδη ηθικά και πολιτικά ζητήματα που συλλαμβάνουμε ως ζητήματα αλληλεγγύης και φιλοξενίας, ή, με μία λέξη, ως ζητήματα αδελφότητας: εκκλήσεως, δηλαδή, προς υποστήριξη και βοήθεια στο πλαίσιο ενός κοινού δεσμού, π. χ., μιάς θρησκευτικής ή πολιτικής κοινότητας.

Πρέπει να ξεκινήσει κανείς γενναιόδωρα προς τις αντιλήψεις του συρμού: υπάρχουν πολλοί φιλελευθερισμοί και καθένας δικαιούται ασφαλώς να έχει τον δικό του (υπέρ ή εναντίον του)· εν τούτοις, ελάχιστοι ενδιαφέρουν φιλοσοφικά. Οι φιλελευθερισμοί, που, κατά τη γνώμη μου, παρουσιάζουν φιλοσοφικό ενδιαφέρον έχουν τις πνευματικές ρίζες τους στην πολιτική φιλοσοφία του John Locke και στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Immanuel Kant. Ως σύγχρονη ανάπτυξή τους, θα μπορούσε αντιστοίχως να θεωρηθεί η θεωρία του Robert Nozick για το ελάχιστο (όχι το υπερελάχιστο!) κράτος, το κράτος, δηλαδή, που, κατά τον μόνο νομιμοποιημένο τρόπο, ασκεί δευτερογενή εξουσία (η πρωτογενής, ως εξουσία άμυνας και αυτοδικίας, ανήκει στα πρόσωπα), χάριν της προστασίας των ατομικών ελευθεριών, ιδίως των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας, περιλαμβανομένης πρωτίστως της ιδιοκτησίας επί του εαυτού, και η ανταγωνιστική της θεωρία δικαιοσύνης τού John Rawls. Γιατί, λοιπόν, ο φιλελευθερισμός, και αυτός της παραδόσεως των Locke και Kant, δεν ενθουσιάζεται από τα ιδανικά της αλληλεγγύης και της φιλοξενίας ή της αδελφότητας; Μπορούμε να ανιχνεύσουμε μία απάντηση, υιοθετώντας, κατ' αρχάς, μία κριτική-ιστορική οπτική γωνία:

Ο φιλελευθερισμός ανήκει στο σώμα των ηθικών και πολιτικών ιδεών της Νεωτερικότητας, όπως – θα λέγαμε – το ψάρι στο νερό, αποτελώντας την πλέον χαρακτηριστική έκφρασή τους στο ζήτημα της διαπλάσεως των θεσμών, η οποία πράγματι άλλαξε τον κόσμο, πολλές φορές κατά τρόπο κυριολεκτικά επαναστατικό. Οι θεσμικές ανατροπές που επέφεραν, π. χ., οι επαναστάσεις του 18<sup>ου</sup> αιώνα θα ήταν αδιανόητες χωρίς την προηγούμενη επικράτηση της φιλελεύθερης και δημοκρατικής ιδεολογίας. Αν είναι να επικαλεσθούμε μία εμβληματική περίπτωση φιλοσόφου, ο φιλελευθερισμός εγγράφεται σε μία γραμμή επιχειρηματολογίας που εγκαινίασε η τομή του Thomas Hobbes. Ο φιλελευθερισμός αρχίζει με το τέλος της μακράς Αρχαιότητας που αναζωογόνησε ο Χριστιανισμός ή, καλύτερα, η Εκκλησία· δηλαδή, με την απόρριψη της δογματικής *αρετολογίας* και *ουσιοκρατίας* του παρελθόντος.

Μιλώντας συνοπτικά, ο μεσαιωνικός χριστιανικός κόσμος (σε αντιδιαστολή – σημειωτέον – προς τη θεσμική θέση της θρησκείας στην ελληνική και τη ρωμαϊκή αρχαιότητα) χαρακτηρίζεται από την *αυθεντία* της *αληθούς πίστεως*, δηλαδή της Εκκλησίας, εντός της οποίας μόνον είναι δυνατή η *σωτηρία*. Ο φιλελευθερισμός υπονομεύει την εν λόγω αυθεντία ακριβώς ως *δικαιωματοκεντρικός* (ή *προσωποκεντρικός*), ως προς το περιεχόμενό του, και *διαδικαστικός*, ως προς τη *μεθοδολογία* του. Π. χ., στην πολιτική φιλοσοφία του Locke, το κράτος καλείται, κατά την *υποθετική* διαδικασία συνάψεως ενός *κοινωνικού συμβολαίου* από όλα τα εκ προοιμίου ελεύθερα και ισότιμα πρόσωπα, να εγγυηθεί τα *προϋπάρχοντα* του συμβολαίου (*φυσικά*) δικαιώματά τους, πρωτίστως ένα εν ευρεία έννοια *δικαίωμα ιδιοκτησίας*, περιλαμβανομένης, δηλαδή, της προστασίας της *προσωπικής ελευθερίας* και *ακεραιότητάς* μας. Πρόκειται για μία κατ' *εξοχήν* θεωρία του νεότερου φυσικού δικαίου.

Κατά το νεότερο φυσικό δίκαιο, η μόνη ανεκτή διάπλαση των πολιτικών θεσμών, όπως και η ίδια η αυθεντία της κρατικής εξουσίας, δεν βασίζεται παρά σε αρχές του *ορθού λόγου*, συνυφασμένες με την *επιστημονική* κοσμοεικόνα: *ελέω Θεού* εξουσία, όπως και *εξ αποκαλύψεως* δίκαιο, δεν υφίσταται. Οι αντιλήψεις περί του *εν ζην* ανήκουν στην ιδιωτική σφαίρα κάθε ατόμου. Στη δημόσια σφαίρα προσιδιάζει μόνον ο λόγος περί του *ζην*, δηλαδή ο λόγος των *δικαιωμάτων*. Επιγραμματικά, οι *θεσμικές ρίζες* του φιλελευθερισμού βρίσκονται στους *αιματηρούς Θρησκευτικούς Πολέμους* και τη *Θρησκευτική Μεταρρύθμιση*, και, υπ' αυτήν την οπτική γωνία, η *θρησκευτική ελευθερία* δικαιολογημένα θεωρείται ως η μήτρα όλων των δικαιωμάτων. Από *επιχειρηματολογική* πάντως σκοπιά, όλα τα δικαιώματα, περιλαμβανομένης της *θρησκευτικής ελευθερίας*, είναι μάλλον *ιδιοκτησιακά*, *εγγυώμενα* την απόλαυση κάποιων αγαθών του προσώπου με όρους *αποκλειστικότητας* και *αμεσότητας*: χωρίς, δηλαδή, τη συναίνεση ή τη σύμπραξη των άλλων και τη συνδρομή λόγων *δημοσίου συμφέροντος*.

Εάν ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν είναι *ατομοκεντρικός*, αλλά *προσωποκεντρικός*, κατά τα προαναφερθέντα, πώς, λοιπόν, συλλαμβάνει και επιλύει τα ουσιώδη ηθικά και πολιτικά ζητήματα *αλληλεγγύης* και *φιλοξενίας*; Θα αρκεσθώ στην έκθεση του κανονιστικού περιεχομένου δύο συναφών αρχών:

πρώτον, της αρχής της καταστάσεως ανάγκης και, δεύτερον, της αρχής της ισότητας.

Η κατάσταση ανάγκης, ένας θεσμός δικαίου ασφαλώς προνεωτερικός, ως εξ αντικειμένου επαναφορά της ισορροπίας των πραγμάτων, εύλογα προβλεπόμενος πάντως σε κάθε έννομη τάξη, που δικαιολογεί υπό αυστηρές προϋποθέσεις την άρση του αδίκου, αποκτά νέο περιεχόμενο, ως εξ υποκειμένου αρχή, στις θεωρίες του νεότερου φυσικού δικαίου και ίσως αποκαλύπτει τα θεμέλια του φιλελεύθερου και δημοκρατικού πολιτεύματος, χωρίς να έχει, βέβαια, την εξηγητική δύναμη που της προσδίδει, π. χ., ο πολιτικός υπαρξισμός του Carl Schmitt (ως προς την πηγή και το υποκείμενο της κυριαρχίας) : Ως γνωστόν, στην κατάσταση ανάγκης, αποκτούμε το δικαίωμα να χρησιμοποιήσουμε ξένο πράγμα, περιλαμβανομένης της εξουσίας να το καταστρέψουμε, επειδή συντρέχουν σοβαροί λόγοι, π. χ., κατά τον ορισμό του Αστικού Κώδικα (στο άρθρο 285), επικείμενος κίνδυνος που απειλεί δυσανάλογα μεγαλύτερη βλάβη. Είναι ένα δικαίωμα περιεργο, διότι δεν προϋποθέτει, βέβαια, κάποια συμφωνία μας με τον κύριο του πράγματος ούτε θα μπορούσαμε όμως να το ιδιοποιηθούμε ως αδέσποτο· κατ' αρχήν, οφείλουμε μάλιστα να αποζημιώσουμε τον κύριό του. Ένα δικαίωμα καταστροφής του πράγματος δεν εναρμονίζεται πάντως με την αποζημίωση του κυρίου του, η οποία προϋποθέτει, ως εικός, *παρανομία*. Κατά τον Grotius, τον σπουδαιότερο, κατά τη γνώμη μου, θεωρητικό νομικό όλων των εποχών, στην κατάσταση ανάγκης αναβιώνει το πρωταρχικό δικαίωμα κάθε ανθρώπου πάνω σε όλα τα πράγματα· δεν πρόκειται, δηλαδή, για ένα ζήτημα ιδιωτικού δικαίου, εν προκειμένω, του δικαίου των συμβάσεων και των αδικοπραξιών – και αυτή η απάντησή του πρέπει να εξετασθεί προσεκτικά στο φως των ιδεών της Νέων Χρόνων:

Δεν πρόκειται για ένα ζήτημα *αρετής*, δηλαδή, για ένα ζήτημα *φιλανθρωπίας*. Πρόκειται για ζήτημα *δικαιοσύνης*, δηλαδή για δικαίωμα ή τίτλο του θύματος της καταστάσεως ανάγκης έναντι κάθε κοινωνού του δικαίου που τυχαίνει να έχει στην ιδιοκτησία του το σωτήριο πράγμα. Και το δικαίωμα στη φιλελεύθερη παράδοση δεν είναι παρά, όπως το διατυπώνει με αξιοσημείωτη ακρίβεια και εντυπωσιακή λιτότητα ο Kant, *εξουσία εξαναγκασμού*. Η παραδοσιακή, δηλαδή, διδασκαλία της Εκκλησίας δικαιολογεί εν προκειμένω, ως προς το τί οφείλουμε στους άλλους, τουλάχιστον ως προς τη μορφή των αξιώσεων και των υποχρεώσεών μας, λιγότερα από ό,τι ο φιλελευθερισμός. Το δικαίωμα όμως αυτό, της καταστάσεως ανάγκης ως *εξαιρετικό*, ήδη προϋποθέτει δικαιώματα των άλλων. Το ζήτημα αλληλεγγύης που τίθεται σε αυτό το θεσμικό πλαίσιο αποτελεί ζήτημα *συνισχύος* των δικαιωμάτων και ρυθμίσεως της εντάσεως που προκαλεί η συνάσκησή τους. Η ζητούμενη κοινωνία, σε αντιδιαστολή με εκείνη του Αρχαίου Κόσμου, είναι κοινωνία *δικαιωμάτων*, δηλαδή *πολιτική*· ή, αν χρησιμοποιούσαμε μία περιώνυμη έκφραση του Γερμανικού Ιδεαλισμού, αποτελεί μία κοινωνία «αμοιβαίας αναγνωρίσεως» των προσώπων ως ελεύθερων και ισότιμων. Επίκεντρό της αποτελεί το *απαραβίαστο status* του προσώπου, το οποίο, παύει, δηλαδή, όπως και η ρωμαϊκή *dignitas*, να είναι *κοινωνικό*, συνδεδεμένο με την ιεραρχική δομή της προνεωτερικής τάξης πραγμάτων.

Παραπλήσια προς εκείνη του Grotius είναι και η αντιμετώπιση της καταστάσεως ανάγκης από τον Locke (στην Πρώτη όμως από τις περιώνυμες πραγματείες του): στην κατάσταση ανάγκης αποκτούμε ένα δικαίωμα στο περίσσειμα του άλλου, πράγμα που σημαίνει ότι ο κύριος οφείλει να ανεχθεί μιά μονομερή ιδιοποίηση μέρους της περιουσίας του από τα θύματα της καταστάσεως ανάγκης. Τούτο δεν αποτελεί άραγε ένα προείκασμα της θεμελιώσεως του λεγόμενου κοινωνικού κράτους, πράγμα μάλλον εντυπωσιακό για τον θεωρητικό του «κτητικού ατομισμού» (κατά την έκφραση του C. B. Macpherson);

Ο Locke, πατώντας με το ένα πόδι στη χριστιανική παράδοση, κατά την οποία – σημειωτέον – η ατομική ιδιοποίηση και απόλαυση των αγαθών, αν δεν είναι ανεπίτρεπτη, είναι πάντως ένα ενέργημα που χρήζει ειδικής αιτιολογίας, θεωρεί, με έκδηλη προσωπική ικανοποίηση, αλλά αδικαιολόγητη αισιοδοξία, ότι με την θεωρία του περί της εργασίας ως προσωπικού τίτλου, βασιζόμενος ακριβώς και σε θεολογικές προκείμενες, διασκέδασε το σκάνδαλο της ατομικής ιδιοκτησίας· της ατομικής, δηλαδή, ιδιοποίησεως της γης, παρ' ότι ο Θεός την έδωσε στην ανθρωπότητα (σε όλους τους ανθρώπους από κοινού, χάριν της επιβιώσεως και ευημερίας καθενός μας). Αν με την εργασία μας αποκτούμε ακαταγώνιστο τίτλο πάνω στο προϊόν της, τον οποίο καλείται το κράτος να προστατεύσει, και αν, περαιτέρω, με την επινόηση του χρήματος, έχουμε τη θεσμική δυνατότητα να διευρύνουμε την περιουσία μας πέρα μιάς πρωταρχικής ιδιοποίησεως, η οποία, χωρίς το χρήμα, νομιμοποιείται μόνον από τις προσωπικές ανάγκες μας, περιοριζόμενη, συνεπώς, από τη φύση των αναλωσίμων, όπως επιτάσσει ένας πρώτος νόμος της φύσης, η περιώνυμη λοκιανή ρήτρα περί της αφέσεως, μετά από κάθε ατομική ιδιοποίηση, αρκετών αγαθών για όλους, πώς είναι θεσμικά δυνατή, χωρίς την αυτοαναίρεση του κυρίου του πράγματος ή την προσβολή των δικαιωμάτων του, η θεσμική κατοχύρωση της καταστάσεως ανάγκης;

Ο Kant, αν και αρχικά υιοθέτησε την ιδέα της εργασιακής θεωρίας του Locke, αργότερα, και μάλλον βασανιστικά για τον ίδιο, την εγκατάλειψε δικαιολογημένα ως ασυνάρτητη, τόσο ως προς το περιεχόμενο των τίτλων ιδιοκτησίας (κατά τον Kant μόνον η αρχή του ρωμαϊκού δικαίου περί της κυριεύσεως αδεσπότη δικαιολογεί, προ κάθε εργασιακού τίτλου, ο οποίος την προϋποθέτει, την ιδιοκτησία της γης και είναι συμβατή με το απαραβίαστο status του προσώπου) όσο και ως προς τον απόλυτο χαρακτήρα τους, παρ' ότι ο ίδιος θεωρεί ότι η πραγμάτευση της ατομικής ιδιοκτησίας αποτελεί πράγματι το κλειδί για την κατανόηση του κράτους, δηλαδή των λόγων που δικαιολογούν την άσκηση δημόσιας βίας: αν και κατά τον Kant, ή μιά καντιανή στο πνεύμα της θεωρία, στην κατάσταση ανάγκης απλώς αρνητικά η έννομη τάξη αδυνατεί να αξιώσει να συμμορφωθούμε προς το δίκαιο (επομένως, η ιδιοποίηση του ξένου πράγματος αποτελεί πάντοτε αντικειμενικά αδίκημα, αν και υποκειμενικά έχουμε την αξίωση να μη μας καταλογισθεί), το δικαίωμα ιδιοκτησίας, ως θεμελιώδης ελευθερία, καθίσταται ιερό και απαραβίαστο μόνο στο πλαίσιο της πολιτικής ισότητος· μιάς αντιλήψεώς της, δηλαδή, όπως θα δούμε στη συνέχεια,

που να εναρμονίζεται πλήρως με τη συμβίωσή μας υπό όρους ελευθερίας, ή, καλύτερα, *ελευθεριών* (ατομικών δικαιωμάτων), καθότι η επιβεβλημένη *συνταγματική* έννοια της ελευθερίας δεν είναι η του Hobbes: η απουσία εμποδίων στην κίνηση. Η κατάσταση ανάγκης είναι ολιγαρκής: η αλληλεγγύη που εγγυάται στο θύμα της είναι *τυχαία* και *συγκυριακή*, ως προς δε τον νομιμόφρονα κύριο του πράγματος *αυθαίρετη* και ενδεχομένως *δυσανάλογα* επιβαρυντική, εφ' όσον αυτός καλείται να λειτουργήσει παθητικά μάλλον ως φορέας δημοσίων υποχρεώσεων. Η *αρχή της ισότητας* φαίνεται ότι θεμελιώνει καλύτερα, σε όλο το θεσμικά δυνατό εύρος τους, τις *εύλογες* (μη αρετολογικές) *έννομες αξιώσεις* μας *αλληλεγγύης* ή *αδελφότητας*.

Μιά από τις φιλοσοφικά περιλάλητες ιδέες της θεωρίας της ιδιοκτησίας του Kant είναι εκείνη της *σφαιρικότητας της Γης*. Τα πρόσωπα *οφείλουν* να συμβιώσουν επί της Γης. Συνεπώς, η *ατομική ιδιοποίηση* του εδάφους, να μεν είναι *επιτρεπτή* (το *αδέσποτον* της γης καθ' εαυτό θα αποτελούσε, ως ανεύλογος περιορισμός της ελευθερίας, *θεσμικό σκάνδαλο*), πρέπει, ωστόσο, να είναι *σύμφωνη* με την ισότητα όλων των ανθρώπων. Στο επίπεδο της *επικράτειας*, δηλαδή του εδάφους επί του οποίου ασκούνται οι εξουσίες του οργανωμένου σε κράτος λαού, τούτο σημαίνει ότι, ενώ, βάσει ενός νοητικού πειράματος, *θα ήταν* ενδεχόμενη η συγκρότησή της από *ατομικές ιδιοκτησίες* επί της γης, *κάθε νέο*, π. χ., *πρόσωπο* που θα γεννιόταν *θα έπρεπε*, ωστόσο, να βρει τη θέση του *εντός* αυτής, της *διανεμητικώς* ήδη συγκροτημένης, ως *ελεύθερο* και *ισότιμο*, όπως και τα υπόλοιπα *παλαιά πρόσωπα*: δηλαδή, χωρίς να είναι μεν *υποχρεωμένο* να φέρει το σπίτι του στην πλάτη του, όπως η *χελώνα* – τούτο του το εγγυάται το *δικαίωμα* ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά και χωρίς να είναι *υποχρεωμένο*, προκειμένου να διασχίσει την επικράτεια, να συνάψει *σχετικές επιτρεπτικές συμβάσεις* με κάθε ιδιοκτήτη των αντίστοιχων ιδιοκτησιών – τούτο του το εγγυώνται τα *πράγματα εκτός συναλλαγής*, ως *συστατικά* της ήδη *διανεμητικώς* συγκροτημένης *επικράτειας*, όπως είναι οι *κοινόχρηστες οδοί*.

Αν, τώρα, ο *κοινωνικός πλούτος* συλληφθεί κατά την προκειμένη αρχή της επικράτειας, *πρέπει* και αυτός να αποτυπώνει *σχέσεις ελεύθερων και ισότιμων προσώπων*. Δηλαδή, *καθένας* πρέπει να βρει τη θέση του, *εγγενή* προς την *αξιοπρέπειά* (*dignitas*) του ως *προσωπική αυτονομία*, *εντός* του *κοινωνικού πλούτου*, ήδη *διανεμητικώς* συγκροτημένου, και των *κοινωνικών σχέσεων* που *συνυφαίνονται* μαζί του, *όντας* ήδη *εξοπλισμένος* με *κάποια πρωταρχικά αγαθά*, όπως είναι, π. χ., στη θεωρία δικαιοσύνης του Rawls, οι *ατομικές ελευθερίες* και το (ελάχιστο) *εισόδημα*, που του επιτρέπουν να *συμβιώσει* με τους άλλους υπό *θεσμικές συνθήκες* ελευθερίας και ισότητας. Τούτο, όπως και στην περίπτωση του Locke, *θα μπορούσε* να θεωρηθεί ως *προείκασμα* μιάς *θεμελιώσεως* του *λεγόμενου* *κοινωνικού κράτους*. Ο Rawls *απορρίπτει* εν τούτοις την *αρχή* του *κοινωνικού κράτους* ως *ακατάλληλη* για τη *θεωρία δικαιοσύνης* που *αρμόζει* σε *μιά φιλελεύθερη και δημοκρατική κοινωνία* ως *σύστημα συνεργασίας*. Το *κοινωνικό κράτος* *υπόσχεται* και *εγγυάται* *λιγότερα* από όσα *οφείλει* η *εν λόγω* *κοινωνία* προς τα *μέλη* της και είναι *συμβατό* μόνο με *μιά, κατά βάση, ωφελμιστική* (και πάντως *συνεπειοκρατική* [*consequentialist*] ή *τελολογική*) *αντίληψη* των *πολιτικών και κοινωνικών θεσμών* και *λειτουργιών*.

Ο Rawls, στη *Θεωρία του της Δικαιοσύνης*, παρ' ότι, ακολουθώντας τη φιλελεύθερη παράδοση, δικαιολογεί πλήρως ένα θεμελιώδες (;) δικαίωμα ατομικής ιδιοκτησίας, τούτο, ως δικαίωμα προσωπικής ιδιοκτησίας, δεν περιλαμβάνει και την εξουσία ιδιοκτησίας επί των μέσων παραγωγής· συνεπώς, η *Θεωρία* του είναι συμβατή τόσο με τον λεγόμενο κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής όσο και με έναν σοσιαλισμό της αγοράς. Μάλιστα, αποτελώντας τομή προς την ίδια παράδοση, ο Rawls θεωρεί την ατομική ιδιοκτησία, στο πλαίσιο της ιδέας της κοινωνίας ως συστήματος συνεργασίας, ως ζήτημα διανεμητικής δικαιοσύνης, αρχών, δηλαδή, που καλούνται να διευθετήσουν τις εντάσεις και τις συγκρούσεις που συνυφαίνονται με τις περιστάσεις της δικαιοσύνης (κατά την ορολογία του David Hume), δηλαδή την εξ αντικειμένου σπανιότητα των αγαθών (δεν πρόκειται για τον Παράδεισο ή την κοινωνία της αφθονίας) και την εξ υποκειμένου παρουσία πολλών προσώπων (κατηγορηματικώς διακριτών από τα πράγματα· π. χ., η εκ μέρους μας χρήση του σώματος των άλλων προϋποθέτει τη συναίνεσή τους), και διακρίνει, ως γνωστόν, ο ίδιος μεταξύ τριών αντιλήψεων της ισότητας: την ελευθεριακή (*libertarian*), τη φιλελεύθερης (*liberal*) και τη δημοκρατική.

Μιλώντας σχηματικά, η πρώτη αντίληψη αρκείται, εν ονόματι της ελευθερίας, δηλαδή των φυσικών ταλέντων και της ωμής τύχης μας, στην άρση των αθέμιτων θεσμικών προνομίων, όπως, π. χ., εκείνων του μεσαιωνικού κόσμου επί του εδάφους, συνδεδεμένων με τη φεουδαρχία, θεωρώντας ότι δεν τίθεται ζήτημα ελευθερίας ούτε ισότητας, εάν ουδείς υφίσταται εξατομικευμένη βλάβη από την κτήση ενός ιδιοκτησιακού τίτλου, εφ' όσον, δηλαδή, δεν χρησιμοποιήθηκε από τον δικαιούχο βία, απάτη ή απειλή, και την εν συνεχεία, με τους ίδιους όρους ελευθερίας, μεταβίβαση του τίτλου σε κάποιον τρίτο. Η δεύτερη αντίληψη της ισότητας, η φιλελεύθερη, ναι μεν δεν αρκείται στην ανεπίληπτη, κατά τις αρχές του ιδιωτικού δικαίου, κτήση και μεταβίβαση των περιουσιακών αγαθών, δικαιολογώντας, π. χ., την εκ μέρους του κράτους ρύθμιση της αγοράς, καθώς και την παροχή κάποιων πρωταρχικών αγαθών, όπως είναι πρωτίστως η εκπαίδευση και η υγεία, προς διασφάλιση ακριβοδίκαιων όρων συμμετοχής όλων στην κοινωνική και οικονομική ζωή, δηλαδή ισότητα ευκαιριών, ωστόσο, θεωρεί ότι, με τις εν λόγω ρυθμίσεις και παροχές εξαντλούνται και οι σχετικές υποχρεώσεις του επεμβατικού και παροχικού (κοινωνικού) κράτους (δικαίου).

Κατά τον Rawls, και η φιλελεύθερη αντίληψη είναι ολιγαρχικής, διότι, κατ' αυτήν, η διεύρυνση, π. χ., των κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων, από τη στιγμή που διασφαλίζεται από το κράτος το επιβαλλόμενο *minimum*, δεν είναι κρίσιμη. Η ύπαρξη των κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων, καθ' εαυτήν απαράδεκτη, δηλαδή, ηθικά αυθαίρετη, καθότι ιδίως ουδείς, κατ' αρχήν, αξίζει τα φυσικά ταλέντα του και την καλή ή κακή του τύχη, είναι δικαιολογημένη, για τον Rawls, μόνον εάν αποβαίνει υπέρ των λιγότερο ευνοημένων. Η αρχή αυτή, η περιώνυμη αρχή της διαφοράς, η οποία, κατά τον Rawls, αποτελεί τον πυρήνα της ιδέας της αδελφότητας ως αμοιβαιότητας και συνυφαίνεται με την πολιτική αξία της σταθερότητας (της δίκαιης κοινωνίας), χαρακτηρίζει τον πολιτικό

φιλελευθερισμό του. Η αρχή δικαιολογεί πρωτίστως τις ανισότητες ως *κίνητρα* (των περισσότερων ευνοημένων από τη φύση ή την τύχη) χάριν των λιγότερων ευνοημένων, οι οποίοι αποκτούν έτσι σχετικούς τίτλους εξαναγκασμού, απαλλασσόμενοι – σημειωτέον – από το ιστορικό βάρος της προσδοκίας μίας καλύτερης κοινωνίας, στην οποία τα μέλη της, όπως μας υπόσχονται, δεν θα χρειάζονται κίνητρα, προκειμένου να πράξουν σύμφωνα με τις *ικανότητές* τους χάριν των *αναγκών* των άλλων. Για να χρησιμοποιήσω μία προσφιλή στον Rawls έκφραση, αν εγώ και εσύ, εδώ και τώρα, διαθέτουμε τίτλους εξαναγκασμού, βασιζόμενος στην αρχή της διαφοράς, το *ανενεργό* των εν λόγω τίτλων μας εν όψει μίας καλύτερης κοινωνίας στο μέλλον, ήδη μας προξενεί βλάβη· θεσμικά αποτελεί, δηλαδή, *προσβολή* δικαιώματος. Εν πάση περιπτώσει, ο ίδιος, αντί του λεγόμενου κοινωνικού κράτους, θεωρεί ότι μία μορφή πολιτεύματος *ιδιοκτησιακής* δημοκρατίας (ή μιά δημοκρατία *ιδιοκτητών*), η οποία δικαιολογεί μία ευρεία *αναδιανομή* του κοινωνικού πλούτου, αρμόζει στις αρχές δικαιοσύνης που διέπουν μία φιλελεύθερη και δημοκρατική κοινωνία, δηλαδή, εν προκειμένω, στην αρχή της *δημοκρατικής* ισότητας.

Συνοψίζοντας, κατά τον *πολιτικό φιλελευθερισμό*, το ζήτημα της αλληλεγγύης δεν τίθεται στις σχέσεις μεταξύ συγκεκριμένων προσώπων, φορέων *κυρίων ονομάτων*, δηλαδή στο *μικροεπίπεδο* των σχέσεων δικαιοσύνης, όπως είναι οι σχέσεις από σύμβαση ή από *αδικοπραξία*· η ηθική δεν αποτελεί αντικείμενο κρατικού *εξαναγκασμού*. Διαφορετικά, δεν πρόκειται παρά για την *τυραννία* της ηθικοκρατίας (*moralism*) ή των *αξιών* και εν προκειμένω της αξίας της *αλληλεγγύης*. Κατά τον Rawls πάντως, κατ' αντιδιαστολήν προς τον Nozick, το ίδιο ζήτημα τίθεται στο *μακροεπίπεδο* των σχέσεων δικαιοσύνης, παρ' ότι ουδείς δύναται να αξιώσει οτιδήποτε από τους άλλους, επικαλούμενος τις *προσωπικές ανάγκες* του, το *αληθές συμφέρον* του ή την *αρετή* του ακριβώς ως *υπεροχή* έναντι των άλλων. Η αρχή της ισότητας δικαιολογεί τίτλους *εξαναγκασμού* που *όλοι* (πρέπει να) έχουν και (να) διατηρούν στο πλαίσιο της θεσμικής συμβιώσεώς τους ως *ελεύθερα* και *ισότιμα* πρόσωπα. Η αλληλεγγύη αποτελεί ζήτημα *ατομικού δικαιώματος* στην ονομαστική αξία του, δηλαδή ως τίτλου κατά του δημοσίου συμφέροντος. Τα υπόλοιπα δεν είναι παρά ζήτημα νομοθετικής πολιτικής, τα δε τυχόν ηχηρά περί κοινωνικών κ. λπ. δικαιωμάτων, αν δεν έχουν θεσμικό αντίκρισμα, αν δεν είναι, δηλαδή, *εναγώγυμα* (ενώπιον του δικαστηρίου), δεν αποτελούν παρά *ευχολόγιο*.

Π. χ., όπως έδειξε ο Ronald Dworkin με τις σπουδαίες μελέτες του για την αρχή της ισότητας, ήδη από τη δεκαετία του 1980, αλλάζοντας και αυτό το θεωρητικό πεδίο, ένα *κοινωνικό δικαίωμα* στην υγεία δεν δύναται να βασισθεί, εν όψει των *περιστάσεων* της δικαιοσύνης, στην *πρωτεύουσα* ή *πράγματι βαρύνουσα* σημασία του *αγαθού* της υγείας, αλλά, ως ζήτημα *διανεμητικής* δικαιοσύνης, στην *καλύτερη αντίληψη* της αρχής της ισότητας, ως προς την *εγγενή αξία* κάθε ανθρώπινης ζωής, που, επειδή ακριβώς δεν σημαίνει παρά μία *ακριβοδίκαη* ισότητα ως προς τους *πόρους*, και όχι ως προς την *ευημερία*, *εναρμονίζεται* πλήρως με την αρχή της *ελευθερίας* ως αρχής *προσωπικής ευθύνης*. Το φιλελεύθερο και δημοκρατικό κράτος οφείλει, εν προκειμένω, να παρέχει ακριβώς τις *υπηρεσίες υγείας* που *θα μπορούσε* οποιοσδήποτε να

προμηθευθεί από την αγορά, στην περίπτωση που η σημερινή άδικη κοινωνία μας μετασχηματιζόταν σε μία κοινωνία ακριβοδίκαιης ισότητας ως προς τους πόρους καθενός από εμάς, ο οποίος, φρονίμως πράττοντας και έχοντας εκ προοιμίου τη σχετική δυνατότητα, θα είχε ασφαλισθεί έναντι των σχετικών κρίσιμων κινδύνων, καταβάλλοντας τα αναλογούντα ασφάλιστρα. Τα ασφάλιστρα αυτής της υποθετικής δίκαιης κοινωνίας (πρέπει να) είναι οι φόροι μας στην παρούσα πραγματική και άδικη, οι οποίοι (πρέπει να) προορίζονται, π. χ., και για την ίδρυση και λειτουργία ενός εθνικού συστήματος υγείας.

Μπορούμε να θέσουμε, τώρα, υπό δοκιμασία τις ίδιες ιδέες σε κοσμοπολιτικό πλαίσιο. Ξεκινώντας από τη ρωσική αντίληψη, επιδεικνύοντας ο Rawls μία αξιοσημείωτη αυτοσυγκράτηση και απογοητεύοντας ίσως κάποιους μαθητές του, αφ' ενός έθεσε εκτός του πεδίου του δικαίου των λαών (και όχι – σημειωτέον – ενός δικαίου των κρατών, όπως το ισχύον διεθνές δίκαιο) τις αρχές της διανεμητικής δικαιοσύνης, ότι δεν υφίστανται, δηλαδή, αξιώσεις διανεμητικής δικαιοσύνης μεταξύ των λαών, ή, με άλλα λόγια, ότι η διεθνής σκηνή καθ' εαυτήν δεν αποτελεί σύστημα συνεργασίας (όπως ασφαλώς, κατ' αντιδιαστολήν, η Ευρωπαϊκή Ένωση). αφ' ετέρου περιόρισε τα υποκείμενα του δικαίου των λαών, κατ' αρχάς, στους φιλελεύθερους και δημοκρατικούς λαούς και, κατ' επέκτασιν, στους μη φιλελεύθερους και δημοκρατικούς μεν λαούς, οι οποίοι, ωστόσο, λόγω της αξιοπρεπούς οργανώσεώς τους, ιδίως ως προς τον σεβασμό κάποιων πρωταρχικών αγαθών των προσώπων και την τήρηση κάποιων θεμελιωδών διαδικασιών, π. χ. ως προς την άσκηση της πολιτικής εξουσίας εν ονόματι του λαού, αν και όχι διά του λαού, είναι σε θέση να προσυπογράψουν τις αρχές του δικαίου των λαών, π. χ., τις αρχές που διέπουν την κήρυξη και τη διεξαγωγή ενός δικαίου πολέμου, τις λεγόμενες ανθρωπιστικές επεμβάσεις κ. λπ. Κατά τον Rawls, μόνο προς τις ιδιαίτερα βεβαρημένες κοινωνίες, και ίσως για λόγους διεθνούς ασφαλείας, έχουν οι λαοί καθήκοντα βοήθειας, προκειμένου, με τη συνδρομή τους, να μετασχηματισθούν σε έννομες τάξεις, που να είναι σύμφωνες με το δίκαιο των λαών.

Στο πλαίσιο αυτό, μόνον αξιώσεις μη διανεμητικής δικαιοσύνης, π. χ. αποζημιώσεως λόγω αδικοπραξίας ενός κράτους, ως προς τις οποίες η ύπαρξη των συνόρων δεν είναι κρίσιμη, δύνανται να εγείρουν πρόσωπα κατά ξένων λαών. Διαφορετικά, όπως ακριβώς και στην ιδιοποίηση ενός αδεσπότη (ακινήτου) διά της κυριεύσεώς του, έτσι και κατά το δίκαιο των λαών, τα σύνορα είναι μεν ηθικώς αυθαίρετα, η αυθαιρεσία τους όμως αίρεται με την καθιέρωσή τους. Οι λαοί, δηλαδή, όντες στο εσωτερικό τους εύτακτα και πάντως αξιοπρεπώς οργανωμένοι, και στοιχείο μιάς τέτοιας οργανώσεως είναι και το δικαίωμα μεταναστεύσεως που απολαμβάνουν τα μέλη τους, αποτελούν, συγχρόνως, άξια υποκείμενα της διεθνούς σκηνης.

Ο Kant, από την άλλη πλευρά, από την ίδια την ιδέα της σφαιρικότητας της Γης που προαναφέραμε, η οποία και πάλι δεν σημαίνει έναν εμπειρικό περιορισμό ή, κατά τη γνώμη μου, μία (εγγεληνική στο πνεύμα της) αντινομία μεταξύ φύσεως και ελευθερίας κ. τ. τ., δεν είχε συναγάγει μόνον το αίτημα της σύννομης συμβιώσεως των λαών ως κρατών επί της Γης, αλλά και ένα (ατομικό)



δικαίωμα φιλοξενίας, δηλαδή μία σχετική εξουσία εξαναγκασμού. Κατά τον Kant της Αιώνιας ειρήνης, αντικείμενο του εν λόγω δικαιώματος είναι η αξίωση κάθε ανθρώπου που έχει αφιχθεί σε μία ξένη επικράτεια να μη τυγχάνει εχθρικής μεταχειρίσεως. Οι αφιλόξενοι λαοί παραβιάζουν αρχή του φυσικού δικαίου. Δεν πρόκειται – διευκρινίζει ο ίδιος – για ένα δικαίωμα μονίμου επισκέπτη, αν και το ξένο κράτος δεν έχει την εξουσία να σε διώξει από την επικράτειά του, αν κινδυνεύει η ζωή σου, αλλά για μία αξίωση συναλλαγής, ακριβέστερα απόπειρας συναλλαγής, με τους κατοίκους της ξένης επικράτειας.

Αυτά που υποστηρίζει ο Kant το έτος 1795, σε συνδυασμό με το θεμελιώδες δικαίωμα μεταναστεύσεως, θεωρώ ότι αβίαστα δικαιολογούν το καθήκον κάθε εύτακτου (και αξιοπρεπούς) λαού, όχι, βέβαια, να δέχεται οποιοδήποτε αίτημα πολιτογράφησης, αλλά να προβλέπει εύλογες διαδικασίες και κριτήρια που να καθιστούν δυνατή, πέρα από τη «μόνιμη επίσκεψη», και την πολιτογράφιση αλλοδαπών. Ίσως τη δυνατότητα αυτή προϋποθέτει, σύμφωνα με το απαραβίαστο *status* κάθε προσώπου, ο τίτλος του λαού επί τμήματος της επιφάνειας της σφαιρικής Γης, επί της επικράτειάς του. Διότι πρόκειται για τίτλο που έχει αποκτήσει και ασκεί νομιμοποιημένα μόνον *εν ονόματι* της ανθρωπότητας, δηλαδή, στο όνομα κάθε προσώπου αυτοτελώς και διακριτώς, σύμφωνα με τη μη συνεπειοκρατική αρχή που αρμόζει στο εν λόγω ζήτημα αρχής. Εντασσόμεστε, δηλαδή, με μόνη τη γέννησή μας, σε έναν λαό, ήδη διανεμητικώς συγκροτημένο από ελεύθερα και ισότιμα πρόσωπα, και η ατομική άσκηση των έμφυτων δικαιωμάτων μας επί της Γης δεν δύναται, παρεμποδίζοντάς μας, να μεταλλαχθεί σε συλλογική, χωρίς να μας προκαλέσει μία βαρύνουσα σημασία βλάβη.

Εν κατακλείδι, ανασκευάζοντας μία πρόσθετη παρανόηση που ενδεχομένως δημιουργείται στον αναγνώστη από την προηγηθείσα έκθεση, ο πολιτικός φιλελευθερισμός, παρ' ότι (πρέπει ίσως να) είναι ανεξάρτητος από την αλήθεια των κοσμοθεωρητικών δογμάτων που καλούνται να συνυπάρξουν στο πλαίσιο της εύλογης πολυαρχίας αξιών που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες κοινωνίες, όπως υποστηρίζει ο Rawls, αξιώνοντας απλώς την προσυπογραφή των αρχών του από κάθε εύλογη κοσμοθεωρία, ανήκει στο πλέγμα των ηθικών θεωριών της Νεωτερικότητας που αβίαστα θεμελιώνουν καθήκοντα αλληλεγγύης και φιλοξενίας. Τα εν λόγω καθήκοντα, ωστόσο, ακριβώς λόγω του οφειλόμενου σεβασμού μας προς το απαραβίαστο του *status* του προσώπου, αδυνατούν να δικαιολογήσουν λόγους κρατικού εξαναγκασμού που να μη είναι σύμφωνοι με το περιεχόμενο των θεμελιωδών δικαιωμάτων τόσο των δικαιούχων όσο και των υποχρέων.

Η καντιανή ηθική και πολιτική φιλοσοφία, όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται στη φιλοσοφία του δικαίου του Kant, κατά την οποία το δίκαιο εκλαμβάνεται ως το ηθικό *maximum*, δηλαδή, ως το πεδίο των (υποχρεωτικών) ηθικών λόγων προς το πράττειν (*reasons for action*), οι οποίοι, τόσο ως προς το περιεχόμενό τους όσο και ως προς τη μορφή τους, δικαιολογούν την άσκηση κρατικής βίας, διακρίνοντας ακριβώς τη νομιμότητα, την απλή συμμόρφωσή μας, ανεξαρτήτως κινήτρων, προς τους κρίσιμους κανόνες, από την ηθικότητα, τη συμμόρφωσή μας

προς τους κρίσιμους κανόνες από κίνητρα ηθικά, αποτελεί ίσως την πιο χαρακτηριστική πρακτική διδασκαλία της Νεωτερικότητας. Οι ψιλές αξίες της αλληλεγγύης και της φιλοξενίας, αδυνατούν μεν να δικαιολογήσουν την άσκηση κρατικού εξαναγκασμού, δεν αποτελούν, δηλαδή, αντικείμενο της φιλοσοφίας του δικαίου, ωστόσο, ανήκουν στο κανονιστικό πεδίο μιάς αρετολογίας που, υπό το φως της ηθικής της αυτονομίας, της προτεραιότητας, δηλαδή, του ορθού έναντι του αγαθού (τα οποία, αμφότερα, νοούνται μόνο καθηκοντολογικά, υποκείμενα, δηλαδή, στη διαδικασία της ορθολογικής ηθικής νομοθεσίας), ή της προτεραιότητας της αξιολογήσεως έναντι των ίδιων των αξιών, καλείται να δικαιολογήσει την ύπαρξη διαπροσωπικών καθηκόντων αλληλεγγύης και φιλοξενίας, χωρίς οι άλλοι να δύνανται να καλέσουν, για την εκπλήρωσή τους, τη δημόσια δύναμη. Η ανεξαρτησία της θεμελιώσεως του δικαίου και της ηθικής από θεολογικές ή συναφείς προκειμένες (μιάς φιλοσοφίας της ιστορίας) είναι πλήρης\*\*.

---

\* Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας του Δικαίου στη Νομική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

\*\* Η ανά χειρός μελέτη βασίζεται σε μιά συζήτησή μου με τον Μίλτο Θεοδοσίου, την 24.5.2016, στο πλαίσιο του κύκλου *Εργατάξιο Ιδεών* που διευθύνει ο ίδιος, τον οποίο ευχαριστώ και από τη θέση αυτή για την πρόσκληση, την οργάνωση της συζητήσεως, τις ερωτήσεις και τις παρατηρήσεις του, καθώς και το ακροατήριο της εκδηλώσεως για τη συμμετοχή του στη συζήτηση και τη συμβολή του στην επιτυχή διεξαγωγή της. Αναπτύσσω εκτενέστερα πτυχές του προκειμένου προβληματισμού στη μονογραφία μου, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα: Ιδιοκτησία και μη διανεμητική δικαιοσύνη* (Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, 2015). Από τις πρωτογενείς πηγές βλ., για τις ερμηνείες της αρχής της ισότητας και την ιδέα της αδελφότητας, John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μετ. Βασίλη Βουτσάκη, Φιλήμονος Παιονίδη, Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, Νίκου Στυλιανίδη, Ανδρέα Τάκη και του γράφοντος (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2001), σς 97 επ. και, αντιστοίχως, 138 επ. – πρβλ. δε Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), *passim* – για το δίκαιο των λαών, του ίδιου, *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), όπως και για την υπεράσπιση ενός πολιτικού («μη μεταφυσικού») φιλελευθερισμού, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), και για το δικαίωμα φιλοξενίας, Immanuel Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη: ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*, μετ. Κωνσταντίνου Σαργέντη (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2006), σς 81 επ. Για την καντιανή φιλοσοφία του δικαίου και αρετολογία, βλ. Immanuel Kant, *Μεταφυσική των ηθών*, μετ. Κώστα Ανδρουλιδάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Σμίλη, 2013). Από τη δευτερεύουσα σχετική ελληνική βιβλιογραφία βλ. ιδίως Παύλου Κ. Σούρλα, «Πρόσωπα και πολίτες: όψεις του φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου», *Ισοπολιτεία* 1 (1997), σς 93 επ., Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου, *Ισότητα, τύχη και αλληλεγγύη* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, υπό έκδοση), του ίδιου, *Πόλεμος και δικαιοσύνη: Πολιτική φιλοσοφία για τον κόσμο* (Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008). Βλ., τέλος, τη σχετική με το θέμα μας συζήτηση των Παύλου Κ. Σούρλα και Γεωργίου Κ. Μπήτρου, *Κοινωνία Πολιτών* 1 (χ. χρ.), σς 11 επ., 56, καθώς και τη συμβολή του Φιλήμονος Παιονίδη, «Η αμφίβολη προοπτική της ενδοευρωπαϊκής αλληλεγγύης», *Athens Review of Books* 61 (2015), σς 44 επ.