



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Δ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΑΚΗΣ
Α.Μ.: 1761

**Η ΙΔΕΑ ΤΩΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΗ
ΘΕΩΡΙΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS:
ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΚΟΝΣΤΡΟΥΚΤΙΒΙΣΜΟΣ ΚΑΙ
ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΑΘΗΝΑ, ΙΟΥΝΙΟΣ 2020

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Δ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΑΚΗΣ

**Η ΙΔΕΑ ΤΩΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΗ
ΘΕΩΡΙΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS:
ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΚΟΝΣΤΡΟΥΚΤΙΒΙΣΜΟΣ ΚΑΙ
ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: Καθηγητής ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

ΜΕΛΗ: ΠΑΥΛΟΣ ΣΟΥΡΛΑΣ, Ομότιμος Καθηγητής Νομικής ΕΚΠΑ
ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΒΟΥΤΣΑΚΗΣ, Αναπλ. Καθηγητής Νομικής ΕΚΠΑ

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: Καθηγητής ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

ΜΕΛΗ: ΠΑΥΛΟΣ ΣΟΥΡΛΑΣ, Ομότιμος Καθηγητής Νομικής ΕΚΠΑ
ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΒΟΥΤΣΑΚΗΣ, Αναπλ. Καθηγητής ΕΚΠΑ
ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ, Καθηγήτρια Φιλοσοφικής Π. Κρήτης
ΓΙΑΝΝΗΣ ΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Καθηγητής Πολιτ. Επιστήμης ΕΚΠΑ
ΝΙΚΟΣ Ι. ΠΑΠΑΣΠΥΡΟΥ, Επίκ. Καθηγητής Νομικής ΕΚΠΑ
ΚΩΣΤΑΣ ΚΟΥΚΟΥΖΕΛΗΣ, Επίκ. Καθηγ. Φιλοσοφικής Π. Κρήτης

Copyright © Βασίλειος Δ. Χριστοδουλάκης, 2020

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.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Σε μια ερευνητική προσπάθεια που ξεκινά με την αφελή εντύπωση ότι η συγγραφή διδακτορικής διατριβής αποτελεί μια ακόμα πανεπιστημιακή εργασία, πολλοί είναι οι άνθρωποι που προσγειώνουν τον υποψήφιο διδάκτορα στην πραγματικότητα μιας πρωτόγνωρα επίπονης συστηματικότητας. Και αν οι ίδιοι άνθρωποι έχουν το χάρισμα να μην κάμπτουν τον αρχικό ενθουσιασμό του νέου ερευνητή αλλά να τον διατηρούν άσβεστο και να παρακινούν σε διαρκή βελτίωση, τότε το τελικό αποτέλεσμα (όσο ταπεινό ή αδιάφορο για τους τρίτους) γίνεται ορόσημο για τη ζωή του ίδιου και σύνδεσμος με τις ζωές όσων τον ενέπνευσαν.

Οι κύριες ευχαριστίες για την καταλυτική συμβολή στην εκπόνηση της παρούσας διατριβής και στον προσωπικό αγώνα αναστοχασμού που την παρήγαγε, ανήκουν στον επιβλέποντα καθηγητή και Δάσκαλό μου κ. Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου, ο οποίος εμπιστεύθηκε την ερευνητική μου διάθεση και την τροφοδότησε γόνιμα. Εκτός από τις στενά επί του αντικειμένου συζητήσεις, κρατώ με ευγνωμοσύνη τις ευρύτερα και ουσιαστικότερα φιλοσοφικές αναζητήσεις που μοιράστηκε μαζί μου. Ιδιαίτερα, όμως, εκτιμώ το γεγονός ότι, ενώ εκείνος μου υπέδειξε την εντελώς παραγνωρισμένη (και σε μένα τελείως άγνωστη) θεώρηση του Τζων Ρωλς για τα ανθρώπινα δικαιώματα, στην συνέχεια παρακολούθησε με διακριτικότητα και διαλογική ισοτιμία την έρευνά μου και την υποστήριξε αδιάπτωτα, μολονότι διαπιστώναμε καίριες διαφορές στην αναγνώσεις μας. Όσο και αν είναι θεωρητικά αυτονόητη η ακαδημαϊκή αυτή συμπεριφορά, νομίζω ότι στην πράξη σπάνια συναντάται τόσο ειλικρινά ισότιμος διάλογος μεταξύ δασκάλου και μαθητή. Αυτό ήταν και το μεγαλύτερο μάθημά μου.

Πολύ ωφελήθηκα και από τις συζητήσεις που είχα, όποτε χρειάστηκε και κατά τις παρουσιάσεις τμημάτων της παρούσας διατριβής στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος Φιλοσοφίας του Δικαίου της Σχολής μας, με τους συνεπιβλέποντες καθηγητές μου, τον Ομότιμο Καθηγητή κ. Παύλο Σούρλα (κατά τις επισκέψεις του στο Ρέθυμνο για το μεταπτυχιακό πρόγραμμα Βιοηθικής του Πανεπιστημίου Κρήτης) και τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Βασίλη Βουτσάκη (στον οποίο οφείλω και την καντιανή στροφή της έρευνάς μου σε μια κρίσιμη φάση της), καθώς και από τις συζητήσεις με τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Φίλιππο Βασιλόγιαννη (ιδίως πάνω στα ζητήματα της σχέσης δικαίου και ηθικής και της φιλελεύθερης δημοκρατίας).

Την Καθηγήτρια Φιλοσοφίας κ. Σταυρούλα Τσινόρεμα θα ευχαριστώ πάντα, κυρίως γιατί με δίδαξε τον Καντ στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Βιοηθική» του Πανεπιστημίου Κρήτης αλλά και γιατί με σύστησε με θέρμη στον Καθηγητή μου και συνέχισε να παρακολουθεί την πορεία μου μέχρι και την ημέρα της υποστήριξης της διατριβής μου. Τον Αναπληρωτή Καθηγητή Φιλοσοφίας κ. Κώστα Κουκουζέλη ευχαριστώ για τις φιλικές συζητήσεις και την ενθάρρυνση κυρίως στην αρχή και στο τέλος της έρευνάς μου.

Η συνέπεια και η διαρκής ακαδημαϊκή υποστήριξη της επιστημονικής συνεργάτιδας του Τομέα μας, κας Ανίτας Συριοπούλου, συνέβαλε ουσιαστικά στην επιτυχή ολοκλήρωση της παρούσας μελέτης, όπως και οι πολύωρες συζητήσεις με την

συνάδελφο Διδάκτορα Νομικής, κα Ευίνα Γλαντζή, με την οποία μοιραστήκαμε τις ίδιες ερευνητικές και προσωπικές αγωνίες και με συνέδραμε σε πολλές περιστάσεις.

Η πολύχρονη μελέτη και η συγγραφή της παρούσας διατριβής οφείλεται σε μεγάλο μέρος και στην υποστήριξη των φίλων μου και των συναδέλφων μου στο δικηγορικό μου γραφείο, οι οποίοι ανέλαβαν σε κρίσιμα χρονικά σημεία επαγγελματικά μου βάρη και υποχρεώσεις, ώστε να μείνω απερίσπαστος στην χρονοβόρα και επίπονη ερευνητική εργασία.

Τέλος, η βαθύτερη (υπαρξιακή) ευγνωμοσύνη μου απευθύνεται προς την οικογένεια και τους γονείς μου, οι οποίοι όλα τα χρόνια στήριζαν παντοειδώς την απόφασή μου, κατανόησαν τις πολλές απουσίες μου και σεβάστηκαν την «αλλοίωση» που αναπόφευκτα επιφέρει η ερευνητική εργασία. Στους γονείς μου, π. Δημήτρη και Μαρία Χριστοδουλάκη, αφιερώνω την ανα χείρας μελέτη μου.

Ρέθυμνο, Αύγουστος 2020

Βασίλης Χριστοδουλάκης

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	14
-----------------------------	-----------

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	15
-----------------------	-----------

1. Η σύγχρονη εικόνα και οι προκλήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.....	15
2. Οριοθέτηση των θεμάτων της παρούσας μελέτης	19
2.1 Η απροσδιοριστία του όρου <i>ανθρώπινα δικαιώματα</i>	19
2.2. Ο πλουραλισμός θεωρήσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων	21
3. Οι κεντρικοί άξονες και ο σκοπός της παρούσας μελέτης	28

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: ΤΑ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ

ΤΖΩΝ ΡΩΛΣ	31
------------------------	-----------

1. Εισαγωγικά	31
2. Το « <i>Δίκαιο των Λαών</i> »	31
3. Τα ανθρώπινα δικαιώματα στο « <i>Δίκαιο των Λαών</i> »	37
3.1. Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αρχή του Δικαίου των Λαών	38
3.2. Το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων	40
3.3. Τα χαρακτηριστικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων	43
3.4. Η νομιμοποιητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων	47
3.4.1. Στο εγχώριο πεδίο	49
3.4.2. Στο διεθνές πεδίο	52
4. Επικρίσεις των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων	55
5. Προβληματισμοί από την ρωλσιανή θεώρηση	61

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΟΥ «*ΔΙΚΑΙΟΥ*

<i>ΤΩΝ ΛΑΩΝ</i>»	65
-------------------------------	-----------

1. Εισαγωγικά	65
2. Από την ηθική φιλοσοφία στη φιλοσοφία του δικαίου	66
2.1. Μια <i>ηθική</i> θεωρία δικαιοσύνης.....	68
2.1.1. Κοινωνικό συμβόλαιο και αναστοχαστική ισορροπία.....	70
2.2. Η ανάγκη για κοινωνική σταθερότητα	74
2.2.1. Η <i>πολιτική</i> αντίληψη της δικαιοσύνης	78
2.2.2. Πολιτικός κονστρουκτιβισμός και επάλληλη συναίνεση	80
2.3. Η ανάγκη για διεθνή σταθερότητα.....	85

3. Η πρώτη πρωταρχική θέση: Η πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης.....	88
3.1. Ο δημόσιος λόγος στη φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία.....	88
3.1.1. Η κανονιστική ιδέα του εύλογου	91
3.1.2. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου υπό την ιδέα του εύλογου.....	93
3.1.3. Η αντίληψη περί κοινωνίας και η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας....	96
3.1.4. Τα βασικά δικαιώματα ως πρωταρχικά αγαθά.....	99
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΑΝΑΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΙΔΕΑΣ ΤΩΝ ΡΩΛΣΙΑΝΩΝ	
ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ	102
1. Εισαγωγικά	102
2. Η ιδέα της διεθνούς δικαιοσύνης ως <i>ρεαλιστικής ουτοπίας</i>	103
2.1. Ο διεθνής πολιτικός κόσμος « <i>όπως τον βλέπουμε</i> »	106
2.2. Οι λαοί ως υποκείμενα της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης.....	107
3. Ο δημόσιος λόγος των <i>φιλελεύθερων δημοκρατικών</i> λαών: η ιδέα του εύλογου ως αμοιβαιότητα.....	110
3.1. Η συνομολόγηση των αρχών του Δικαίου των Λαών: η <i>δεύτερη</i> πρωταρχική θέση.....	112
3.2. Η ιδέα της <i>δημοκρατικής ειρήνης</i>	113
3.3. Η δικαιολόγηση της <i>ιδέας</i> των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μεταξύ των αρχών του Δικαίου των Λαών.....	115
4. Ο δημόσιος λόγος της Κοινωνίας των <i>ευτεταγμένων</i> Λαών: η ιδέα του εύλογου ως ανεκτικότητα.....	118
4.1. Από την ιδέα του εύλογου στην ιδέα της ευπρέπειας.....	121
4.1.1. Η κριτική και τα αιτήματα του κοινοτισμού.....	121
4.1.2. Η φύση και η δομή των ευπρεπών ιεραρχικών λαών	125
4.1.3. Η αντίληψη του προσώπου υπό την ιδέα της ευπρέπειας.....	130
4.2. Η επιβεβαίωση του Δικαίου των Λαών: η <i>τρίτη</i> πρωταρχική θέση	132
4.3. Η δικαιολόγηση του <i>περιεχομένου</i> των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: το επιχείρημα της ανεκτικότητας	135
4.4. Οι δύο διαφορετικές προσλήψεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.....	139
5. Η μη ιδανική θεωρία: η οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.....	140
5.1. Η προβληματική δικαιολόγηση της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: το επιχείρημα της διεθνούς σταθερότητας	143

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΡΩΛΣΙΑΝΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ 147

1. Εισαγωγικά 147
2. Η σχέση βασικών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων 148
3. Εμπειρικές προκείμενες των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων 151
 - 3.1. Η σύγχρονη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων 153
 - 3.2. Ανθρώπινα δικαιώματα και κοινωνική συνεργασία 156
 - 3.3. Η ιδέα της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό..... 160
4. Τα άτομα ως φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων 164
 - 4.1. Μία επαναπροσέγγιση της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων 170
5. Η ηθική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών: η κοινωνία των πολιτών 176
 - 5.1. Μία επαναπροσέγγιση της δικαιολόγησης του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων 180
6. Ο δεοντοκρατικός ηθικός πυρήνας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων 185

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: ΔΥΟ ΡΩΛΣΙΑΝΕΣ ΑΠΟΔΕΙΞΕΙΣ..... 190

1. Εισαγωγικά 190
2. Ανθρώπινα δικαιώματα και δημοκρατία 190
 - 2.1. Γιατί η δημοκρατία; 191
 - 2.2. Η σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας 193
 - 2.2.1. Η αναγκαία αλληλεξάρτηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας: J. Habermas 193
 - 2.2.2. Ένα «ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση»;..... 197
 - 2.3. Η σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας στον Ρωλς 202
 - 2.3.1. Η πολιτική ουδετερότητα των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων 204
 - 2.3.2. Ανθρώπινα δικαιώματα και πολιτική νομιμοποίηση 206
 - 2.3.3. Η ευπρεπής συμβουλευτική ιεραρχία 208
 - 2.4. Συμπέρασμα: ένα ρωλσιανό «πρωτοδημοκρατικό» πολιτικό δικαίωμα και η διαφοροποίησή του από τα ανθρώπινα δικαιώματα. 211
3. Ανθρώπινα δικαιώματα και κοσμοπολιτισμός 216
 - 3.1. Η ιδέα του κοσμοπολιτισμού 217
 - 3.2. Το κοσμοπολιτικό δίκαιο στον Καντ 221

3.3. Η ρητή αντίθεση του « <i>Δικαίου των Λαών</i> » στον κοσμοπολιτισμό και η δικαιολόγησή της	224
3.3.1. Επικρίσεις του ρωλσιανού αντικοσμοπολιτισμού	230
3.3.2. Στοιχεία κοσμοπολιτισμού στην ρωλσιανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων	235
3.4. Συμπέρασμα: η ρωλσιανή εκδοχή ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού	238
ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	243
1. Το « <i>Δίκαιο των Λαών</i> » και οι θεωρίες ανθρωπίνων δικαιωμάτων	243
2. Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως «ρεαλιστική ουτοπία»	244
3. Ανθρώπινα δικαιώματα και αναστοχαστική ισορροπία	248
3.1. Ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός στα ανθρώπινα δικαιώματα	248
3.2. Η ιδέα του συμβολαίου στα ανθρώπινα δικαιώματα	253
3.3. Αναστοχαστική σύνοψη πορισμάτων	255
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	258
ΝΟΜΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ.....	279

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Αντικείμενο της παρούσας διατριβής αποτελεί η πρωτότυπη και εν πολλοίς προκλητική και αμφιλεγόμενη ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εισηγείται ο Τζον Ρωλς (John Rawls) στο έργο του «*Το Δίκαιο των Λαών*» (*The Law of Peoples*, 1999). Με την συμπλήρωση δύο δεκαετιών από την δημοσίευση του έργου αυτού, διερευνάται ο συνολικός αντίκτυπος και η επιρροή της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο φιλοσοφικό στοχασμό και διάλογο, μέσα από την βιβλιογραφική συνεξέταση των σχολιασμών, των επικρίσεων και των αναδιατυπώσεων των επιχειρημάτων του φιλοσόφου. Ταυτόχρονα, επιχειρείται μια κριτική επανατοποθέτηση των επιχειρημάτων αυτών μέσα στο corpus του ρωλσιανού έργου. Η διερεύνηση αυτή, ωστόσο, δεν έχει στόχευση απολογητική ούτε επιδιώκει να υπερασπιστεί θέσεις που δεν διατυπώνονται ή, πολύ περισσότερο, που ρητά αποκρούονται από τον Ρωλς, αλλά αντίθετα, ευελπιστεί να ανιχνεύσει υπόρρητα δικαιολογητικά επιχειρήματα που συμπληρώνουν την ομολογουμένως σχηματική περιγραφή των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η ιδιαίτερη εικόνα και λειτουργία των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων εντάσσεται στο γενικότερο σχέδιο του φιλοσόφου για τη χάραξη μιας «ρεαλιστικά ουτοπικής» θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης. Γύρω από την ιδέα αυτή κατασκευάζονται τα υποκείμενα της ιδανικής και της μη ιδανικής θεωρίας και επιδιώκεται η αναστοχαστική ισορροπία μεταξύ του πραγματικού και του ιδεαλιστικού, ακολουθώντας τη ρουσσική ρήση «οι άνθρωποι όπως είναι και οι νόμοι όπως θα μπορούσαν να είναι». Με τη μέθοδο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού, επεξεργασμένη αναλυτικά ήδη στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», ο Ρωλς αναλαμβάνει να θεμελιώσει αναστοχαστικά τη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του και, στο πλαίσιο αυτής, την ιδιαίτερη νομιμοποιητική λειτουργία και την οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Ανασυγκροτώντας την αδρή περιγραφή της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποκαλύπτεται ότι τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα, μολονότι στο διεθνοπολιτικό πεδίο στερούνται τον ατομοκεντρικό αιτητικό χαρακτήρα τους, εντούτοις διατηρούν ενεργό τον χαρακτήρα αυτό στο εγχώριο πεδίο. Στο εσωτερικό των κοινωνιών τα ανθρώπινα δικαιώματα εκφράζουν το πάγιο αίτημα για δικαιοσύνη και νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας σύμφωνα με τα ελάχιστα κριτήρια που δέχεται το Δίκαιο των Λαών. Εάν το αίτημα αυτό δεν ικανοποιείται, τότε (και μόνο τότε) ενεργοποιείται η εξωτερική νομιμοποιητική λειτουργία τους: αίρεται η διεθνής νομιμοποίηση του καθεστώτος που τα παραβιάζει και παρέχεται -τρόπον τινά παραπληρωματικά- η νομιμοποίηση στους ευτεταγμένους λαούς να αναλάβουν δράση προς υπεράσπισή τους.

Για να διευκρινιστεί πληρέστερα το δικαιολογητικό επιχείρημα της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η έρευνα εισάγεται αναγκαία στο ηθικοφιλοσοφικό περιεχόμενο των ιδεών του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας και αναζητεί ουσιαστικές ηθικές αντιλήψεις που υπόκεινται αυτών. Τα

συμπεράσματα της έρευνας αυτής αναδεικνύουν μεταξύ άλλων τα όρια των μεθοδολογικών επιλογών του Ρωλς (του πολιτικού κονστρουκτιβισμού και της ιδέας του συμβολαίου) και τη δικαιολογητική λειτουργία της αναστοχαστικής ισορροπίας.

Μέσα από την ανάλυση των υποκείμενων κανονιστικών ιδεών υποστηρίζεται ότι η ανθρώπινη αξία αποτελεί το υπόρρητο ηθικό θεμέλιο των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και, μέσω αυτών, της οικουμενικής κανονιστικότητας του Δικαίου των Λαών. Η ενσωμάτωση της αξίας αυτής στον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό επιτρέπει στο Ρωλς να την αφομοιώσει σιωπηρά στο έργο του, χωρίς να χρειάζεται να αναχθεί σε περιεκτικές φιλοσοφικές θεωρίες που θα καθιστούσαν το επιχείρημά του «πολιτικά τοπικιστικό». Η παράλειψη οποιασδήποτε θεωρητικής αναφοράς στην ανθρώπινη αξία αντισταθμίζεται στο πρακτικο-πολιτικό επίπεδο από την προταγματική διεθνοπολιτική κατοχύρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως δικαϊκών εκφάνσεών της, υπό την απειλή μάλιστα του νόμιμου εξαναγκασμού στις ακραίες περιπτώσεις παραβίασής τους. Με τις παρατηρήσεις αυτές αποκαλύπτεται ο δεοντοκρατικός ηθικός πυρήνας του Δικαίου των Λαών.

Ταυτόχρονα, η νομιμοποιητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έστω και αν αποδεδειγμένα υπολείπεται του σύγχρονου διεθνούς κεκτημένου, εντούτοις εξισορροπείται με την ειδικά κατασκευαζόμενη ηθική φύση των ευτεταγμένων λαών, που αποτελεί ένα κανονιστικό ιδεώδες του «*Δικαίου των Λαών*». Μολονότι στο έργο αυτό δεν προβλέπεται η απευθείας εμπλοκή των ατόμων στη διεθνή ενεργοποίηση και προάσπιση των δικαιωμάτων τους, εντούτοις το οικουμενικά κανονιστικό ηθικό υπόβαθρο των ιδεών του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας, όπως προσγράφεται στην ηθική φύση των αντίστοιχων λαών και διασώζεται μέσω αυτής, αποτελεί εγγύηση ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν θα παραβλέπονται και θα αποτελούν προταγματική πολιτική μέριμνα και καθήκον κάθε λαού που επιδιώκει να χαρακτηρίζεται ευτεταγμένος.

.....

ABSTRACT

The present PhD thesis concentrates on the original and largely provocative and controversial idea of human rights suggested by John Rawls in his later work “The Law of Peoples” (1999). Two decades after the publication of that monography, the present study explores the overall impact and influence of the rawlsian conception of human rights on philosophical reflection and dialogue, summarizing the bibliographical review of commentaries, criticisms and recastings of the rawlsian arguments. At the same time, a critical repositioning of these arguments into the corpus of rawlsian philosophy is being attempted. This research, however, is not apologetically targeted, nor does it seek to defend opinions that are not supported or,

even more, are explicitly rejected by Rawls; instead, it hopes to detect implicit justifications that complement the admittedly sketchy presentation of the rawlsian human rights account.

The special view and function of rawlsian human rights is part of the philosopher's general project to develop a “realistically utopian” theory of international justice. Around this idea the actors of ideal and non-ideal theory are constructed accordingly, and the reflective equilibrium between realism and idealism is pursued, following the russeauvian phrase “people as they are and laws as they might be”. Having already elaborated in detail the method of political constructivism in “Political Liberalism”, Rawls undertakes to establish reflectively his theory of international justice and, in this context, the special function and universal normativity of human rights.

By reconstructing the sketchy description of the function of human rights, it is revealed that rawlsian human rights, while deprived of their individualistic claim-right character in the international field, nevertheless retain this character in the domestic field. Within societies, human rights express the constant claim for justice and legitimacy of political power according to the minima criteria adopted by the Law of Peoples. If this claim is not met, then (and only then) their external legitimizing function is to be activated: the international legitimacy of the regime that violates human rights is abolished and in a -more or less supplementary way- well-ordered peoples become fully authorized to take action in order to defend human rights.

In order to clarify the justifying argument of the universal normativity of human rights, the research extends necessarily to the moral-philosophical content of the ideas of liberalism and decency and concentrates on substantive moral conceptions underlying them. The conclusions of this theoretical endeavor highlight, inter alia, the limits of Rawls's methodological choices (political constructivism and the idea of contract) on the one hand and the justifying function of the reflective equilibrium on the other.

Through the analysis of the underlying normative ideas, it is suggested that human dignity is the implicit moral foundation of rawlsian human rights and, through them, of the universal normativity of the Law of Peoples. The incorporation of this value into modern international political culture allows Rawls to adopt it tacitly in his work without having to resort to comprehensive philosophical theories that would render his argument “politically parochial”. The omission of any theoretical reference to human dignity is counterbalanced at the practical-political level by the preeminent international political acknowledgement of human rights as its legal manifestations, vested especially with the threat of legitimate coercion in extreme cases of violations. These observations reveal the deontological philosophic core of the Law of Peoples.

At the same time, the legitimizing function of human rights, while clearly falling short of the modern international standard, is counter-balanced by the properly constructed moral nature of the well-ordered peoples, which is a normative ideal of “The Law of Peoples”. Although the monography does not support the direct

involvement of individuals in the international activation and defense of their rights, nevertheless the universally normative moral background of the ideas of liberalism and decency, as inscribed in the moral nature of peoples and preserved through it, guarantees that human rights will not be overlooked and will be a fundamental political concern and duty of every people seeking to be characterized as well-ordered.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- TJ* *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- PL* *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- TJR* *A Theory of Justice – Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Oxford University Press, 1999a.
- LP* *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999b.
- CP* *John Rawls - Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999c.
- JAFR* *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- RH* “Reply to Habermas”, *PL*, pp. 372-434.
- IPRR* “The Idea of Public Reason Revisited”, *LP*, pp. 129-180.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η σύγχρονη εικόνα και οι προκλήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Παρά την μακρά ιστορία τους, από τους φυσικοδικαιικούς προγόνους τους μέχρι τις σύγχρονες «γενιές ανθρωπίνων δικαιωμάτων», τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν απασχόλησαν ποτέ αυτοτελώς και συστηματικά τη φιλοσοφία μέχρι τις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα.¹ Και τούτο αποτελεί ένα παράδοξο, γιατί, μετά την ευρεία αποδοχή που κατέκτησαν στη διεθνή πολιτική πρακτική και τον πολιτικό λόγο κατά τον εικοστό αιώνα, θα αναμενόταν η συζήτηση γύρω από αυτά να μην επικεντρώνεται σε θεωρητικά ζητήματα σχετικά με τη φύση ή τη λειτουργία τους όσο στα πρακτικο-πολιτικά ζητήματα της εμπέδωσης και προάσπισής τους. Εντούτοις, όπως αποδεικνύεται, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επικράτησε στο πολιτικό πεδίο πριν προλάβει να απαντήσει στους θεωρητικούς προβληματισμούς, το γεγονός δε αυτό είχε ως συνέπεια να μένουν αναπάντητα κρίσιμα ερωτήματα γύρω από αυτήν.

Στο πεδίο της πολιτικής εφαρμογής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχουν σημειωθεί ραγδαίες εξελίξεις από το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και μετά. Στη συντριπτική τους πλειοψηφία τα κράτη της υφελίου έχουν προσχωρήσει στις διεθνείς συμβάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και έχουν ενσωματώσει νομοθετικά στο εγχώριο δίκαιο τους αρχικά μη δεσμευτικούς κανόνες (soft law) των Διακηρύξεων, ενώ ταυτόχρονα αναγνωρίζουν σταδιακά την υπερεθνική δικαιοδοσία

¹ Το ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα απασχόλησαν παραπληρωματικά, σε συνάρτηση πάντοτε προς μια γενικότερη θεωρία, ή και περιθωριακά, τους στοχαστές του Διαφωτισμού και τους επιγόνους τους, επισημαίνεται από αρκετούς σύγχρονους μελετητές. Ο Jeremy Waldron παρατηρεί ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα, στη συνάρτησή τους με την πολιτική ηθική και τις κοινωνικές επιλογές, αναφέρονται ρητά μόνο στην πολιτική θεωρία του John Locke και του Thomas Paine, υπαινικτικά απαντώνται στην πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Καντ, ενώ προβληματική είναι η θέση τους στα έργα του Rousseau και του Mill. Waldron (1984: 1). Παρόμοια είναι και η παρατήρηση του James Griffin ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα αναπτύχθηκαν πάντα σε συνάρτηση με τις ηθικές και πολιτικές θεωρίες των μεγάλων ηθικών και πολιτικών φιλοσόφων και ποτέ δεν εξετάστηκαν ανεξάρτητα και αυτοτελώς. Παρατηρεί ότι ο Καντ συνάγει τα «φυσικά δικαιώματα» από την «απόλυτα αφηρημένη Καθολική Αρχή του Ορθού», από την οποία παράγεται το μοναδικό έμφυτο δικαίωμα του ανθρώπου, «το δικαίωμα που του ανήκει λόγω της ανθρωπίνης ιδιότητάς του» (εντύπωση προκαλεί ότι ο Griffin δεν αναφέρει καν το δικαίωμα στην ελευθερία, που εισηγείται ο Καντ), ενώ ο Mill παράγει τα δικαιώματα, ως αξιώσεις έναντι προσδιορισμένων υποκειμένων, από την Αρχή της Ωφελιμότητας. Έτσι, χρησιμοποιούν τα δικαιώματα για να εξυπηρετήσουν τους σκοπούς της ηθικής τους θεωρίας και όχι για να μελετήσουν αυτά τα ίδια. Griffin (2008: 3). Αντίστοιχη θεωρούν οι συγγραφείς αυτοί και την θεώρηση του Ρωλς για τα ανθρώπινα δικαιώματα.

οργάνων παρακολούθησης και προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.² Παράλληλα με την κρατική θέσπιση, ενεργοποιούνται στον αγώνα προάσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και μη κρατικές συλλογικές οντότητες, δημιουργώντας ένα παγκόσμιο κίνημα συνηγορίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.³ Όλα αυτά είναι γεγονότα που αποδεικνύουν ότι έχει διαμορφωθεί πλέον μια «*κουλτούρα της παγκόσμιας διάδοσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*»⁴, καθώς ο λόγος τους σήμερα διατρέχει την πολιτική θεματολογία, καθορίζει πολιτικές πρακτικές και θέτει κριτήρια ηθικοπολιτικής αξιολόγησης των δομών εξουσίας.

Όμως, παρά τον γενικά παραδεδομένο προταγματικό δικαιο-πολιτικό τους χαρακτήρα, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν έχουν ξεπεράσει τις αμφισβητήσεις.⁵ Κυρίως, ελέγχονται για πολιτική αναποτελεσματικότητα και για την αδυναμία οικουμενικής εφαρμογής τους σε ένα κόσμο κατακερματισμένο σε λαούς με διαφορετικές κουλτούρες, ηθικές και πολιτικές παραδόσεις και προοπτικές ανάπτυξης, και επικρίνονται για διγλωσσία, λόγω της κατά καιρούς καταχρηστικής επίκλησής τους για την νομιμοποίηση εγκληματικών πολιτικών πρακτικών.⁶ Σε θεωρητικό επίπεδο, εξάλλου, παρατηρείται ότι και η ίδια η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μολοντί έχει εδραιωθεί στο καθημερινό λεξιλόγιο, εξακολουθεί να παραμένει ασαφής, καθώς δεν έχει προσδιοριστεί επαρκώς το περιεχόμενο και η λειτουργία τους, με αποτέλεσμα να ευνοείται η καταχρηστική επίκλησή τους.

² Για μια ενδιαφέρουσα ιστορική ανασκόπηση του σύγχρονου κινήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, από τις προδρομικές καταβολές του μέχρι τις πιο πρόσφατες πολιτικές διεργασίες που παρήγαγαν διεθνή νομοθετήματα, καθώς και για τις σύγχρονες προκλήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όπως περιγράφονται στην παρούσα Εισαγωγή βλ. μεταξύ άλλων Mahoney (2007) και Beitz (2009: 14-27).

³ Τις τρεις αυτές φάσεις εξέλιξης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ονομάζει ο Michael Ignatieff «νομική επανάσταση», «επανάσταση της συνηγορίας» και «επανάσταση της επιβολής», αντίστοιχα. Ignatieff (2005: 55-62).

⁴ Ignatieff (2005: 57).

⁵ Παραδοσιακοί πολέμιοι της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει επικρατήσει να θεωρούνται νομικοί και πολιτικοί στοχαστές, όπως ο Jeremy Bentham και ο Karl Marx, ενώ στους σύγχρονους επικριτές τους συγκαταλέγονται κυρίως υποστηρικτές του κοινοτισμού (communitarianism) και του πολιτισμικού σχετικισμού (cultural relativism). Κοινό χαρακτηριστικό αυτών είναι -παρά τις διαφορετικές κοσμοθεωρήσεις που εκπροσωπούν και τις ετερόκλητες επιχειρηματολογίες που τις υποστηρίζουν- η άρνηση της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως κεντρικής ηθικής και πολιτικής κανονιστικής αρχής με οικουμενική ισχύ. Μια συνοπτική αναφορά στις παλαιές και σύγχρονες κριτικές κατά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως ηθικών δικαιωμάτων με οικουμενική ισχύ παραθέτει ο Reidy (2012: 25-30). Τέσσερις κριτικές στην ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναφέρει και ο Campbell, από τις οποίες μόνο η μία, η «κριτική του δογματισμού», βάλλει ευθέως ενάντια στην ουσιαστική τους υπόσταση μέσω της αμφισβήτησης των γνωσιολογικών προϋποθέσεων τους. Campbell (2006: 11-21).

⁶ Η έλλειψη ειλικρινούς προσήλωσης των κρατών στις αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που τα ίδια αναγνωρίζουν και θέτουν σε νομική ισχύ μέσα από τις διεθνείς διαδικασίες, η ανεπάρκεια μηχανισμών επιβολής τους, η επιλεκτική εφαρμογή τους ανάλογα με τα συμφέροντα των μερών, η κατိσχόηση του πολιτικού πραγματισμού στις διεθνείς σχέσεις, η επιμονή στην υπεροχή της εθνικής κυριαρχίας, οι ασυνεπείς πολιτικές των ισχυρών κρατών, οι οικονομικές ή/και πολιτικές αδυναμίες των αναπτυσσόμενων χωρών και η επίμονη αντίδραση των πάσης φύσεως ελίτ, όλα αυτά συνθέτουν την εικόνα της σύγχρονης διεθνούς πραγματικότητας και εξηγούν την αναποτελεσματικότητα του «*διεθνούς πολιτισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*». Kabasakal Arat (2006: 417-8, όπου και εκτενής βιβλιογραφική αναφορά).

Το μεταπολεμικά κρίσιμο πολιτικό ζήτημα της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν διευθετήθηκε ούτε με το τέλος του Ψυχρού Πολέμου και την σχεδόν πλήρη επικράτηση του «δυτικού», φιλελεύθερου δημοκρατικού πολιτικού μοντέλου. Οι αντιπαρατιθέμενες πολιτικές κοσμοθεωρίες φιλελευθερισμού και κομμουνισμού, που τροφοδότησαν για δεκαετίες τη διαμάχη για το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έδωσαν τη θέση τους στο τέλος του 20ού αιώνα στην αντιπαράθεση Δύσης και Ανατολής, με κύριο κριτήριο διαφοροποίησης τον πολιτισμό. Στο πλαίσιο αυτής της αντιπαράθεσης, ο πολιτισμός κάθε κοινωνίας τείνει να υποστασιοποιείται, ως οιονεί αυθύπαρκτη οντότητα με εγγενή αξιακή βαρύτητα, ενώ τα ανθρώπινα δικαιώματα υπονοούνται ως δυτικές (ευρω-αμερικανικές) επινοήσεις που φέρουν το ιδεολογικό και αξιακό φορτίο της κουλτούρας που τα δημιούργησε. Ο πολιτισμικός σχετικισμός, που αρχικά αναπτύχθηκε ως κοινωνιολογική θεωρία,⁷ έχει εξελιχθεί στην εποχή της παγκοσμιοποίησης σε πολιτική ιδεολογία αντίθεσης στην πολιτισμική ομογενοποίηση, επικαλούμενος ως υπέρτερη αξία την πολιτισμική ετερότητα, την οποία θεωρείται ότι πλήττει η αξίωση οικουμενικής αποδοχής της κουλτούρας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η ιδεολογική εκμετάλλευση της θεωρίας του πολιτισμικού σχετικισμού δίνει ένα αξιόλογο θεωρητικό όπλο στους επικριτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Τα επιχειρήματα της θεωρίας, λόγω της άντλησής τους από το χώρο της κοινωνιολογίας, είναι κυρίως εμπειρικά, και βρίσκουν εύκολα απήχηση. Η ταύτιση του λαού με τον πολιτισμό του, ή ακόμη καλύτερα, η ταυτοποίηση του λαού μέσα από τον πολιτισμό του, προκαλεί επιφυλακτικότητα στην αποδοχή οποιουδήποτε ετερογενούς πολιτισμικού στοιχείου. Και τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν δείχνουν να έχουν ξεπεράσει ακόμα τη γενεαλογική ταύτισή τους με τον δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό του Διαφωτισμού που τα εξέθρεψε, ώστε να είναι σε θέση να υιοθετηθούν και από μη-δυτικές κοινωνίες. Λόγω της ευρύτερης αντιμετώπισής τους ως μιας από τους τρεις γλώσσες της παγκοσμιοποίησης (μαζί με το διαδίκτυο και την ελεύθερη αγορά)⁸, τα ανθρώπινα δικαιώματα επικρίνονται ως όχημα του σύγχρονου δυτικού ιμπεριαλισμού και του «νεο-φιλελευθερισμού» και αποκρούονται συστηματικά από κράτη και κοινωνίες που ομνύουν στην αυτορρυθμιστική αποτελεσματικότητα των παραδοσιακών πρακτικών τους.⁹

Στις σύγχρονες προκλήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εκτός από τα επιχειρήματα του πολιτισμικού σχετικισμού, προστίθεται και η πρόσφατη ιστορική εμπειρία της καταχρηστικής επίκλησής τους καθώς και η επιλεκτική ευαισθησία των αυτόκλητων υπερμάχων τους απέναντι στις πολλαπλές παραβιάσεις τους. Στο όνομα λ.χ. της αυτοδιάθεσης του Κουβέιτ και της ελευθερίας των πολιτών του, οι δυτικές συμμαχικές δυνάμεις διέπραξαν κατά τον Πόλεμο του Κόλπου μαζικές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο Ιράκ, ενώ λίγο αργότερα, κατά τη διάρκεια των γενοκτονιών στην πρώην Γιουγκοσλαβία και τη Ρουάντα οι ίδιες πολιτικές έδειξαν

⁷ Αναλυτικότερα, βλ. Brown (2008).

⁸ Ignatieff (2005: 57).

⁹ Αναλυτικότερα μεταξύ άλλων βλ. Ackerly (2008).

παγερή αδιαφορία για την ανθρωπιστική τραγωδία και αγνόησαν τις εκκλήσεις για βοήθεια και δικαιοσύνη. Οι εμπειρίες αυτές έχουν καταγραφεί ως απόδειξη της καταγγελλόμενης σχετικότητας του λόγου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της αδυναμίας τους να εδραιώσουν στην πράξη τις αρχές που επικαλούνται.

Δεν είναι, όμως, μόνο οι εξωτερικές επικρίσεις που παρακινούν τον πολιτικο-φιλοσοφικό διάλογο. Και ζητήματα *εσωτερικά* των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εγείρουν εξίσου σοβαρούς προβληματισμούς. Επισημαίνεται συχνά η εννοιολογική απροσδιοριστία τους, ενώ εξίσου ασαφές παραμένει το περιεχόμενό τους, το οποίο, από την πρώτη επίσημη αναγνώρισή τους με την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (1948)¹⁰ μέχρι σήμερα, διαρκώς διευρύνεται, προκειμένου να συμπεριλάβει ολοένα και περισσότερες (ηθικές κατ' αρχήν) αξιώσεις που προβάλλονται ως πολιτικά προταγματικές.¹¹ Το γεγονός αυτό της διαρκούς διεύρυνσης του περιεχομένου τους μπορεί μεν να καθιστά τα ανθρώπινα δικαιώματα δελεαστικά ως εργαλεία για την κατοχύρωση των συνεχώς αυξανόμενων ανθρωπίνων αναγκών και επιδιώξεων, αλλά παράλληλα εγείρει φόβους ότι με αυτό τον τρόπο

¹⁰ Η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, που κυρώθηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών στις 10 Δεκεμβρίου του 1948, αποτέλεσε το πρώτο νομικο-πολιτικό κείμενο διεθνούς αναγνώρισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και προέκυψε ως απάντηση της διεθνούς κοινότητας στη φρίκη του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Η Οικουμενική Διακήρυξη κυρώθηκε από τη Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ με ψήφους 48 υπέρ και 8 αποχές (τα σοβιετικά κράτη, η Νότια Αφρική και η Σαουδική Αραβία). Σημαντικό είναι ότι καμία από τις χώρες που αντιπροσωπεύονταν στην Γενική Συνέλευση δεν ψήφισε ενάντια στη Διακήρυξη, ενώ και εκείνες ακόμη που απείχαν από την τελική ψηφοφορία, είχαν συμμετάσχει και συνεργαστεί στις ενδιάμεσες διαδικασίες κατάρτισης. Για λεπτομερείς πληροφορίες σχετικά με το ιστορικό και τις διαδικασίες κατάρτισης της Οικουμενικής Διακήρυξης βλ. μεταξύ άλλων Maritain (1949) και Glendon (2001). Σύμφωνα δε με τον Donnelly, η «διεθνής επάλληλη συναίνεση» (international overlapping consensus) στο μοντέλο της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων αποτελεί το κανονιστικό θεμέλιό τους στην σύγχρονη εποχή. Donnelly (2013: 57-60). Ωστόσο, η έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» του Donnelly δεν ταυτίζεται με την αντίστοιχη έννοια της ρωσιανής θεωρίας, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω.

¹¹ Από τα παραδοσιακά φυσικά δικαιώματα σε ζωή, ελευθερία και ιδιοκτησία, που στην εποχή του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και των μεγάλων Επαναστάσεων (κυρίως της Αμερικανικής και της Γαλλικής) έλαβαν τον τύπο των πολιτικών και αστικών δικαιωμάτων και τον (εν πολλοίς συμβολικό) χαρακτηρισμό τους ως δικαιωμάτων «πρώτης γενιάς», το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εμπλουτίστηκε στη συνέχεια με τις αξιώσεις για ίση συμμετοχή στα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτιστικά αγαθά (δωρεάν γενική παιδεία, κοινωνική πρόνοια, υγεία, εργασία κ.ά.), που οδήγησαν στη δημιουργία των δικαιωμάτων «δεύτερης γενιάς» και σε σύγκρουση των αντίστοιχων πολιτικών κοσμοθεωριών κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου. Με την -τουλάχιστον θεωρητική- εξισορρόπηση μεταξύ των δικαιωμάτων «πρώτης» και «δεύτερης γενιάς», έκαναν την εμφάνισή τους τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα και δικαιώματα «τρίτης γενιάς» (ή συλλογικά δικαιώματα ή δικαιώματα αλληλεγγύης), τα οποία εμπλούτισαν ακόμη περισσότερο τον κατάλογο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τα δικαιώματα στο περιβάλλον, στην πολιτιστική κληρονομιά κ.ά., καθώς και με τα δικαιώματα ομάδων με ειδικά χαρακτηριστικά (δικαιώματα μειονοτήτων, δικαιώματα ατόμων με ειδικές ανάγκες κ.ά.). Τέλος, ήδη από τις αρχές του 21^{ου} αιώνα, με την ανάδυση της εποχής της «τέταρτης βιομηχανικής επανάστασης», που χαρακτηρίζεται μεταξύ άλλων και από μια αλματώδη πρόοδο της γενετικής μηχανικής, υπεγράφησαν διεθνείς διακηρύξεις και συμβάσεις για τη Βιοηθική, το ανθρώπινο γονιδίωμα και τη βιοατρική, ανοίγοντας το διάλογο για μια «τέταρτη γενιά» ανθρωπίνων δικαιωμάτων (που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων το δικαίωμα στο γονιδίωμα, το δικαίωμα στη γενετική ταυτότητα κ.ά.). Οι ως άνω διαχωρισμοί σε γενιές, ωστόσο, πρέπει να διευκρινιστεί ότι είναι εντελώς σχηματικοί και αποσπασματικοί (όπως και παλαιότεροι διαχωρισμοί μεταξύ «αρνητικών» και «θετικών» ανθρωπίνων δικαιωμάτων) και δεν συνιστούν καμία συστηματική φιλοσοφική κατάταξη των δικαιωμάτων.

σχετικοποιείται και αμβλύνεται η κανονιστική οικουμενικότητά τους και διασπάται η συνεκτική κανονιστική ισχύς του ηθικού και πολιτικού λόγου τους.¹²

Η αμφισβήτηση της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και οι προκλήσεις του πολιτισμικού σχετικισμού, οι αποδιδόμενες σε αυτά πρακτική αναποτελεσματικότητα και θεωρητική ασάφεια, οι καταχρηστικές επικλήσεις τους και η διαρκής διεύρυνση του περιεχομένου τους είναι κεντρικά ζητήματα του σύγχρονου πολιτικού και φιλοσοφικού διαλόγου, που μεταξύ τους παρουσιάζουν προφανείς αλληλεξαρτήσεις και καθιστούν επιτακτική την συνάρθρωση μιας συνεπούς και συνεκτικής θεωρίας ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ειδικότερα, ο λόγος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων χρειάζεται να αρθρωθεί με φιλοσοφικά έγκυρους κανονιστικούς όρους, ώστε να καταφέρει να συγκροτήσει πειστικά επιχειρήματα, χωρίς περιχωρήσεις στον σχετικισμό (ηθικό και πολιτισμικό) και εσωτερικές ασυνέπειες.¹³ Για το λόγο αυτό, η συζήτηση δεν μπορεί να κινηθεί γύρω από εμπειρικά δεδομένα, ενώ και ο πολιτικός πραγματισμός μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερος επιβλαβής και δικαιολογητικά ανεπαρκής. Το ότι η πλειονότητα των κρατών έχει αναγνωρίσει την ηθικοπολιτική αξία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν αποτελεί απόδειξη έμπρακτου σεβασμού και εδραίωσής τους. Αντίθετα, μπορεί να είναι απλά θεωρητικές διακηρύξεις ή αποτέλεσμα πολιτικών σκοπιμοτήτων και συμβιβασμών, χωρίς κανένα ουσιαστικό αντίκρισμα στην εσωτερική έννομη τάξη των κρατών και τις κοινωνίες.

2. Οριοθέτηση των θεμάτων της παρούσας μελέτης

2.1 Η απροσδιοριστία του όρου *ανθρώπινα δικαιώματα*

Κοινός τόπος είναι η μελέτη ενός θέματος να ξεκινά με τις εννοιολογικές προσεγγίσεις και διευκρινίσεις των υπό εξέταση όρων, ώστε να προσδιοριστεί επαρκώς το αντικείμενο και το πεδίο της έρευνας. Αλλά στην περίπτωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων η εννοιολογική τους προσέγγιση -αντίθετα απ' ότι συμβαίνει με άλλα θέματα- οδηγεί εξ αρχής στην διαπίστωση ότι αντικείμενο της έρευνας δεν μπορεί παρά να αποτελεί και αυτός ο ίδιος ο ορισμός τους. Και τούτο, διότι στην πρωταρχική ερώτηση «τι είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα;», δίνονται πολυάριθμες και διαφορετικές μεταξύ τους απαντήσεις, ώστε δύσκολα μπορεί να

¹² Είναι, λόγου χάριν, πιθανό ένας ιδιαίτερα εκτεταμένος «κατάλογος ανθρωπίνων δικαιωμάτων» να θέτει υπέρμετρα βάρη για την υλοποίησή τους σε κράτη με περιορισμένους πόρους και δυνατότητες, αποδυναμώνοντας έτσι τις αξιώσεις οικουμενικότητάς τους, ή ενδεχομένως να παρέχει μια κίβδηλη νομιμοποίηση σε επιλεκτικές επικλήσεις τους, ιδίως μάλιστα αν τα δικαιώματα ενός εκτεταμένου καταλόγου στερούνται εσωτερικής ιεράρχησης. Τους προβληματισμούς και τις ανησυχίες που προκαλεί η ευρεία συμπερίληψη ανθρωπίνων αξιώσεων και συμφερόντων στην κατηγορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει επισημάνει με ενάργεια ο Griffin (2001a) και (2001b).

¹³ Για την πρωτοκαθεδρία της φιλοσοφίας στην θεωρητική πραγμάτευση και διαρκή υποστήριξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βλ. Δραγώνα - Μονάχου (2005), όπου και η ποιητική μεταφορά «*Η φιλοσοφία, τόσο προμηθειικά, πριν από τις Διακηρύξεις, όσο και επιμηθειικά, την επαύριο των Διακηρύξεων, έχει τον πρώτο και τον τελευταίο λόγο στην υποστήριξη ή, πιο σπάνια, στην αμφισβήτηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με φιλοσοφικά επιχειρήματα*» (σελ. 105).

απαιτηθεί θεωρητική συμφωνία, προτού η συζήτηση προχωρήσει σε ζητήματα πρακτικής εφαρμογής.¹⁴ Εξάλλου, αναφορικά με την εν γένει ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δεν μπορεί να παραβλεφθεί και η συχνά παρατηρούμενη σύγχυση της «άνωθεν» παραχώρησης ελευθεριών με την αναγνώριση ανθρωπίνων δικαιωμάτων¹⁵.

Την απροσδιοριστία του όρου «ανθρώπινα δικαιώματα» παραδέχονται όλοι όσοι ασχολούνται με αυτά, όπως αποδεικνύεται από τους πολλούς ορισμούς που συνεχίζουν να προτείνονται μετά από μισό και πλέον αιώνα συστηματικής θεωρητικής επεξεργασίας τους.¹⁶ Η συγκεκριμένη διερεύνηση αποτελεί σύγχρονο

¹⁴ Ο όρος «δικαιώματα» απαντάται σε διάφορα κανονιστικά συστήματα, όπως λ.χ. σε ηθικο-φιλοσοφικές θεωρίες, σε τοπικά, εθνικά και διεθνή νομικά συστήματα, σε κανονισμούς οργανώσεων κλπ. (όπου διαμορφώνονται οι αντίστοιχοι -και όχι πάντα δόκιμοι- όροι: «ηθικά δικαιώματα», «νομικά δικαιώματα», «συμβατικά δικαιώματα» κλπ.). Αναλυτικότερα, βλ. Nickel (2007: 28) και Donnelly (2009: 9). Ο όρος «ανθρώπινα δικαιώματα» συνηθέστερα ερμηνεύεται ως «τα δικαιώματα που απολαμβάνουν οι άνθρωποι χάριν (ή λόγω) της ανθρωπίνης υπόστασής τους (ή ιδιότητάς τους)», με συνήθη και την προσθήκη της φράσης «χωρίς τα οποία καμία ύπαρξη δεν θα λογιζόταν ανθρωπίνη» (Δαλακούρα, 2008: 27). Ωστόσο, είναι προφανές ότι ο ορισμός αυτός, μολονότι τεχνικός και περιγραφικός, εμπεριέχει ταυτολογικά την έννοια τόσο του δικαιώματος όσο και του ανθρώπινου, των οποίων φαίνεται να προϋποθέτει μια κοινή (μεταξύ δικαϊκών συστημάτων/πολιτισμών/ατόμων) κατανόηση, προϋπόθεση όμως αμφισβητούμενη.

¹⁵ Συγκεκριμένα, η παραχώρηση ελευθεριών συγγέεται συχνά στον πολιτικό λόγο με την κατοχύρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία, σε αντίθεση με την στατικότητα των παραχωρημένων ελευθεριών, διαθέτουν μια δυναμική αιτητική λειτουργία. Έτσι, στη θεωρία μνημονεύονται ιστορικά παραδείγματα παραχώρησης ελευθεριών ως ενδείξεις (πρώιμης) αναγνώρισης δικαιωμάτων, όπως λ.χ. του ινδού βασιλιά Ashoka (304-232 π.Χ.), ο οποίος αναγνώρισε και παραχώρησε στους υπηκόους του την ελευθερία του λόγου, και οργάνωσε στην αυλή του ένα κύκλο ελεύθερης πολιτικής και επιστημονικής έκφρασης, στον οποίο συμμετείχε και ο ίδιος με ίσο λόγο προς τους υπόλοιπους στοχαστές, ή του Μεγάλου Κωνσταντίνου (272-337 μ.Χ.), ο οποίος με το Διάταγμα των Μεδιολάνων (313 μ.Χ.) παραχώρησε στους υπηκόους του την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, ή ακόμη προγενέστερα, του πρώτου βασιλιά της Περσίας Κύρου του Μεγάλου (600-530 π.Χ.), ο οποίος διακήρυξε σε γραπτό κείμενο, το γνωστό σήμερα ως Κύλινδρο του Κύρου (539 π.Χ.), την ανεξιθρησκία και την κατάργηση των φυλετικών διακρίσεων. Στην πραγματικότητα, όμως, οι ανωτέρω αναφορές παραβλέπουν την ουσιώδη διαφορά μεταξύ της παραχωρούμενης «άνωθεν» ελευθερίας και της καίριας αιτητικής λειτουργίας των δικαιωμάτων. Προς άρση των συγχύσεων, μια συστηματική διαφοροποίηση των δύο εννοιών επιχειρεί ο Amartya Sen (2004: 328).

¹⁶ Τις διάφορες ερμηνευτικές απόπειρες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παραθέτουν συνοπτικά οι Cruft/Liao/Renzo (2015: 4-10). Την εγγενή απροσδιοριστία της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναλύει ο James Griffin (2008, Κεφ. Ι). Ο Griffin εντοπίζει την απροσδιοριστία στο νόημα (sense) του όρου «ανθρώπινα δικαιώματα» και την έλλειψη κριτηρίων για την ορθή ή εσφαλμένη χρήση του, που έχουν ως συνέπεια την τοποθέτηση της συζήτησής τους σε λάθος βάση, τόσο μεταξύ των φιλοσόφων όσο και των πολιτικών και νομικών στοχαστών. Κατ' αυτόν, τα ανθρώπινα δικαιώματα παρουσιάζουν έλλειψη κριτηρίων ορθής κατανόησης όχι στην πλευρά των (πρακτικών) αντιλήψεών τους, δηλαδή στις επιμέρους εμπειρικές εκφάνσεις τους (οι οποίες είναι ιστορικά διαπιστώσιμες) αλλά στην πλευρά της έννοιάς τους, δηλαδή σε ζητήματα οντολογικά (όπως η αληθής φύση και τα θεμέλιά τους), για το λόγο δε αυτό πολλές φορές συμβαίνει να χρησιμοποιείται ο όρος αδιακρίτως σε μη σχετικές περιπτώσεις. Griffin (2008: 14 κ.ε). Οι Harrelson-Stephens και Callaway τονίζουν επίσης ότι η απροσδιοριστία του όρου και η αδυναμία εξεύρεσης ενός κοινά αποδεκτού ορισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, επέτρεψαν στα κράτη να προβούν σε αυθαίρετες και επικίνδυνες διατυπώσεις βολικών για τα συμφέροντά τους ορισμών, γεγονός το οποίο κατέστησε επιτακτική προτεραιότητα την θέσπιση ενιαίων διεθνών νομικών κειμένων και οδήγησε συνακόλουθα στον παραγκωνισμό των σχετικών θεωρητικών - φιλοσοφικών συζητήσεων. Harrelson-Stephens/Callaway (2007: 5). Εξάλλου, την απροσδιοριστία της έννοιας «ανθρώπινα δικαιώματα» τονίζει και ο Norberto Bobbio, σύμφωνα με τον οποίο το περιεχόμενο και η φύση τους καθορίζονται κάθε φορά από τις προσωπικές προτιμήσεις, τις πολιτικές επιλογές ή συμφωνίες και τους ιδεολογικούς προσανατολισμούς των ασχολούμενων με αυτά. Συνήθως η έννοια εξαντλείται σε ταυτολογίες όπως «τα δικαιώματα που κατέχει ο άνθρωπος λόγω της

θεωρητικό εγχείρημα, εφόσον τα ανθρώπινα δικαιώματα, υπό την παραδοσιακή φυσικοδικαιική τους μορφή, αναδύθηκαν μέσα από την κοινωνική και πολιτική πρακτική ως επαναστατικές διεκδικήσεις καταπιεσμένων ομάδων και ατόμων μάλλον παρά ως φιλοσοφικές θεωρίες. Ίσως για το λόγο αυτό δεν απασχόλησαν ποτέ αυτοτελώς τους μεγάλους φιλοσόφους και στοχαστές των περασμένων αιώνων, αλλά άρχισαν να προσεγγίζονται θεωρητικά με συστηματικό τρόπο μόλις τον εικοστό αιώνα από τους πρώτους εισηγητές τους στη διεθνή πολιτική θεωρία και πράξη.¹⁷

Στα ζητήματα σχετικά με την φύση, το περιεχόμενο και την λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παρατηρείται πολυφωνία προσεγγίσεων, ανάλογη με τις πολιτικές και φιλοσοφικές εκκινήσεις των μελετητών. Μέσα από την συνοπτική παράθεση διαφορετικών θεωρήσεων της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θα επιχειρηθεί μια εποπτική σκιαγράφηση της σύγχρονης κατανόησής τους, της σχέσης τους με παραδοσιακές προσλήψεις τους καθώς και των κρίσιμων χαρακτηριστικών τους που αναλαμβάνουν τον υπό εξέταση νομιμοποιητικό ρόλο στη σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα. Με δεδομένη την τοποθέτηση της παρούσας μελέτης στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας και της φιλοσοφίας του δικαίου, ιδιαίτερο βάρος θα δοθεί σε σύγχρονες θεωρήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εντάσσονται στα πεδία αυτά.

2.2. Ο πλουραλισμός θεωρήσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ένα περίπλοκο φαινόμενο με πολυεπίπεδες διαστάσεις. Έχουν *ηθική* διάσταση, καθώς εκφράζουν επείγοντα ανθρώπινα αιτήματα και αξιώσεις που δεν επιτρέπεται να παραβιαστούν ή αγνοηθούν πουθενά στον κόσμο. Έχουν επίσης *νομική* διάσταση, εφόσον ενσωματώνονται σε εθνικά συντάγματα καθώς και σε διεθνείς διακηρύξεις, συμβάσεις και συνθήκες. Και ακόμη, έχουν *πολιτική* διάσταση, καθώς έχει επικρατήσει να τίθενται ως βασικά κριτήρια πολιτικής νομιμοποίησης. Δίπλα σε αυτές τις κύριες διαστάσεις τους, τα ανθρώπινα δικαιώματα εξετάζονται και υπό την *ιστορική* καθώς και την *κοινωνική* τους διάσταση, δηλαδή ως μορφώματα με συγκεκριμένη ιστορική εμφάνιση και

ανθρώπινης ιδιότητάς του» ή «τα δικαιώματα που είναι αναγκαία για την πρόοδο της ανθρωπότητας», αφήνοντας μεγάλα περιθώρια για αξιολογικά φορτισμένες ερμηνείες, εξίσου ευρείες και ασαφείς όσο και η ίδια η έννοια. Το μόνο βέβαιο, κατά την άποψή του, είναι ότι τα θεμελιώδη δικαιώματα είναι απαραίτητα για την προστασία κάποιων απώτατων αξιών. Bobbio (1996: 5). Τέλος, και ο Beitz δέχεται ότι υπάρχει εγγενής απροσδιοριστία στα ανθρώπινα δικαιώματα. Beitz (2009: 9-10, 104).

¹⁷ Συστηματικά με την θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ασχολήθηκαν πολιτικοί και νομικοί φιλόσοφοι που συμμετείχαν στις επιτροπές της Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1948. Το θεωρητικό τους έργο έθεσε τα θεμέλια του σύγχρονου διαλόγου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μεταξύ άλλων αναφέρονται οι Maritain, J. (1949), McKeon, R. (1949), Cranston, M. (1963). Την ελλιπή θεωρητική επεξεργασία από τους στοχαστές του Διαφωτισμού θεωρεί ο Griffin ως αιτία για την απροσδιοριστία του σύγχρονου όρου και για την σύγχυσή του με την εικόνα των φυσικών δικαιωμάτων του Διαφωτισμού, τα οποία είχαν περιορισμένο πολιτικό περιεχόμενο και προσδιορισμένη κατεύθυνση προς τις αυταρχικές δομές εξουσίας. Για μια ενδιαφέρουσα ιστορική και βιβλιογραφική ανασκόπηση της σύγχρονης φιλοσοφικής πραγμάτευσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βλ. Cruft/Liao/Renzo (2015: 1-41). Επίσης, για τις διαφορετικές φιλοσοφικές προσεγγίσεις και ερμηνείες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βλ. Βιρβιδάκης (2005).

λειτουργία, που εξέφρασαν κατά περιόδους απαιτήσεις σεβασμού και προστασίας βασικών αναγκών και συμφερόντων καταπιεσμένων και απαξιωμένων ατόμων και ομάδων έναντι των κοινωνικά ισχυρότερων και όσων γενικά συμπεριφέρονταν χωρίς τον απαιτούμενο σεβασμό στην ανθρώπινη αξία.¹⁸ Ανάλογα με την οπτική που θα υιοθετήσει κάθε μελετητής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συγκροτεί και μια αντίστοιχη θεώρησή τους. Από τις πολλές προσεγγίσεις που προτείνονται, την παρούσα μελέτη θα απασχολήσουν όσες έχουν σαφές κανονιστικό περιεχόμενο και θα παραλειφθούν οι ιστορικές και εμπειρικές προσεγγίσεις στο μέτρο που δεν έχουν ευθείες κανονιστικές προεκτάσεις. Υπ' αυτήν την έννοια, θα επιχειρηθεί να δειχθεί πώς συγκροτούν τον κανονιστικό τους λόγο θεωρήσεις¹⁹ που προσεγγίζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό την ηθική, δικαιοκή και πολιτική τους διάσταση.

Πολλοί μελετητές προτείνουν κατηγοριοποιήσεις των διαφόρων θεωρήσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ανάλογα με τα οντολογικά, πρακτικο-πολιτικά ή νομικά ερωτήματα που παρακινούν κάθε φορά την έρευνα.²⁰ Σε μια αδρή σκιαγράφιση, παρά τις επιμέρους ελλειπίες συστηματοποιήσεις και τους εκλεκτικισμούς,²¹ οι κυριότερες σύγχρονες προσεγγίσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα μπορούσαν να διακριθούν σε δύο κύριες κατηγορίες: αυτές που προσεγγίζουν τα ανθρώπινα από μια σκοπιά περιεκτική / οντολογική και εκείνες που αποσκοπούν να ερμηνεύσουν τα δικαιώματα μέσα από την ανάλυση της πρακτικής / πολιτικής εφαρμογής και λειτουργίας τους. Οι πρώτες, εντοπιζόμενες κυρίως στο

¹⁸ Τις διαστάσεις αυτές απαριθμεί ο Forst (2012: 81-82). Αντίστοιχες διαστάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως διακριτές μεταξύ τους αλλά και αλληλένδετες αναφέρει και ο Bobbio (1996: 33).

¹⁹ Στη θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων χρησιμοποιούνται συνήθως οι όροι «θεωρήσεις» ή/και «προσεγγίσεις» (accounts [έτσι ο Griffin, 2008]) ή «ερμηνείες» (interpretations, [έτσι ο Talbot, 2005]). Στην παρούσα μελέτη θα χρησιμοποιηθούν περισσότερο οι πρώτοι όροι.

²⁰ Έτσι, λ.χ., ο Griffin κάνει λόγο για δομικές / στρουκτουραλιστικές (structural) προσεγγίσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (κύριους εκπροσώπους των οποίων αναφέρει τους Feinberg, Dworkin, Nozick), για νομικο-λειτουργικές (legal-functional) προσεγγίσεις (με εκπροσώπους τους Rawls, Beitz) και για ουσιοκρατικές (substantive) προσεγγίσεις τους (στους εισηγητές των οποίων εντάσσει μεταξύ άλλων τον εαυτό του). Griffin (2008: 20-2). Διαφορετικές κατηγοριοποιήσεις προτείνονται από τον Beitz, ο οποίος κάνει λόγο για δύο ευρύτερες κατηγορίες θεωρήσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τις φυσιοκρατικές (naturalistic theories) και τις συμβολαϊκές (agreement theories). Beitz (2009: 49-95). Η Dembour, εξάλλου, με κριτήριο τις επιμέρους θέσεις που λαμβάνουν σε ουσιώδη ζητήματα της θεωρίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κατηγοριοποιεί τους μελετητές σε τέσσερις ομάδες (βεμπεριανού τύπου και όχι απόλυτα σχολαστικά, όπως η ίδια ομολογεί): τις φυσικές θεωρίες, τις διαβουλευτικές (deliberative) θεωρίες, τις θεωρίες διαμαρτυρίας (protest) και τις διαλογικές (discursive) θεωρίες. Dembour (2010). Αλλά και μεταξύ των ίδιων «κατηγοριών» παρατηρούνται διαφοροποιήσεις, οι οποίες, μολονότι δεν αλλοιώνουν τη βάση της θεωρίας, εντούτοις υποδεικνύουν διαφορετικές προσεγγίσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν -στο ζήτημα της κανονιστικής θεμελίωσης των δικαιωμάτων- οι υποστηρικτές της ιδέας των «ικανοτήτων» (capabilities), Amartya Sen και Martha Nussbaum· ο πρώτος διατυπώνει τη θεωρία του από μια συνεπειοκρατική αφετηρία, σύμφωνα με την οποία τα δικαιώματα είναι κοινωνικοί σκοποί που πρέπει να εκπληρωθούν, ενώ η δεύτερη, επηρεασμένη περισσότερο από μια νεοκαντιανή δεοντοκρατία (όχι συνεπειοκρατικά αδιάφορη), αντιλαμβάνεται τα δικαιώματα ως «πλευρικούς περιορισμούς» (side-constraints). Την παρατήρηση αυτή κάνει ο Alexander (2004). Η πρωτότυπη εισήγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως «πλευρικών περιορισμών» ανήκει στον Nozick (1974).

²¹ Την αβελτηρία των κατηγοριοποιήσεων επισημαίνει ο Shestack, παρατηρώντας ότι οι θεωρητικοί των σύγχρονων δικαιωμάτων είναι εν πολλοίς εκλεκτικιστές, καθώς δανείζονται μεταξύ τους θεωρητικά σχήματα και πεποιθήσεις, με συνέπεια να κατατάσσονται με μεγάλη επισφάλεια στην μία ή την άλλη φιλοσοφική «οικογένεια». Shestack (1998: 215, υποσημ. 30).

χώρο της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας, επιχειρούν την κατανόηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσω της εμβάθυνσης σε οντολογικά ζητήματα που αφορούν στη γένεση και τη θεμελίωσή τους μεταξύ των ηθικών εννοιών, ενώ οι δεύτερες, αντιλαμβανόμενες τα ανθρώπινα δικαιώματα πρώτιστα ως νομικούς κανόνες, συστατικούς μιας διεθνούς δικαιο-πολιτικής τάξης, τα προσεγγίζουν αναλύοντας αφ' ενός την εσωτερική δομή τους και αφ' ετέρου το ρόλο που παίζουν αυτά μέσα στο σύνολο δικαιοσύνη (την λειτουργία τους).²²

Κύριο χαρακτηριστικό των περιεκτικών, ηθικο-φιλοσοφικών θεωρήσεων είναι η αποστασιοποίηση από την εμπειρική / θετικιστική εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η προσέγγισή τους κατ' αρχήν ως ηθικών αξιώσεων που εκπηγάζουν από απώτατες αξίες, που αποτελούν το θεμέλιο της κανονιστικής τους ισχύος. Η εμπειρική διάσταση των δικαιωμάτων δεν αποτελεί αναγκαίο όρο της κανονιστικής τους ισχύος: δικαιώματα που σε κάποιες έννομες τάξεις θεωρούνται αυτονόητα, σε άλλες ενδέχεται να αγνοούνται.²³ Ωστόσο, σύμφωνα με τις θεωρήσεις αυτές, ένας τέτοιος πολιτικός σχετικισμός δεν αναιρεί την κανονιστική ισχύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, για το λόγο ότι η ηθική τους διάσταση είναι αυτή που τους προσδίδει την ιδιαίτερη κανονιστική βαρύτητα και την αυξημένη κριτική δύναμη, προκειμένου να θέτουν τα μέτρα προς τα οποία κάθε φορά η πραγματικότητα οφείλει να συμμορφώνεται.²⁴ Όπως γίνεται κατανοητό, ουσιαστικά φιλοσοφικά ζητήματα, σχετικά με την φύση και την θέση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο χώρο των ιδεών, την λογική δομή και την ηθική θεμελίωσή τους, την σχέση τους με άλλες φιλοσοφικές έννοιες ή θεωρίες, αποτελούν το προσίδιο αντικείμενο των θεωρήσεων αυτών.

Ιδιαίτερα, το ζήτημα της θεμελίωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι κομβικής σημασίας στις περιεκτικές ηθικές θεωρήσεις. Οι λεγόμενες θεμελιοκρατικές θεωρήσεις εκκινούν (και αναπτύσσονται γύρω) από απώτατες αξίες στις οποίες καθ'

²² Μια εναλλακτική περιγραφή των δύο διαφορετικών προσεγγίσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παραδίδει ο Thomas Pogge, διακρίνοντας μεταξύ μιας θεσμικής (institutional) και μιας διαδραστικής/ διαπροσωπικής (interactional) κατανόησής τους. Προσεγγίζοντάς τα ο ίδιος ως «*θεμελιώδη κριτήρια βασικής δικαιοσύνης*», υπεραμύνεται της θεσμικής εκδοχής τους, ως αξιώσεων των ατόμων έναντι των αναγκαστικών κοινωνικών θεσμών, σε αντιδιαστολή προς τη διαδραστική (ή ίσως πιο δόκιμα, διαπροσωπική) εκδοχή τους, η οποία θέτει τη μεταχείριση των ανθρώπων υπό συγκεκριμένους περιορισμούς, που δεν προαπαιτούν την ύπαρξη κοινωνικών θεσμών αλλά αναπτύσσονται και στο (προπολιτικό) πεδίο των διαπροσωπικών σχέσεων. Μολονότι η ηθική διάσταση των δικαιωμάτων δεν ελλείπει από την πρώτη εκδοχή, το κύριο χαρακτηριστικό της είναι η απεύθυνση των δικαιωμάτων προς τους επίσημους, οργανωμένους κοινωνικούς θεσμούς, που είναι επιφορτισμένοι με το καθήκον προστασίας και τήρησής τους. Έτσι, για τον Pogge «*το ανθρώπινο δικαίωμα είναι μια ηθική αξίωση προς κάθε αναγκαστικό κοινωνικό θεσμό που επιβάλλεται σε οποιονδήποτε, και ως εκ τούτου μια ηθική αξίωση έναντι οποιουδήποτε σχετίζεται με την επιβολή αυτή*». Pogge (2002: 44-6).

²³ Τέτοια εμπειρικά δεδομένα δεν επηρεάζουν τους φιλοσόφους που εισηγούνται ηθικοφιλοσοφικές θεωρήσεις. Ο Joel Feinberg υπεραμύνεται ενός καταλόγου ηθικών δικαιωμάτων (moral rights), που κατά την άποψή του συνιστούν τον ιδεότυπο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και προσδιορίζονται αποκλειστικά με όρους έγκυρων ηθικών αξιώσεων. Feinberg (1980) και (1992). Το ίδιο και ο Thomas Nagel, ο οποίος ισχυρίζεται ότι το ερώτημα «*ποια ανθρώπινα δικαιώματα υπάρχουν*» είναι ερώτημα ηθικό και πρέπει να διαχωρίζεται από το ερώτημα «*ποια δικαιώματα και σε τι βαθμό αναγνωρίζονται και ισχύουν*», το οποίο είναι ερώτημα θεσμικό – πολιτικό (institutional). Nagel (2002: 33).

²⁴ Έτσι μεταξύ άλλων ο Tasioulas (2003).

υπόθεσιν θεμελιώνεται η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αρχετυπική είναι η παραδοσιακή θεωρία του φυσικού δικαίου και τα φυσικά δικαιώματα του Διαφωτισμού. Σύμφωνα με τις θεωρήσεις αυτές, θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια (λατ: dignitas, αγγλ: dignity), είτε υπό τη θεολογική της έννοια ή υπό τις σύγχρονες κοσμικές, ορθολογικές προσλήψεις της. Μολονότι οι θεολογικές προσεγγίσεις της ιδέας της αξιοπρέπειας και -μέσω αυτής- των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελούν μια αξιοσημείωτη σύγχρονη τάση των γνωστών θρησκειών,²⁵ η παρούσα μελέτη θα περιοριστεί σε φιλοσοφικές θεωρήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι τελευταίες, παρά τις μεταξύ τους διαφορές, έχουν ως κοινό στοιχείο τους την ηθικοφιλοσοφική πραγμάτευση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από την πλευρά του φορέα τους, με αναφορές σε μια ιδέα περί του προσώπου ως έλλογου δρώντος υποκειμένου (agency).²⁶

Δύο εξέχοντα παραδείγματα σύγχρονων ηθικοφιλοσοφικών θεωριών για τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν οι θεωρίες του James Griffin (2008) και του Alan Gewirth (1981, 1984b).²⁷ Αφ' ενός, ο James Griffin θεμελιώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα στην ιδέα της προσωπικότητας (personhood) και τα προσεγγίζει κυρίως από την ηθική / πραξιακή πλευρά τους: κατ' αυτόν, ο σεβασμός και η τήρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων απαιτείται για τη διαφύλαξη «της ικανότητας να επιλέγουμε

²⁵ Κοινά χαρακτηριστικά των σύγχρονων θρησκευτικών κινήσεων υποστήριξης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι η προβολή των δικαιωμάτων ως μέσων προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και η προσπάθειά τους να εδράσουν τα δικαιώματα στο θείο λόγο και τα ιερά κείμενα. Συνηθέστερα, τόσο στα χριστιανικά όσο και στα ισλαμικά δόγματα το νόημα των ιερών κειμένων αναδιατυπώνεται κατάλληλα, ώστε να μπορέσει να συμπεριλάβει τα ανθρώπινα δικαιώματα ως δωρεά του Θεού προς τον άνθρωπο. Η αξιοπρέπεια συναρτάται με την θεϊκή αποστολή της ηθικής τελείωσης που έχει κάθε άνθρωπος, και οι επιχειρούμενες θεολογικές αναδιατυπώσεις στοχεύουν στον επαναπροσδιορισμό του περιεχομένου αυτής της αποστολής, ώστε να απαλλαγθεί από σεκταριστικές κοσμοαντιλήψεις και να συμπεριλάβει ιδανικά πανανθρώπινα, όπως η ειρήνη, η αλληλεγγύη και η δικαιοσύνη. Η μέριμνα για τον οικουμενικό συνάνθρωπο διαπνέει τις σύγχρονες «προοδευτικές» θεολογικές ερμηνείες των μεγάλων θρησκειών και τα ανθρώπινα δικαιώματα απολαμβάνουν της υποστήριξης του θρησκευτικού λόγου, επειδή πρῆντα τους έχουν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Με άλλα λόγια, στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια αποδίδεται από τις θεολογικές θεωρήσεις πρωτεύουσα σημασία, ενώ στα δικαιώματα μια δευτερεύουσα (τρόπον τινά εργαλειακή) λειτουργία. Σύγχρονες θεολογικές προσεγγίσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιχειρούν στοχαστές, όπως οι Perry (1997, 1998, 2005, 2007), Michael Freeman (2004), Stackhouse (1998) και Abdullahi An-Na'im (1990, 2001 όπου και αναφορές σε σύγχρονους μελετητές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στον ισλαμικό κόσμο).

²⁶ Οι ηθικο-φιλοσοφικές θεωρήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βασίζονται κατά κύριο λόγο σε γενικότερες θεωρίες περί του προσώπου. Οι θεωρίες του προσώπου, παρά τις μεταφυσικές συνιστώσες τους, αποτελούν μια τάση που ενδημεί και στην σύγχρονη φιλοσοφία. Ενδεικτικά βλ. τις αναφορές στις θεωρίες του προσώπου στο πλαίσιο της βιοηθικής που παραθέτει η Τσινόρεμα (2016).

²⁷ Πλειάδα μελετητών αναφέρονται στις δύο αυτές θεωρίες ως χαρακτηριστικά παραδείγματα σύγχρονων ηθικών θεωρήσεων ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μεταξύ αυτών οι Douzinas (2012: 59 κ.ε.), Gould (2013: 290), Dembour (2006: 247). Ο Beitz (1999: 275) θεωρεί τη θεωρία του Gewirth ως το πιο χαρακτηριστικό σύγχρονο παράδειγμα της παραδοσιακής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ενώ ο Perry (1998: 123) και (2007: 166) τη χαρακτηρίζει ως «εξέχον κοσμικό επιχείρημα για τα ανθρώπινα δικαιώματα». Άλλες ηθικο-φιλοσοφικές θεωρίες, που -όπως και αυτές που αναπτύσσονται εδώ- θεμελιώνουν τα ανθρώπινα δικαιώματα σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και ιδιότητες του ανθρωπίνου προσώπου, έχουν εισηγηθεί οι Nickel (1987/2007), Sen (2004) και (2005), Nussbaum (1997) και (2002), Shue (1996), Talbott (2010) κ.ά.

και να επιδιώκουμε τη δική μας αντίληψη για μια ζωή που αξίζει». ²⁸ Εισηγείται δε τα ανθρώπινα δικαιώματα ως προστατευτικά μέσα του «κανονιστικώς δρώντος υποκειμένου» (normative agency), χωρίς όμως να τα παράγει από την ιδέα αυτή, ²⁹ και διερευνά μια θεώρησή τους που θα ταιριάζει καλύτερα σε μια γενικότερη τελεολογική ³⁰ ηθική θεωρία και θα απαντά επαρκώς σε θεωρητικά και πρακτικά ζητήματα. Αφ' ετέρου, ο Alan Gewirth επιχειρεί να συγκροτήσει μια κοσμική, μετα-ηθική θεμελίωση για τα ανθρώπινα δικαιώματα σύμφωνα με την καντιανή παράδοση, που θα αναπτύσσεται γύρω από την ιδέα μιας συνεκτικής λογικής αναγκαιότητας οικουμενικής εμβέλειας. Το επιχειρήμα του είναι γνωστό ως «Αρχή της Γενολογικής Συνοχής» (“Generic Consistency Principle”) και στοχεύει να αναδείξει τη δυνατότητα θεμελίωσης της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε μια εμπειρικά προσεγγίσιμη έλλογη ιδέα.

Από διαφορετική εκκίνηση, σύγχρονοι πολιτικοί στοχαστές, παρακάμπτοντας τις οντολογικές αναζητήσεις, επιλέγουν να αναλύσουν την πρακτική διάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως έχει διαμορφωθεί και καθορίσει την τρέχουσα διεθνή πολιτική πραγματικότητα, αναδεικνύοντας την δικαιο-πολιτική λειτουργία τους. Οι πρακτικο-πολιτικές θεωρήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σε αντίθεση με τις ηθικο-φιλοσοφικές, δεν αντιμετωπίζουν το ερώτημα της θεμελίωσης και της κανονιστικής τους αυθεντίας ως ουσιώδες ή αναγκαίο για την κατανόησή τους, αλλά αντίθετα, επιχειρούν την αποσύνδεση των επιμέρους ζητημάτων και την αυτοτελή ανάλυση και κατανόηση του τρόπου λειτουργίας των σύγχρονων ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο δικαιο-πολιτικό πεδίο, εγχώριο και διεθνές. Αποφεύγοντας οι πρακτικές προσεγγίσεις να δεσμευτούν με μια φιλοσοφική θέση σχετικά με τη φύση ή το θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, επιδιώκουν μια γνωσιολογικά αδέσμευτη κατανόηση της δικαιο-πολιτικής λειτουργίας τους. ³¹

Κατά κύριο λόγο, όσοι κατανοούν τα ανθρώπινα δικαιώματα ως δικαιο-πολιτικούς κανόνες των σύγχρονων έννομων τάξεων, παρακάμπτουν τις θεμελιοκρατικές φιλοσοφικές θεωρίες και αποδέχονται ως πραγματικό θεμέλιό τους την δημιουργία του σύγχρονου πολιτισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ³² που είναι κατεξοχήν βασισμένος στο μοντέλο της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του 1948. Κατά την άποψη αυτή, η διεθνής πολιτική αναγνώριση, που αποτελεί το εμπειρικό θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κατακτάται μέσα από τις διαδικασίες του ανοιχτού πολιτικού διαλόγου, και η συναίνεση γύρω από τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι αυτή που συγκροτεί την νομιμοποιητική βάση τους, ενώ

²⁸ Ταυτόχρονα όμως, δεν παραβλέπει και την πολιτική τους διάσταση, εφόσον συγκεκριμένες πολιτικές αποφάσεις και θεσμοί απαιτούνται για την εκπλήρωσή τους. Griffin (2008: 3).

²⁹ Σε αντίθεση με τον Gewirth, ο οποίος επιχειρεί να θεμελιώσει τα δικαιώματα σε συγκεκριμένες λογικές αναγκαιότητες με πυρήνα και της δικής του θεωρίας το «ανθρώπινο δρών υποκείμενο» (human agency). Griffin (2008: 4).

³⁰ Griffin (2008: 80).

³¹ Τη θέση αυτή υποστηρίζει ο Beitz, χωρίς εντούτοις να αναπτύσσει εκτενή επιχειρηματολογία εναντίον των θεμελιοκρατικών επιχειρημάτων, όπως έχουν επιχειρήσει αντιθεμελιοκράτες στοχαστές (Rorty, Raz, Bobbio κ.ά.). Beitz (2009: 103-104).

³² Δουζίνας (2006: 343-353). Rorty (1993: 116). Την χαρακτηριστική αυτή σύγχρονη τάση επισημαίνει και ο Donnelly (2003: 43).

η δικαιοσύνη τους ενσωμάτωση σε νομικούς κανόνες αποτελεί την τυπική μορφή τους. Αυτή η θετικιστική θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υποστηρίζεται ότι ευνοεί την ευρύτερη αποδοχή τους, καθώς δεν θέτει ως δικαιολογητική βάση τους μια συγκεκριμένη φιλοσοφική θεωρία αλλά αφήνει ανοιχτό το περιθώριο ενσωμάτωσής τους σε διαφορετικές πολιτικές κουλτούρες και κοσμοθεωρίες.³³

Με μια εύγλωττη διατύπωση ο James Nickel υποστηρίζει ότι «τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως τα γνωρίζουμε σήμερα, είναι τα δικαιώματα των νομικών, όχι τα δικαιώματα των φιλοσόφων».³⁴ Κατά τον Nickel τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν τους ειδικούς κανόνες που παρήχθησαν από το διεθνή πολιτικό σχεδιασμό του εικοστού αιώνα για την αποτροπή των απάνθρωπων κρατικών συμπεριφορών και την προαγωγή της παγκόσμιας ειρήνης και ασφάλειας. Υπ' αυτή τη θεώρηση, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν νοούνται ως δια-προσωπικά (interpersonal) δικαιώματα, μολονότι περιλαμβάνονται σε αυτά και δικαιώματα που απευθύνονται προς κάθε (μη κατ' ανάγκη κρατικό) φορέα ή υποκείμενο, αλλά είναι πρώτιστα πολιτικής φύσης, υπό την έννοια ότι απευθύνονται κυρίως στα κράτη, τα οποία είναι επιφορτισμένα με την εφαρμογή και τήρησή τους μέσω των κατάλληλων θεσμικών διευθετήσεων. Δεν αποτυπώνουν κάποιες γενικές και αφηρημένες κατευθυντήριες γραμμές για την πολιτική εντός και εκτός των κρατών ούτε οραματισμούς της ανθρωπότητας, αλλά αντίθετα αποτελούν συγκεκριμένους θετικούς κανόνες, διατυπωμένους ρητά και με σαφές περιεχόμενο σε διεθνή και εθνικά νομικά κείμενα.³⁵

Αυτή σε γενικές γραμμές είναι η κοινή εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε όσους τα προσεγγίζουν από την οπτική γωνία του δικαίου και της πολιτικής, και μεταξύ αυτών αξίζει να αναφερθούν ενδεικτικά δύο σύγχρονες πρακτικο-πολιτικές θεωρήσεις: η «πρακτική» θεώρηση του Charles Beitz (2009) και η «πολιτικο-λειτουργική» θεώρηση του Joseph Raz (2010a, 2010b).

Ο Beitz προσεγγίζει τα ανθρώπινα δικαιώματα από τη σκοπιά της σύγχρονης διεθνούς πολιτικής πρακτικής, εκλαμβάνοντάς τα αφ' ενός ως κριτήρια πολιτικής νομιμοποίησης των εθνικών εννόμων τάξεων και αφ' ετέρου ως νομιμοποιητικούς λόγους άρσης της εθνικής κυριαρχίας και παρέμβασης στα εσωτερικά ζητήματα ενός

³³ Δουζίνας (2006: 144). Η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων αναφέρεται συχνά ως το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα επιτυχούς αποσύνδεσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από θεμελιοκρατικές θεωρήσεις. Η διαδικασία κατάρτισης της Οικουμενικής Διακήρυξης αποτέλεσε πεδίο πολιτικών αντιπαραθέσεων, και για το λόγο αυτό, προκειμένου να καταλήξει συμβιβαστικά σε μια όσο το δυνατό πιο ευρεία συναίνεση, ηθελημένα απέφυγε οποιαδήποτε φιλοσοφική συζήτηση για τη θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για πρώτη φορά στην παγκόσμια ιστορία ερχόταν σε κοινό διάλογο ένας μεγάλος αριθμός κρατών, με διαφορετικές πολιτισμικές και πολιτικές παραδόσεις και ετερόκλητους κοινωνικο-πολιτικούς οραματισμούς, ώστε εσκεμμένα η Οικουμενική Διακήρυξη παρέμεινε φιλοσοφικά ουδέτερη, ενώ όσες υπερβατολογικές αναφορές συμπεριλήφθηκαν στο κείμενό της αποτέλεσαν προϊόν μάλλον διπλωματικού συμβιβασμού για την εξισορρόπηση συμφερόντων παρά θεωρητικής συναίνεσης και φιλοσοφικής αποδοχής. Σχετικά βλ. Glendon (2001), Kabasakal Arat (2006), Waltz (2001). Σύμφωνα με τους μελετητές, η Οικουμενική Διακήρυξη, όσο και οι διεθνείς συνθήκες και συμβάσεις που την ακολούθησαν, δημιουργήθηκαν ως απάντηση στην μακρά ιστορική εμπειρία παραβιάσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (κυρίως αυτήν του Β' Παγκοσμίου Πολέμου). Για το λόγο αυτό, η πολιτική επιτακτικότητά τους προσδιορίστηκε καίρια από την ανάγκη να μην επαναληφθούν οι παραβιάσεις στο μέλλον.

³⁴ Nickel (2007: 7).

³⁵ Nickel (2007: 9-10).

κράτους. Την θεώρησή του ο Beitz ονομάζει «πρακτική», καθώς στόχο έχει «να θεμελιώσει την ιδέα ενός ανθρώπινου δικαιώματος όπως εμφανίζεται μέσα σε μια υπάρχουσα πρακτική». Ειδικότερα, μέσα από την ιστορική αναδρομή του κινήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ο Beitz δίνει μια περιγραφή της σύγχρονης πρακτικής τους, ως μιας παγκόσμιας κανονιστικής πρακτικής που αποσκοπεί να προστατεύσει τα άτομα από την (ενεστώσα ή επαπειλούμενη) παραβίαση των δικαιωμάτων τους εκ μέρους των κυβερνήσεών τους και βασική παραδοχή του είναι ότι «μια πρακτική αντίληψη λαμβάνει το δόγμα και την πρακτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όπως τα βρίσκουμε στη διεθνή πολιτική ζωή ως την πρώτη ύλη για την συγκρότηση μιας αντίληψης ανθρωπίνων δικαιωμάτων».³⁶

Αφ' ετέρου, ο Raz παρέχει μια «πολιτική θεωρία» ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως την αποκαλεί, έργο της οποίας είναι να προσδιορίσει τα αναγκαία χαρακτηριστικά που η σύγχρονη διεθνής πρακτική αποδίδει στα δικαιώματα που αναγνωρίζει ως ανθρώπινα και να ταυτοποιήσει τα ηθικά κριτήρια που απαιτούνται ώστε να αναγνωριστεί μια αξίωση ως ανθρώπινο δικαίωμα. Εξετάζοντας τα ανθρώπινα δικαιώματα μέσα στο ιστορικό, πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο που καλούνται να λειτουργήσουν, ο Raz υποστηρίζει ότι η ύπαρξή τους εξαρτάται από τα συμφέροντα, προς εξασφάλιση των οποίων δικαιολογείται η επιβολή καθηκόντων σεβασμού και προστασίας μέσα από τη θεσμική τους αναγνώριση. Τα άτομα, ως φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα αποκτούν μόνο όταν οι συνθήκες είναι οι κατάλληλες για τις κυβερνήσεις να αναδεχθούν τα καθήκοντα προστασίας των συμφερόντων που αυτά διασφαλίζουν.³⁷

Με βάση τις ανωτέρω αδρές συγκρίσεις θα επιχειρηθεί στην παρούσα μελέτη και η κατανόηση της ιδιαίτερης θεώρησης ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εισηγείται ο Ρωλς, μέσα από την ανάδειξη των σχετικών επαλληλιών και αποκλίσεων. Μεταξύ των θέσεων που θα υποστηριχθούν είναι ότι η ρωλσιανή θεώρηση μπορεί μεν να προσιδιάζει στις πρακτικο-πολιτικές θεωρήσεις, λόγω της ρητής ανάδειξης της νομιμοποιητικής λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως κύριου χαρακτηριστικού τους, αλλά εντούτοις της θεώρησης αυτής υπόκεινται σιωπηρά ηθικοί λόγοι που αποτελούν το θεμέλιο της κανονιστικής τους ισχύος.

³⁶ Beitz (2009: 102). Με βάση αυτά, αντιλαμβάνεται ο συγγραφέας τα ανθρώπινα δικαιώματα «ως κριτήρια για τους εγχώριους θεσμούς, των οποίων η εκπλήρωση αποτελεί ζήτημα διεθνούς ενδιαφέροντος». Beitz (2009: 128 και *passim*).

³⁷ Ο Raz τελικά προτείνει ένα σχήμα αποδεικτικής θεμελίωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το οποίο αποτελείται από τρία επίπεδα επιχειρηματολογίας. Για την αναγνώριση ενός ανθρώπινου δικαιώματος ως τέτοιου, απαιτείται πρώτα απ' όλα να υπάρχει κάποιο ατομικό συμφέρον, το οποίο συχνά υποδεικνύει και τους αναγκαίους τρόπους ικανοποίησής του μέσα από τις κοινωνικές συνθήκες, ιδρύοντας έτσι ένα ατομικό ηθικό δικαίωμα. Το δεύτερο επίπεδο υποδεικνύει ότι υπό ορισμένες συνθήκες τα κράτη οφείλουν να αναδέχονται το καθήκον σεβασμού ή προαγωγής του ατομικού συμφέροντος ή δικαιώματος που έχει αναγνωριστεί στο πρώτο επίπεδο. Και το τρίτο επιχειρήμα δείχνει ότι αναφορικά με αυτά τα θέματα τα κράτη δεν απολαύουν ασυλίας από την παρέμβαση στα εσωτερικά τους. Εάν όλα αυτά τα χαρακτηριστικά της επιχειρηματολογίας πληρούνται, τότε αποδεικνύεται η ύπαρξη ενός ανθρώπινου δικαιώματος, και αυτό αποτελεί την μόνη αποδεκτή λογική δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Raz (2010a).

3. Οι κεντρικοί άξονες και ο σκοπός της παρούσας μελέτης

Χωρίς να επιχειρείται άμεσα κάποιος χαρακτηρισμός της σύμφωνα με τις ανωτέρω κατηγοριοποιήσεις, αντικείμενο της παρούσας μελέτης θα αποτελέσει η θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εισηγήθηκε ο κορυφαίος αμερικανός φιλόσοφος Τζων Ρωλς (John Rawls), στο εμβληματικό όσο και αμφιλεγόμενο έργο του «*Το Δίκαιο των Λαών*» (*The Law of Peoples*, 1999).³⁸ Η ρωλσιανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ομολογουμένως σχηματική και αποσπασματική, καθώς δεν αναπτύσσεται ως μια αυτοτελής και περιεχομενικά μεστή θεωρία αλλά εισάγεται ως μια κανονιστική ιδέα (κομβικής σημασίας, ωστόσο) στο πλαίσιο της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης που εισηγείται ο Ρωλς. Ήδη από την αρχική παρουσίασή της (το έτος 1993) έχει προκαλέσει ένα έντονο και εξελισσόμενο θεωρητικό διάλογο και πλούσιο πολιτικο-φιλοσοφικό προβληματισμό. Με την συμπλήρωση δύο δεκαετιών από την δημοσίευσή της ως μονογραφία, διερευνάται ο συνολικός αντίκτυπος και η επιρροή της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο φιλοσοφικό στοχασμό και διάλογο, μέσα από την βιβλιογραφική συνεξέταση των σχολιασμών, των επικρίσεων και των αναδιατυπώσεων των επιχειρημάτων του φιλοσόφου. Ταυτόχρονα, επιχειρείται μια κριτική επανατοποθέτηση των επιχειρημάτων αυτών μέσα στο corpus του ρωλσιανού έργου.

Μέσα από τις αποσπασματικές αναφορές του Ρωλς στα ανθρώπινα δικαιώματα, θα σταχυολογηθούν και θα τεθούν σε συστηματική επεξεργασία και ερμηνεία τα χαρακτηριστικά τους και η ιδιαίτερη νομιμοποιητική λειτουργία τους στο εγχώριο και το διεθνές πεδίο. Ταυτόχρονα, επιδίωξη της παρούσας διατριβής είναι να αποκαλύψει και τα υποκείμενα δικαιολογητικά επιχειρήματα που στηρίζουν την οικουμενική επιτακτικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως προς τα οποία ο φιλόσοφος συνειδητά διατήρησε την προγραμματική γνωσιολογική και φιλοσοφική ουδετερότητά του, αποφεύγοντας συνειδητά οποιαδήποτε ρητή αναφορά. Η παρούσα μελέτη, ωστόσο, υποστηρίζει ότι της ρωλσιανής θεώρησης υπόκειται μια ισχυρή φιλοσοφική επιχειρηματολογία, την οποία θα επιχειρήσει να ανασυγκροτήσει μέσα από τις βασικές κανονιστικές ιδέες και τις μεθοδολογικές επιλογές του φιλοσόφου.

Για την πληρέστερη ερμηνεία και κατανόηση του φιλοσοφικού υποβάθρου και της μεθοδολογίας του «*Δικαίου των Λαών*» η πρωτογενής βιβλιογραφική έρευνα θα συμπεριλάβει την μελέτη των πρότερων έργων του φιλοσόφου, και κυρίως της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*» (*A Theory of Justice*, 1971) και του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» (*Political Liberalism*, 1993), στα οποία εντοπίζεται το φιλοσοφικό, γνωσιολογικό και κανονιστικό υπόβαθρο του ύστερου έργου. Δευτερογενώς, η έρευνα θα επεκταθεί στις κριτικές και τις υπερασπιστικές επαναπροσεγγίσεις της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσα από την εκτεταμένη

³⁸ Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999. Είχε προηγηθεί ένα πρώτο σχέδιασμα του έργου δημοσιευμένο στο S. Shute & S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, 1993, σελ. 42-82. Στην παρούσα μελέτη οι βιβλιογραφικές αναφορές με την ένδειξη LP θα αναφέρονται στην έκδοση της μονογραφίας του 1999.

βιβλιογραφία που έχει αναπτυχθεί ήδη από το χρόνο δημοσίευσης του αρχικού σχεδιάσματος του «Δικαίου των Λαών» (1993). Από την βιβλιογραφία αυτή επιλέγονται κατ' αρχάς τα έργα εκείνα που ασχολούνται άμεσα με τη ρωσισανή θεωρία δικαιοσύνης, και στην συνέχεια έργα φιλοσόφων και μελετητών που εντάσσονται στο πεδίο του εν γένει ηθικού και πολιτικού φιλελευθερισμού.

Σκοπός της παρούσας μελέτης θα είναι να αναδειχθούν οι υποκείμενοι λόγοι που εμπνέουν και συγκροτούν τη ρωσισανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως κανονιστικών αρχών οικουμενικής εμβέλειας, καθώς και να δοθεί μια συνεκτική εικόνα της ιδέας μέσα στο πλαίσιο της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς. Ταυτόχρονα, μέσω της αντιπαραβολής με άλλες θεωρίες ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θα επιχειρηθεί να δειχθεί ότι η ανασυγκροτούμενη ρωσισανή θεώρηση δύναται να αποτελέσει μια φιλοσοφικά και κανονιστικά επαρκή δικαιοπολιτική πρόταση, που αξιολογεί κριτικά στοιχεία τόσο από τις ηθικο-φιλοσοφικές όσο και από τις πρακτικο-πολιτικές θεωρίες, με απώτερο στόχο να καταστεί μια ηθικά δικαιολογημένη και πολιτικά εφαρμόσιμη δικαιοκή αρχή οικουμενικής εμβέλειας.

Κυρίως μέσα από την προσίδια ρωσισανή μεθοδολογία του κοινωνικού συμβολαίου, του πολιτικού κονστρουκτιβισμού και της αναστοχαστικής ισορροπίας, θα επιχειρηθεί να αποδειχθεί ότι η ρωσισανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στο πλαίσιο μιας διεθνούς «ρεαλιστικής ουτοπίας», δίνει απαντήσεις τόσο στους θεωρητικούς όσο και στους πολιτικούς προβληματισμούς που συνδέονται με αυτά: αφ' ενός, τα ρωσισανά ανθρώπινα δικαιώματα υποστηρίζονται από μια υπόρρητη ισχυρή φιλοσοφική θεμελίωση, που διαφυλάσσει τον ηθικό πυρήνα του πολιτικού φιλελευθερισμού, και αφ' ετέρου, απαντούν πειστικά στις πρακτικο-πολιτικές προκλήσεις διεθνούς δικαιοσύνης και νομιμοποίησης.

Οδηγό στην ερμηνεία, την ανάλυση και την κριτική ανασυγκρότηση των επιχειρημάτων που συνδέονται με το αντικείμενο της παρούσας μελέτης αποτελούν οι υποδείξεις του ίδιου του Ρωλς σχετικά με την ερμηνεία των μεγάλων φιλοσόφων, όπως εκείνος την επιχείρησε καθ' όλη τη διάρκεια της φιλοσοφικής και ακαδημαϊκής του πορείας: *«Όταν δίδασκα, λ.χ. για τον Λοκ, τον Ρουσσώ, τον Καντ ή τον Μιλλ, πάντα προσπαθούσα να κάνω ιδιαιτέρως δύο πράγματα. Το ένα ήταν να θέσω τους προβληματισμούς τους όπως οι ίδιοι τους έβλεπαν, μέσα στο πλαίσιο κατανόησης των προβληματισμών αυτών στην δική τους εποχή. [...] Το δεύτερο πράγμα που προσπαθούσα να κάνω ήταν να παρουσιάσω την σκέψη κάθε συγγραφέα στην πλέον ισχυρή, κατά την άποψή μου, εκδοχή της. Ενστερνίστηκα την παρατήρηση του Μιλλ [...] ότι 'Μια θεωρία δεν έχει κριθεί, μέχρι να κριθεί στην καλύτερη εκδοχή της'. Δεν έλεγα -πάντως όχι με πρόθεση- τι εγώ ο ίδιος θεωρούσα ότι ο συγγραφέας θα έπρεπε να πει, αλλά μάλλον τι ο συγγραφέας πραγματικά είπε, υποστηριζόμενο από αυτό που εγώ θεωρούσα ως την πλέον εύλογη ερμηνεία του κειμένου. Το κείμενο θα έπρεπε να γίνεται γνωστό και σεβαστό, και η θεωρία του να παρουσιάζεται στην καλύτερη δυνατή εκδοχή της. Το να παραμερίσω το κείμενο μού φαινόταν προσβλητικό, ένα είδος υποκρισίας. Εάν απομακρυνόμουν από το κείμενο -δεν είναι κακό αυτό- θα έπρεπε να κάνω την σχετική διευκρίνιση. Κάνοντας έτσι την διδασκαλία μου, πιστεύω ότι καθιστούσε τις*

απόψεις του συγγραφέα ισχυρότερες και πιο πειστικές και το αντικείμενο πιο αξιόλογο για μελέτη.»³⁹

³⁹ Herman (2000: xvι, με παραπομπή στον Jonh Rawls, “Burton Dreben: A Reminiscence,” in Juliet Floyd and Sanford Shieh (eds), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2000).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: ΤΑ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΤΖΩΝ ΡΩΛΣ

1. Εισαγωγικά

Ο Ρωλς ασχολείται με «αυτά που πλέον ονομάζονται ανθρώπινα δικαιώματα» στο έργο του «*Το Δίκαιο των Λαών*» (*The Law of Peoples*), μολονότι όχι συστηματικά, εισηγούμενος δηλαδή μια περιεκτική θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά προσδιορίζοντας τη λειτουργία τους ως αναγκαίων όρων νομιμοποίησης στο διεθνές και στο εγχώριο επίπεδο. Η ρωλσιανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι πρωτότυπη και αντισυμβατική, και διαφοροποιείται τόσο από τις ηθικο-φιλοσοφικές όσο και από τις πρακτικο-πολιτικές θεωρήσεις τους. Ταυτόχρονα, θα παρατηρηθεί ότι η θεώρηση αυτή διαφοροποιείται και από τις θεωρίες δικαιωμάτων που έχει εισηγηθεί ο Ρωλς στα προηγούμενα έργα του.

Η τολμηρή και εν πολλοίς προκλητική ανάπτυξη της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο αρχικό σχέδιό του «*Δικαίου των Λαών*» (1993), έδωσε το έναυσμα για ένα έντονο πολιτικο-φιλοσοφικό διάλογο, που μέχρι τότε περιελισσόταν κυρίως γύρω από ζητήματα της παραδοσιακής θεωρίας των «φυσικών δικαιωμάτων» και την σύγκρουσή της με τον νομικό θετικισμό. Ο διάλογος, μάλιστα, αυτός όχι μόνο δεν αμβλύθηκε με την τελική, βελτιωμένη έκδοση του έργου το 1999, αλλά αντίθετα, εντάθηκε ακόμη περισσότερο και συνέχισε να εμπλουτίζει τις θεωρητικές πραγματεύσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και να δίνει το στίγμα για κάθε μελλοντική πολιτικο-φιλοσοφική προσέγγισή τους.⁴⁰ Αμέσως παρακάτω θα παρουσιαστεί η δομή του «*Δικαίου των Λαών*» και η θέση, τα χαρακτηριστικά και η λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσα σε αυτό.

2. Το «*Δίκαιο των Λαών*»

Το «*Δίκαιο των Λαών*» αποτελεί την προσπάθεια του Ρωλς να ανασυγκροτήσει μέσα από την ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου μια ιδιαίτερη

⁴⁰ Οι Cruft, Liao and Renzo αναδεικνύουν την κομβική σημασία του «*Δικαίου των Λαών*» για τον σύγχρονο πολιτικο-φιλοσοφικό διάλογο και υποστηρίζουν ότι από μόνο του το έργο αυτό, έναντι άλλων παρόμοιων έργων, αποτέλεσε την πρώτη αιτία (τουλάχιστον στον αγγλόφωνο κόσμο) για την στροφή του ενδιαφέροντος από τις παραδοσιακές θεωρήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη σύγχρονη *πολιτική* θεώρηση. Cruft / Liao / Renzo (2015: 2-3). Ο Verdirame παρατηρεί ότι η πρωτοτυπία του Ρωλς έγκειται στο ότι εισηγήθηκε πρώτος τα ανθρώπινα δικαιώματα με μια διεθνοπολιτική αυτοτέλεια, ως *διεθνή* ανθρώπινα δικαιώματα, σαφώς διακρινόμενα από μια γενική θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων που προεκτείνεται εξίσου στο εγχώριο και στο διεθνές επίπεδο. Verdirame (2014: 39).

πολιτική⁴¹ αντίληψη του ορθού και της δικαιοσύνης, εφαρμόσιμη στις αρχές και τους κανόνες του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πολιτικής πρακτικής, με το περιεχόμενό της να προέρχεται από μια πολιτικά φιλελεύθερη ιδέα δικαιοσύνης.⁴² Πεδίο εφαρμογής της ιδέας αυτής είναι μια ιδανική διεθνής κοινότητα, η Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών, στην οποία όμως δεν συμμετέχουν μόνο φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί. Οι λαοί αυτοί διατυπώνουν τις αρχές ειρηνικής συνύπαρξης και συνεργασίας τους στο πλαίσιο της Κοινωνίας των Λαών, αλλά ταυτόχρονα αναζητούν την επιβεβαίωση ότι η Κοινωνία αυτή είναι βιώσιμη σε ένα κοσμοθεωρητικά πλουραλιστικό παγκόσμιο πολιτικό πεδίο.⁴³

Το αφετηριακό ερώτημα που απασχολεί το «*Δίκαιο των Λαών*» είναι πώς οι *εύλογα δίκαιοι* φιλελεύθεροι λαοί οφείλουν να διεξάγουν την εξωτερική πολιτική τους, δεδομένης της επιθυμίας τους να διασφαλίσουν στο διηνεκές το δίκαιο πολιτικό καθεστώς τους και τους φιλελεύθερους και δημοκρατικούς πολιτικούς θεσμούς τους υπό συνθήκες διεθνούς ειρήνης και σταθερότητας.⁴⁴ Η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα αποτελέσει τη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς, η οποία θα πηγάζει από τις προσίδιες αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού (όπως έχουν διατυπωθεί στο ομώνυμο έργο του)⁴⁵ αλλά ταυτόχρονα θα μπορεί να επεκταθεί «για τους σωστούς λόγους» και σε λαούς που δεν ακολουθούν τα φιλελεύθερα πρότυπα, και να δημιουργήσει μέσα από την εφαρμογή της συνθήκες διεθνούς σταθερότητας και συνεργασίας.⁴⁶

⁴¹ Ο χαρακτηρισμός μιας αντίληψης ή θεώρησης ως «πολιτικής» στον Ρωλς δηλώνει κυρίως τη συγκρότηση μιας αυθυπόστατης, συνεκτικής θεωρίας, της οποίας όλα τα ουσιώδη στοιχεία «εμπεριέχονται στην κατηγορία του πολιτικού» (LP, σελ. 16-18) και την αντίστιξή της προς τις παραδοσιακές, μεταφυσικές θεωρήσεις, όπως θα αναφερθεί αναλυτικότερα κατωτέρω.

⁴² Όπως δηλώνει εξαρχής ο Ρωλς, η ιδέα αυτή της δικαιοσύνης είναι παρόμοια μεν, αλλά ευρύτερη από την δικαιοσύνη ως ακριβοδικία. LP, σελ. 3-4. Συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος διερευνά «πώς το περιεχόμενο του Δικαίου των Λαών θα μπορούσε να αναπτυχθεί από μια φιλελεύθερη ιδέα δικαιοσύνης, παρόμοιας μεν αλλά ευρύτερης από την ιδέα που ονόμασα δικαιοσύνη ως ακριβοδικία στη 'Θεωρία της Δικαιοσύνης' (1971). Η ιδέα αυτή της δικαιοσύνης βασίζεται στη γνώριμη ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, και η διαδικασία που ακολουθείται, προτού οι αρχές του ορθού και της δικαιοσύνης επιλεγούν και συμφωνηθούν, είναι κατά κάποιο τρόπο η ίδια τόσο στην εγχώρια όσο και στη διεθνή περίπτωση». LP, σελ. 3-4.

⁴³ Στη «Θεωρία της Δικαιοσύνης» (παρ. 58) ο Ρωλς είχε υπαινιχθεί ένα «δίκαιο των εθνών» (law of nations), που περιλάμβανε μεταξύ άλλων τα «φυσικά καθήκοντα» (παρ. 19) και συναρτάτο με ένα κριτήριο (δικαιολογημένης) πολιτικής ανυπακοής και άρνησης στράτευσης, μολονότι προέβλεπε ήδη από τότε ότι «οι όροι για το δίκαιο των εθνών μπορεί να απαιτούν διαφορετικές αρχές στις οποίες να καταλήγουμε με ένα κάπως διαφορετικό τρόπο» (σελ. 7). Εξάλλου, για την επιλογή του όρου «δίκαιο των λαών» και την αμιγώς πολιτική του διάσταση ο Ρωλς εξηγεί ότι πρόθεσή του ήταν η διαφοροποίηση από το *ius gentium* (δίκαιο των εθνών), το οποίο αντιλαμβάνεται ως τις οικουμενικά επίκαιρες δικαιοκτικές αρχές, ενώ το Δίκαιο των Λαών ενσωματώνει τις πολιτικές αρχές που θα μπορούσαν να ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ των λαών. LP, σελ. 3. Για μια κριτική επανεξέταση αυτής της διαφοροποίησης μέσα από την ιστορικο-φιλοσοφική παρουσίαση της εξέλιξης του *ius gentium* βλ. Viola (2001: 119-124).

⁴⁴ LP, σελ. 10, 55, 63, 83.

⁴⁵ «[Τ]ο Δίκαιο των Λαών διαμορφώνεται μέσα στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού και αποτελεί προέκταση μιας φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης για ένα εγχώριο καθεστώς σε μια Κοινωνία των Λαών». LP, σελ. 9.

⁴⁶ Με μια λιτή αλλά περιεκτική διατύπωση συνοψίζει ο Βουτσάκης τις στοχεύσεις της ρωλσιανής θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης: «Μια θεωρία της δικαιοσύνης οφείλει να διατυπώσει κριτήρια τα οποία, πρώτον, θα αποδεχόταν κάθε ορθολογικός λαός, που κατά τα λοιπά ενδέχεται να έχει διαφορετικές

Το αφητηριακό ερώτημα ο Ρωλς προσεγγίζει ως μια «ρεαλιστική ουτοπία»,⁴⁷ για τις ανάγκες της οποίας το «*Δίκαιο των Λαών*» χωρίζεται σε δύο μέρη: στην ιδανική και στην μη-ιδανική θεωρία. Στην ιδανική θεωρία, ο Ρωλς οραματίζεται την Κοινωνία των Λαών ως ένα σύστημα αμοιβαίας αναγνώρισης και συνεργασίας μεταξύ πολιτικά ευτεταγμένων λαών με βάση εύλογα δίκαιες ηθικο-πολιτικές αρχές, που προέρχονται από μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης. Το γεγονός, ωστόσο, του (βαθύτερου στο διεθνές απ' ότι στο εγχώριο πεδίο) πολιτισμικού και πολιτικού πλουραλισμού παρακινεί τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς όχι μόνο να συνομολογήσουν τους όρους της μεταξύ τους συνεργασίας αλλά ταυτόχρονα να αναζητήσουν τους όρους συνύπαρξης και με λαούς που δεν ασπάζονται τα φιλελεύθερα και δημοκρατικά ιδεώδη. Έτσι, σε ένα δεύτερο στάδιο, οι φιλελεύθεροι λαοί προσδιορίζουν τα κριτήρια της ανεκτικότητάς τους απέναντι στους λαούς εκείνους και θέτουν τους όρους της πολιτικής νομιμοποίησης και της συνακόλουθης συμπερίληψης ορισμένων εξ αυτών στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών. Το σχέδιο του φιλοσόφου ολοκληρώνεται στην μη ιδανική θεωρία, όπου η Κοινωνία των ευτεταγμένων εν γένει Λαών τοποθετείται απέναντι στις προβληματικές περιπτώσεις κρατών που δεν πληρούν τους όρους νομιμοποίησης και προσδιορίζει τους όρους άρσης της κρατικής τους κυριαρχίας και παρέμβασης στην εσωτερική τους πολιτική.

Για την πραγμάτευση του θέματός του ο Ρωλς θέτει ως βάση και κριτήριο εγκυρότητας του πρακτικού λόγου την κεντρική κανονιστική ιδέα του πολιτικού φιλελευθερισμού, την ιδέα του *εύλογου* (reasonableness), όπως την έχει αναπτύξει στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», και χρησιμοποιεί τη γνωστή ήδη από τα προηγούμενα έργα μεθοδολογία: τη μέθοδο του κοινωνικού συμβολαίου και του πολιτικού κονστρουκτιβισμού. Μέσα από την κριτική πρόσληψη της σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας και τις προσήκουσες φιλοσοφικές αφαιρέσεις και εξιδανικεύσεις, ο Ρωλς επιδιώκει να παρουσιάσει μια συνεκτική θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης, προερχόμενη από τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς αλλά μη εξαντλούμενη σε αυτούς. Ο *εύλογος* χαρακτήρας της θεωρίας αυτής θα προκύπτει όχι μόνο συμβολαϊκά μεταξύ των φιλελεύθερων δημιουργών της αλλά και κατασκευαστικά μέσα από τη δυνατότητα συμπερίληψης και άλλων λαών που δεν παρακολουθούν φιλελεύθερες ιδέες δικαιοσύνης. Αμέσως παρακάτω θα παρουσιασθεί η διαδικασία συγκρότησης του «*Δικαίου των Λαών*» και η θέση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσα σε αυτό.

Η διατύπωση και συνομολόγηση των αρχών του Δικαίου των Λαών συντελείται σε τρία στάδια, καθένα από τα οποία, εφόσον αποδειχθεί ορθό και επαρκώς δικαιολογημένο, μπορεί να συντελέσει στην απόδειξη ότι οι επιλεγόμενες

αντιλήψεις από άλλους λαούς, δεύτερον, μπορούν να αποτελέσουν βάση για διεθνή συνεργασία και, τρίτον, είναι δυνατό να εφαρμοστούν στην πράξη». Βουτσάκης (2004a: 188).

⁴⁷ Η ιδέα της ρεαλιστικής ουτοπίας θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στο οικείο κεφάλαιο. Σε γενικές γραμμές κατά τη διατύπωση του Ρωλς, «η πολιτική φιλοσοφία είναι ρεαλιστικά ουτοπική, όταν επεκτείνει αυτά που κανονικά θεωρούνται ως τα όρια της πρακτικής πολιτικής δυνατότητας». LP, σελ. 6, 11.

αρχές είναι *εύλογα* δίκαιες.⁴⁸ Στο πρώτο στάδιο, ο Ρωλς προσδιορίζει τα ιδεοτυπικά υποκείμενα της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης (τα οποία είναι οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί) και περιγράφει κανονιστικά τα χαρακτηριστικά τους. Κατόπιν, ασχολείται με την αναθεώρηση που επιβάλλεται να γίνει στην αρχική ιδέα του υποθετικού συμβολαίου, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας, με την τροποποίηση και προσαρμογή της πρωταρχικής θέσης στα νέα συμβαλλόμενα μέρη και στις στοχεύσεις μιας θεωρίας δικαιοσύνης για το *διεθνές* πεδίο. Και τέλος, διερευνά ποιες αρχές θα μπορούσαν να τύχουν της αμοιβαίας αποδοχής και αναγνώρισης από τους αντιπροσώπους των συμβαλλομένων μερών υπό τις συνθήκες και τους διαδικαστικούς περιορισμούς της συμβολαικής διαδικασίας. Ιδιαίτερη σημασία για την ορθή κατανόηση του ρωλσιανού εγχειρήματος και την αποφυγή παρερμηνειών πρέπει να δοθεί στο στοιχείο ότι η εν λόγω διαδικασία εκκινεί και ολοκληρώνεται μέσα στο πλαίσιο μιας πολιτικά φιλελεύθερης ιδέας δικαιοσύνης.

Αναλυτικότερα, η κονστρουκτιβιστική μεθοδολογία αναπτύσσεται αναφορικά με τα υποκείμενα της διεθνοπολιτικής θεωρίας. Ο Ρωλς αναγνωρίζει τέσσερις κατηγορίες λαών: τους ευτεταγμένους λαούς (*well-ordered peoples*),⁴⁹ τα εκτός νόμου κράτη, τις επιβαρυνμένες με δυσμενείς περιστάσεις κοινωνίες και τις καλοπροαίρετες απολυταρχίες. Στην πρώτη κατηγορία εισάγει την περαιτέρω διάκριση μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών⁵⁰ και των ευπρεπών ιεραρχικών λαών⁵¹. Οι δύο αυτοί τύποι λαών απασχολούν την ιδανική θεωρία του Ρωλς και συμμετέχουν στις

⁴⁸ Αυτή (σε μια πρώτη, αδρή σκιαγράφιση) είναι η γενική εικόνα μιας αμιγούς διαδικαστικής ιδέας δικαιοσύνης που έχει περιγράψει ο Ρωλς στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*». *TJ*, §14, σελ. 83-90 και *passim*.

⁴⁹ Όπως έχει προσδιοριστεί ήδη από τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» (Μέρος Πρώτο, Διάλεξη Ι, παρ. 6), ευτεταγμένη θεωρείται μια κοινωνία όταν όλα τα μέλη της αναγνωρίζουν ενσυνείδητα τις ίδιες αρχές δικαιοσύνης, η βασική δομή της ανταποκρίνεται σε αυτές τις αρχές και όλα τα μέλη της καθοδηγούνται από ένα κοινό αίσθημα δικαιοσύνης. Αυτά ισχύουν κατ' αρχήν για τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς αλλά επεκτείνονται ανάλογα και στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς του «*Δικαίου των Λαών*».

⁵⁰ Για τη διαφοροποίηση των όρων «φιλελεύθεροι» και «δημοκρατικοί», οι οποίοι δεν ταυτίζονται, παρόλο που χρησιμοποιούνται πολλές φορές σχεδόν ταυτόσημα στο πλαίσιο των σύγχρονων συνταγματικών δημοκρατιών, βλ. κατωτέρω στο οικείο Κεφάλαιο για τη δημοκρατία.

⁵¹ *LP*, σελ. 4. Σε μια πρώτη σκιαγράφιση, δύο είναι τα κριτήρια που πρέπει να πληρούν οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί: πρώτον, να μην έχουν επιθετικούς σκοπούς και δεύτερον, να καθοδηγούνται από μια ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό και να διασφαλίζουν στο εσωτερικό τους για όλα τα μέλη τους ένα συγκεκριμένο αριθμό ανθρωπίνων δικαιωμάτων (εδώ αναπτύσσεται η αντίστοιχη θεώρηση του Ρωλς), να επιβάλλουν σε όλα τα άτομα *bona fide* ηθικά καθήκοντα και υποχρεώσεις, και να διασφαλίζουν μια ειλικρινή και όχι παράλογη πεποίθηση εκ μέρους των δικαστών και των άλλων αξιωματούχων που διοικούν το νομικό σύστημα ότι ο νόμος καθοδηγείται πράγματι από μια ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Αναλυτικότερη παρουσίαση της ιδέας της ευπρέπειας και της αντιδιαστολής της προς την ιδέα του ευλόγου γίνεται κατωτέρω στο οικείο κεφάλαιο. Από τους ευτεταγμένους λαούς, μόνο οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί εμπίπτουν στην κατηγορία των *εύλογων* (*reasonable*), διότι μόνο αυτοί διαπνέονται από μια πολιτικά εύλογη ιδέα δικαιοσύνης, όπως έχει αναπτυχθεί στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*». Για τα μεταφραστικά και εννοιολογικά προβλήματα που φέρουν οι όροι *reasonable* και *reasonableness* θα γίνει λόγος κατωτέρω. Πάντως, στην παρούσα εργασία διευκρινίζεται ότι θα αποδίδονται κατά κύριο λόγο με τον όρο «εύλογο» (και όχι με τον όρο «έλλογο» που συνηθίζεται επίσης αλλά μπορεί να προκαλέσει συγχύσεις με τον αγγλικό όρο “rational”).

πρωταρχικές θέσεις για την συγκρότηση και επαλήθευση των αρχών του Δικαίου των Λαών, απαντούν με άλλα λόγια στους προβληματισμούς της ιδανικής θεωρίας: οι αρχές του Δικαίου των Λαών διατυπώνονται αρχικά μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, και επεκτείνονται κατόπιν ως *εύλογα δίκαιες* στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς.

Η συμβολαϊκή μεθοδολογία που ακολουθεί ο Ρωλς και σε αυτό το έργο είναι η γνωστή από τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*»: επιστρατεύονται τα σχήματα της «πρωταρχικής θέσης» και του «πέπλου της άγνοιας»,⁵² με τα συμβαλλόμενα μέρη, όπως πάντα, να είναι αντιπρόσωποι.⁵³ Η σημασία που δίνει ο Ρωλς στην αντιπροσώπευση, ως συνθήκη αμεροληψίας και διυποκειμενικότητας, έχει καταστεί σαφής ήδη από τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*». Εκεί ο φιλόσοφος είχε ορίσει τα συμβαλλόμενα στην πρωταρχική θέση μέρη να είναι αντιπρόσωποι του κάθε πολίτη ατομικά. Οι αντιπρόσωποι, μη γνωρίζοντας (υπό το πέπλο της άγνοιας) ποιο πρόσωπο αντιπροσωπεύουν (άρα με την επίγνωση ότι μπορεί να είναι αντιπρόσωποι οποιουδήποτε μέσα στην κοινωνία), αναγκάζονται να λαμβάνουν υπόψη τους τα συμφέροντα όλων εξίσου, προκειμένου να μεγιστοποιήσουν τα οφέλη εκείνων που εκπροσωπούν σε περίπτωση που αποδειχθούν ότι είναι οι λιγότεροι ευνοημένοι (κανόνας *maximin*). Με αυτό τον τρόπο, οι υιοθετούμενες αρχές δικαιοσύνης κατατείνουν αναγκαία στο να είναι δίκαιες για όλους (ακριβοδίκαιες).⁵⁴

Η ίδια μέθοδος (με τις ενδιάμεσες βελτιώσεις του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*») ακολουθείται και στο «*Δίκαιο των Λαών*», με τους αντιπρόσωπους όμως εδώ να είναι αντιπρόσωποι λαών και όχι ατόμων. Ειδικότερα, στο «*Δίκαιο των Λαών*» οι αρχικοί συμβαλλόμενοι είναι οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, που συνομολογούν από την πρωταρχική τους θέση τις πολιτικές αρχές που ρυθμίζουν την Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών. Στη συνέχεια, οι αρχές αυτές θα επεκταθούν στους μη φιλελεύθερους αλλά ευπρεπείς λαούς και θα

⁵² Το πέπλο της άγνοιας χρησιμοποιείται και στο «*Δίκαιο των Λαών*» (όπως και στο σύνολο έργου του Ρωλς) για να αποτρέψει τους αντιπρόσωπους των λαών από το «να επικαλεστούν ακατάλληλους λόγους» και να διαπραγματευθούν μεταξύ τους αρχές που θα μπορούσαν να αποφέρουν πλεονεκτήματα βασισμένα σε αυθαίρετα και μερικευτικά χαρακτηριστικά τους. Εντούτοις, η «υφή» του πέπλου της άγνοιας είναι διαφορετική στην παρούσα αναπαράσταση: ενώ στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» τα μέρη καλύπτονταν από ένα αδιαπέραστο πέπλο άγνοιας και δε γνώριζαν τα χαρακτηριστικά των λοιπών συμβαλλομένων, στο «*Δίκαιο των Λαών*» το πέπλο της άγνοιας είναι ισχνό και τα μέρη (ανα)γνωρίζουν εκ των προτέρων κάποιες βασικές ιδιότητές τους, όπως λ.χ. ότι αποτελούν φιλελεύθερους ή (μη φιλελεύθερους αλλά) ευπρεπείς λαούς. *LP*, σελ. 31-3.

⁵³ Ρητή είναι η αναφορά του Ρωλς στο αρχικό σχέδιό του έργου του, ότι «*όπως και πριν* [δηλ. στα προηγούμενα έργα του], *τα συμβαλλόμενα μέρη είναι αντιπρόσωποι*». Rawls (1993b: 48).

⁵⁴ Η επιλογή των αντιπρόσωπων ως συμβαλλομένων μερών στη συγκρότηση των ρωλσιανών θεωριών δικαιοσύνης μοιάζει σαν να έρχεται να επιλύσει ένα πρόβλημα που είχε τεθεί ήδη από τον Rousseau: τη διάκριση μεταξύ της (ομολογουμένως σκοτεινής και δυσνόητης) «γενικής βούλησης» (“*volonte general*”) και της βούλησης των πολιτών (ή της πλειοψηφίας τους), με τον συνακόλουθο προβληματισμό σχετικά με το ποιος εγγυάται ότι η «γενική βούληση» είναι πράγματι και η γνήσια και ορθή. Rousseau (2004 [1762]). Ένα τέτοιο προβληματισμό φαίνεται να διευθετεί, αν και όχι ανατίλεκτα, η ρωλσιανή θεωρία μέσω των συμβαλλομένων στο υποθετικό συμβόλαιο αντιπρόσωπων, στους οποίους προσγράφονται από τον Ρωλς ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και ιδιότητες που τους επιτρέπουν να αναχθούν σε υπερ-υποκειμενικούς κριτές ορθότητας κατά την παλίνδρομη διαδικασία δικαιολόγησης που κατατείνει στην αναστοχαστική ισορροπία.

επιβεβαιωθούν ως προς την κανονιστική τους ισχύ και από αυτούς, και τέλος, οι αρχές θα δοκιμαστούν στην πράξη (στην μη ιδανική θεωρία) απέναντι στα έκνομα και στα επιβαρυμένα με δυσμενείς περιστάσεις κράτη.⁵⁵ Έτσι, στο πλαίσιο της ιδανικής θεωρίας, ο Ρωλς δείχνει ότι, μέσα από τις προσήκουσες κατασκευαστικές επιλογές και τη συμβολαιική μέθοδο, τόσο οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί όσο και οι ευπρεπείς λαοί, διά των αντιπροσώπων τους, θα συμφωνούσαν στις ίδιες αρχές του Δικαίου των Λαών.⁵⁶

Την μη ιδανική θεωρία του «*Δικαίου των Λαών*» απασχολούν οι υπόλοιποι τύποι κρατών και κοινωνιών (όχι λαών, μιας και δεν μοιράζονται τα κοινά ηθικοπολιτικά χαρακτηριστικά των λαών), οι οποίοι δεν γίνονται δεκτοί ως ευτεταγμένα μέλη σε μια εύλογα δίκαιη Κοινωνία των Λαών, λόγω των επιθετικών και φιλοπόλεμων κυβερνήσεών τους ή/και της συστηματικής (αν και όχι πάντα υπαίτιας) παραβίασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι λόγοι αυτοί νομιμοποιούν τους ευτεταγμένους λαούς έναντι των τελευταίων στην άρση του παραδοσιακού, βεστυφλιανού δόγματος της κρατικής κυριαρχίας⁵⁷ και στην παρέμβαση στο εσωτερικό τους προς διασφάλιση των αρχών του (οικουμενικά κανονιστικού) Δικαίου των Λαών. Ειδικότερα, η μη-ιδανική θεωρία αναπτύσσεται επίσης σε δύο σκέλη, που απαντούν στους προβληματισμούς που θέτουν οι δύο κύριοι τύποι κρατών που την απασχολούν: τα έκνομα κράτη και οι επιβαρυμένες με δυσμενείς περιστάσεις κοινωνίες. Στο πρώτο ο Ρωλς πραγματεύεται την αντιμετώπιση των έκνομων κρατών, με τον επαναπροσδιορισμό των αρχών και των κανόνων του παραδοσιακού δόγματος του «δικαίου του πολέμου» (*jus ad bellum* και *jus in bello*), δίνει κατευθυντήριες γραμμές για την άσκηση πίεσης, την επιβολή κυρώσεων αλλά ακόμη και τη βίαιη επέμβαση στα εσωτερικά ενός τέτοιου κράτους, και εισηγείται γενικές πολιτικο-θεσμικές προτάσεις προς τους ευτεταγμένους λαούς για τη βαθμιαία προαγωγή σε μια μακροπρόθεσμα στοχευόμενη παγκόσμια Κοινωνία των Λαών. Στο δεύτερο σκέλος της μη ιδανικής θεωρίας, ο Ρωλς συζητεί τη γενική ιδέα, τα μέσα, τους στόχους αλλά

⁵⁵ Όπως εύστοχα συνοψίζει η Bernstein την ανωτέρω διαδικασία, το πρώτο μέρος της ιδανικής θεωρίας, με συμβαλλόμενους τους αντιπροσώπους των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, «*επεκτείνει τη γενική κοινωνικοσυμβολαιική ιδέα στην κοινωνία των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, και πραγματεύεται την ιδέα μιας ρεαλιστικής ουτοπίας, τη διάκριση μεταξύ λαών και κρατών, τη δεύτερου επιπέδου πρωταρχική θέση, τις οκτώ αρχές, την ιδέα της δημοκρατικής ειρήνης και το δημόσιο λόγο*», ενώ το δεύτερο μέρος, με συμβαλλόμενους τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, «*επεκτείνει τη γενική κοινωνικοσυμβολαιική ιδέα στην κοινωνία των ευπρεπών λαών, και πραγματεύεται τις ιδέες της ανεκτικότητας, της ευπρέπειας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*». Bernstein (2009: 54). Ωστόσο, απαραίτητη κρίνεται η διευκρίνιση ότι η αναφορά της Bernstein σε «κοινωνία των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών» και «κοινωνία των ευπρεπών λαών» δεν υπονοεί ότι πρόκειται για δυο διαφορετικές κοινωνίες αλλά απλώς για δύο διαφορετικά στάδια επαλήθευσης. Η Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών είναι μία και περιλαμβάνει ισότιμα και τους δύο τύπους λαών.

⁵⁶ LP, σελ. 63, 85.

⁵⁷ Η Συνθήκη της Βεστυφαλίας, που υπογράφηκε με τη λήξη του Τριακονταετούς Πολέμου το 1648 μεταξύ των αντιμαχόμενων τότε κυρίαρχων αυτοκρατοριών της ευρωπαϊκής ηπείρου, σηματοδότησε την απαρχή μιας νέας διεθνοπολιτικής πρακτικής, γνωστής ως βεστυφλιανής κυριαρχίας. Η πρακτική αυτή εστιάζει στην (ειρηνική) συνύπαρξη κυρίαρχων κρατών, και σύμφωνα με αυτή οι εσωτερικές υποθέσεις ενός κράτους αφορούν το ίδιο, ενώ απαγορεύονται οι παρεμβάσεις από τρίτους. Το «βεστυφλιανό δόγμα», με την κεντρική ιδέα της κρατικής κυριαρχίας, αποτέλεσε εφεξής το κυρίαρχο παράδειγμα του διεθνούς δικαίου και της πολιτικής πρακτικής.

και τα όρια ενός «καθήκοντος αρωγής» (duty of assistance) που έχουν οι ευτεταγμένοι λαοί προς τις επιβαρυνμένες με δυσμενείς συνθήκες κοινωνίες. Γενικότερα, στην μη ιδανική θεωρία διερευνώνται οι όροι και οι τρόποι παρέμβασης στα εσωτερικά θέματα των κρατών που εμπίπτουν σε αυτή, με στόχο την σταδιακή τους συμμόρφωση προς τις αρχές του Δικαίου των Λαών, μέσω της εγκατάστασης θεσμών και πολιτευμάτων που να προσεγγίζουν τα πρότυπα των φιλελεύθερων ή τουλάχιστον των ευπρεπών λαών και να εγγυώνται την μελλοντική εισδοχή και αποδοχή τους στην εύλογα δίκαιη και «σταθερή για τους σωστούς λόγους» Κοινωνία των Λαών. Έτσι συμπληρώνεται η μη ιδανική θεωρία και ολοκληρώνεται το σχέδιασμα ενός *εύλογα δίκαιου* Δικαίου των Λαών.

Τόσο στην ιδανική όσο και στην μη ιδανική θεωρία, κεντρικό ρόλο παίζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο ρόλος τους στρέφεται γύρω από την ιδέα της νομιμοποίησης: μεταξύ των ευτεταγμένων λαών ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί κριτήριο νομιμοποίησης και αναγκαίο όρο αναγνώρισης και συμπερίληψης στην Κοινωνία των Λαών, ταυτόχρονα όμως και μια κοινή μέριμνά τους σε οικουμενικό επίπεδο, η οποία υπερβαίνει τα κρατικά όρια και επεκτείνεται και σε κοινωνίες που δεν έχουν επαληθεύσει συμβολαϊκά την ισχύ τους. Αμέσως παρακάτω θα παρουσιαστεί η εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εισηγείται ο Ρωλς αναφορικά με το περιεχόμενο και την νομιμοποιητική λειτουργία τους στο εγχώριο και το διεθνές πεδίο της ιδανικής και της μη ιδανικής θεωρίας.

3. Τα ανθρώπινα δικαιώματα στο «*Δίκαιο των Λαών*»

Ο Ρωλς εισηγείται το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως μία από τις αρχές που ρυθμίζουν τις σχέσεις στο διεθνοπολιτικό πεδίο, και συγκεκριμένα τις σχέσεις μεταξύ των λαών. Η λειτουργία τους δεν εξετάζεται αναφορικά με τους φορείς τους (που εμμέσως μόνο συνάγεται ότι παραμένουν τα άτομα⁵⁸) αλλά αναφορικά με τα υποκείμενα του διεθνούς δικαίου, δηλαδή, τους λαούς και τις κυβερνήσεις τους, που είναι επιφορτισμένα με (και υπόλογα έναντι αλλήλων για) την εφαρμογή και την προστασία τους.⁵⁹ Τούτο συνιστά μια ουσιώδη πρωτοτυπία του Ρωλς σε σύγκριση με την παραδοσιακή τάση να προσεγγίζονται τα ανθρώπινα δικαιώματα από την πλευρά των φορέων τους (right-holders), δηλαδή των ατόμων, τάση η οποία προσιδιάζει στην ηθικοφιλοσοφική προσέγγισή τους, αλλά απαντάται εξίσου και στις πρακτικο-πολιτικές θεωρήσεις τους. Αντίθετα, ο Ρωλς προκρίνει να ασχοληθεί με τα ανθρώπινα δικαιώματα από την πλευρά των φορέων του *καθήκοντος προστασίας* τους, δηλαδή των πολιτικά συγκροτημένων κοινωνιών, και από την οπτική αυτών να προσδιορίσει τη λειτουργία και το περιεχόμενό τους.

⁵⁸ Bernstein (2009: 3). Η παρατήρηση αυτή θα φανεί ιδιαίτερος χρήσιμη στην αντίκρουση των αιτιάσεων από τους εκπροσώπους του κοσμοπολιτισμού για την μη-κοσμοπολιτική θεώρηση του Ρωλς, αλλά επίσης θα αναδειξεί τις εσωτερικές, μεθοδολογικές ασυνέπειες της ίδιας της ρωλσιανής θεώρησης.

⁵⁹ Οι άνθρωποι «ως αυτόνομα όντα και φορείς ανταξίας δεν ενέχονται άμεσα στους συλλογισμούς της θεωρίας του 'Δικαίου των Λαών'. Στη θέση τους βρίσκονται οι λαοί, ή μάλλον οι αντιπρόσωποί τους, που συμμετέχουν στη διεθνή πρωταρχική θέση». Παπαγεωργίου (1994: 88).

Η ιδιαίτερη αυτή θέση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε ένα «εύλογο δίκαιο» Δίκαιο των Λαών συνδέεται, σύμφωνα με τον Ρωλς, με τις μεταπολεμικές εξελίξεις που σημειώθηκαν στο πεδίο του διεθνούς δικαίου και οδήγησαν στην αναθεώρηση του κρατούντος μέχρι τότε δόγματος της κρατικής κυριαρχίας: αφ' ενός, το δικαίωμα του πολέμου περιορίστηκε μόνο στις περιπτώσεις της άμυνας και αφ' ετέρου, τέθηκαν όρια στην εσωτερική αυτονομία ενός κράτους.⁶⁰ Ειδικότερα, σύμφωνα με την πρωτότυπη αυτή θεώρηση, τα ανθρώπινα δικαιώματα θέτουν ένα αναγκαίο, μολονότι όχι ικανό, κριτήριο για την νομιμοποίηση των εγχώριων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών, και, υπ' αυτή την έννοια, περιορίζουν τις επιτρεπτές εγχώριες νομοθεσίες.⁶¹ Ο σεβασμός και η προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τις εγχώριες πολιτικές πρακτικές και θεσμούς προσδίδει νομιμοποίηση στο κοινωνικοπολιτικό καθεστώς, αφ' ενός εσωτερική, δηλαδή στα μάτια των μελών του λαού, και αφ' ετέρου εξωτερική, δηλαδή ενώπιον των ευτεταγμένων λαών, διασφαλίζοντας το απρόσβλητο της κρατικής κυριαρχίας του από αναγκαστικές επεμβάσεις όσων ασπάζονται τις αρχές του Δικαίου των Λαών.

3.1. Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αρχή του Δικαίου των Λαών

Μέσα από την υποθετική συμβολαιική διαδικασία (όπως θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στο οικείο κεφάλαιο) στην πρωταρχική θέση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών επιβεβαιώνονται ως έγκυρες για την Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών οκτώ «*γνωρίμες και παραδοσιακές αρχές δικαιοσύνης ανάμεσα στους ελεύθερους και δημοκρατικούς λαούς*».⁶² Η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί το περιεχόμενο μιας από τις οκτώ γενικώς αναγνωρισμένες αρχές του Δικαίου των Λαών, τις οποίες οι (ορθολογικοί) αντιπρόσωποι των ευτεταγμένων λαών (αρχικά των φιλελεύθερων δημοκρατικών και κατόπιν των ευπρεπών), τιθέμενοι υπό συνθήκες αντικειμενικότητας και αμεροληψίας (υπό το «πέπλο της άγνοιας»), επιβεβαιώνουν ως αμοιβαία έγκυρες και ισχυρές για τη ρύθμιση των σχέσεων των λαών τους. Οι αρχές αυτές, που αντλούνται ως γνώριμες «*από την ιστορία και τις χρήσεις του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πρακτικής*»,⁶³ είναι οι εξής:

⁶⁰ LP, σελ. 27.

⁶¹ LP, σελ. 80.

⁶² LP, σελ. 37. Οι αρχές αυτές δεν παράγονται από μια πρωταρχική θέση, αλλά επιβεβαιώνονται από αυτήν ως έγκυρες και ισχυρές μεταξύ των ευτεταγμένων λαών. Γι' αυτό, οι αρχές αυτές χαρακτηρίζονται από τον Ρωλς ως «*γνωρίμες και παραδοσιακά διαδεδομένες αρχές*», που αντλούνται «*από την ιστορία και τις χρήσεις του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πρακτικής*» (σελ. 41). Ωστόσο, ο Ρωλς ομολογεί ρητά ότι «*αυτή η δήλωση αρχών είναι κατά γενική ομολογία ατελής. Πρέπει να προστεθούν και άλλες αρχές και όσες έχουν καταγραφεί εδώ απαιτούν πολλή επεξήγηση και ερμηνεία*» (σελ. 37).

⁶³ LP, σελ. 41.

- «1) Οι λαοί είναι ελεύθεροι και ανεξάρτητοι, και η ελευθερία και ανεξαρτησία τους πρέπει να γίνονται σεβαστές από τους άλλους λαούς.
- 2) Οι λαοί πρέπει να τηρούν τις συμφωνίες και τις δεσμεύσεις τους.
- 3) Οι λαοί είναι ίσοι και αποτελούν τα συμβαλλόμενα μέρη των συμφωνιών που τους δεσμεύουν.
- 4) Οι λαοί οφείλουν να σέβονται την υποχρέωση της μη-επέμβασης.
- 5) Οι λαοί έχουν το δικαίωμα της αυτοάμυνας αλλά όχι το δικαίωμα να προκαλούν πολέμους για λόγους εκτός της αυτοάμυνας.
- 6) Οι λαοί οφείλουν να σέβονται τα ανθρώπινα δικαιώματα.
- 7) Οι λαοί οφείλουν να συμμορφώνονται με συγκεκριμένους περιορισμούς στη διεξαγωγή του πολέμου.
- 8) Οι λαοί έχουν καθήκον να συντρέχουν άλλους λαούς που ζουν υπό δυσμενείς συνθήκες, οι οποίες τους εμποδίζουν να έχουν ένα δίκαιο ή ευπρεπές πολιτικό και κοινωνικό καθεστώς».⁶⁴

Αμέσως μετά την ανωτέρω απαρίθμηση, ο Ρωλς δίνει μια πρώτη εικόνα της προταγματικής θέσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο δικαίκο σύστημα της Κοινωνίας των Λαών. Η έκτη αρχή υπερισχύει της τέταρτης, δηλώνει· σε περίπτωση ακραίας παραβίασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων το δικαίωμα στην κρατική κυριαρχία κάμπτεται και δεν μπορεί να προβληθεί έγκυρα από το κράτος που τα παραβιάζει.⁶⁵ Η αρχή του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνομολογείται, λοιπόν, από τους αντιπροσώπους των ευτεταγμένων λαών ως όντως δεσμευτική στις μεταξύ τους σχέσεις αλλά και έγκυρη έναντι των άλλων κρατών και κοινωνιών. Η προαγωγή των ανθρωπίνων αναδεικνύεται σε μόνιμη μέριμνα της εξωτερικής πολιτικής τους⁶⁶ και η μέριμνά τους αυτή τους οδηγεί ακόμη και να περιορίζουν το δικαίωμα ενός κράτους στην κυριαρχία.⁶⁷

Υπό τις προσήκουσες συνθήκες αμεροληψίας, οι αντιπρόσωποι των ευτεταγμένων λαών επιλέγουν από τις οκτώ αρχές διάφορες ερμηνείες και τα επιμέρους περιεχόμενά τους καθώς επίσης και τους τρόπους εφαρμογής τους στις μεταξύ τους σχέσεις.⁶⁸ Ωστόσο, στο πεδίο της πρωταρχικής θέσης των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών δεν γίνεται καμία αναφορά στο περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Έτσι, ο γνώστης του προγενέστερου έργου του Ρωλς μπορεί να σχηματίζει την εντύπωση ότι η αναφορά σε ανθρώπινα δικαιώματα δεν διαφοροποιεί

⁶⁴ LP, σελ. 37 (η επισήμανση έχει προστεθεί). Ας σημειωθεί ότι στο αρχικό σχέδιασμα του «Δικαίου των Λαών» (1993) η τελευταία αρχή απουσίαζε, και προστέθηκε στην τελική έκδοση κατόπιν των ενστάσεων που είχαν εντωμεταξύ εγείρει διακεκριμένοι πολιτικοί στοχαστές και μελετητές του Ρωλς (μεταξύ των οποίων, όπως θα αναφερθεί κατωτέρω, και ο Thomas Pogge). Αλλά και από την προδρομική σκιαγράφηση του Δικαίου των Εθνών (law of nations) στη «Θεωρία της Δικαιοσύνης» (παρ. 58) απουσίαζε όχι μόνο η όγδοη αλλά και η έκτη αρχή (για τα ανθρώπινα δικαιώματα), ενώ οι υπόλοιπες αρχές αναφέρονταν επιγραμματικά μέσα στο πλαίσιο της θεωρίας του δικαίου πολέμου και της αντίρρησης συνειδήσεως.

⁶⁵ LP, σελ. 37-8.

⁶⁶ LP, σελ. 48.

⁶⁷ LP, σελ. 42.

⁶⁸ LP, σελ. 40.

αυτά από τα ήδη γνωστά *βασικά* δικαιώματα και ελευθερίες που αναγνωρίζονται και κατοχυρώνονται στο πλαίσιο των φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών. Εντούτοις, όπως θα δειχθεί κατωτέρω, όσο και αν εξακολουθεί να ισχύει τούτο για την εγχώρια πολιτική των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών,⁶⁹ η επιλογή του όρου «ανθρώπινα» είναι απολύτως σκόπιμη και αποβλέπει στην ουσιαστική διαφοροποίηση των δικαιωμάτων αυτών από τα «βασικά» δικαιώματα του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού».⁷⁰

Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι μια ορολογική διάκριση που εισάγεται για να προσδιορίσει τον ειδικό ρόλο των δικαιωμάτων αυτών στη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς. Μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο έχει παγιωθεί μια γενικά αποδεκτή εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και το περιεχόμενό τους έχει εξειδικευθεί σε πολλές διεθνείς συμβάσεις και διακηρύξεις. Ο Ρωλς, όμως, δεν διευκρινίζει εάν υιοθετεί την συγκεκριμένη εικόνα αυτούσια ή μόνο εν μέρει. Η διατύπωσή του *«αφήνω στην άκρη τις πολλές δυσκολίες στην ερμηνεία αυτών των δικαιωμάτων και των ορίων τους, και δέχομαι το γενικό νόημα και την τάση τους ως επαρκώς σαφή»*⁷¹ υποδηλώνει την πρόθεσή του να εκκινήσει από τη διεθνώς παγιωμένη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και από αυτήν να συναρμόσει τη δική του θεώρηση, προσδιορίζοντας ποια από τα κοινώς αναγνωρισμένα ως τέτοια μπορούν να επιτελέσουν το ρόλο που τους επιφυλάσσει η θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης.⁷²

3.2. Το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Στο ερώτημα ποια από τα πολυάριθμα και διεθνώς αναγνωρισμένα ανθρώπινα δικαιώματα κρίνονται πρόσφορα και κατάλληλα για να παίξουν τον νομιμοποιητικό ρόλο στη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς, η απάντηση δεν δίνεται μέχρι η ανάλυση του φιλοσόφου να φτάσει στο δεύτερο μέρος της ιδανικής θεωρίας. Εκεί επαληθεύεται η κανονιστική εγκυρότητα των φιλελεύθερων αρχών διεθνούς δικαιοσύνης μέσω της επέκτασής τους και στους μη φιλελεύθερους αλλά ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς. Στο δεύτερο αυτό μέρος, η πραγματικότητα ενός διεθνούς πλουραλισμού διαφορετικού από τον εγχώριο και η ιδέα της ανεκτικότητας

⁶⁹ LP, σελ. 37.

⁷⁰ LP, σελ. 79.

⁷¹ LP, σελ. 27. Βέβαια, όπως υποστηρίζουν εξέχοντες μελετητές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κάθε άλλο παρά σαφές είναι το νόημα και το περιεχόμενό τους. Βλ. και τη σχετική αναφορά στην Εισαγωγή της παρούσας.

⁷² Η πρακτική αυτή είναι συνήθης στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας. Από τον Griffin χαρακτηρίζεται ως «από κάτω προς τα πάνω» (bottom-up) και λειτουργεί ως εξής: *«ζεκινά κανείς με τα ανθρώπινα δικαιώματα όπως χρησιμοποιούνται στην πραγματική κοινωνική μας ζωή από τους πολιτικούς, νομικούς, κοινωνικούς αγωνιστές, όπως επίσης και τους κάθε είδους θεωρητικούς, και κατόπιν βλέπει σε ποιες ανώτερες αρχές πρέπει να προσφύγει προκειμένου να εξηγήσει το ηθικό βάρος τους, όταν νομίζει ότι έχουν τέτοιο, καθώς και να επιλύσει τις μεταξύ τους συγκρούσεις»*. Griffin (2008: 29). Ωστόσο, όσο και αν τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα έτυχαν από τον Ρωλς κάποιας ειδικότερης επεξεργασίας από την αρχική μέχρι την τελική έκδοση του *«Δικαίου των Λαών»*, εντούτοις η εικόνα τους παρέμεινε ιδιαίτερα και ατελής τόσο αναφορικά με το περιεχόμενό τους όσο και με τα επιμέρους χαρακτηριστικά τους.

επαναπροσδιορίζουν την κεντρική για τον πολιτικό φιλελευθερισμό κανονιστική ιδέα του ευλόγου (reasonableness), περιορίζοντας τις ιδιαίζοντως φιλελεύθερες πολιτικές (και εν γένει αξιακές) απαιτήσεις, προκειμένου να διασφαλιστεί το προσήκον μέτρο σεβασμού προς τους λαούς αυτούς.⁷³

Για την αποδοχή ενός μη φιλελεύθερου και μη δημοκρατικού λαού ως *ευπρεπούς* μέλους σε μια εύλογα δίκαιη και «σταθερή για τους σωστούς λόγους» Κοινωνία των Λαών, ο Ρωλς θέτει δύο βασικές προϋποθέσεις: η πρώτη επιτάσσει ο λαός αυτός να μην είναι επιθετικός προς τους άλλους λαούς, ενώ η δεύτερη περιλαμβάνει τρεις υποπροϋποθέσεις, εκ των οποίων η μία (και ασφαλώς η σημαντικότερη) είναι να «*διασφαλίζει για όλα τα μέλη του λαού αυτά που πλέον ονομάζονται ανθρώπινα δικαιώματα*».⁷⁴ Το σημείο, λοιπόν, αυτό επιλέγει ο Ρωλς για να απαριθμήσει συγκεκριμένες κατηγορίες δικαιωμάτων που θεωρεί ότι μπορούν να υπαχθούν στα ανθρώπινα, όπως ο ίδιος τα συγκροτεί με τον εξαρχής προσδιορισμένο ρόλο τους:

*«Ανάμεσα στα ανθρώπινα δικαιώματα είναι και το δικαίωμα στη ζωή (στα στοιχειώδη μέσα διαβίωσης και ασφάλειας)· στην ελευθερία (ελευθερία από τη δουλεία, την υποδούλωση και τα καταναγκαστικά έργα, και ελευθερία συνείδησης, σε έναν ικανοποιητικό βαθμό, που να εξασφαλίζει την ελευθερία της θρησκείας και της σκέψης)· στην ιδιοκτησία (την ατομική ιδιοκτησία)· και στην τυπική ισότητα, όπως αυτή εκφράζεται από τους κανόνες της φυσικής δικαιοσύνης (με άλλα λόγια, ότι όμοιες περιπτώσεις πρέπει να αντιμετωπίζονται με παρόμοιο τρόπο)».*⁷⁵

⁷³ LP, σελ. 62. Ο σεβασμός προς τους ευπρεπείς λαούς απορρέει ευθέως από τη φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης και έχει εκ πρώτης όψεως συνεπειοκρατική αιτιολογία. Όπως θα αναπτυχθεί εκτενέστερα κατωτέρω, ο σεβασμός οφείλεται σε αυτούς προκειμένου να μη θιγεί η αυτοεκτίμησή τους, προκειμένου να τιμηθεί η (ευπρεπής) εγχώρια αντίληψη δικαιοσύνης που έχουν οι λαοί αυτοί, και για να οικοδομηθεί μια σταθερή, εύλογα δίκαιη Κοινωνία των Λαών. Δεν φαίνεται, όμως, πουθενά κάποια ευθεία πρόθεση του Ρωλς να ενθαρρυνθούν με αυτό τον τρόπο και οι μεταρρυθμίσεις των λαών αυτών προς τα φιλελεύθερα πρότυπα, όσο και αν υponοείται ως ευχή κάτι τέτοιο. LP, σελ. 59, 61.

⁷⁴ LP, σελ. 65 κ.ε.. Για τις προϋποθέσεις αυτές έχει ήδη γίνει γενική αναφορά και θα αναπτυχθούν λεπτομερέστερα κατωτέρω.

⁷⁵ LP, σελ. 65. Η απαρίθμηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*» (1993b: 62) δεν διέφερε αισθητά. Από το αρχικό σχέδιασμα απουσίαζε η ευθεία αναφορά στο δικαίωμα στην ελευθερία συνείδησης, που προστέθηκε στην τελική έκδοση, αφού ο Ρωλς έλαβε υπόψιν του τις εντωμεταξύ επικρίσεις για την «*αδικαιολόγητη επιεικεία του*» προς τα ανελεύθερα καθεστάτα (αναλυτικά κατωτέρω). Υπήρχε απλά μία αναφορά στην ανεξιθρησκεία και στην απαγόρευση των θρησκευτικών διώξεων, καθώς και στο δικαίωμα μετανάστευσης λόγω των ανισοτήτων στη θρησκευτική ελευθερία, και με αυτά συμπληρωνόταν η αρχική παρουσίαση του καταλόγου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Επίσης, απουσίαζε και το καθήκον αρωγής στις επιβαρυνμένες με δυσμενείς συνθήκες κοινωνίες, που προστέθηκε προκειμένου να μετριασθεί η (καταγγεληθείσα εις βάρος του) αδιαφορία για τις οικονομικές και εν γένει βιοπολιτικές ανισότητες μεταξύ των λαών. Rawls, ό.π., σελ. 63. Τέλος, στη σελίδα 68 υπήρχε ακροθιγής αναφορά σε μία ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι.

Τα δικαιώματα αυτά αποτελούν τον ρωσισανό κανόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή, κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση του φιλοσόφου, τα «*εύλογα*⁷⁶ [*ή καθεαυτά*] *ανθρώπινα δικαιώματα*» (“*human rights proper*”). Τα δικαιώματα αυτά αποτελούν «*ένα προσήκον υποσύνολο των δικαιωμάτων και ελευθεριών που διασφαλίζονται για όλους τους ελεύθερους και ίσους πολίτες σε ένα συνταγματικό φιλελεύθερο δημοκρατικό καθεστώς*»⁷⁷ αλλά ταυτόχρονα και «*ένα προσήκον υποσύνολο (...) των δικαιωμάτων των μελών μιας ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας*».⁷⁸ Το ειδικό χαρακτηριστικό που διαφοροποιεί τα ανθρώπινα δικαιώματα από τα λοιπά αναγνωριζόμενα στις επιμέρους ευτεταγμένες έννομες τάξεις δικαιώματα είναι ότι αυτά «*εκφράζουν μια ειδική κατηγορία επιτακτικών δικαιωμάτων*».⁷⁹

Για το περιεχόμενο των δικαιωμάτων αυτών ο Ρωλς δίνει κάποιες γενικές πληροφορίες. Διευκρινίζει κατ’ αρχάς, ότι το δικαίωμα στη ζωή δεν αποδίδεται απλώς και μόνο με την αρνητική διάστασή του αλλά περιλαμβάνει και τη θετική διάσταση, δηλαδή κατοχυρώνει «*μια ελάχιστη οικονομική ασφάλεια ... [και] γενικά οικονομικά μέσα παντός σκοπού*».⁸⁰ Επίσης, διευκρινίζει ότι στα ανθρώπινα δικαιώματα συγκαταλέγει ρητά τα δικαιώματα που κατοχυρώνονται στα άρθρα 3-18 της Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, τα οποία, κατ’ αυτόν, «*αποδίδουν την πληρέστερη και θεμελιωδέστερη έννοια του όρου*».⁸¹ Και τέλος, στο ειδικό κεφάλαιο για τα ανθρώπινα δικαιώματα (το 10^ο) ο Ρωλς προσθέτει και το δικαίωμα εθνοτικών ομάδων στην ασφάλεια από το μαζικό έγκλημα και τη γενοκτονία, ως «*προφανείς συνέπειες της πρώτης κατηγορίας δικαιωμάτων*»⁸². Παρόμοια εξίσωση των δικαιωμάτων των μειονοτήτων με τα ανθρώπινα δικαιώματα έχει υπαινιχθεί ο Ρωλς και αναφορικά με τις συνέπειες της παραβίασης των πρώτων κατά την παρουσίαση των αρχών του Δικαίου των Λαών.⁸³

Αυτός είναι ο πρωτότυπος και εν πολλοίς αντισυμβατικός κατάλογος των ρωσισανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Χαρακτηριστική είναι η παράλειψη από τον κατάλογο αυτό μερικών από τα θεμελιωδέστερα και δημοφιλέστερα άρθρα της

⁷⁶ LP, σελ. 80, υποσημ. 23. Στην ελληνική μετάφραση χρησιμοποιείται ο όρος «*θεμιτά* ανθρώπινα δικαιώματα». Όσο και αν συντελεί στην -μάλλον αναγκαία- μεταφραστική διαφοροποίηση της λέξης *proper* από τον όρο *reasonable*, εντούτοις δημιουργεί εσφαλμένες εντυπώσεις σχετικά με τη δήθεν ύπαρξη και *μη-θεμιτών* ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για το λόγο αυτό, κρίνεται ότι μπορεί να προκριθεί η χρήση του όρου *εύλογα*, ο οποίος συμπλέει με (και ταυτόχρονα αναδεικνύει περισσότερο) τις κανονιστικές αναπροσαρμογές της ρωσισανής θεώρησης, όπως θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί στην πορεία.

⁷⁷ LP, σελ. 68, 81.

⁷⁸ LP, σελ. 81.

⁷⁹ LP, σελ. 79.

⁸⁰ LP, σελ. 65, υποσημ. 1.

⁸¹ LP, σελ. 80, υποσημ. 23. Τα δικαιώματα αυτά, ειδικότερα, εκτός από την προστασία της ζωής, της ελευθερίας και της προσωπικής ασφάλειας (άρθρο 3) και την απαγόρευση της δουλείας (άρθρο 4), αφορούν στις δικαιοδικασίες και το κράτος δικαίου (άρθρα 6-12 και 17), το δικαίωμα άρνησης εξαναγκασμένου γάμου (άρθρο 16), το δικαίωμα ενάντια στη βάνανση, απάνθρωπη και απαξιώτικη μεταχείριση (άρθρο 5), το δικαίωμα στο άσυλο (άρθρο 14), το δικαίωμα στην εθνική ταυτότητα (άρθρο 15) και το δικαίωμα στην ελεύθερη μετακίνηση (άρθρο 13) καθώς και στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης και θρησκείας (άρθρο 18).

⁸² LP, σελ. 79, 80 υποσημ. 23.

⁸³ LP, σελ. 38.

Οικουμενικής Διακήρυξης, όπως του άρθρου 1 (ελευθερία και ισότητα όλων των ανθρώπων), του άρθρου 2 (απαγόρευση των διακρίσεων), του άρθρου 19 (δικαίωμα στην ελευθερία της γνώμης και της έκφρασης και την ελεύθερη διακίνηση της πληροφορίας), του άρθρου 20 (δικαίωμα του «συνέρχεσθαι» και του «συνεταιρίζεσθαι»), του άρθρου 21 (δικαίωμα στις δημοκρατικές διαδικασίες, στην ίση πρόσβαση στα δημόσια αξιώματα και στην καθολική ψήφο), του άρθρου 22 (δικαίωμα στην κοινωνική πρόνοια και την πρόσβαση στα δημόσια αγαθά), του άρθρου 23 (δικαίωμα στην εργασία) καθώς και άλλων.

Η δικαιολόγηση που παρέχει, έστω και συνοπτικά, ο Ρωλς για την περιορισμένη αυτή και φειδωλή απαρίθμηση είναι ότι «τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως γίνονται έτσι κατανοητά, δεν μπορούν να απορριφθούν ως ιδιαιζόντως φιλελεύθερα ή χαρακτηριστικά της δυτικής παράδοσης. Δεν είναι τοπικιστικά από πολιτική άποψη».⁸⁴ Με αυτή τη διατύπωση, δίνει μια πρώτη πληροφορία για την (ως απόρροια της ανεκτικότητας) αντιτοπικιστική μέριμνα του «*Δικαίου των Λαών*» και την σύστοιχη πρόθεση συμπερίληψης των μη φιλελεύθερων και μη δημοκρατικών αλλ' εντούτοις ευπρεπών λαών σε μια εύλογα δίκαιη Κοινωνία των Λαών. Όπως, όμως, θα αναπτυχθεί κατωτέρω, η πρόθεση αυτή του Ρωλς έχει αποτελέσει την αιτία των σφοδρότερων επικρίσεων αλλά και των μεγαλύτερων παρερμηνειών του ύστερου έργου του.

Πέρα από τις ανωτέρω απαριθμήσεις, σε κανένα άλλο σημείο του «*Δικαίου των Λαών*» δεν γίνεται ρητή αναφορά σε άλλα ανθρώπινα δικαιώματα ή στο επιμέρους περιεχόμενο των ήδη αναφερθέντων, αλλά ο όρος επαναλαμβάνεται σαν να ήταν επαρκώς προσδιορισμένος. Εξάλλου, από το «*Δίκαιο των Λαών*» απουσιάζουν ειδικότερες αναφορές στη φύση και τα χαρακτηριστικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, πιθανόν διότι, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αυτά εξετάζονται λεπτομερέστερα από την πλευρά του ρόλου και της λειτουργίας που καλούνται να διαδραματίσουν στη σύνολη δομή της διεθνοπολιτικής θεωρίας του Ρωλς. Αυτή, λοιπόν, η πενιχρή σκιαγράφηση της ιδέας και του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα αποτελέσει τον οδηγό για την περαιτέρω ανάλυση της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης που αναπτύσσεται στο «*Δίκαιο των Λαών*».

3.3. Τα χαρακτηριστικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Στα δικαιώματα που ο Ρωλς αναγνωρίζει ως ανθρώπινα αποδίδει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που τα διαχωρίζουν από την ηθικο-πολιτικά κρατούσα θεώρησή τους τόσο στις διεθνείς διακηρύξεις όσο και στα εθνικά συνταγματικά κείμενα. Για την ακρίβεια, ο Ρωλς τα προσδιορίζει ως ένα «*ειδικό σύνολο επιτακτικών δικαιωμάτων*»,⁸⁵ που καλείται να αναλάβει συγκεκριμένη λειτουργία στη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του. Τα κύρια αυτά χαρακτηριστικά, που δεν είναι συστηματικά αναλυμένα στην

⁸⁴ *LP*, σελ. 65.

⁸⁵ *LP*, σελ. 79.

τελική έκδοση του «*Δικαίου των Λαών*»,⁸⁶ αλλά σταχυολογούνται από τις διάσπαρτες αναφορές μέσα στο έργο, είναι σε γενικές γραμμές τα εξής:

α) Η πολιτική τους ουδετερότητα. Όπως δηλώνει με την πρώτη αναφορά στο περιεχόμενό τους ο Ρωλς, τα ανθρώπινα δικαιώματα που υιοθετεί «*δεν είναι τοπικιστικά από πολιτική άποψη*».⁸⁷ Σπεύδει δε να διευκρινίσει ότι τα εκλαμβάνει όχι μόνο ως ειδικό υποσύνολο των συνταγματικών δικαιωμάτων των πολιτών ενός φιλελεύθερου δημοκρατικού λαού αλλά ταυτόχρονα και ως υποσύνολο των δικαιωμάτων που απονέμονται στα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών για την επιτέλεση των προσίδιων στην αντίληψη δικαιοσύνης τους ηθικών καθηκόντων και τη ρύθμιση της κοινωνικής τους συνεργασίας.⁸⁸ Διακρίνοντάς τα ρητά από οποιαδήποτε δικαιώματα «*που ανήκουν σε συγκεκριμένους τύπους πολιτικών θεσμών*», δηλαδή με άλλα λόγια, αποσυνδέοντάς τα από οποιαδήποτε εμπειρική πρόσληψή τους, επιλέγει να τα προσδιορίσει με βάση την ιδιαίτερη πολιτική λειτουργία τους στο «*Δίκαιο των Λαών*»: «*τα ανθρώπινα δικαιωμάτων θέτουν ένα αναγκαίο, αν και όχι ικανό, όρο για την ευπρέπεια των εγχώριων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών*».⁸⁹

β) Η γνωσιολογική τους ουδετερότητα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα «*δεν εξαρτώνται από κανένα συγκεκριμένο περιεκτικό θρησκευτικό δόγμα ή φιλοσοφικό δόγμα για την ανθρώπινη φύση*». Με τη δήλωση αυτή ο φιλόσοφος διευκρινίζει ότι οι συνήθεις αναφορές στην γενεαλογία και την ιστορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με τις πηγές τους να αναζητούνται άλλοτε στη χριστιανική διδασκαλία και άλλοτε στην ηθική φιλοσοφία του Διαφωτισμού, δεν είναι πρόσφορες να υποστηρίξουν την ιδέα ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εισηγείται το «*Δίκαιο των Λαών*». Η πρόσδεση των δικαιωμάτων σε περιεκτικά θρησκευτικά δόγματα και φιλοσοφικές θεωρίες προσίδια στο δυτικό πολιτισμό υπονομεύει τη δυνατότητα υιοθέτησής τους από λαούς, οι οποίοι δεν ακολουθούν τις παραδόσεις αυτές (θρησκευτικές και πολιτικές) αλλά είναι εντούτοις ευπρεπείς.⁹⁰ Εξάλλου, ούτε η ηθική δικαιολόγηση της οικουμενικότητάς τους εξαρτάται από τους όρους κανενός τέτοιου δόγματος αλλά παρουσιάζεται από τον Ρωλς ως τρόπον τινα *εμμενής* στο Δίκαιο των Λαών, υπό την έννοια ότι το ηθικο-πολιτικό θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προσδιορίζεται με αναφορά στις κεντρικές κανονιστικές ιδέες της *πολιτικής* αντίληψης διεθνούς δικαιοσύνης που εισηγείται ο φιλόσοφος και όχι σε δόγματα και θεωρίες εκτός αυτής.⁹¹

γ) Η ειδική πολιτική λειτουργία τους. Τα ανθρώπινα δικαιώματα στο «*Δίκαιο των Λαών*» συνδέονται με τις κεντρικές κανονιστικές ιδέες της ευπρέπειας, της

⁸⁶ Αντίθετα, στο αρχικό σχέδιασμα του έργου ο Ρωλς είχε περιγράψει τα χαρακτηριστικά αυτά περίπου με τον τρόπο που αναφέρονται στην παρούσα παράγραφο. Rawls (1993b: 68-71).

⁸⁷ LP, σελ. 65. Στο αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*» τα είχε χαρακτηρίσει ρητά «*πολιτικά ουδέτερα*». Rawls (1993b: 69).

⁸⁸ LP, σελ. 68, 81, 82, 111.

⁸⁹ LP, σελ. 79-80. Η πολιτική ουδετερότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα απασχολήσει εκτενέστερα το Πέμπτο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης αναφορικά με τη σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας.

⁹⁰ LP, σελ. 68 (απ' όπου και το παράθεμα).

⁹¹ LP, σελ. 81.

κοινωνικής συνεργασίας και της νομιμοποίησης, αλληλένδετες όλες μεταξύ τους, όπως θα αναπτυχθεί στην πορεία της παρούσας μελέτης. Όπως έγινε σαφές και από την παράθεση των προηγούμενων δύο χαρακτηριστικών τους, ο Ρωλς δεν παραδίδει μια θεωρία για τη φύση ή τη θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά προτιμά να τα αποδώσει με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που εμπεριέχονται και λειτουργούν σε μια *έγλυπη* πολιτική αντίληψη διεθνούς δικαιοσύνης. Ειδικότερα, η σύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την κοινωνική συνεργασία αποτελεί την πρωτότυπη σύλληψη που αποδίδει την ειδική πολιτική λειτουργία τους. Τα ανθρώπινα δικαιώματα αναγνωρίζονται ως αναγκαίοι όροι κάθε συστήματος κοινωνικής συνεργασίας,⁹² καθώς η παραβίασή τους μαρτυρεί ένα σύστημα εντολών ή επιβολής δια της βίας, που δεν μπορεί να χαρακτηριστεί σύμφωνα με το Δίκαιο των Λαών ως ευπρεπές. Υπ' αυτήν την έννοια «τα ανθρώπινα δικαιωμάτων αποτελούν ένα αναγκαίο όρο για την ευπρεπή υπόσταση των πολιτικών θεσμών και της έννομης τάξης μιας κοινωνίας»⁹³ και διασφαλίζουν τους όρους εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησής της.⁹⁴

δ) Η *κανονιστική* οικουμενικότητά τους. Κύριο χαρακτηριστικό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί η οικουμενικότητά τους, υπό την ειδική έννοια που της προσδίδει ο Ρωλς: «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα, που τόσο τα φιλελεύθερα όσο και τα ευπρεπή ιεραρχικά καθεστώτα σέβονται, πρέπει να γίνονται αντιληπτά ως οικουμενικά υπό την εξής έννοια: είναι εγγενή στο Δίκαιο των Λαών και έχουν έναν πολιτικό (ηθικό) αντίκτυπο, είτε γίνονται σεβαστά κατά τόπους είτε όχι. Με άλλα λόγια, η πολιτική (ηθική) ισχύς τους επεκτείνεται σε όλες τις κοινωνίες και είναι δεσμευτική για όλους τους λαούς και τις κοινωνίες, συμπεριλαμβανομένων και των εκτός νόμου κρατών.*»⁹⁵ Αυτή η αινιγματική ομολογουμένως διατύπωση εγείρει προβληματισμούς, οι οποίοι θα αναπτυχθούν αμέσως παρακάτω καθώς και εκτενέστερα στο Κεφάλαιο της παρούσας που αφορά στην σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και κοσμοπολιτισμού.

Η δήλωση του Ρωλς ότι το Δίκαιο των Λαών είναι «οικουμενικό σε εμβέλεια» (“universal in reach”)⁹⁶ αποδίδει την πρόθεσή του να εισηγηθεί αρχές διεθνούς δικαιοσύνης με κανονιστική οικουμενικότητα, σε αντίστιξη με μια (μη σχετική με το ρωλσιανό επιχείρημα) εμπειρική οικουμενικότητα.⁹⁷ Στο πλαίσιο αυτό, τα

⁹² LP, σελ. 65, 68.

⁹³ LP, σελ. 79-80.

⁹⁴ Εκτενέστερη ανάλυση της σχέσης αυτής θα δοθεί παρακάτω στην παράγραφο της νομιμοποιητικής λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς και στα Κεφάλαια της παρούσας που ασχολούνται με την οντολογία των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τη σχέση τους με τη δημοκρατία.

⁹⁵ LP, σελ. 80. Τη διατύπωση αυτή επικρίνει ως ιδιαίτερος προβληματική ο Πέτρος Παραράς, ο οποίος αρνείται και τη γενικότερη (όχι μόνο την ρωλσιανή) ιδέα της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, συγχέοντάς την όμως με την εμπειρική οικουμενικότητα. Παραράς (2010: 31).

⁹⁶ LP, σελ. 86, 121.

⁹⁷ Η κανονιστική οικουμενικότητα αντιδιαστέλλεται ρητά προς μια εμπειρική οικουμενικότητα. Εδώ δεν ερευνάται η πραγματική ισχύς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε επιμέρους τόπους και λαούς, αλλά η κανονιστική ισχύς τους, δηλαδή η υποχρεωτικότητά τους που αναπτύσσεται σε οικουμενικό επίπεδο. Για τη διαφορά μεταξύ πραγματικής και κανονιστικής ισχύος των δικαϊκών κανόνων βλ. Σούρλας (1995: 51-3).

(επιτακτικά) ανθρώπινα δικαιώματα που απαριθμεί ο Ρωλς είναι οικουμενικά υπό την έννοια ότι *πρέπει να δεσμεύουν όλες τις κοινωνίες και τα κράτη ανεξάρτητα από την συναίνεσή τους και προσδιορίζουν τους όρους που οφείλει να πληροί κάθε πολιτικός οργανισμός, ώστε να αναγνωρίζεται ως νόμιμος εντός της διεθνούς έννομης τάξης και να διατηρεί το δικαίωμα της κρατικής κυριαρχίας*. Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν μια θεμελιώδη πολιτική επιταγή που επεκτείνεται και στους λαούς που δεν έχουν συμβληθεί για την αναγνώριση των αρχών του Δικαίου των Λαών και δεν συμμετέχουν στην Κοινωνία των (φιλελεύθερων και ευπρεπών) Λαών. Η υποχρέωση σεβασμού τους επιβάλλεται από το Δίκαιο των Λαών και στα εκτός νόμου κράτη και στις επιβαρυνμένες με δυσμενείς συνθήκες κοινωνίες, η δε παραβίασή τους δεν είναι ζήτημα εσωτερικής πολιτικής των κρατών αυτών αλλά έχει διεθνείς έννομες συνέπειες και δύναται να αποτελέσει λόγο επέμβασης των ευτεταγμένων λαών στις εσωτερικές υποθέσεις των κρατών που δεν τα σέβονται. Ο Ρωλς αναφέρεται εκτενέστερα στο ζήτημα της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναφορικά με τα εκτός νόμου κράτη, γιατί μόνο εκείνα (από τους τρεις τύπους λαών της μη ιδανικής θεωρίας) τα παραβιάζουν.⁹⁸ Έναντι των κρατών αυτών οι ευτεταγμένοι λαοί νομιμοποιούνται από τις αρχές του Δικαίου των Λαών να προβούν σε πολιτικές, διπλωματικές και οικονομικές κυρώσεις ή ακόμη και στρατιωτική επέμβαση στο εσωτερικό τους, με σκοπό την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁹⁹

Το «*Δίκαιο των Λαών*» δεν περιλαμβάνει ειδικότερες αναφορές στη φύση και τα χαρακτηριστικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ούτε μια συστηματική ανάλυση της συγκρότησής τους.¹⁰⁰ Όπως θα αναπτυχθεί εκτενέστερα στην πορεία, η φύση τους προσδιορίζεται μάλλον από την ειδική πολιτική λειτουργία τους παρά από τα σποραδικά περιγραφικά χαρακτηριστικά που παραδίδει ο Ρωλς. Το δρόμο αυτό θα ακολουθήσει και η παρούσα μελέτη, προκειμένου να αποκρυπτογραφήσει την ιδέα των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

⁹⁸ Όπως συνάγεται ειδικά και από την υποσημείωση 1 του 13^{ου} κεφαλαίου, τα εκτός νόμου κράτη χαρακτηρίζονται ως τέτοια «*επειδή παραβιάζουν αυτά που αναγνωρίζονται ως δικαιώματα [...]*». Αντίθετα, οι επιβαρυνμένες με δυσμενείς περιστάσεις κοινωνίες γεννούν για τους ευτεταγμένους λαούς ένα ηθικό καθήκον αρωγής τους, ενώ η πέμπτη κατηγορία λαών, οι καλοπροαίρετες απολυταρχίες, μολονότι αναγνωρίζουν αρκετά από τα ανθρώπινα δικαιώματα στο εσωτερικό τους (και γι' αυτό γίνεται σεβαστή η κρατική κυριαρχία τους από τους ευτεταγμένους λαούς), εντούτοις δεν αναγνωρίζονται ως ευτεταγμένοι λαοί, διότι δεν παρέχουν στους υπηκόους τους ένα δικαίωμα στην ουσιώδη πολιτική συμμετοχή.

⁹⁹ *LP*, σελ. 8, 37, 42, 49, 79, 80-1, 113.

¹⁰⁰ Τα προπεριγραφέντα χαρακτηριστικά παραθέτουν σε γενικές γραμμές και οι Hinsch and Stepanians (2006: 188-9). Ο Allen Buchanan αναφέρει ως χαρακτηριστικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τα εξής τέσσερα: την πολιτική ουδετερότητα, τη γνωσιολογική ουδετερότητα, τη σύνδεση των δικαιωμάτων με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας και την ειδική διεθνοπολιτική λειτουργία τους. Τα χαρακτηριστικά αυτά θεματοποιεί υπό μορφή επιχειρημάτων: 1) το Επιχείρημα της Πολιτικής Αντίληψης (Political Conception Argument), 2) το Επιχείρημα της Συνεταιρικότητας (Associationist Argument), 3) το Επιχείρημα της Συνεργασίας (Cooperation Argument) και 4) το Επιχείρημα της Λειτουργίας (Functionalist Argument). Η θεματοποίηση, ωστόσο, αυτή του Buchanan έχει μια σαφέστατα επικριτική διάθεση για τις επιλογές του Ρωλς. Buchanan (2006: 150-168).

3.4. Η νομιμοποιητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Τα ανθρώπινα δικαιώματα εντάσσονται από τον Ρωλς στο ευρύτερο πλαίσιο συγκρότησης ενός *εύλογα δίκαιου* Δικαίου των Λαών και διασφάλισης της σταθερότητας μιας Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών. Με άλλα λόγια, δεν προσεγγίζονται, όπως συμβαίνει στις παραδοσιακές ηθικές θεωρήσεις τους, ως μέσο προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή θεμελιωδών συμφερόντων του ατόμου. Έτσι εξηγείται η συνάρτηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τις αλλαγές που έχουν συντελεστεί μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο στα «*παραδοσιακά δικαιώματα στον πόλεμο και σε μία απεριόριστη εσωτερική αυτονομία*».¹⁰¹ Η θέση αυτή του Ρωλς αποτελεί συνέπεια της δέσμευσής του στο ρόλο των λαών ως των κύριων υποκειμένων στο διεθνές πολιτικό πεδίο, σε αντίθεση με κοσμοπολιτικές θεωρήσεις, που προτάσσουν τα άτομα ως τα κύρια υποκείμενα του διεθνούς δικαίου. Με αυτές τις ρητά μη-κοσμοπολιτικές εκκινήσεις ο Ρωλς επιβεβαιώνει ότι μέλημά του είναι «*η δικαιοσύνη των κοινωνιών*» (και όχι το κοσμοπολιτικό μέλημα «*της ευημερίας των ατόμων*»), και ειδικότερα «*η δικαιοσύνη και η σταθερότητα για τους σωστούς λόγους των φιλελεύθερων και ευπρεπών κοινωνιών, που ζουν ως μέλη μιας κοινωνίας ευτεταγμένων λαών*».¹⁰²

Το ειδοποιό χαρακτηριστικό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο πλαίσιο του Δικαίου των Λαών συνάπτεται με τη λειτουργία τους: «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι μια κατηγορία δικαιωμάτων που διαδραματίζουν ένα ειδικό ρόλο σε ένα εύλογο Δίκαιο των Λαών: περιορίζουν τους λόγους που δικαιολογούν την κήρυξη ενός πολέμου και τη διεξαγωγή του και θέτουν συγκεκριμένα όρια στην εσωτερική αυτονομία ενός καθεστώτος*».¹⁰³ Κατ' ακριβολογία, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω, οι δύο λειτουργίες τελούν μεταξύ τους σε μια σχέση αντίστροφης από τη διατύπωσή τους αιτιακής συνάφειας: τα ανθρώπινα δικαιώματα θέτουν όρια στην εσωτερική αυτονομία ενός κράτους να επιλέγει και να ακολουθεί πολιτικές, τα όρια δε αυτά εάν παραβιαστούν, παρέχουν νομιμοποιητικούς λόγους άρσης της κρατικής κυριαρχίας από την πλευρά των ευτεταγμένων λαών και επιβολής κυρώσεων. Πιο συγκεκριμένα, η παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ο μόνος λόγος (μαζί με την αυτοάμυνα) που νομιμοποιεί σύμφωνα με το Δίκαιο των Λαών την κήρυξη πολέμου, ταυτόχρονα όμως, τα ανθρώπινα δικαιώματα περιορίζουν και τους ευτεταγμένους λαούς κατά τη διεξαγωγή του πολέμου.¹⁰⁴

Με αυτή την επιλογή ο Ρωλς συνδέει τα ανθρώπινα δικαιώματα με την ιδέα της νομιμοποίησης, εγχώριας και διεθνούς: τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν θεμελιώδεις αρχές και βασικά κριτήρια για την αποτίμηση της νομιμότητας της πολιτικής εξουσίας, ενώ από τον σεβασμό τους εξαρτάται η διασφάλιση ή μη της κρατικής κυριαρχίας. Θεμελιώδης κανονιστική ιδέα με την οποία συνδέονται

¹⁰¹ LP, σελ. 27.

¹⁰² Η θέση του Ρωλς για «*την αντίθεση μεταξύ του Δικαίου των Λαών και μιας κοσμοπολιτικής θεώρησης*» επισημαίνεται σε αρκετά σημεία του έργου του. Χαρακτηριστικά, LP, σελ. 82 κ.ε., 119-120, απ' όπου και τα εντός εισαγωγικών παραθέματα.

¹⁰³ LP, σελ. 79.

¹⁰⁴ LP, σελ. 8 και *passim*.

αναγκαία τα ανθρώπινα δικαιώματα στο Δίκαιο των Λαών είναι η πρωτότυπα διατυπούμενη ιδέα της ευπρέπειας (decency) των εγχώριων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών.¹⁰⁵ Όπως θα αναδειχθεί στην πορεία της παρούσας μελέτης, η ιδέα αυτή, ως μια ψιλή κανονιστική ιδέα, αποδίδει στο πεδίο της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης το περιεχόμενο της ιδέας της νομιμοποίησης, σε αντιπαραβολή προς την κανονιστικά μεστή ιδέα του εύλογου (reasonableness) και την αντίστοιχη λειτουργία της στο πεδίο της φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού».

Ειδικότερα, στα ανθρώπινα δικαιώματα ο Ρωλς αποδίδει τρεις κύριους ρόλους:

«1. Η εφαρμογή τους είναι αναγκαίος όρος για την ευπρέπή υπόσταση των πολιτικών θεσμών και την έννομη τάξη μιας κοινωνίας.

2. Η εφαρμογή τους είναι ικανός όρος για την απόκρουση μιας νόμιμης και βίαιης επέμβασης από άλλους λαούς, για παράδειγμα, μέσω διπλωματικών και οικονομικών κυρώσεων, ή σε ακραίες περιπτώσεις με τη χρήση στρατιωτικής βίας.

*3. Θέτουν ένα όριο στον πλουραλισμό μεταξύ των λαών».*¹⁰⁶

Με τις λειτουργίες αυτές να αναπτύσσονται ταυτόχρονα στο εγχώριο και στο διεθνές πεδίο, παρουσιάζεται στο «*Δίκαιο των Λαών*» μια νέα θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η οποία επιχειρεί να συγκεράσει μια (έστω σχηματική) φιλοσοφική πραγματέυσή τους με το πρακτικό ζήτημα της διεθνοπολιτικής λειτουργίας τους.¹⁰⁷ Η

¹⁰⁵ LP, σελ. 80.

¹⁰⁶ LP, σελ. 80. Τη λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως περιοριστικών λόγων της εσωτερικής αυτονομίας και της (εξωτερικής) κυριαρχίας των κρατών υποστηρίζουν και άλλοι θεωρητικοί: σε ενδοκρατικό επίπεδο, τα ανθρώπινα δικαιώματα εξειδικεύουν τους ελάχιστους όρους πολιτικής νομιμοποίησης, ως αναγκαίες, αν και όχι επαρκείς, συνθήκες για την υποχρέωση υπακοής των πολιτών στην κυβέρνηση (έτσι μεταξύ άλλων οι Follesdal [2005: 272], Schachter [1982: 351], An-Na'im [1990b: 49], Donnelly [1989]), ενώ σε διεθνές επίπεδο, η συμμόρφωση ενός κράτους με τα ανθρώπινα δικαιώματα στο εσωτερικό του θεωρείται επαρκής όρος για τη διεθνή αναγνώρισή του ως ευτεταγμένου μέλους της διεθνούς κοινότητας και τη διασφάλιση της μη επέμβασης στα εσωτερικά του από τρίτα κράτη ή οργανισμούς (έτσι μεταξύ άλλων οι Raz [2010a: 321-338] και [2010b: 23, 31-47], Beitz [2009], Follesdal ό.π., Tasioulas [2002: 380-390], [2009] και [2014: 16]).

¹⁰⁷ Τούτο έχει ως συνέπεια να κατηγορείται ο Ρωλς ότι υποπίπτει σε σχετικιστικές θεωρήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Βλ. Μελά (2007: 253), όπου και εκτενής αναφορά στις σχετικές επικρίσεις. Ταυτόχρονα, όμως, το συγκεκριμένο εγχείρημα έχει τροφοδοτήσει και ένα γόνιμο και εμβριθή συνεχιζόμενο πολιτικοφιλοσοφικό διάλογο και έχει εμπνεύσει έκτοτε και άλλες παρόμοιες θεωρίες. Η «διεθνοπολιτική» ή «πολιτικολειτουργική» αντίληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (ως «εναλλακτική» πρόταση, σαφώς αντιπαραβαλλόμενη προς την παραδοσιακή, φυσικοδικαική προέλευσης, εκδοχή τους) ενέπνευσε και άλλους πολιτικούς στοχαστές και φιλοσόφους του δικαίου να επαναπροσεγγίσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα από την πλευρά της διεθνούς πολιτικής (θεωρίας και -κυριότερα- πράξης), και να εισηγηθούν παρεμφερείς με την ρωλσιανή εκδοχές τους. Οι δύο κυριότεροι εισηγητές τέτοιων πολιτικών θεωρήσεων, σαφώς επηρεασμένοι από (αλλά και κριτικά διακείμενοι προς) την ρωλσιανή θεωρία, είναι αναμφίβολα οι Raz και Beitz, που αναφέρθηκαν στην Εισαγωγή της παρούσας. Σύμφωνα με την «πολιτικο-λειτουργική» αντίληψη του Raz, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αναπτύσσουν τη λειτουργία τους μόνο έναντι των κρατών (όπως στην ρωλσιανή θεωρία) αλλά έναντι γενικώς κάθε διεθνούς υποκειμένου και οργανισμού που ενδέχεται να τα θέτει σε διακινδύνευση. Raz (2010a: 321-338) και (2010b: 31-47), ενώ σύμφωνα με την «πρακτική» θεώρηση του Beitz, τα

ιδέα της ευπρέπειας ενός καθεστώτος και η κρατική κυριαρχία είναι τα δύο κρίσιμα πεδία που προσδιορίζονται κανονιστικά από την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η αναγκαία σύνδεση, αφ' ενός στο εγχώριο πεδίο, της ιδέας αυτής με την ιδέα της ευπρέπειας και, αφ' ετέρου στο διεθνές πεδίο, της ευπρέπειας ενός καθεστώτος με τη διασφάλιση της κυριαρχίας του, θα διευκρινιστεί αμέσως παρακάτω.

3.4.1. Στο εγχώριο πεδίο

Τα ανθρώπινα δικαιώματα συνδέονται άμεσα με την καταλυτική αλλαγή που έχει σημειωθεί στο διεθνές δίκαιο μεταπολεμικά· το διεθνές δίκαιο έχει γίνει αυστηρότερο, καθώς «*τείνει να περιορίσει το δικαίωμα ενός κράτους στην εσωτερική κυριαρχία*»¹⁰⁸ (ή, με άλλη διατύπωση, στην εσωτερική αυτονομία). Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν το σημαντικότερο μέρος αυτής της δικαιοπολιτικής αναθεώρησης, καθώς «*θέτουν συγκεκριμένα όρια στην εσωτερική αυτονομία ενός καθεστώτος*», και ο σεβασμός τους καθίσταται αναγκαίος όρος για την ευπρεπή υπόσταση των κοινωνικοπολιτικών θεσμών και του δικαίου συστήματος ενός λαού.

«*Όρια στην εσωτερική αυτονομία ενός καθεστώτος*» σημαίνει ότι, κατά την άσκηση της νομοθετικής (πρώτιστα) λειτουργίας του, ένα πολιτικό καθεστώς δεν είναι απεριόριστα ελεύθερο να θεσπίζει οποιουσδήποτε κανόνες επιθυμεί αλλά υπόκειται σε συγκεκριμένους περιορισμούς. Τούτο μπορεί να ηχέει παράδοξα στο πλαίσιο μιας σύγχρονης φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας ή μιας έννομης τάξης σαν αυτή που περιγράφει ο Ρωλς στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*». Θα μπορούσε, δηλαδή, να υποστηριχθεί ότι στην πρώτη περίπτωση μέσα από ένα ανοιχτό δημόσιο διάλογο, σε συνδυασμό με θεσμικές εγγυήσεις και (καθ' υπόθεσιν ανόθευτες) δημοκρατικές διαδικασίες διασφαλίζεται ένα επαρκώς νομιμοποιημένο δικαιο-πολιτικό αποτέλεσμα, που δεν εξαντλείται σε πλειοψηφικές σταθμίσεις ή σε μια γενική ιδέα λαϊκής κυριαρχίας.¹⁰⁹ Αλλά και στη συνταγματική δημοκρατία του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» έχει περιγραφεί σε τέτοια έκταση η εφαρμογή της φιλελεύθερης ιδέας δικαιοσύνης και νομιμοποίησης, που η θέση επιπλέον περιορισμών κατά τη συγκρότηση της βασικής δομής της θα ηχούσε σαν αυτοαναίρεση του ήδη έγκυρου σχεδιασμού της. Δεν επιλέγει, όμως, ο Ρωλς τους τύπους αυτούς φιλελεύθερων δημοκρατικών πολιτευμάτων ως μέτρο νομιμότητας στην ιδανική θεωρία του «*Δικαίου των Λαών*». Μπορεί το μέτρο νομιμότητας να διατυπώνεται από αυτούς αλλά δεν ταυτίζεται με την πολιτική αντίληψη εγχώριας δικαιοσύνης που ακολουθούν.

ανθρώπινα δικαιώματα θα πρέπει να αντιμετωπιστούν περισσότερο από την πλευρά της διεθνοπολιτικής πράξης ως λόγοι έμπρακτης διεθνούς μέριμνας και παροχής βοήθειας προς τις επιβαρυνμένες κοινωνίες (και όχι μόνο ως λόγοι βίαιης επέμβασης στα έκνομα κράτη), καθώς και ως κατευθυντήριες γραμμές για μεταρρυθμίσεις των εγχώριων και διεθνών πολιτικών πρακτικών. Beitz (2009).

¹⁰⁸ LP, σελ. 27.

¹⁰⁹ Αυτή σε αδρές γραμμές είναι η εικόνα που παρουσιάζει ο Habermas, όπως θα αναπτυχθεί στο οικείο Κεφάλαιο παρακάτω.

Η νομιμοποίηση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών προέρχεται από την πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης που υιοθετούν οι πολίτες τους για τη ρύθμιση της βασικής δομής της κοινωνίας τους. Οι βασικές αρχές της αντίληψης αυτής (όπως θα αναπτυχθούν κατωτέρω στο οικείο Κεφάλαιο) και η *μεστή* κανονιστική ιδέα της αμοιβαιότητας (τόσο στη δικαιολόγηση των αρχών αυτών όσο και στην εφαρμογή τους στο πεδίο της κοινωνικής συνεργασίας) δημιουργεί στην συνείδηση των πολιτών την ικανοποίηση για τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς τους και, συνακόλουθα, την ανάγκη που παρακινεί το «*Δίκαιο των Λαών*», να διαφυλάξουν το δίκαιο καθεστώς τους υπό συνθήκες διεθνούς ειρήνης και σταθερότητας. Έτσι, λοιπόν, μπορεί να γίνει κατανοητή η επισήμανση του Ρωλς ότι σε μια κοινωνία φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών η αρχή του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι περιττή.¹¹⁰

Εντούτοις, η διεθνής πολιτική πραγματικότητα δεν περιλαμβάνει μόνο φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς (εάν υπάρχουν τέτοιοι πέρα από την ιδεατή κανονιστική περιγραφή τους)¹¹¹ αλλά χαρακτηρίζεται από ένα ευρύτατο ηθικο-πολιτικό και πολιτισμικό πλουραλισμό, στον οποίο πρέπει να τεθούν επαρκώς προσδιορισμένα όρια από ένα *εύλογο δίκαιο* Δίκαιο των Λαών, προκειμένου να συγκροτηθεί μια σταθερή «για τους σωστούς λόγους» Κοινωνία των Λαών. Στο σημείο αυτό εισάγεται από το φιλόσοφο η ιδέα της ανεκτικότητας, που προσδιορίζει τα όρια αυτά. Οι φιλελεύθεροι λαοί διαμορφώνουν προς τούτο την κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας (*decency*), η οποία καθίσταται το ελάχιστο μέτρο νομιμότητας της πολιτικής υπόστασης ενός λαού, και συνδέεται καίρια με τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κατά την άσκηση των κρατικών λειτουργιών. Κανένα πολιτικό καθεστώς δεν μπορεί να αξιώνει την αναγνώρισή του ως ευπρεπούς (και, υπ' αυτήν την έννοια, ως νόμιμου), εάν κατά την άσκηση των πολιτειακών λειτουργιών του (και κυρίως της νομοθετικής) παραγνωρίζει τα ανθρώπινα δικαιώματα, που απονέμονται από το Δίκαιο των Λαών σε όλα τα μέλη του λαού του.¹¹² Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν θεμελιώδες στοιχείο που συγκροτεί, από την πλευρά της εγχώριας νομιμότητας, την ιδέα της ευπρέπειας, εφόσον η διασφάλισή τους είναι *αναγκαίος* (αν και όχι ικανός)¹¹³ όρος για την ευπρεπή υπόσταση των πολιτικών θεσμών και του δικαιοκούς συστήματος μιας κοινωνίας.¹¹⁴

Δεν έχουν, όμως, μόνο αρνητική λειτουργία τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ταυτόχρονα, προσδιορίζουν θετικά την ιδέα της ευπρέπειας, συνάπτοντάς την με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας: «*αυτά που πλέον ονομάζονται ανθρώπινα*

¹¹⁰ *LP*, σελ. 37. Για την ανάλυση του νοηματικά πυκνού περιεχομένου της παραγράφου αυτής βλ. κατωτέρω το οικείο Κεφάλαιο.

¹¹¹ Όπως ομολογεί και ο ίδιος ο Ρωλς. *LP*, σελ. 7, 19, 75.

¹¹² Για το ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα κατοχυρώνονται για όλα τα μέλη του λαού βλ. *LP*, σελ. 66 και την σχετική ανάλυση στο οικείο Κεφάλαιο της παρούσας.

¹¹³ *LP*, σελ. 80. Δεν είναι ικανός όρος, γιατί πρέπει να συντρέχει μαζί με άλλους, που θα αναπτυχθούν κατωτέρω, για την απόδοση της ιδέας της ευπρέπειας. Απόδειξη αυτού είναι ότι και οι καλοπροαίρετες απολυταρχίες, που σέβονται τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα, δεν συμπεριλαμβάνονται εντούτοις στους ευτεταγμένους λαούς.

¹¹⁴ *LP*, σελ. 80.

δικαιώματα αναγνωρίζονται ως αναγκαίες συνθήκες κάθε συστήματος κοινωνικής συνεργασίας».¹¹⁵ Η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας έχει αναπτυχθεί εκτενέστατα στα προηγούμενα έργα του Ρωλς, ενώ στο «*Δίκαιο των Λαών*» υπό την ιδέα της ευπρέπειας χρησιμοποιείται υπό μια ψιλή έκφραση: η κοινωνική συνεργασία αναπτύσσεται γύρω από και προς εκπλήρωση μιας δημόσια αναγνωρισμένης ιδέας δικαιοσύνης *περί του κοινού αγαθού*. Στο συνεργατικό εγχείρημα οφείλουν να συμμετέχουν όλα τα μέλη της ευπρεπούς κοινωνίας, και προς το σκοπό τούτο τούς απονέμονται τα ανθρώπινα δικαιώματα.¹¹⁶ Με άλλα λόγια, είναι η συμβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην προαγωγή της ιδέας της κοινωνικής συνεργασίας που καθιστά ένα πολιτικό σύστημα ευπρεπές υπό μια θετική έννοια, και, κατ' αυτόν τον τρόπο, νόμιμο στα μάτια των μελών του.

Η λειτουργία αυτή αναδεικνύει ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την ουσιωδώς *θεσμική* φύση τους.¹¹⁷ Ο Ρωλς τα προσεγγίζει από την πλευρά των εγχώριων πολιτικών θεσμών, οι οποίοι είναι επιφορτισμένοι με το καθήκον προστασίας και διασφάλισής τους και υπόλογοι ενώπιον της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών για κάθε παραβίασή τους. Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν το ελάχιστο όριο νομιμότητας των θεσμών δικαιοσύνης μιας εγχώριας έννομης τάξης. Είτε πηγάζουν από μια φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης είτε συνάπτονται προς μια ιδέα δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού, τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν το κύριο κριτήριο νομιμοποίησης των κοινωνικο-πολιτικών θεσμών της εγχώριας βασικής δομής. Διασφαλίζοντας, λοιπόν, ένας λαός την προστασία και προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τη λειτουργία των βασικών κοινωνικοπολιτικών θεσμών του και του δικαίου του συστήματος, εξασφαλίζει και την νομιμοποίησή του τόσο έναντι των μελών του όσο και ενώπιον των λοιπών ευτεταγμένων λαών. Με αυτή την αλληλουχία συντελείται και η μετάβαση από το εγχώριο στο διεθνές πεδίο και αναδεικνύεται η σύνδεση μεταξύ εσωτερικής αυτονομίας και κρατικής κυριαρχίας.

¹¹⁵ LP, σελ. 68.

¹¹⁶ «Ένα κοινωνικό σύστημα που παραβιάζει τα δικαιώματα αυτά δεν μπορεί να αποτελέσει ένα ευπρεπές σύστημα πολιτικής και κοινωνικής συνεργασίας. Μια κοινωνία δούλων στερείται ενός ευπρεπούς δικαίου συστήματος, καθώς η ανελεύθερη οικονομία της καθοδηγείται από ένα σύστημα εντολών επιβαλλομένων δια της βίας. Στερείται της ιδέας της κοινωνικής συνεργασίας», δηλώνει emphatically ο Ρωλς, LP, σελ. 65.

¹¹⁷ Παρόμοια και εξαιρετικά διαφωτιστική για τη θεσμική διάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι η θέση που υιοθετεί ο Thomas Pogge. Ο Pogge εισηγείται ότι «θα έπρεπε να κατανοήσουμε τα ανθρώπινα δικαιώματα πρώτιστα ως αξιώσεις προς αναγκαστικούς κοινωνικούς θεσμούς και δευτερευόντως ως αξιώσεις έναντι εκείνων που υποστηρίζουν τέτοιους θεσμούς. Μια τέτοια θεσμική κατανόηση αντιδιαστέλλεται προς μια διαδραστική (interactional), που παρουσιάζει τα ανθρώπινα δικαιώματα να θέτουν την μεταχείριση των ανθρώπινων όντων υπό συγκεκριμένους περιορισμούς που δεν προϋποθέτουν την ύπαρξη κοινωνικών θεσμών». Pogge (2002: 170). Τις διαφορές μεταξύ θεσμικής και διαδραστικής (διαπροσωπικής) εκδοχής εξειδικεύει ο Pogge με την εξής εύγλωττη περιγραφή: «Μια θεσμική αντίληψη θέτει συγκεκριμένες θεμελιώδεις αρχές κοινωνικής δικαιοσύνης. Αυτές εφαρμόζονται σε θεσμικά συστήματα και ως εκ τούτου είναι δευτερογενείς αρχές: [δηλαδή] κριτήρια για την εκτίμηση των υποκείμενων κανόνων και πρακτικών που ρυθμίζουν την ανθρώπινη αλληλόδραση. Αντίθετα, μια διαδραστική αντίληψη θέτει συγκεκριμένες θεμελιώδεις αρχές ηθικής. Αυτές οι αρχές [...] είναι πρωτογενείς υπό την έννοια ότι εφαρμόζονται απευθείας στην συμπεριφορά προσώπων και ομάδων». Ό.π., σελ. 44-5.

3.4.2. Στο διεθνές πεδίο

Το δεύτερο σκέλος της νομιμοποιητικής λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναπτύσσεται στο διεθνές πεδίο, δηλαδή στις σχέσεις μεταξύ λαών ή (με βεσφραλιανούς όρους) κυρίαρχων κρατών. Στο πεδίο αυτό εισάγεται και η διάκριση μεταξύ ιδανικής και μη ιδανικής θεωρίας, στην καθεμιά των οποίων ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων διαφοροποιείται από άποψη όρων και συνεπειών.

Όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών δύνανται να συμπεριληφθούν, με τα κριτήρια που θέτουν οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί, μόνον οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί. Η ευπρεπής υπόσταση του δικαίου συστήματος και των κοινωνικοπολιτικών θεσμών τους πληροί τον *αναγκαίο* όρο του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Καθώς ο σεβασμός αυτός αποτελεί κατηγορική ιδιότητα της ιδεοτυπικής κατασκευής των ευπρεπών λαών, ο Ρωλς αποφαινεται ότι «οι φιλελεύθεροι λαοί δεν μπορούν να ισχυριστούν ότι οι ευπρεπείς λαοί αρνούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα, από τη στιγμή που [...] τέτοιοι λαοί αναγνωρίζουν και προστατεύουν τα δικαιώματα αυτά».¹¹⁸ Η αναλυτική αυτή πρόταση έχει ως συνέπεια όχι απλώς την ανοχή των ευπρεπών λαών από τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς, αλλά την αναγνώρισή τους «ως επί ίσοις όροις συμμετέχοντα και ευτεταγμένα μέλη της Κοινωνίας των Λαών».¹¹⁹ Έτσι, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί *αναγκαίο* όρο αφ' ενός στο εγχώριο πεδίο για την ευπρεπή υπόσταση ενός λαού και αφ' ετέρου στο διεθνές πεδίο, για την ισότιμη συμπερίληψή του στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.

Ταυτόχρονα, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί και *ικανό* όρο για την απόκρουση νόμιμης και βίαιης επέμβασης από άλλους λαούς στις υποθέσεις ενός κράτους, μέσω διπλωματικών και οικονομικών κυρώσεων, ή σε ακραίες περιπτώσεις μέσω της χρήσης στρατιωτικής βίας.¹²⁰ Ο όρος αυτός έχει σαφείς προεκτάσεις στο διεθνές δίκαιο και ειδικότερα στο δίκαιο του πολέμου. Συγκεκριμένα, όταν ένα πολιτικό καθεστώς σέβεται τα ανθρώπινα δικαιώματα, διατηρεί ακέραιο το δικαίωμά του στην αυτοάμυνα, καθώς νομιμοποιείται να προκαλέσει την στράτευση των πολιτών - μελών του για την προάσπιση της ανεξαρτησίας του.¹²¹ Ο Ρωλς διευκρινίζει emphatically στο σημείο αυτό ότι όχι μόνο οι ευτεταγμένοι λαοί αλλά *κάθε* φιλειρηνικό καθεστώς που σέβεται τα ανθρώπινα

¹¹⁸ LP, σελ. 61.

¹¹⁹ LP, σελ. 59.

¹²⁰ LP, σελ. 80.

¹²¹ LP, σελ. 91-2. Πλούσια είναι η βιβλιογραφία για τα ζητήματα που άπτονται του δικαίου του πολέμου. Εκκινώντας από τα αρχαιολογικά ανγούστίνεια σπαράγματα και τη διδασκαλία του Ακινάτη, εμπλουτίστηκε με τους θεμελιωτές του νεότερου φυσικού δικαίου (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf) και τους φιλοσόφους του κοινωνικού συμβολαίου από τον Hobbes ως τον Καντ και φτάνει μέχρι την σύγχρονη εποχή να απασχολεί έντονα τους πολιτικούς και ηθικούς φιλοσόφους, μεταξύ των οποίων και ο Ρωλς με το υπό μελέτη ύστερο έργο του. Για βιβλιογραφικές παραπομπές και σημαντικές πληροφορίες βλ. Παπαγεωργίου (2008: 13-28, 132-157, 274-285 και *passim*).

δικαιώματα έχει το δικαίωμα στον αμυντικό πόλεμο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι καλοπροαίρετες απολυταρχίες, οι οποίες, μολοντί φτωχές σε πολιτικούς θεσμούς και πολιτισμό στα μάτια των ευτεταγμένων λαών, διακρατούν πάντως το δικαίωμά τους να προστατεύουν τους θεσμούς τους αμυνόμενες, εξαιτίας του γεγονότος ότι «σέβονται τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα».¹²²

Τι γίνεται όμως με τις περιπτώσεις κατάφωρης παραβίασης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων;¹²³ Το ζήτημα αυτό παρέχει τη δικαιολογητική βάση για την συγκρότηση της μη ιδανικής θεωρίας του «*Δικαίου των Λαών*». Οι έννοιες της ανεκτικότητας και του διεθνούς ηθικο-πολιτικού και πολιτισμικού πλουραλισμού παίζουν για τον Ρωλς καθοριστικό ρόλο στις σχέσεις μεταξύ των λαών, όχι όμως χωρίς όρια. Τα όρια αυτά θέτει ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η παραβίασή τους δεν αποτελεί ένα γεγονός άμοιρο συνεπειών αλλά έχει έννομες συνέπειες στο πλαίσιο των αρχών δικαιοσύνης μιας εύλογα δίκαιης Κοινωνίας των Λαών: δύναται να νομιμοποιήσει την άρση της κρατικής κυριαρχίας και την επέμβαση στο εσωτερικό των κρατών που τα παραβιάζουν.

Η συστηματική και υπαίτια παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνεπάγεται το χαρακτηρισμό των κρατών ως έκνομων και άρα υπόλογων έναντι της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών.¹²⁴ Η συστηματική παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποδεικνύει την επιλογή μιας κυβέρνησης να καταστήσει την πρακτική αυτή εσωτερική πολιτική της, και τούτο έχει ως συνέπεια την θέση της εκτός του πεδίου ανεκτικότητας που θέτει το Δίκαιο των Λαών. Χαρακτηρίζεται πλέον η κυβέρνηση αυτή ως «έκνομη» (outlaw) και ως τέτοια δεν απολαύει του δικαιώματος της κρατικής κυριαρχίας και της νόμιμης άμυνας, οι δε ευτεταγμένοι λαοί (φιλελεύθεροι και ευπρεπείς) νομιμοποιούνται υπό το Δίκαιο των Λαών να αναλάβουν πρωτοβουλίες εναντίον αυτής της κυβέρνησης, με απώτερο σκοπό να αποκαταστήσουν το σεβασμό στα ανθρώπινα δικαιώματα στην επικράτειά της.

Σκοπός του Ρωλς είναι να ανασκευάσει το παραδοσιακό δόγμα της κρατικής κυριαρχίας υπό το φως των διεθνοπολιτικών εξελίξεων μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, κυριότερη από τις οποίες υπήρξε η ανάδυση του «πολιτισμού των

¹²² LP, σελ. 92 (η επισήμανση έχει προστεθεί, καθώς αυτή είναι άλλη μια διατύπωση που δημιουργεί προβληματισμούς για το κατά πόσον έχει ο Ρωλς μια σαφώς αποκρυσταλλωμένη εικόνα ανθρωπίνων δικαιωμάτων).

¹²³ Η δεύτερη περίπτωση που απασχολεί την μη ιδανική θεωρία του «*Δικαίου των Λαών*», οι επιβαρυνμένες με δυσμενείς περιστάσεις κοινωνίες, δεν εξετάζεται εδώ. Οι κοινωνίες αυτές, επειδή δεν ενέχονται άμεσα σε ευθείες παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά εξελέγχονται μόνο για την «έλλειψη μέριμνας για τα ανθρώπινα δικαιώματα» (LP, σελ. 109), δεν προκαλούν την επιβολή κυρώσεων εις βάρος τους αλλά γεννούν ένα καθήκον αρωγής (duty of assistance) από την πλευρά των ευτεταγμένων λαών. Η περίπτωση αυτή δεν θα απασχολήσει αυτοτελώς την παρούσα μελέτη παρά μόνο σε σημεία που θα κριθεί απαραίτητο για την ενίσχυση των επιχειρημάτων της.

¹²⁴ Ο λόγος, όμως, που παρέχει ο Ρωλς προς τούτο δεν είναι ο αναμενόμενος. Η παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων καθιστά τα έκνομα κράτη υπόλογα όχι λόγω του κινδύνου που αποτελούν για τους υπηκόους τους αλλά λόγω του κινδύνου που επαπειλούν για τους ευτεταγμένους λαούς και τη διεθνή ειρήνη και σταθερότητα. LP, σελ. 81. Για την ισχνή αυτή δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (αποτέλεσμα της λαο-κεντρικής, μη-κοσμοπολιτικής δέσμευσης του Ρωλς) έχουν εγερθεί σοβαρές ενστάσεις, που θα εξεταστούν αναλυτικότερα στα επόμενα Κεφάλαια.

ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Τα «*παραδοσιακά δικαιώματα στον πόλεμο*» ως αποδεκτός τρόπος επίλυσης των διαφορών και επίτευξης των στενών κρατικών συμφερόντων έχουν μεταπολεμικά ανατραπεί, και πλέον τα ανθρώπινα δικαιώματα «*περιορίζουν τους λόγους που δικαιολογούν την κήρυξη ενός πολέμου*». Εκτός από το αυτονόητο δικαίωμα στον αμυντικό πόλεμο, οι (ευτεταγμένοι) λαοί έχουν και το δικαίωμα να κηρύξουν (ως *ultimum refugium*) πόλεμο εναντίον οποιασδήποτε κυβέρνησης παραβιάζει συστηματικά τα ανθρώπινα δικαιώματα στην επικράτειά της. Πέραν δε αυτών των δύο λόγων δεν προβλέπεται κανένας άλλος στο Δίκαιο των Λαών για την κήρυξη πολέμου και την προσβολή της κρατικής κυριαρχίας τρίτων κρατών.¹²⁵

Κρίσιμο, λοιπόν, στοιχείο για τη διεθνή νομιμοποίηση αποτελεί ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο οποίος, αν δεν πληρούται, στερεί από την εγχώρια έννομη τάξη τη δυνατότητα χαρακτηρισμού της ως ευπρεπούς και, σε ακραίες περιπτώσεις, αίρει τα παραδοσιακά (βεστυφλιανά) δικαιώματά της που συνάπτονται με την κρατική κυριαρχία. Με άλλα λόγια, η κυριαρχία παύει να εκλαμβάνεται ως το παραδοσιακά αναγκαίο παρακολούθημα της κρατικής υπόστασης, και αποτελεί πλέον συνέπεια της ευπρέπειας ενός πολιτικού καθεστώτος. Αυτή η στενή συσχέτιση αναδεικνύει τη σημαντική λειτουργία που επιφυλάσσει ο Ρωλς για τα ανθρώπινα δικαιώματα: μόνο μέσα από την επιδίωξη κρατικών πολιτικών που τα σέβονται, μπορούν να διασφαλίσουν οι λαοί την ασυλία τους από εξωτερικές επεμβάσεις.¹²⁶

Τέλος, ο Ρωλς τονίζει ότι όχι μόνο για την κήρυξη αλλά και κατά τη διεξαγωγή του πολέμου τα ανθρώπινα δικαιώματα παίζουν σημαντικό ρόλο (έβδομη αρχή του Δικαίου των Λαών). Και τούτο έχει ιδιαίτερη σημασία για την κανονιστική οικουμενικότητά τους. Έχει ήδη αναφερθεί ότι ως κεντρική αρχή του Δικαίου των Λαών επεκτείνεται σε όλη την οικουμένη. Ανώτατος στόχος της εξωτερικής πολιτικής των ευτεταγμένων λαών είναι να προωθήσουν την προοδευτική συμμόρφωση όλων των λαών με το Δίκαιό τους, ώστε τα ανθρώπινα δικαιώματα «*να διασφαλίζονται οπουδήποτε*»,¹²⁷ και τούτο έχουν καθήκον να το κατορθώσουν κατά πρώτο και κύριο λόγο με το παράδειγμά τους κατά τη διεξαγωγή του πολέμου απέναντι στους εχθρικούς πληθυσμούς. Συνέπεια της οικουμενικότητας των

¹²⁵ Με άλλα λόγια, οι ιστορικά συνηθέστερες αιτίες πολέμου, όπως η εξισορρόπηση δυνάμεων, η εξασφάλιση φυσικών πόρων, η επαύξηση της επικράτειας, καταδικάζονται από το Δίκαιο των Λαών, καθώς αποτελούν μη νόμιμες παραβιάσεις της κρατικής κυριαρχίας.

¹²⁶ Το παραδοσιακό δόγμα της κρατικής κυριαρχίας έχει, εξάλλου, αναδιατυπωθεί και στο σύγχρονο διεθνή πολιτικό λόγο με όρους που θυμίζουν αρκετά τις ρωλσιανές ιδέες. Χαρακτηριστικές είναι οι αρχές «της κυριαρχίας ως ευθύνης» (“sovereignty as responsibility”) και «της ευθύνης για προστασία» (“Responsibility to Protect”) που έχουν διατυπωθεί στο πλαίσιο διεθνώς αναγνωρισμένων θεσμών, όπως η συγκροτημένη το 2001 από τον ΟΗΕ «Διεθνής Επιτροπή για την Επέμβαση και την Κρατική Κυριαρχία» (“International Commission on Intervention and State Sovereignty - ICISS”) και η 60ή Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ το Σεπτέμβριο του 2005. Στο κείμενο συμπερασμάτων της τελευταίας (A/RES/60/1) τονίστηκε ότι «*Το καθήκον να αποτρέπει και να σταματά τη γενοκτονία και τις μαζικές θηριωδίες βαρύνει πρώτα και κύρια τα Κράτη, αλλά η διεθνής κοινότητα έχει ένα ρόλο που δεν μπορεί να εμποδιστεί με την επίκληση της κυριαρχίας. Η κυριαρχία δεν διασφαλίζει πλέον αποκλειστικά τα Κράτη από την ξένη επέμβαση [αλλά] είναι μια επιφόρτιση ευθύνης, όπου τα Κράτη είναι υπόλογα για την ευζωία των λαών τους*».

¹²⁷ LP, σελ. 93.

ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ότι οι άμαχοι εχθρικοί πληθυσμοί απολαμβάνουν πλήρως τα ίδια δικαιώματα που αναγνωρίζουν οι (επεμβαίνοντες βίαια) ευτεταγμένοι λαοί. Ανεύθυνοι καθώς είναι για την αιτία του πολέμου (την παραβίαση των δικαιωμάτων τους) οι άμαχοι δεν επιτρέπεται για δεύτερη φορά να γίνουν θύματα των ίδιων παραβιάσεων από εκείνους που επεμβαίνουν προς υπεράσπισή τους, αλλά πρέπει να λαμβάνονται μέτρα από τους επεμβαίνοντες ώστε να διασφαλίζεται η ζωή και η περιουσία των αμάχων από οποιαδήποτε προσβολή. Έτσι, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι ένα προνόμιο -τρόπον τινά- των μελών των ευτεταγμένων λαών αλλά, λόγω της οικουμενικής κανονιστικής τους ισχύος, (πρέπει να) διασφαλίζονται εξίσου και για τα μέλη των έκνομων κρατών, στα οποία οι ευτεταγμένοι λαοί επεμβαίνουν βιαίως.¹²⁸ Με το ανωτέρω περιεχόμενο και κατευθύνσεις αναδιατυπώνει ο Ρωλς το Δόγμα του Δίκαιου Πολέμου.¹²⁹

4. Επικρίσεις των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Οι ελλείψεις (αλλά και οι παρερμηνείες) που επισημάνθηκαν στην αρχική έκδοση (1993) και παρέμειναν μέχρι την τελική του «*Δικαίου των Λαών*», τροφοδότησαν την έντονη κριτική όχι μόνο από ιδεολογικο-φιλοσοφικά αντίπαλα ρεύματα αλλά και από μελετητές επηρεασμένους από την ρωλσιανή φιλοσοφία. Από το σύνολο των αιτιάσεων, οι κριτικές των υποστηρικτών του δημοκρατικού φιλελευθερισμού και του κοσμοπολιτισμού θα απασχολήσουν την παρούσα μελέτη λόγω της ηθικοφιλοσοφικής συγγένειάς τους προς την ρωλσιανή θεωρία.¹³⁰ Οι αιτιάσεις αυτές αφορούν κυρίως στο περιεχόμενο, τη λειτουργία και την μεθοδολογική προσέγγιση της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Σε γενικές γραμμές, ο κατάλογος των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων επικρίνεται ως ιδιαίτερος μινιμαλιστικός και συντηρητικός και η λειτουργία των δικαιωμάτων ως αδικαιολόγητα περιορισμένη σε σχέση όχι μόνο με την εγγενή ηθική δυναμική τους αλλά και με τη διεθνώς παγιωμένη πρακτικο-πολιτική λειτουργία τους. Ιδιαίτερος μάλιστα τονίζεται από πολλούς η αστοχία του Ρωλς να αφομοιώσει το λεγόμενο «διεθνές κεκτημένο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».¹³¹

Ειδικότερα, τις σφοδρότερες αιτιάσεις έχει προκαλέσει το γεγονός ότι εκτός του ρωλσιανού κανόνα μένουν αρκετά από τα διεθνώς αναγνωρισμένα ως θεμελιώδη φιλελεύθερα δικαιώματα, καθώς και βασικά πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα, που όχι μόνο έχουν ταυτιστεί με την ιδιοπροσωπία των σύγχρονων φιλελεύθερων

¹²⁸ LP, σελ. 96.

¹²⁹ LP, σελ. 94-7.

¹³⁰ Πράγματι, τόσο η αρχική μορφή του «*Δικαίου των Λαών*» (1993) όσο και η τελική, βελτιωμένη, έκδοσή του (1999) δέχτηκαν αρνητικούς σχολιασμούς και σφοδρές επικρίσεις. Μεταξύ άλλων απηνή κριτική στην πρώτη έκδοση του έργου άσκησαν οι Thomas Pogge (1994), Fernando Teson (1995), Darrel Moellendorf (1996), Peter Jones (1996), Thomas McCarthy (1997), Kok-Chor Tan (1998). Για κριτικές στην τελική έκδοση βλ. ιδίως Charles Beitz (2000) και (2001), Kok-Chor Tan (2000) και (2001), Thomas Pogge (2000) και (2002), Allen Buchanan (2000) και (2004), Andrew Kuper (2000), Simon Caney (2001), John Tasioulas (2002), Martha Nussbaum (2002), Henry Shue (2002), Amartya Sen (2002), Κώστας Σταμάτης (2007), Λία Μελά (2007), James Griffin (2008).

¹³¹ Μεταξύ άλλων βλ. Beitz (2009: 101), Griffin (2008: 22-6), Buchanan (2000) και (2004), Pogge (1994), Teson (1995).

δημοκρατιών αλλά έχουν κατοχυρωθεί διεθνώς και από την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (και τις μεταγενέστερες διεθνείς συμβάσεις).¹³² Τα δικαιώματα που υιοθετεί ο Ρωλς, θεωρώντας τα ως τα πλέον επιτακτικά, φαίνεται να ανακαλούν τις αρχετυπικότερες μορφές των «φυσικών δικαιωμάτων», που προστατεύονται κυρίως υπό την αρνητική έκφρασή τους, ενώ για τα δικαιώματα που παραλείπει από τον κανόνα του επικαλείται το επιχείρημα ότι αυτά είτε αποτελούν «φιλελεύθερους οραματισμούς» (όπως η ελευθερία και ισότητα όλων των ανθρώπων) ή ότι «προϋποθέτουν ειδικά είδη θεσμών» (όπως λ.χ. η κοινωνική ασφάλιση).¹³³

Εντούτοις, η αιτίαση του «περιεχομενικού μινιμαλισμού» των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν θα απασχολήσει εκτενέστερα την παρούσα μελέτη, εκτός από τα σημεία στα οποία θα επιχειρηθεί η δικαιολόγηση της απάλειψης συγκεκριμένων δικαιωμάτων από τον ρωλσιανό κανόνα. Και τούτο, διότι με προσεκτικότερη ανάγνωση του «*Δικαίου των Λαών*», η συγκεκριμένη αιτίαση αποδεικνύεται βιαστική και υπερβολική: τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν περιορίζονται μόνο στις τέσσερις γενικές κατηγορίες (αρνητικών εκ πρώτης όψεως) δικαιωμάτων που αναφέρει ο Ρωλς αλλά περιλαμβάνουν και τις θετικές εκφάνσεις τους καθώς και περαιτέρω εξειδικεύσεις, που απλώς δεν αναφέρονται αναλυτικότερα στο κείμενο. Πρώτα απ' όλα, η εισαγωγική διατύπωση του Ρωλς «*[Α]νάμεσα στα ανθρώπινα δικαιώματα είναι και...*» υποδεικνύει τον ενδεικτικό και όχι περιοριστικό χαρακτήρα της απαρίθμησης. Προς τούτο συνηγορεί κυρίως η ρητή αναφορά του Ρωλς στη θετική διάσταση του δικαιώματος στη ζωή, με την κατοχύρωση των αναγκαίων μέσων διαβίωσης, από την οποία μπορεί έμμεσα να συναχθεί το συμπέρασμα ότι δεν αποκλείονται και άλλες παρόμοιες θεωρήσεις των απαριθμούμενων δικαιωμάτων· από καμία, εξάλλου, ρητή διατύπωση δεν φαίνεται να περιορίζονται τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα μόνο στην αρνητική διάστασή τους.

Κυρίως, όμως, η υπερβολή της συγκεκριμένης κριτικής οφείλεται στην επιδόλαιη παράβλεψη της αναφοράς του Ρωλς ότι τα άρθρα 3-18 της Οικουμενικής Διακήρυξης του 1948 αποτελούν τα «κατεξοχήν ανθρώπινα δικαιώματα».¹³⁴ Τα άρθρα αυτά δεν κατοχυρώνουν μόνο τα δικαιώματα που έχει ρητά αναφέρει ο φιλόσοφος αλλά και ειδικότερες εκφάνσεις αυτών. Συγκεκριμένα, η Οικουμενική Διακήρυξη στα ως άνω άρθρα κατοχυρώνει το δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία και την προσωπική ασφάλεια (άρθρο 3), την απαγόρευση της δουλείας και του δουλεμπορίου (άρθρο 4), την απαγόρευση των βασανιστηρίων και της απάνθρωπης μεταχείρισης (άρθρο 5), την νομική αναγνώριση του προσώπου ως υποκειμένου

¹³² Ο κατάλογος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων του Ρωλς έχει χαρακτηριστεί ως ιδιαζόντως μινιμαλιστικός από τους Cohen J. (2004) και Macleod (2006), ενώ «υπερμινιμαλιστικό» (ultraminiimalist) τον χαρακτηρίζει ο Nickel (2007: 98).

¹³³ LP, σελ. 80, υποσημ. 23. Παρατηρώντας ο James Griffin την φυσικοδικαιική τάση του Ρωλς, τον επικρίνει για έλλειψη θεωρητικών κριτηρίων. Ισχυρίζεται ότι ο Ρωλς δεν εξηγεί για ποιο λόγο επιλέγει να χαρακτηρίσει αυτά τα περιορισμένα δικαιώματα ως «ανθρώπινα» (εφόσον δεν τα συναρτά με κάποια θεωρία περί της ανθρώπινης φύσης) ή για ποιο λόγο χαρακτηρίζει αυτά μόνο «επιτακτικά», και όχι εξίσου και εκείνα που παραλείπει. Griffin (2008: 24). Συμπεραίνει δε ότι ο Ρωλς άφησε το περιεχόμενο των δικαιωμάτων του «*ανεφάρμοστα ασαφές*» (ό.π., σελ. 144).

¹³⁴ LP, σελ. 80.

δικαίου (άρθρο 6), την τυπική ισότητα ενώπιον του νόμου (άρθρο 7), το δικαίωμα στην αποτελεσματική δικαστική προστασία (άρθρο 8), το habeas corpus (άρθρο 9), το δικαίωμα στο φυσικό δικαστή και τη δίκαιη δίκη (άρθρο 10), το τεκμήριο αθωότητας, την απαγόρευση αναδρομικότητας του ποινικού νόμου καθώς και τις άλλες βασικές αρχές του ποινικού δικαίου (άρθρο 11), το απαραβίαστο της ιδιωτικής και οικογενειακής ζωής και το άσυλο της κατοικίας (άρθρο 12), την ελευθερία μετακίνησης και εγκατάστασης και το δικαίωμα μετανάστευσης (άρθρο 13), το δικαίωμα στην παροχή ασύλου (άρθρο 14), το δικαίωμα στην ιθαγένεια (άρθρο 15), την απαγόρευση του εξαναγκασμένου γάμου και την ελευθερία ίδρυσης οικογένειας (άρθρο 16),¹³⁵ το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας (άρθρο 17) και, τέλος, το δικαίωμα στην ελευθερία της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας (άρθρο 18), του οποίου έχει ήδη προσδιορίσει κάποια όρια ο Ρωλς. Πλάι σε αυτά τα κύρια δικαιώματα της Οικουμενικής Διακήρυξης κατοχυρώνονται στο «*Δίκαιο των Λαών*» και ειδικότερες εκφάνσεις τους, που έχουν συμπεριληφθεί σε διεθνείς συμβάσεις, όπως η απαγόρευση της γενοκτονίας και των φυλετικών διακρίσεων (apartheid). Με άλλα λόγια, ο κατάλογος των κατοχυρούμενων στο «*Δίκαιο των Λαών*» ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορεί μεν να μην συμπεριλαμβάνει χαρακτηριστικά κοινωνικά και (κυρίως) πολιτικά δικαιώματα αλλά δεν είναι τόσο φτωχός όσο θέλουν βιαστικές κριτικές να τον παρουσιάζουν.¹³⁶

Όμως, δεν βρίσκονται όλων των προβληματισμών οι απαντήσεις στο κείμενο του «*Δικαίου των Λαών*» και γι' αυτό κάποιες επικρίσεις είναι δυσκολότερο να αντιμετωπισθούν. Γεγονός είναι ότι από το σώμα των αρχών διεθνούς δικαιοσύνης ο Ρωλς παραλείπει την γενική αρχή της ισότητας καθώς και βασικά πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα που αναγνωρίζονται διεθνώς. Η προτεινόμενη δικαιολόγηση των συγκεκριμένων παραλείψεων καταγγέλλεται ότι συνιστά αφ' εαυτής μια υποχώρηση από τα φιλελεύθερα και εξισωτικά ιδεώδη της ρωλσιανής θεωρίας δικαιοσύνης. Η προσπάθεια αποφυγής του τοπικισμού και η συμπερίληψη στη δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των μη φιλελεύθερων και μη δημοκρατικών λαών, υποδηλώνουν -σύμφωνα με τους επικριτές- την αναχώρηση του ύστερου Ρωλς από τις ιδέες του δημοκρατικού φιλελευθερισμού¹³⁷ και την ανοχή του

¹³⁵ Στην παράγραφο 3 του άρθρου αυτού απαντάται και η ιδιότυπη διατύπωση «*Η οικογένεια είναι το φυσικό και το βασικό στοιχείο της κοινωνίας και έχει το δικαίωμα προστασίας από την κοινωνία και το κράτος*».

¹³⁶ Για μια πληρέστερη ανάπτυξη της θέσης ότι ο ρωλσιανός κατάλογος ανθρωπίνων δικαιωμάτων περιλαμβάνει περισσότερα δικαιώματα από όσα συνήθως απαριθμούνται βλ. Reidy (2006) και (2007), με αναλυτικές αναφορές στα κοινωνικά δικαιώματα, τα δικαιώματα των γυναικών και των μειονοτήτων κ.ά.

¹³⁷ Έτσι οι Teson, (1998), Tan (2000), Caney (2002), Griffin (2008). Ο Teson είχε επικρίνει τον Ρωλς κατά την πρώτη παρουσίαση του «*Δικαίου των Λαών*» (1993) για την αθέτηση των βασικών όρων της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας του και για την ανεκτικότητα του απέναντι στους μη φιλελεύθερους λαούς. Τότε είχε υποστηρίξει ότι ο Ρωλς, μη αναγνωρίζοντας ως ανθρώπινα δικαιώματα την ελευθερία της έκφρασης ή το δικαίωμα στη δημοκρατική συμμετοχή, είναι «*υπερβολικά συντηρητικός*» (σελ. 113) και «*πολύ συγχωρητικός προς σοβαρές μορφές καταπίεσης, στο όνομα της φιλελεύθερης ανεκτικότητας*» (σελ. 105, 109-110). Την ανεκτικότητα ο Teson είχε εκλάβει ως αδιαφορία για την τύχη και τα προβλήματα των υπέρμαχων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις ιεραρχικές κοινωνίες, οι οποίοι, σύμφωνα με τη θεωρία του Ρωλς, δεν μπορούν να προσδοκούν καμία νόμιμη υποστήριξη από τους

προς μορφές ανισότητας και ανελευθερίας που καταδικάζονται ευρέως στο σύγχρονο κόσμο. Οι ηχηρότερες σχετικές επικρίσεις έχουν διατυπωθεί από τον Simon Caney, σύμφωνα με τον οποίο «το ρωλσιανό σύστημα επιτρέπει τις φυλετικές διακρίσεις, τον πολιτικό αποκλεισμό εθνικών μειονοτήτων, την εξαναγκασμένη εκτόπιση μελών ορισμένων εθνοτήτων (δηλαδή, εθνοκαθάρσεις), τον περιορισμό ορισμένων στο όριο της επιβίωσης ενώ άλλα μέλη της ίδιας κοινωνίας απολαμβάνουν πολυτελή μεγαλεία, καθώς και τη διαιώνιση των υπερβολικά άνισων ευκαιριών και της πολιτικής ισχύος».¹³⁸ Και η κριτική, ωστόσο, αυτή, πέραν του ότι εμφορείται από έναν υπέρμετρο πολιτικό βερμπαλισμό, αδικεί την ρωλσιανή θεώρηση, καθώς πολλές από τις αναφερόμενες αδικίες καταδικάζονται ρητά από τον Ρωλς. Περαιτέρω δε, η κριτική αυτή παραβλέπει το γεγονός ότι καμία από τις καταγγελλόμενες αδικίες δεν θα μπορούσε να γίνει ανεκτή σε μια ευπρεπή ιεραρχική κοινωνία ως περιεχόμενη σε μια αντίληψη δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό, στοιχείο που προσδιορίζει την κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας σύμφωνα με τον Ρωλς.

Η ανοχή, εξάλλου, (ή κατά μία άλλη ανάγνωση, η αποδοχή) των οικονομικο-κοινωνικών ανισοτήτων στο διεθνές πεδίο, αποδίδεται από τους σχολιαστές σε μια χαλάρωση των εξισωτικών / κοσμοπολιτικών αντιλήψεων του φιλοσόφου.¹³⁹ Ορισμένοι μάλιστα από τους μελετητές και πρώιμους θαυμαστές του Ρωλς, μεθερμηνεύοντας την ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας υπό ένα κοσμοπολιτικό πρίσμα και μετερχόμενοι την ίδια ατομοκεντρική εκκίνηση και μεθοδολογία της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*», είχαν επεκτείνει τις αρχές της αυτούσιες στο διεθνές πεδίο αρκετό καιρό πριν την έκδοση του «*Δικαίου των Λαών*». Για εκείνους το τελευταίο έργο, με τη ρητή αντίθεσή του προς τον κοσμοπολιτισμό και με την ανεκτικότητα του προς τις διεθνείς οικονομικές ανισότητες, υπήρξε μια δυσάρεστη έκπληξη και γι' αυτό υπήρξαν από τους πρώτους που, απογοητευμένοι από την αναδίπλωση του ύστερου Ρωλς, του επεφύλαξαν δριμεία κριτική.¹⁴⁰

Ταυτόχρονα, επικρίνονται και οι μεθοδολογικές ασυνέπειες που χαρακτηρίζουν το «*Δίκαιο των Λαών*» σε σύγκριση με τη στιβαρή μεθοδολογική συγκρότηση της μνημειώδους «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*», στις ασυνέπειες δε αυτές αποδίδονται εν πολλοίς από τους σχολιαστές και οι προαναφερθείσες «*παραχωρήσεις*» του φιλοσόφου.¹⁴¹ Κατά τον ισχυρισμό του Fernando Teson, ο Ρωλς, παρά τη μεθοδολογική του επιλογή να ξεκινά από επίκοινες και εύλογες

φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς στους αγώνες τους. Ο απαράδεκτος αυτός, κατά τον Teson, περιορισμός της διεθνούς ελευθερίας του λόγου υποσκάπτει το διεθνές κίνημα συνηγορίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, «*εφόσον αποδυναμώνει τους λόγους για τους οποίους μπορούν τα έθνη να ασκήσουν πιέσεις το ένα στο άλλο*» (σελ. 113-4). Παρόμοιες (αν και όχι το ίδιο έντονες, καθώς εντωμεταξύ είχαν μεσολαβήσει οι βελτιώσεις της τελικής έκδοσης) είναι και οι κριτικές του Tan (2000) και του Griffin (2008: 142-5).

¹³⁸ Caney (2002: 102).

¹³⁹ Έτσι οι Pogge (1994: 215-8), Teson (1998: 111).

¹⁴⁰ Έτσι λ.χ. οι Beitz (1979) και Pogge (1989), οι οποίοι μετέφεραν σχεδόν αυτούσιες τις αρχές εγχώριας δικαιοσύνης με μια παγκόσμια πρωταρχική θέση σε μια διεθνή βασική δομή αποτελούμενη από άτομα, κράτη και οργανισμούς. Οι σχετικές κριτικές θα αναφερθούν αναλυτικότερα στο Πέμπτο Κεφάλαιο της παρούσας.

¹⁴¹ Έτσι οι Caney (2002) και Pogge (2004) και (2006).

υποθέσεις και, κατόπιν του προσήκοντος αναστοχασμού, να επιτυγχάνεται η αναστοχαστική ισορροπία με τις πλέον έγκριτες ηθικές εκτιμήσεις, εντούτοις στο «*Δίκαιο των Λαών*» απέτυχε και στις δύο αυτές προσπάθειες: αφ' ενός, οι υποθέσεις του διεθνούς συμβολαίου που εξέλαβε ο Ρωλς ως επίκαινες είναι τόσο ισχνές που αποδεικνύονται αυθαίρετες, και αφ' ετέρου, το αποτέλεσμα του αναστοχασμού υπολείπεται των έγκριτων εκτιμήσεων της διεθνούς κοινότητας, εφόσον εμπειρικά έχει αναδειχθεί μια ευρύτερη συμφωνία γύρω από το διεθνές δίκαιο και την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.¹⁴² Με την τροποποιημένη, λοιπόν, εφαρμογή της κατασκευαστικής μεθόδου πάνω στο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων - συνεχίζει ο Teson- ο Ρωλς απέτυχε τόσο στην αναστοχαστική διαδικασία επαλήθευσης όσο και στα εξαχθέντα κανονιστικά συμπεράσματα.¹⁴³

Ο Allen Buchanan, εξάλλου, κρίνει την συγκρότηση μιας «πολιτικής» αντίληψης ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως μη πειστική, όχι μόνο διότι έρχεται σε αντίθεση με τη γενικώς παραδεδεγμένη εικόνα και την κρατούσα στην πολιτική θεωρία και τη φιλοσοφία άποψη (που εδράζει τα ανθρώπινα δικαιώματα στα κοινά μεταξύ των ανθρώπινων όντων χαρακτηριστικά ή συμφέροντα), αλλά και διότι ο Ρωλς απέτυχε να αποδείξει γιατί περιεκτικές θεωρίες που δεν είναι εγγενώς μαξιμαλιστικές, όπως λ.χ. οι θεωρίες των συμφερόντων (interest-based) ή των ικανοτήτων (capabilities-based) δεν θα μπορούσαν να παραγάγουν ένα πλουσιότερο μεν αλλά παρόλ' αυτά μη μαξιμαλιστικό (και, συνεπώς μη τοπικιστικό) κατάλογο ανθρωπίνων δικαιωμάτων και να γίνουν ευρύτερα αποδεκτές από τους συμβαλλόμενους της ρωλσιανής κατασκευής.¹⁴⁴ Προς αποφυγή δε του τοπικιστικού κινδύνου, θα μπορούσε κατά την εφαρμογή της θεωρίας αυτής, όπως, εξάλλου, συμβαίνει και στην πραγματικότητα με την εφαρμογή των διεθνών συμβάσεων, να λαμβάνονται υπόψιν οι κατά τόπους πολιτικές και κοινωνικές ιδιαιτερότητες, ώστε τα ανθρώπινα δικαιώματα να προσαρμόζονται καλύτερα στις συνεταιρικά οργανωμένες κοινωνίες.

Τέλος, σφοδρές επικρίσεις έχει δεχτεί και η ειδική νομιμοποιητική λειτουργία που προσδιορίζει τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα. Οι επικριτές ισχυρίζονται ότι ο Ρωλς έχει αποδώσει στα δικαιώματα αυτά ένα ρόλο πολύ περιορισμένο σε σχέση με

¹⁴² Teson (1998: 109-10).

¹⁴³ Το τελικό συμπέρασμα του Teson είναι πολύ αιχμηρό: ο ύστερος Ρωλς, του «*Δικαίου των Λαών*», υπολείπεται αδικαιολόγητα σε φιλελευθερισμό και προοδευτικότητα από τον πρόωμο της μεγαλειώδους «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*». Teson (1998: 121). Παρόλα αυτά, ο Teson αναγνωρίζει και σημαντικά θετικά σημεία στην ρωλσιανή θεωρία. Κατ' αρχάς, επικροτεί και συμμαρτυρεί τη θέση του Ρωλς να αποκρούσει την παραδοσιακή, κρατιστική (statist) θεμελίωση του διεθνούς δικαίου και να την αντικαταστήσει με μια ιδέα ανθρωπίνων δικαιωμάτων και πολιτικής νομιμοποίησης. Έπειτα, προσυπογράφει τη λύση των ανθρωπιστικών επεμβάσεων σε περιπτώσεις καταπάτησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και τέλος, αναγνωρίζει ως πειστική σε κάποιο βαθμό την άρνηση του Ρωλς προς ένα κανόνα παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης. Συμφωνεί, εξάλλου, με τον Ρωλς ότι οι ιεραρχικές κοινωνίες απολαύουν του δικαιώματος μη επέμβασης (μολονότι για άλλους κατ' εκείνον λόγους), αν και είναι απρόθυμοι να τις χαρακτηρίσει ως εύλογες και νόμιμες. Teson (1998: 109-10).

¹⁴⁴ Ο Buchanan ισχυρίζεται, συγκεκριμένα, ότι μια θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα μπορούσε να θεμελιωθεί στα βασικά ανθρώπινα συμφέροντα (ή τις ικανότητες), χωρίς να θεωρηθεί τοπικιστική, διότι κανείς δεν αρνείται ότι τέτοια συμφέροντα (και ικανότητες) υπάρχουν, είναι ατομικώς επιδιώξιμα και πρέπει να γίνονται σεβαστά από όλους. Buchanan (2010: 31-68).

εκείνον που έχει αναγνωρίσει η διεθνής πολιτική πρακτική. Σύμφωνα με τον Griffin, η σχεδόν οικουμενική αποδοχή των δικαιωμάτων των διεθνών συμβάσεων υπερβαίνει το επιχείρημα της ειδικής διεθνοπολιτικής λειτουργίας που επιφυλάσσει γι' αυτά ο Ρωλς, δεδομένου μάλιστα ότι η αποδοχή τους αυτή τα εμπλουτίζει με εκτεταμένες λειτουργίες σε εγχώριο και διεθνές επίπεδο. Αφ' ενός, σε εγχώριο επίπεδο θέτουν ηθικο-πολιτικά κριτήρια για τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς και λειτουργούν ως ειρηνικά μεταρρυθμιστικά πρότυπα, δικαιολογώντας όμως παράλληλα και την αντίσταση απέναντι σε οποιαδήποτε μορφή καταπίεσης από αυταρχικούς ηγέτες ή καταπιεστικές πλειοψηφίες. Και αφ' ετέρου, στο διεθνές επίπεδο χρησιμοποιούνται από τους διεθνείς οργανισμούς (όπως ο ΟΗΕ και οι Επιτροπές του) και μη κυβερνητικές οργανώσεις, προκειμένου να εκδώσουν περιοδικές αναφορές για την κοινωνικοπολιτική κατάσταση στο εσωτερικό των χωρών και την πρόοδο των δομών και θεσμών τους. Οι επιπλέον αυτές λειτουργίες, που υποστηρίζουν αντίστοιχα μια εκτεταμένη λίστα ανθρωπίνων δικαιωμάτων, είναι ήδη πολιτικά κατοχυρωμένες και πρακτικά ενεστώσες, και για το λόγο αυτό ο Griffin επικρίνει τον Ρωλς ότι, προκρίνοντας την περιοριστική εκδοχή της επεμβατικής διεθνοπολιτικής λειτουργίας τους, τις παρέβλεψε «χωρίς κανένα επαρκή λόγο».¹⁴⁵

Παρόμοια θέση λαμβάνει και ο Charles Beitz. Ισχυρίζεται, συγκεκριμένα, ότι ο Ρωλς επιφυλάσσει για τα ανθρώπινα δικαιώματα ένα ρόλο πολύ πιο περιορισμένο από αυτόν που τους έχει αναγνωρίσει η διεθνής πρακτική: δεν τα περιγράφει ως αγωγίμες αξιώσεις ενώπιον των εθνικών θεσμών, όπως γενικώς έχουν επικρατήσει να ασκούνται, δεν προβλέπει πρακτικές διεθνούς παρακολούθησής τους, δεν τα προτείνει ως δικαιολογητικούς λόγους για ανάληψη μεταρρυθμιστικών πολιτικών δράσεων από άτομα και μη κυβερνητικές οργανώσεις, ούτε ακόμη δείχνει να θεωρεί τις ηπιότερες παραβιάσεις τους ως επαρκείς λόγους άρσης της κρατικής κυριαρχίας και εξωτερικής επέμβασης σε ένα κράτος.¹⁴⁶ Επισημαίνει δε ο Beitz την αντίθεση

¹⁴⁵ Griffin (2008: 24). Την ίδια ακριβώς θέση έχει αναπτύξει και ο Beitz, ο οποίος υπερτονίζει τον κριτικό ρόλο που καλούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα να διαδραματίσουν σε μια διεθνοπολιτική διαλογική πρακτική. Beitz (2009: 101-2). Για υποστηρικτικές θέσεις της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως λόγων αναγκαστικής επέμβασης βλ. Tasioulas (2002: 380-390), (2009) και (2014: 16).

¹⁴⁶ Beitz (2009: 101). Σύμφωνα με τον Macleod, ο «εφαρμοστικός μινιμαλισμός» είναι υπεύθυνος για τον «περιεχομενικό μινιμαλισμό» του καταλόγου ανθρωπίνων δικαιωμάτων του Ρωλς. Ο «εφαρμοστικός μινιμαλισμός» σχετίζεται με την επιδίωξη του Ρωλς να αναδιαμορφώσει το παραδοσιακό δόγμα της κρατικής κυριαρχίας: εφόσον τα ανθρώπινα δικαιώματα συναρτάνται με τους λόγους άρσης της κρατικής κυριαρχίας, ο αριθμός τους πρέπει να είναι τέτοιος ώστε οι συνέπειες από την μη εφαρμογή τους να περιορίζονται μόνο στις ακραίες περιπτώσεις και να μην αποτελούν λόγους ανεξέλεγκτων επεμβάσεων στα εσωτερικά θέματα ενός κράτους. Macleod (2006: 134-149). Στην ιδιαίτερη πολιτική λειτουργία που καλούνται να διεκπεραιώσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα στο Δίκαιο των Λαών, δηλαδή στον «περιορισμένο σκοπό τους για τον προσδιορισμό των ορίων του αποδεκτού πλουραλισμού στη διεθνή κοινωνία» αποδίδει και ο Beitz τον ρωλσιανό μινιμαλισμό (μολονότι με επιφυλάξεις). Beitz (2000). Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Buchanan, ο οποίος αποδίδει ευθέως στο επιχείρημα της διεθνοπολιτικής λειτουργίας την πρόθεση να αποτρέψει τον υπερπληθωρισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ή με άλλα λόγια, να περιορίσει τους λόγους άρσης της αυτονομίας ενός κράτους σε εξαιρετικές και μόνο περιπτώσεις. Με παρόμοιο σκεπτικό, ο Dworkin κρίνει ότι η λειτουργία των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι η αιτία για τον εν λόγω μινιμαλισμό. Η διατύπωσή τους ως «πλεονεκτημάτων έναντι της κυριαρχίας» (“trumps-over-sovereignty idea”) θέτει, κατά τον Dworkin, αδικαιολόγητα ψηλά τον πήχη και έχει αρνητικές συνέπειες για την (εγχώρια και

ανάμεσα στην «αντισυμβατική ρωσισιανή εικόνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα» με την εικόνα που έχει αναγνωριστεί διεθνώς και τα θέτει ως λόγους πολιτικής δράσης των μη-κυβερνητικών οργανώσεων που απαρτίζουν την διεθνή κοινωνία των πολιτών. Η άρνηση εκ μέρους του Ρωλς τόσο της κοσμοπολιτικής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όσο και της ταύτισής τους με τα βασικά δικαιώματα της εγχώριας δικαιοσύνης, και η αποστέρησή τους από τους διεθνώς παγιωμένους υψηλούς σκοπούς και τις πολυεπίπεδες λειτουργίες τους (διαπροσωπικές, ενδοκρατικές, διεθνοπολιτικές), εξηγούν, κατά τον ίδιο, γιατί τα ρωσισιανά ανθρώπινα δικαιώματα έχουν περιορισμένο περιεχόμενο: διασφαλίζουν απλώς ό,τι είναι αναγκαίο για την εισδοχή των μη φιλελεύθερων κοινωνιών σε μια εύλογη και δίκαιη Κοινωνία των Λαών.¹⁴⁷

5. Προβληματισμοί από την ρωσισιανή θεώρηση

Από την παρατεθείσα γενική επισκόπηση της ρωσισιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δόθηκε μια πρώτη εικόνα της ιδέας, του περιεχομένου και της λειτουργίας τους στη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του φιλοσόφου. Ωστόσο, από την εντελώς σχηματική παρουσίασή τους στο «*Δίκαιο των Λαών*» παραμένουν σοβαρά κενά στην ευρύτερη κατανόησή τους. Τα κενά αυτά έχουν τροφοδοτήσει μεγάλο μέρος των παρερμηνειών και επικρίσεων της ρωσισιανής θεώρησης, σε συνδυασμό με την γενικότερη αδρή θεωρητική συγκρότηση του «*Δικαίου των Λαών*». Πράγματι, θεμελιώδη ζητήματα σχετικά με τη φύση και τους φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με το περιεχόμενό τους αλλά και με αυτό ακόμη το κυριότερο χαρακτηριστικό τους, τη νομιμοποιητική λειτουργία τους, υπολείπονται αισθητά σε θεωρητική επεξεργασία. Παρά την επιλογή του Ρωλς να «*αφή[σει] στην άκρη τις πολλές δυσκολίες στην ερμηνεία αυτών των δικαιωμάτων και των ορίων τους, και [να] δεχ[τεί] το γενικό νόημα και την τάση τους ως επαρκώς σαφή*»,¹⁴⁸ η εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην ρωσισιανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης παραμένει ασαφής.

διεθνή) συνηγορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Έτσι, η ρωσισιανή επιλογή, έστω και αν εξελέγχει τους διακηρυγμένους διεθνείς καταλόγους των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως υπερπληθωριστικούς και πρακτικά μη εφαρμόσιμους, υποτιμά ταυτόχρονα τη μεγάλη πολιτική χρησιμότητά τους, καθώς «για τους διεθνείς πολιτικούς ακτιβιστές και οργανισμούς, και ειδικότερα, για τα εγχώρια και διεθνή δικαστήρια που διαμορφώνουν το διεθνές εθιμικό δίκαιο, έχει αποδειχθεί πολύτιμο να μεταχειρίζονται την μεγάλη ποικιλία δικαιωμάτων που περιγράφονται στα [διεθνή] νομικά έγγραφα ως έχοντα το είδος της οικουμενικής εξουσίας που η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνιστά». Dworkin (2011: 333-4).

¹⁴⁷ Beitz (2009: 96-102). Τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα ως μια «μη ιδανική θεωρία δικαιοσύνης» προσεγγίζει η Brooke Ackerly, προσδιορίζοντας την μη ιδανική θεωρία ως μια πολιτική θεωρία με ιστορία βίας, καταπίεσης και αντίστασης, σε αντίθεση προς την ρωσισιανού τύπου αχρονική / ανιστορική προσέγγισή τους στο πλαίσιο της ιδανικής θεωρίας. Κατά την Ackerly η ανάπτυξη μιας μη ιδανικής θεωρίας δικαιωμάτων δεν απαιτεί αναφορά σε μια ιδανική θεωρία (υπό την έννοια μιας «ρεαλιστικής ουτοπίας»), καθώς τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα αναφέρονται σε πραγματικές εμπειρίες μη συμμόρφωσης / παραβίασης, που καλούν σε αγώνες, και γι' αυτό απαιτούν διαφορετικό τρόπο δικαιολόγησης από αυτόν που ακολουθείται σε μια ιδανική θεώρησή τους. Ackerly (2008: 45-69).

¹⁴⁸ LP, σελ. 27.

Μια βασική απορία που παρακολουθεί την ρωσισιανή θεώρηση, έχει να κάνει με τους φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: εξακολουθούν ως φορείς να νοούνται τα άτομα ή θα μπορούσε να υποστηριχθεί (όσο παράδοξο και αν ηχεί τούτο από μια φιλελεύθερη σκοπιά) η απόδοσή τους και σε συλλογικότητες, όπως οι ομάδες εκπροσώπησης που παρουσιάζονται στις ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες; Και, ακόμη περισσότερο, εάν όντως αποδειχθεί ότι τα άτομα παραμένουν οι φορείς των δικαιωμάτων, πώς συμβιβάζεται αυτό με την καταστατική εκ μέρους του Ρωλς άρνηση του ατομοκεντρικού (φιλελεύθερου και κοσμοπολιτικού) προτύπου ως τοπικιστικού; Η σκόπιμη παράλειψη του φιλοσόφου να ασχοληθεί με τους φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, λόγω της ρητής μη-κοσμοπολιτικής εκκίνησής του, συνεπάγεται μια ατελή και ανανταπόδοτη εικόνα του αντίστοιχου καθήκοντος που έχουν οι ευτεταγμένοι λαοί. Διότι είναι δύσκολο να εννοηθεί η ύπαρξη ενός καθήκοντος ή υποχρέωσης χωρίς την προϋπόθεση ενός δικαιούχου / φορέα της αντίστοιχης αξίωσης. Ο δικαιούχος αυτός, όμως, απουσιάζει από το «*Δίκαιο των Λαών*».

Με την παρατήρηση αυτή συνδέεται και η ασάφεια αναφορικά με τη φύση των ρωσισιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς παρίσταται δυσχερής μια νομική τυπολογική ταξινόμησή τους. Παρά την ευρεία συμφωνία μεταξύ των θεωρητικών των σύγχρονων ανθρωπίνων δικαιωμάτων ότι αυτά εμπίπτουν στην κατηγορία των δικαιωμάτων - αξιώσεων (claim-rights) με βάση την κλασσική τυπολογική διάκριση του Hohfeld,¹⁴⁹ τα ρωσισιανά ανθρώπινα δικαιώματα δεν προκύπτει άμεσα ότι εντάσσονται σε αυτή την κατηγορία. Ο Ρωλς δεν φαίνεται κατ' αρχήν να αποδίδει στα ανθρώπινα δικαιώματά του την καίρια αιτητική λειτουργία της παγιωμένης δικαιο-πολιτικής εικόνας τους, με αποτέλεσμα αυτά να παρουσιάζονται σαν μια «αντικειμενική αρχή» του Δικαίου των Λαών μάλλον παρά ως «υποκειμενικά δικαιώματα».¹⁵⁰ Ούτε όμως και την εικόνα των βασικών δικαιωμάτων ως «μέσων παντός σκοπού», που έχει εισηγηθεί στα προηγούμενα έργα του, φαίνεται να προεκτείνει στο «*Δίκαιο των Λαών*». Και τα δύο προφανώς συμβαίνουν, για τον προαναφερθέντα λόγο, διότι παρακάμπτεται η έννοια του φορέα των δικαιωμάτων, από την πλευρά του οποίου η αιτητική λειτουργία αναπτύσσεται.¹⁵¹

Επίσης, δεν μπορεί να διαλάβει της προσοχής ότι τα ρωσισιανά ανθρώπινα δικαιώματα ταυτίζονται σχεδόν απόλυτα κατά περιεχόμενο με τα παραδοσιακά «φυσικά δικαιώματα». Τα δικαιώματα στη ζωή, στην ασφάλεια, στην τυπική ισότητα και στην ιδιοκτησία δεν λησμονείται ότι, όπως διατυπώθηκαν στις Διακηρύξεις των

¹⁴⁹ Σύμφωνα με την κλασσική διάκριση των δικαιωμάτων του Wesley N. Hohfeld (1919), τα σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα έχει επικρατήσει να εντάσσονται στην κατηγορία των δικαιωμάτων - αξιώσεων (claim-rights), παρόλο ότι μοιράζονται στοιχεία και με τις ελευθερίες (liberties). Βλ. σχετικά Campbell (2006: 30-36), Shue (1996: 13-15), όπου και σχετικές υποσημειώσεις, Waldron (1984: 8), Raz (1986: 166, 173-5).

¹⁵⁰ Ωστόσο, εύλογους προβληματισμούς προκαλεί η ρητή πρόβλεψη του Ρωλς για τη θετική διάσταση του δικαιώματος στη ζωή (LP, σελ. 65, υποσημ. 1), η οποία παραπέμπει σε μια αιτητική έναντι του κράτους λειτουργία του δικαιώματος.

¹⁵¹ Εξάλλου, όπως έχει αναφερθεί, η αποσύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τα βασικά δικαιώματα των φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών είναι ρητή. LP, σελ. 78-9.

του Διαφωτισμού και των μεγάλων επαναστάσεων του 18^{ου} αιώνα, αποτέλεσαν τις αρχετυπικές, προδρομικές μορφές των σύγχρονων συνταγματικών δικαιωμάτων των φιλελεύθερων δημοκρατιών. Αντί, λοιπόν, για τα βασικά συνταγματικά δικαιώματα ο Ρωλς υιοθετεί ως ανθρώπινα δικαιώματα μια ειδική υποκατηγορία τους, η οποία ταυτίζεται με τους φυσικοδικαιικούς προγόνους τους. Ωστε εύλογα γεννάται η απορία μήπως ο Ρωλς επανεισάγει λάθρα στη θεωρία του φυσικοδικαιικές εννοήσεις, και εάν ναι, ποιοι είναι οι λόγοι που τον οδήγησαν σε τούτο.

Περαιτέρω, ούτε ως προς τη νομιμοποιητική λειτουργία και την κανονιστική ισχύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων η εικόνα είναι ευκρινέστερη. Η όντως πρωτότυπη και αντισυμβατική θεώρηση του Ρωλς για τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορεί μεν να λειτουργεί μέσα στο συνεκτικά δομημένο σύστημα του «*Δικαίου των Λαών*», αφήνει όμως σημαντικούς προβληματισμούς αναφορικά με την κανονιστική ισχύ της εκτός του συνεκτικού αυτού συστήματος. Με άλλα λόγια, προβληματισμοί παραμένουν σχετικά με τη δικαιολόγηση της κανονιστικότητας καθώς και της πολιτικής εφαρμοσιμότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε ένα πραγματικό διεθνές περιβάλλον που ελάχιστα ομοιάζει με τις ιδεοτυπικές περιγραφές του «*Δικαίου των Λαών*». Με δεδομένα τα ειδικά χαρακτηριστικά των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ερευνάται με ποια επιχειρήματα θα μπορούσαν αυτά να αποτελέσουν μια πειστική εναλλακτική αντιπρόταση στην κρατούσα (από άποψη λειτουργίας και περιεχομένου) ευρύτερη διεθνοπολιτική εικόνα τους· ή για ποιο λόγο να εγγυάται η ρωλσιανή θεώρηση μια πληρέστερη απάντηση στους εισαγωγικούς προβληματισμούς της παρούσας μελέτης, όταν δείχνει να απομακρύνεται ουσιωδώς από θεωρήσεις που διεκδικούν ήδη μια εκτεταμένη θεωρητική εμβάθυνση στα τεθέντα ζητήματα.

Με την τελευταία παρατήρηση συνδέεται το ζήτημα της οικουμενικής κανονιστικότητας των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εύλογα μπορεί να αναρωτηθεί κάποιος από πού αντλούν αυτά την ιδιαίτερη κανονιστική ισχύ τους, όταν αφ' ενός αποκόπτονται από περιεκτικά θεμελιωτικά επιχειρήματα και αφ' ετέρου δεν ταυτίζονται με τα διεθνώς αναγνωρισμένα ανθρώπινα δικαιώματα. Αποτελεί άραγε η ενσωμάτωσή τους σε μια ειδικά κατασκευασμένη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης επαρκή κανονιστική δικαιολόγηση, ή μήπως υπονοούνται (ή προσαπαιτούνται) επιπλέον επιχειρήματα για να θεμελιωθεί η διεκδικούμενη οικουμενική κανονιστικότητά τους; Ο προβληματισμός αυτός αναδεικνύει και τα όρια της γνωσιολογικά ψιλής, «πολιτικής» ρωλσιανής θεώρησης, καθώς, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω, αποκαλύπτει τις μεθοδολογικές της ασυνέπειες και τις υφέρπουσες κοσμοπολιτικές επιδράσεις στην εν γένει ιδέα και λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η επιβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στα έκνομα κράτη παρακινεί τον προβληματισμό σχετικά με ένα σιωπηρά υποκείμενο δικαιολογητικό επιχείρημα της οικουμενικότητάς τους.

Οι ανωτέρω προβληματισμοί εισάγουν την έρευνα στις υποκείμενες κανονιστικές ιδέες της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μολονότι ο ίδιος ο Ρωλς δεν επιφυλάσσει εκτενείς και εμπεριστατωμένες επιχειρηματολογίες γι' αυτήν, εντούτοις έχει υποστηριχθεί ότι υπόκειται μια «*ισχυρή*

*ρωσιανού τύπου δικαιολόγηση».*¹⁵² Η δικαιολόγηση αυτή κρίνεται αναγκαία, δεδομένων των προβληματισμών, των ασαφειών και των επικρίσεων που μόλις επισημάνθηκαν, προς το σκοπό της ανάδειξης των πλεονεκτημάτων (αλλά και των μειονεκτημάτων) της ρωσιανής θεωρίας. Τη δικαιολόγηση αυτή θα επιχειρήσουν να αναδείξουν τα επόμενα Κεφάλαια.

¹⁵² Έτσι ο Reidy (2006: 177).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΟΥ «ΔΙΚΑΙΟΥ ΤΩΝ ΛΑΩΝ»

1. Εισαγωγικά

Για την συμπλήρωση των ελλείψεων στη θεωρητική συγκρότηση και τη δικαιολόγηση της ρωσισανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και προς αντίκρουση των επικριτών της έχουν προταθεί ενδιαφέρουσες υπερασπιστικές επανερμηνείες και αναδιατυπώσεις της επιχειρηματολογίας που παρέχει ή υπαινίσσεται ο Ρωλς, γεγονός που αποδεικνύει την ενεργό επιρροή που ασκεί το «*Δίκαιο των Λαών*» στην σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία.¹⁵³ Γενικά γίνεται δεκτό μεταξύ των μελετητών ότι οι παραναγνώσεις του έργου αυτού πρέπει να αποδοθούν κυρίως στην μη λήψη υπόψη της στροφής του ενδιαφέροντος του φιλοσόφου σε ζητήματα δικαίου και πολιτικής νομιμοποίησης, σε αντίθεση με την πρώιμη θεωρία του, όπου ασχολήθηκε με την συγκρότηση μιας περιεκτικής ηθικής θεωρίας δικαιοσύνης, της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Η στροφή αυτή του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος του Ρωλς από τον περιεκτικό ηθικοπολιτικό στοχασμό προς τα πρακτικά, δικαιοπολιτικά ζητήματα μπορεί να εξηγήσει τις τροποποιήσεις που επήλθαν στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» και οδήγησαν στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», προέκταση του οποίου στο διεθνές πεδίο αποτελεί το «*Δίκαιο των Λαών*».¹⁵⁴

Η εισαγωγική επισήμανση του Ρωλς ότι «*το Δίκαιο των Λαών αναπτύσσεται στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού και είναι προέκταση μιας φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης για ένα εγχώριο καθεστώς σε μία Κοινωνία των Λαών*»,¹⁵⁵ έχει δώσει το έναυσμα σε μελετητές να συμπληρώσουν τα κενά του ύστερου έργου,

¹⁵³ Για τέτοιες υπερασπιστικές προσπάθειες βλ. μεταξύ άλλων Leif Wenar (2001), (2002) και (2006), Chris Brown (2002), Erin Kelly (2004), Stephen Macedo (2004), Alyssa Bernstein (2006), Joshua Cohen (2004), καθώς και εκείνες των David Reidy και Samuel Freeman που θα αναφερθούν διεξοδικότερα στο παρόν αλλά και στα επόμενα Κεφάλαια (τα σχετικά κυρίως με τα ζητήματα της σχέσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την δημοκρατία και τον κοσμοπολιτισμό).

¹⁵⁴ LP, σελ. 9. Η σύνδεση μεταξύ των έργων, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, είναι προφανής: «*Τόσο η 'Θεωρία της Δικαιοσύνης' όσο και ο 'Πολιτικός Φιλελευθερισμός' προσπαθούν να πουν πώς μία φιλελεύθερη κοινωνία θα ήταν εφικτή. Το 'Δίκαιο των Λαών' ελπίζει να πει πώς μια παγκόσμια Κοινωνία φιλελεύθερων και ευπρεπών Λαών θα ήταν εφικτή*». LP, σελ. 6. Την επέκταση, εξάλλου, της ιδέας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, για να καλύψει και τις σχέσεις μεταξύ των πολιτικά οργανωμένων κοινωνιών, είχε προαναγγείλει ο Ρωλς και στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*». PL, σελ. 21.

¹⁵⁵ LP, σελ. 9 και *passim*.

αναγόμενοι στην επιχειρηματολογία του φιλοσόφου στα προηγούμενα έργα του.¹⁵⁶ Την τάση αυτή υιοθετεί και η παρούσα μελέτη, κρίνοντας ότι θα πρέπει να συνεξεταστούν οι γνωσιολογικές βάσεις και οι κανονιστικές ιδέες που συγκροτούν τα προηγούμενα έργα και υπόκεινται (ρητά ή σιωπηρά) του ύστερου, προκειμένου οι απαντήσεις που θα αναζητηθούν σχετικά με τη θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να ανεύρουν πληρέστερη δικαιολόγηση μέσα στο σύνολο ρωσσιανό θεωρητικό σύστημα. Ειδικότερα, εφόσον εκκίνηση και κριτήριο εγκυρότητας της ιδέας διεθνούς δικαιοσύνης αποτελεί μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, όπως αυτή συγκροτείται στην εγχώρια βασική δομή των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, πρώτα θα παρουσιαστεί η ιδέα αυτή και κατόπιν θα ανασυγκροτηθεί στην διεθνοπολιτική εφαρμογή και λειτουργία της.

Ταυτόχρονα, εμφανίζονται στο «*Δίκαιο των Λαών*» και εντελώς πρωτότυπες έννοιες και κανονιστικές ιδέες, με καταλυτικότερη για την μετάβαση στην ρωσσιανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης την ιδέα της «ευπρέπειας» (decency), ενώ επιχειρούνται και ουσιώδεις επαναπροσεγγίσεις του περιεχομένου των ήδη γνωστών εννοιών, όπως κυρίως της ιδέας του εύλογου, της κοινωνικής συνεργασίας και της αντίληψης του προσώπου. Εάν οι πρωτότυπες έννοιες δεν αντιπαραβληθούν με τις ήδη γνωστές, δεν θα καταστεί δυνατόν να αναδειχθούν οι καίριοι επαναπροσανατολισμοί της ρωσσιανής θεωρίας αλλά και να δικαιολογηθεί η ιδιαίτερη θέση τους στο «*Δίκαιο των Λαών*» και η πρόταξή τους έναντι των προγενέστερων εννοιών. Για τους λόγους αυτούς, πρέπει να επισημανθούν οι διαφοροποιήσεις των επαναδιατυπούμενων εννοιών, ώστε να αρθούν οι παρερμηνείες της ρωσσιανής θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης.

Παρακάτω θα ιχνηλατηθεί η πορεία του Ρωλς από την περιεκτική ηθική θεωρία (εγχώριας) δικαιοσύνης του μνημειώδους ομώνυμου έργου του σε μια (γνωσιολογικά ψιλή) θεωρία πολιτικής νομιμοποίησης, όπως αυτή του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*», και η επέκτασή της τελευταίας στο διεθνές πεδίο σε ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα δικαίου για τους λαούς. Σκοπός είναι να επεξηγηθούν οι διαχρονικές αναθεωρήσεις και διαφοροποιήσεις, να συμπληρωθούν τα κενά στην κατανόηση της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και να δικαιολογηθεί η ιδιαίτερη εικόνα, το περιεχόμενο και η λειτουργία τους στην ύστερη δικαιο-πολιτική θεωρία του Ρωλς.

2. Από την ηθική φιλοσοφία στη φιλοσοφία του δικαίου

Η ιδέα της δικαιοσύνης αποτέλεσε το κεντρικό φιλοσοφικό ζήτημα στο σύνολο του έργου του Ρωλς. Θεμελιακή πεποίθησή του υπήρξε ότι «*η δικαιοσύνη αποτελεί την πρώτη αρετή των κοινωνικών θεσμών*».¹⁵⁷ Αρχικά, από την σκοπιά της ηθικής φιλοσοφίας, αποτέλεσε το αντικείμενο μιας ιδεώδους περιεκτικής ηθικής

¹⁵⁶Ο Samuel Freeman υποστηρίζει ότι «*η θεώρηση του Ρωλς για το Δίκαιο των Λαών είναι ένα ουσιώδες μέρος του 'Πολιτικού Φιλελευθερισμού'*». Freeman (2007b: 425). Παρόμοια θέση εκφράζουν οι Hinsch and Stepanians (2006), Reidy (2006) και Baynes (2009).

¹⁵⁷ *TJ*, σελ. 3.

θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης¹⁵⁸ στη συνέχεια από την σκοπιά της πολιτικής φιλοσοφίας,¹⁵⁹ έγινε το θεμέλιο μιας θεωρίας πολιτικής νομιμοποίησης στο πλαίσιο μιας σύγχρονης φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας· και τέλος, με ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα αρχών δικαίου επαναπροσδιόρισε τους όρους της διεθνούς πολιτικής πράξης. Την εξελικτική αυτή πορεία θα προσπαθήσει να αποδώσει η παρούσα ενότητα, για την κατανόηση του θεωρητικού υποβάθρου του «*Δικαίου των Λαών*».

Το επιχείρημα είναι ότι το «*Δίκαιο των Λαών*» και οι ιδιαιτερότητές του πρέπει να κατανοηθούν ως αποτέλεσμα της μετάβασης του Ρωλς από μια *ιδεώδη* ηθικοφιλοσοφική θεωρία ή, με ρωλσιανούς όρους, από μια «θεωρία πλήρους συμμόρφωσης» (strict compliance theory), όπως αυτή που περιγράφεται στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», σε μια θεωρία δικαίου εφαρμόσιμου στο σύγχρονο διεθνές πεδίο, ή, πάλι κατά την ρωλσιανή ορολογία, σε μια «θεωρία μερικής συμμόρφωσης» (partial compliance theory), και ειδικότερα, κατά το μέρος που ερευνά η παρούσα διατριβή (δηλαδή, τα ανθρώπινα δικαιώματα), σε μια «θεωρία μη συμμόρφωσης» (noncompliance theory),¹⁶⁰ με τη διαφοροποίηση μεταξύ των δύο να έγκειται στα προσίδια χαρακτηριστικά του δικαίου, και ειδικότερα στο ζήτημα του νόμιμου εξαναγκασμού.¹⁶¹

Είναι το ζήτημα αυτό που οδηγεί το φιλόσοφο από την ιδεώδη ηθική θεωρία εγχώριας δικαιοσύνης στην στροφή του προς μια «πολιτική» αντίληψη της δικαιοσύνης με επίκεντρό της την ιδέα της νομιμοποίησης («*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*») και, τελικά, σε ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα διεθνούς δικαίου γύρω από μια «τουλάχιστον ευπρεπή» αντίληψη δικαιοσύνης, στην οποία τα ανθρώπινα δικαιώματα κατέχουν κεντρικό ρόλο («*Δίκαιο των Λαών*»). Το κρίσιμο στοιχείο που χαρακτηρίζει το τελευταίο έργο και το κατατάσσει στο πεδίο της θεωρίας του δικαίου (και όχι της ηθικής) είναι η ιδιαίτερη υποχρεωτικότητα και το εξαναγκαστό των αρχών διεθνούς δικαιοσύνης και η απειλή κυρώσεων για την παραβίασή τους.¹⁶²

¹⁵⁸ Προς αποφυγή παρανοήσεων, ωστόσο, σχετικά με την χρήση του όρου «ηθική θεωρία» (moral theory, κατά τον Ρωλς), ας αναφερθεί εδώ η κρίσιμη διευκρίνιση του Παπαγεωργίου ότι «[σ]τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» ο Rawls δεν ασχολείται με τις προϋποθέσεις της ηθικής αλλά της δικαιοπολιτικής αυτονομίας. Στο επίκεντρο δεν βρίσκεται η ατομική συμπεριφορά αλλά η συλλογική πολιτική πρακτική». Παπαγεωργίου (1994: 13).

¹⁵⁹ *PL*, Εισαγωγή, σελ. xvi κ.ε.

¹⁶⁰ Οι ρωλσιανοί όροι strict compliance theory και partial compliance theory απαντώνται πρώτη φορά στην «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*». Εκεί ο Ρωλς εξηγεί ότι υπό ιδανικές συνθήκες (σε μια τέλεια κοινωνία) τεκμαίρεται η πλήρης συμμόρφωση των ατόμων με τις αρχές της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Στην πραγματική πολιτική ζωή, όμως, η θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας δεν εφαρμόζεται ευθέως αλλά εξετάζονται υπό το φως της οι κοινωνικές παθολογίες (τα προβλήματα συμμόρφωσης) που σχετίζονται με τις ποινικές κυρώσεις, τον δίκαιο πόλεμο κτλ. *TJ*, σελ. 8, 351 και *passim*. Το «*Δίκαιο των Λαών*», εξάλλου, κατά το μέρος ιδίως που αναφέρεται στα ανθρώπινα δικαιώματα και την εφαρμογή τους στα έκνομα κράτη, γίνεται κατανοητό ως μια κατεξοχήν «θεωρία μη συμμόρφωσης» (noncompliance theory). *LP*, σελ. 5, 90.

¹⁶¹ Σχετικά με το στοιχείο του εξαναγκασμού ως προσίδιου χαρακτηριστικού του δικαίου βλ. την θεμελιώδη αναφορά του Καντ (1797: 231[2013: 52]).

¹⁶² Αντίθετα, κατηγορημα της ηθικής είναι το αυτοπροαίρετο. Η συμμόρφωση προς την (επίσης υποχρεωτική) ηθική επιταγή, ως νόμο της ελευθερίας, δεν εξαναγκάζεται. Για τα ειδικότερα ζητήματα

Αντικείμενο του έργου είναι το δίκαιο, ως σύνολο αναγκαστικών κανόνων ρύθμισης της συμπεριφοράς των μελών της διεθνούς κοινωνίας υπό την απειλή κυρώσεων, χωρίς όμως τούτο να το καθιστά μια πραγματεία ή εγχειρίδιο διεθνούς δικαίου, κατά τη σαφή δήλωση του Ρωλς.¹⁶³ Αντίθετα, η συγκρότηση του έργου αποτελεί μια άσκηση πρακτικού λόγου στο διεθνές δικαιοπολιτικό πεδίο με όρους αναστοχαστικού αυτοελέγχου, δηλαδή όρους φιλοσοφικούς.

2.1. Μια ηθική θεωρία δικαιοσύνης

Η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» σχεδιάστηκε από τον Ρωλς με αναφορά σε ένα ιδεατό μοντέλο ευτεταγμένης κοινωνίας, αυτό ενός κλειστού και αυτάρκους συνόλου, δημοκρατικά συντεταγμένου κατά το πολίτευμα και αποτελούμενου από άτομα που αυτοπροσδιορίζονται και αναγνωρίζονται αμοιβαία ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες και ακολουθούν μια *δημόσια* αντίληψη δικαιοσύνης.¹⁶⁴ Η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» συγκροτήθηκε προκειμένου να παράσχει μια θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης εναλλακτική προς τα κυρίαρχα φιλοσοφικά ρεύματα του ωφελιμισμού και της ενορασιοκρατίας. Η πρόταση του φιλοσόφου στο έργο αυτό είναι η πρωτότυπη ιδέα της «δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας» (“justice as fairness”), η οποία δεν ρυθμίζει όλο το φάσμα προσωπικών σχέσεων και επαφών αλλά μόνο τη βασική δομή της κοινωνίας, δηλαδή, «*τους βασικούς, πολιτικούς, οικονομικούς και κοινωνικούς θεσμούς*».¹⁶⁵

Η θεωρία εγχώριας δικαιοσύνης οικοδομείται πάνω σε μια συγκεκριμένη ηθική αντίληψη που εκκινεί από το ατομικό αγαθό ως το ορθολογικό σχέδιο ζωής που οι πολίτες υιοθετούν για τον εαυτό τους και που θα τους ωθούσε συνάμα να πράξουν δίκαια. Το πρόβλημα της δικαιοσύνης στη βασική δομή ανακύπτει σχετικά με το ζήτημα διανομής των πλεονεκτημάτων και των βαρών της κοινωνικής συνεργασίας· τα άτομα που συμμετέχουν στο συνεργατικό εγχείρημα μέσα στο πλαίσιο των θεσμών

των ηθικών και νομικών κανόνων καθώς και για την λεπτή αλλά ουσιώδη διάκριση μεταξύ υποχρεωτικού και εξαναγκαστού βλ. Σούρλας (1995: 51-57).

¹⁶³ *LP*, σελ. 5.

¹⁶⁴ *TJ*, σελ. 5-7. Η περιγραφή αυτή δίνει στην «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» τον χαρακτήρα μιας ιδεώδους (ή ιδανικής) θεωρίας, που (σε αντίθεση με τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*») τείνει να αναπτύσσει την κανονιστική της πρόταση σε ένα οιονεί αξιακό κενό. Πρβλ. και Παπαγεωργίου (1994: 128).

¹⁶⁵ Οι θεσμοί αυτοί απονέμουν θεμελιώδη δικαιώματα και καθήκοντα και διαμορφώνουν τη διανομή των πλεονεκτημάτων που προκύπτουν μέσω της κοινωνικής συνεργασίας. *JAFR*, σελ. 10, *PL*, σελ. 258. Ανάμεσα σε αυτούς τους θεσμούς συγκαταλέγει ο Ρωλς σε γενικές γραμμές το πολιτικό σύνταγμα μιας κοινωνίας, τις νομικά κατοχυρωμένες μορφές ιδιοκτησίας και την οικονομική της δομή καθώς και υπό μία έννοια το θεσμό της οικογένειας. Ο λόγος που επιλέγεται ως πεδίο η βασική δομή της κοινωνίας είναι η καίρια και καταλυτική επίδραση των θεσμών αυτών στην εν γένει ζωή των ατόμων. *JAFR*, σελ. 10. Σύμφωνα με τον Κουκουζέλη, «*[η] βασική δομή ως το κατεξοχήν αντικείμενο της δικαιοσύνης απηχεί το στόχο του Rawls για μια εκδοχή διαδικαστικής δικαιοσύνης καντιανής προέλευσης. Αυτή είναι άλλωστε και η δική του ερμηνεία ή, μάλλον, η προσαρμογή του υπερβατολογικού ιδεαλισμού του Kant στη σύγχρονη συζήτηση και με τους όρους της αναλυτικής στροφής της φιλοσοφίας*». Κουκουζέλης (2011: 10, η επισήμανση στο πρωτότυπο). Ωστόσο, η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» έχει επικριθεί από τους G.A. Cohen (1997) και Murphy (1996), λόγω της επιλογής του Ρωλς να την εφαρμόσει μόνο στους βασικούς κοινωνικούς θεσμούς (στη «*βασική δομή*») και όχι σε όλο το θεσμικό πλέγμα αλλά, ακόμη περισσότερο, και στον ιδιωτικό βίο των πολιτών, σύμφωνα με τη δική τους αντίληψη.

της βασικής δομής δεν είναι αδιάφορα σχετικά με το ζήτημα της διανομής των αποτελεσμάτων της συνεργατικής προσπάθειάς τους, και ειδικότερα, της διανομής των βασικών δικαιωμάτων και των ελευθεριών, των ευκαιριών, της αναγνώρισης, του εισοδήματος και του πλούτου, τα οποία αποτελούν τα επιθυμητά από όλους τους ορθολογικούς πολίτες «πρωταρχικά αγαθά» (“primary goods”).

Σε γενικές γραμμές, στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» τα βασικά δικαιώματα (και οι αντίστοιχες ελευθερίες) συνδέονται με την ορθολογική φύση των προσώπων και προκύπτουν από μια πολύ γενική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης.¹⁶⁶ Τα βασικά δικαιώματα και οι ελευθερίες είναι τα σημαντικότερα από τα πρωταρχικά αγαθά που κάθε ορθολογικός άνθρωπος θεωρείται αυτονόητο ότι επιθυμεί περισσότερο από οποιαδήποτε άλλα, προς το σκοπό της εκπλήρωσης της δικής του αντίληψης περί του αγαθού.¹⁶⁷ Υπ’ αυτήν την έννοια, τα βασικά δικαιώματα και τα άλλα πρωταρχικά αγαθά αποτελούν το αντικείμενο των διαπροσωπικών συγκρίσεων μέσα στην κοινωνία,¹⁶⁸ και γι’ αυτό η δίκαιη διανομή τους αποτελεί μέριμνα και κίνητρο μιας θεωρίας δικαιοσύνης, καθώς η σύγκρουση συμφερόντων ως προς αυτά απειλεί τη βιωσιμότητα και την αποτελεσματικότητα μιας ευτεταγμένης κοινωνίας και υπονομεύει τους «πολιτικούς δεσμούς» των μελών της. Για τους λόγους αυτούς, καθίσταται επιβεβλημένη η διατύπωση αρχών (διανεμητικής κατ’ αρχήν) δικαιοσύνης που να εγγυώνται την κοινωνική σταθερότητα.¹⁶⁹ Η προκύπτουσα από την εφαρμογή της θεωρίας δικαιοσύνης σταθερότητα αποτελεί την απόδειξη της πρακτικής εγκυρότητάς της.¹⁷⁰

Η κεντρική κανονιστική ιδέα της θεωρίας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας είναι η ιδέα της αμοιβαιότητας, η οποία αναπτύσσεται στο πεδίο της κοινωνικής συνεργασίας και χαρακτηρίζει μια ευτεταγμένη κοινωνία. Ευτεταγμένη κοινωνία θεωρείται εκείνη που η βασική της δομή ρυθμίζεται από ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, όπως αυτοί συνομολογούνται ως έγκυροι και αμοιβαία δεσμευτικοί μέσα από διαδικασίες που διασφαλίζουν και εγγυώνται την ελευθερία και την ισότητα των πολιτών, και εν προκειμένω -όπως θα αναλυθεί εκτενέστερα κατωτέρω- μέσα από μια (υποθετική) συμβολαιική διαδικασία. Έτσι, η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας πραγματώνεται μέσω κανόνων και διαδικασιών που οι συμμετέχοντες θα μπορούσαν να αναγνωρίζουν ως ακριβοδίκαιους για τη ρύθμιση της βασικής δομής της κοινωνίας και τη διανομή των πρωταρχικών αγαθών.

Ειδικότερα, σύμφωνα με την ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, οι πλέον εύλογες αρχές δικαιοσύνης είναι εκείνες που θα μπορούσαν να αποτελέσουν αντικείμενο της συναίνεσης των ίσων και ελεύθερων πολιτών υπό ακριβοδίκαιους όρους, και ειδικότερα εκείνες που θα πληρούν τους απαιτούμενους όρους αμεροληψίας και αμοιβαιότητας. Η (υποθετική) συμβολαιική επικύρωση των αρχών

¹⁶⁶ *TJ*, σελ. 253.

¹⁶⁷ *TJ*, σελ. 433 και *passim*.

¹⁶⁸ «Αντικειμενικούς δείκτες ευζωίας» χαρακτηρίζει τα πρωταρχικά αγαθά ο Μολύβας (2005: 46).

¹⁶⁹ Αναλυτικότερα επ’ αυτών βλ. *TJ*, σελ. 3-6.

¹⁷⁰ Ωστόσο, όπως θα αναφερθεί εκτενέστερα κατωτέρω, το είδος σταθερότητας που εννοεί η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» είναι διαφορετικό από εκείνο του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*».

δικαιοσύνης, μέσα από τις κατάλληλα επινοημένες συνθήκες αμεροληψίας (στην «πρωταρχική θέση» υπό το «πέπλο της άγνοιας»), διασφαλίζει τους όρους μιας καθολικής ηθικής εγκυρότητας του μοντέλου εγχώριας δικαιοσύνης· ή, κατά την εύλωτη διατύπωση του Ρωλς, «οι ακριβοδίκαιοι όροι συνεργασίας εξειδικεύουν μια ιδέα αμοιβαιότητας (*reciprocity / mutuality*): όλοι όσοι εκπληρώνουν το έργο τους όπως οι αναγνωρισμένοι κανόνες απαιτούν, πρέπει να επωφελούνται σύμφωνα με ένα δημόσια αναγνωρισμένο και συνομολογημένο κριτήριο».¹⁷¹ Για να προσδιορίσει το κριτήριο αυτό ο Ρωλς, επαναφέρει με ειδική χρήση τη γνώριμη ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου και την ενσωματώνει σε μια παλίνδρομη διαδικασία δικαιολόγησης.

2.1.1. Κοινωνικό συμβόλαιο και αναστοχαστική ισορροπία

Εφόσον, σύμφωνα με την ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, η διανομή των κοινωνικών αγαθών δεν πρέπει να θεμελιώνεται σε παράγοντες «αυθαίρετους από ηθικής άποψης»,¹⁷² τους όρους αντικειμενικότητας και αμεροληψίας της συγκροτούμενης θεωρίας δικαιοσύνης και την κανονιστική εγκυρότητα των διατυπούμενων αρχών ο Ρωλς επιχειρεί να διασφαλίσει μέσα από μια αναστοχαστική διαδικασία δικαιολόγησης (την οποία χρησιμοποιεί σε όλα τα έργα του). Η διαδικασία αυτή περιλαμβάνει, αφ' ενός, τον έλεγχο συνεκτικότητας των υφιστάμενων ηθικών κρίσεων και, αφ' ετέρου, την ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου. Μέσα από τη διαρκή και εναλλασσόμενη χρήση των μεθόδων αυτών, διασφαλίζεται η εσωτερική συνοχή των διατυπούμενων αρχών σε κάθε στάδιο της θεωρίας, με την συνεχή και αμφίδρομη επανεξέταση και βελτίωσή τους, προκειμένου να επιτευχθεί μια κατάσταση αρμονίας μεταξύ αρχών και ηθικών εκτιμήσεων, την οποία ο Ρωλς ονομάζει «αναστοχαστική ισορροπία» (“reflective equilibrium”).¹⁷³

Ειδική χρήση επιφυλάσσει ο φιλόσοφος στη γνωστή ήδη από τις θεωρίες του κλασσικού φιλελευθερισμού ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου. Τα τρία βασικά γνωρίσματα της προερχόμενης από το ιδιωτικό δίκαιο ιδέας της σύμβασης (ατομική ελευθερία, ισότητα παροχής – αντιπαροχής και σύμπτωση βουλήσεων)

¹⁷¹ *JAFR*, σελ. 6. Για να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της δικαιοσύνης στη βασική δομή της εγχώριας κοινωνίας, η απάντηση του Ρωλς συνοψίζεται στην εξής εύστοχη παρατήρηση του Wenar: «μια δίκαιη κοινωνία θα είναι ένα ακριβοδίκαιο σύστημα συνεργασίας μεταξύ πολιτών θεωρούμενων ως ελεύθερων και ίσων (με τους όρους ‘ακριβοδίκαιο’, ‘ελεύθερων’ και ‘ίσων’ να κατανοούνται με ένα μάλλον ειδικό τρόπο). Η κοινωνική συνεργασία είναι ακριβοδίκαιη κατά το ότι όλοι όσοι συμμετέχουν κατά το μέρος τους θα απολαμβάνουν ανάλογα με δημοσίως συμφωνημένα κριτήρια. Οι πολίτες είναι ελεύθεροι και ίσοι κατά το ότι καθένας αποτελεί μια εξίσου έγκυρη πηγή αξιώσεων προς τους κοινωνικούς θεσμούς ανεξαρτήτως θρησκευτικών προσκολλήσεων, φιλοσοφικών δεσμεύσεων και προσωπικών επιλογών». Wenar (2006: 96).

¹⁷² *TJ*, σελ. 72.

¹⁷³ *PL*, σελ. 8 και *TJ*, σελ. 18, 40-46. Τα επιμέρους στάδια της αναστοχαστικής διαδικασίας καθώς και τα ζητήματα που θέτει η μέθοδος αυτή αναλύει ο Παπαγεωργίου (1994:52-60). Λόγω της έμφασής της στη συνοχή, η αναστοχαστική ισορροπία αντιπαράβalletαι προς τη θεμελιοκρατία ως διατύπωση αιτιολογημένων πεποιθήσεων. Η ιδέα της αναστοχαστικής ισορροπίας δεν διακρίνει κάποιο υποσύνολο πεποιθήσεων ως απώτατο, μη αναθεώρησιμο και θεμελιωτικό των λοιπών πεποιθήσεων, όπως η θεμελιοκρατία, αλλά αντίθετα, οποιαδήποτε πεποίθηση σε οποιοδήποτε επίπεδο γενίκευσης υπόκειται σε αναθεώρηση, εάν η αναθεώρηση αυτή πρόκειται να βοηθήσει στη δημιουργία μεγαλύτερης συνολικής συνοχής των πεποιθήσεων του αναστοχασζόμενου υποκειμένου.

κατοχυρώνουν τους όρους της ελευθερίας και της ισότητας των συμβαλλομένων και εγγυώνται τους ακριβοδίκαιους όρους αντιπροσώπευσης σε μια αναστοχαστική διαδικασία δικαιολόγησης, όπως αυτή που εισηγείται πρωτότυπα ο Ρωλς.¹⁷⁴ Με τη μεθολογία που επιστρατεύει ο Ρωλς, αποδεικνύεται ότι το κοινωνικό συμβόλαιο προσεγγίζει πληρέστερα τις έγκριτες περί δικαιοσύνης εκτιμήσεις και συγκροτεί την πλέον προσήκουσα ηθική βάση για την συνεργασία σε μια δημοκρατική κοινωνία.¹⁷⁵

Προκειμένου να μην επαναληφθούν στο σημείο αυτό όσα έχουν αναφερθεί για τη λειτουργία του συμβολαίου στην παράγραφο 2 του προηγούμενου Κεφαλαίου, συνοπτικά αναφέρεται η μέθοδος δικαιολόγησης που ακολουθεί η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*»: αρχικά, διατυπώνονται οι γενικές και αφηρημένες αρχές μιας θεωρίας δικαιοσύνης μέσα από ένα υποθετικό «σχήμα αναπαράστασης» (“model of representation”) της αρχετυπικής φυσικής κατάστασης, το οποίο διασφαλίζει τους όρους αμεροληψίας. Το ρόλο αυτό παίζει η νοητική κατασκευή της «πρωταρχικής θέσης» (“original position”), στην οποία συνέρχονται ως συμβαλλόμενα μέρη οι αντιπρόσωποι των ελεύθερων και ίσων πολιτών υπό ένα «πέπλο άγνοιας» (“veil of ignorance”), το οποίο αποκρύπτει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των μερών που θα ευνοούσαν μεροληπτικές αποφάνσεις. Το σχήμα αυτό λειτουργεί αναπαραστατικά ως απόδειξη ότι τα μέρη, τιθέμενα σε μια πρωταρχική θέση ισότητας και αμεροληψίας (υπό το «πέπλο της άγνοιας»), θα υιοθετούσαν αρχές διυποκειμενικά έγκυρες.¹⁷⁶ Ωστε, αρκεί να αποδειχθεί ότι ορισμένες αρχές θα μπορούσαν να γίνουν αμοιβαία αποδεκτές στη θέση αυτή, για να θεμελιωθεί η κανονιστική εγκυρότητά τους, χωρίς να απαιτείται κάποιο άλλο εκούσιο ενέργημα για την επικύρωσή τους.¹⁷⁷ Οι αρχές

¹⁷⁴ Η ρωλσιανή ιδέα συμβολαίου διαφέρει ριζικά από τις παραδοσιακές συμβολαικές θεωρίες, που θέλουν την κανονιστική ισχύ των θεσπιζόμενων αρχών να πηγάζει από εμπειρικές ή υποθετικές συμφωνίες ή από τη συμβατότητά τους (υπαρκτή ή προοδευτική) με υφιστάμενους ηθικούς κώδικες. Για μια συνοπτική παρουσίαση των βασικών χαρακτηριστικών των συμβολαικών θεωριών αναφορικά με τα σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα, βλ. Beitz (2009: 74-95). Επίσης, για μια αναλυτική παρουσίαση των φιλοσοφικών διαφορών δύο ειδών συμβολαικών θεωρήσεων, δηλαδή μιας χομπσιανής, ηθικά αδιάφορης και θεμελιωμένης στα ατομικά συμφέροντα (interest-based), και εκείνης που ακολουθεί κατά βάση ο Ρωλς, θεμελιούμενης σε μια ιδανική θεωρία περί του ορθού και της δικαιοσύνης, βλ. Freeman, Samuel (2007: 18-44). Για μια διεξοδική και διαφωτιστική ανάλυση των διαφόρων τύπων συμβολαικών θεωριών, των επιμέρους χαρακτηριστικών τους και της θέσης της ρωλσιανής θεώρησης μέσα σε αυτές, βλ. στην ελληνική βιβλιογραφία Σούρλας (1997/2017: 253-329) και Τασόπουλος (2001: Κεφ II, §1.2.).

¹⁷⁵ *TJ*, σελ. vii-viii, 3-6, *PL*, σελ. xvii. Η Ο' Neill διαφοροποιεί τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» αναφορικά με τη μεθοδολογία της από τα υπόλοιπα έργα του Ρωλς, καθώς παρατηρεί ότι «στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* ο Rawls χρησιμοποιεί κυρίως τη μεταφορά του συμβολαίου και όχι της κατασκευής για να χαρακτηρίσει το εγχείρημά του». Ο' Neill (1989: 207). Παρόμοια και η παρατήρηση του Παπαγεωργίου σχετικά με την ελάχιστη (και μάλλον μη συνειδητή) χρήση της κατασκευής στο έργο αυτό. Παπαγεωργίου (1994: 61).

¹⁷⁶ Η πρωταρχική θέση ως σχήμα αναπαράστασης στην ρωλσιανή θεωρία έχει πέντε ουσιώδη χαρακτηριστικά: οι πολίτες αντιπροσωπεύονται δίκαια, είναι έλλογοι, επιλέγουν μεταξύ διάφορων αρχών δικαιοσύνης, παίρνουν αποφάσεις για τους προσήκοντες λόγους, και οι λόγοι αυτοί είναι έλλογοι και εύλογοι. Το ίδιο, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω, συμβαίνει και στη δεύτερη πρωταρχική θέση του «*Δικαίου των Λαών*»: οι ορθολογικοί εκπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών είναι τοποθετημένοι συμμετρικά, άρα και ακριβοδίκαια, και γνωρίζουν ότι αντιπροσωπεύουν ίσους και ελεύθερους λαούς.

¹⁷⁷ Κριτικά τιθέμενος απέναντι στην ρωλσιανή μεθοδολογία του υποθετικού συμβολαίου, όπως παρουσιάστηκε στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», ο Dworkin έθεσε το ερώτημα «γιατί το γεγονός ότι τα

δικαιοσύνης που επιλέγονται από την πρωταρχική θέση τεκμαίρεται ότι πληρούν τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις ακριβοδικίας και αποτελούν το ένα σκέλος της παλίνδρομης διαδικασίας που στοχεύει στην αναστοχαστική ισορροπία.¹⁷⁸

Κατόπιν, οι αρχές αυτές αντιπαραβάλλονται με τις πλέον έγκριτες από τις εκτιμήσεις του αναστοχαζόμενου υποκειμένου, προκειμένου οι μεν αρχές να αποδειχθούν πρόσφορες και ικανές για την πρακτική εφαρμογή τους, από δε τις έγκριτες εκτιμήσεις να απορριφθούν εκείνες που βρίσκονται σε δυσαρμονία με τις αφηρημένες αρχές και να επικυρωθούν οι υπόλοιπες. Προκειμένου να μην οδηγηθεί η διαδικασία σε μια φαλκιδευμένη επιβεβαίωση προκαταλήψεων, οι εκτιμήσεις πρέπει να είναι μόνο εκείνες που μπορούν να χαρακτηριστούν έγκριτες (considered judgments), δηλαδή εκείνες στις οποίες το υποκείμενο έχει καταλήξει μέσα από τον προσήκοντα συλλογισμό, ελεύθερες από ειδικά συμφέροντα, ιδιοτέλειες και άλλους στρεβλωτικούς παράγοντες.¹⁷⁹ Στο δεύτερο αυτό σκέλος της αναστοχαστικής διαδικασίας σημαντικό ρόλο παίζουν ευρέως παραδεδομένα εμπειρικά δεδομένα καθώς και επιστημονικά πορίσματα, τα οποία συχνά επικαλείται ο Ρωλς: η ψυχολογία, η οικονομία, η κοινωνιολογία, η βιολογία και η ιστορία αποτελούν πηγές επαρκώς εγκεκριμένων και σχετικά αναντίλεκτων παραδοχών, που αντιπαραβάλλονται αναστοχαστικά με τις αρχές δικαιοσύνης.¹⁸⁰

Η εναλλαγή μεταξύ αφηρημένου και συγκεκριμένου μπορεί να οδηγήσει και σε αναθεωρήσεις των όρων της πρωταρχικής θέσης ώστε να παραχθούν καινούριες αρχές, οι οποίες, αντιπαραβαλλόμενες κατόπιν με τις έγκριτες εκτιμήσεις, να αποδειχθούν κανονιστικά εγκυρότερες και πρόσφορες για την πρακτική εφαρμογή τους. Η παλίνδρομη αυτή διαδικασία αμοιβαίας δικαιολόγησης και επιβεβαίωσης επαναλαμβάνεται μέχρι να επιτευχθεί πλήρης ισορροπία μεταξύ των δύο σκελών και να ανευρεθούν οι πλέον πρόσφορες αρχές για τη ρύθμιση των βασικών κοινωνικο-πολιτικών θεσμών. Στην αναστοχαστική ισορροπία, λοιπόν, όλες οι εκτιμήσεις του υποκειμένου, σε όλα τα επίπεδα γενίκευσης, ταιριάζουν απόλυτα μεταξύ τους, ή

μέρη στην πρωταρχική θέση υποθετικά θα έφταναν σε κάποια συμφωνία, σημαίνει ότι δεσμευόμαστε εμείς (στον πραγματικό κόσμο) ως εάν είχαμε οι ίδιοι συμφωνήσει;». Για την πλήρη ανάλυση, Dworkin (1974). Κριτική έχει δεχτεί το αναπαραστατικό σχήμα της πρωταρχικής θέσης και από όσους αμφισβητούν ότι τα συμβαλλόμενα μέρη μπορούν να είναι στην πραγματικότητα ίσα σε ισχύ και ικανότητες καθώς επίσης και να αγνοούν τα προσίδια χαρακτηριστικά τους. Τέτοιες παραδοχές θεωρούνται αντίθετες προς την εμπειρική πραγματικότητα και στερούμενες ανεξάρτητης λογικής δικαιολόγησης. Cohen (2005), όπου σχετικές αναφορές στους Nozick, Sandel και Gewirth. Η πρωταρχική θέση και το πέπλο της άγνοιας έχουν επίσης δεχτεί κριτική και από τον Posner (1977: 59) ως «μη ρεαλιστικές υποθέσεις» (“unrealistic assumptions”), οι οποίες συντελούν στην συναγωγή των αρχών δικαιοσύνης με κριτήριο το μέγεθος της ωφελιμότητάς τους.

¹⁷⁸ Όπως συνοπτικά επισημαίνει ο Pettit, οι αρχές αυτές πρέπει να είναι γενικές στη μορφή τους (να μην αναφέρονται σε ορισμένα μόνο πρόσωπα), οικουμενικές στην εφαρμογή τους (να μπορούν να εφαρμοστούν εξίσου σε καθένα) και, το πιο σημαντικό, να αναγνωρίζονται δημόσια *ως εάν* να αποτελούσαν το ανώτατο κριτήριο για την επίλυση των αντικρουόμενων υποκειμενικών αξιώσεων. Pettit (2007: 11).

¹⁷⁹ *TJ*, σελ. 47-8.

¹⁸⁰ Freeman S. (2007b: 26).

αντίστροφα, τα αφηρημένα πιστεύω κάποιου εξηγούν τις γενικότερες εκτιμήσεις του, που με τη σειρά τους εξηγούν τις συγκεκριμένες κρίσεις του.¹⁸¹

Έτσι, μέσα από την κατάλληλα σχεδιασμένη αναπαραστατική / νοητική διαδικασία προκύπτουν οι δύο αρχές της δικαιοσύνης που αποτελούν το αντικείμενο του θεμελιώδους έργου του Ρωλς: η πρώτη αρχή εγγυάται για τους πολίτες ίσες βασικές ελευθερίες και η δεύτερη επιτάσσει την ισότητα ευκαιριών για όλους στην κατάκτηση θέσεων και αξιωμάτων, ενώ ταυτόχρονα απαιτεί οι όποιες κοινωνικές ανισότητες να λειτουργούν προς το μέγιστο δυνατό συμφέρον των λιγότερο ευνοημένων μελών της κοινωνίας.¹⁸² Στο σύστημα αυτό εντάσσονται τα βασικά δικαιώματα και οι ελευθερίες, ως πρωταρχικά αγαθά επιθυμητά από όλους τους κοινωνούς - πολίτες, η διανομή των οποίων μέσα από την κοινωνική συνεργασία αποτελεί το αντικείμενο της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας.

Με τη διαδικασία που αδρά περιγράφηκε,¹⁸³ η ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας προσκτά ένα απαραίτητο στοιχείο, την ψυχική ταύτιση των αναστοχαζόμενων πολιτών με τις αρχές της, δηλαδή μια ενδιάθετη σταθερότητα, όπως την εννοεί ο πρώιμος Ρωλς. Με δεδομένα που αντλούνται από την ηθική ψυχολογία, η εμπέδωση της ιδέας της αμοιβαιότητας στο πεδίο της κοινωνικής συνεργασίας δημιουργεί στους ελεύθερους και ίσους πολίτες ένα αίσθημα σχετικής (ψυχολογικής) σταθερότητας, που μπορεί να υποστηρίξει σε βάθος χρόνου την ακριβοδικία ιδέα δικαιοσύνης για τη ρύθμιση της βασικής δομής μιας ευτεταγμένης

¹⁸¹ PL, σελ. 8, 45, 94-97, 124, 381 και *passim*. Περιγράφοντας ο Pettit τη σχέση μεταξύ συμβολαϊκής μεθόδου και αναστοχαστικής ισορροπίας, κάνει την εξής εύγλωττη διατύπωση: «η συμβολαϊκή μέθοδος είναι μια ευρετική μέθοδος που συμπληρώνει την μέθοδο δικαιολόγησης μέσω της αναστοχαστικής ισορροπίας». Pettit (2007: 17). Αναλυτικότερα για το ρωλσιανό σύμβολοιο βλ. επίσης Παπαγεωργίου (1994: 51-69). Όπως παρατηρεί η Onora O' Neill αναφορικά με τη λειτουργία της ρωλσιανής αναστοχαστικής ισορροπίας, «οι ηθικές κρίσεις με τις οποίες οι (υπό εξέταση) ηθικές θεωρίες πρέπει να ισορροπήσουν, δεν είναι ανεξάρτητα παραδείγματα ή προβλήματα, αλλά απλώς πιο προσδιορισμένες ηθικές αρχές. Στην αναζήτηση μιας αναστοχαστικής ισορροπίας απλώς και μόνο κατασκευάζουμε, και δεν εφαρμόζουμε, μια ηθική θεωρία που περιέχει συνάμα περισσότερο και λιγότερο γενικές αρχές. Από τη στιγμή που μια θεωρία έχει συγκροτηθεί και ελεγχθεί με αυτή την μέθοδο, είναι διαθέσιμη για εφαρμογή σε περαιτέρω προβλήματα, τα οποία μπορούν να συλληφθούν εντελώς ανεξάρτητα από τη θεωρία». O'Neill (1989: 177). Εξάλλου, ενδιαφέρον (ίσως περισσότερο «φιλολογικό») παρουσιάζει μια τρόπον τινά προδρομική διατύπωση παλίνδρομης (αρχετυπικά αναστοχαστικής) επανεξέτασης που απαντάται στο μνημειώδες έργο του Pico della Mirandola «Λόγος περί της Αξιοπρέπειας του Ανθρώπου» (Oratio de Hominis Dignitate, 1486 [2014: 67]).

¹⁸² Οι δύο αρχές αναλυτικότερα είναι: «1) Κάθε πρόσωπο έχει την ίδια αναφαίρετη αξίωση σε ένα πλήρως επαρκές σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών, συμβατό με το ίδιο σύστημα ελευθεριών για όλους, και 2) Οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες πρέπει να πληρούν δύο όρους: πρώτον, πρέπει να αφορούν σε αξιώματα και θέσεις ανοιχτά σε όλους υπό συνθήκες ακριβοδικαίας ισότητας ευκαιριών και, δεύτερον, πρέπει να αποβλέπουν στο μεγαλύτερο δυνατό όφελος των λιγότερο ευνοημένων μελών της κοινωνίας (αρχή της διαφοράς)». JAFR, σελ. 42-3.

¹⁸³ Στην αναδιατύπωση της ιδέας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, απαντάται μια ενδιαφέρουσα περιγραφή του όλου εγχειρήματος: «ξεκινάμε με την οργανωτική ιδέα της κοινωνίας ως ενός ακριβοδικαίου συστήματος συνεργασίας και μετά την συγκεκριμενοποιούμε προσδιορίζοντας τι εξάγεται όταν η ιδέα αυτή εφαρμοστεί πλήρως (μια ευτεταγμένη κοινωνία) και πού εφαρμόζεται αυτή η ιδέα (στη βασική δομή). Κατόπιν, περιγράφουμε πώς εξειδικεύονται οι ακριβοδικαίοι όροι συνεργασίας (από τα μέρη στην πρωταρχική θέση) και εξηγούμε πώς πρέπει να εκλαμβάνονται τα πρόσωπα που εμπλέκονται στη συνεργασία (ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες)». JAFR, σελ. 25.

κοινωνίας.¹⁸⁴ Συνοπτικά, την εγκυρότητα των προκυπτουσών αρχών δικαιοσύνης διασφαλίζουν οι μεθοδολογικές επιλογές αντικειμενικότητας και αμεροληψίας, ενώ η ψυχική ταύτιση των ατόμων με τις διατυπούμενες αρχές αποτελεί συνέπεια της υπ' αυτούς τους όρους εγκυρότητάς τους.

Ωστόσο, όπως ο ίδιος ο Ρωλς παρατήρησε μεταγενέστερα, στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» η εξιδανικευμένη ατομοκεντρική συγκρότηση της θεωρίας αναφέρεται στη *σχετική* σταθερότητα που προκαλείται από την ψυχική / συναισθηματική ταύτιση των ατόμων με τις δημόσια συνομολογημένες και αμοιβαία δεσμευτικές αρχές δικαιοσύνης,¹⁸⁵ και όχι στο πραγματικό ζήτημα της δικαιο-πολιτικής εφαρμογής των αρχών αυτών. Οι ανωτέρω ιδανικές συνθήκες υπό τις οποίες συγκροτείται η ηθικοφιλοσοφική θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, δεν ανταποκρίνονται στον πραγματικό κόσμο, δηλαδή σε μια υπαρκτή κοινωνικο-πολιτική οργάνωση, ζητούμενο της οποίας είναι η κοινωνική και πολιτική σταθερότητα. Το πρόβλημα, λοιπόν, της *πραγματικής* κοινωνικής σταθερότητας απασχόλησε τον Ρωλς μετά τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» και προκάλεσε την κριτική επανεξέταση των επιχειρημάτων της, δίνοντας το έναυσμα για την αναδιατύπωση αρκετών από αυτά με την έκδοση του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*».¹⁸⁶

2.2. Η ανάγκη για κοινωνική σταθερότητα

Το κρίσιμο κοινωνικο-πολιτικό δεδομένο που δεν είχε λάβει υπόψη του ο Ρωλς κατά την συγκρότηση της αρχικής θεωρίας του, ήταν το γεγονός της ύπαρξης πολλών και ασύμβατων μεταξύ τους περιεκτικών αντιλήψεων περί του αγαθού μέσα στην φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία, ως απόρροια της άσκησης του λόγου υπό συνθήκες και θεσμούς ελευθερίας. Το γεγονός αυτό της ύπαρξης πολλών περιεκτικών δογμάτων και θεωριών¹⁸⁷ ο Ρωλς ονόμασε «εύλογο πλουραλισμό» (“reasonable pluralism”). Με το νέο αυτό δεδομένο, η ρωμαλέα θεωρητική συγκρότηση της

¹⁸⁴ Εάν μια αντίληψη περί δικαιοσύνης αποτυγχάνει να αναπαράγει (διηλεκώς) τους λόγους υποστήριξής της, τότε υστερεί στο κριτήριο της σταθερότητας, και πρέπει είναι να δώσει τη θέση της σε μιαν άλλη, συντελεστικότερη της σταθερότητας. *TJ*, σελ. 145.

¹⁸⁵ *TJ*, σελ. 177 κ.ε. και αναλυτικότερα στο Κεφ. 29.

¹⁸⁶ *PL*, σελ. xvii-xviii και *passim*. Όπως επισημαίνει ο Παπαγεωργίου, «[ο πολιτικός φιλελευθερισμός] δεν μεταβάλλει τη δομή και τις θεμελιώδεις αρχές της θεωρίας. Αυτό που κάνει ωστόσο είναι μια ριζική αλλαγή αξιολόγησης της θεωρίας. [...] Στον πολιτικό φιλελευθερισμό το πρόβλημα της σταθερότητας δεν επηρεάζει το κανονιστικό περιεχόμενο της θεωρίας καθεαυτό, αλλά το πλαίσιο αναφοράς βάσει του οποίου η ‘πολιτική’ πλέον αντίληψη της δικαιοσύνης θα διεκδικήσει και θα πετύχει την αποδοχή και υποστήριξη ελεύθερων και ίσων πολιτών με ριζικά αντίθετα πιστεύω και ιδανικά ζωής». Παπαγεωργίου (1994: 60, 142).

¹⁸⁷ Κάθε τέτοιο περιεκτικό δόγμα ή θεωρία αποτελεί ένα κλειστό σύστημα αρχών, συνεκτικά δομημένο με τους δικούς του, εσωτερικούς όρους, που επιδιώκει να καλύψει με το γνωσιολογικό και κανονιστικό του εύρος κάθε πτυχή του ανθρώπινου βίου και να καθορίσει το περιεχόμενό του συνολικά. Ο Ρωλς επισημαίνει ότι οι περιεκτικές θεωρίες προσεγγίζουν το άτομο ολιστικά ως ηθικό πρόσωπο, ενώ η προτεινόμενη από αυτόν «πολιτική αντίληψη» το αντιμετωπίζει μόνο ως πολίτη, και τονίζει τη θεμελιώδη γνωσιολογική διαφορά των δύο θεωρήσεων: οι περιεκτικές θεωρίες προβάλλουν αξιώσεις αληθείας, ενώ οι πολιτικές θεωρήσεις έχουν αξιώσεις απλώς ευλόγου (reasonableness). *PL*, σελ. 94. Σε γενικές γραμμές, τα «περιεκτικά δόγματα» (comprehensive doctrines) της ρωλσιανής θεωρίας θα μπορούσαν να αντιστοιχηθούν προς τις «κοσμοθεωρίες» (worldviews) του Habermas (2008: 261).

«Θεωρίας της Δικαιοσύνης» χαρακτηρίστηκε από το συγγραφέα της δυο δεκαετίες αργότερα ως μη ρεαλιστική (unrealistic)¹⁸⁸ και η κοινωνική μορφή που περιέγραφε ως μη εφικτή και αδύνατη (impossible).¹⁸⁹ Το «κλειστό και αúταρκες σύστημα κοινωνικής συνεργασίας» που απεικόνιζε η «Θεωρία της Δικαιοσύνης» καθώς και η εμπνεόμενη από ένα καντιανό περιεκτικό φιλελευθερισμό ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας,¹⁹⁰ αντιλήφθηκε ο Ρωλς ότι δεν αντιπροσώπευαν την τρέχουσα κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα ούτε μια πιθανότητα μελλοντικής πραγμάτωσης.¹⁹¹

Η πολυφωνία ηθικών, φιλοσοφικών και θρησκευτικών δογμάτων και θεωριών, σύμφυτη κατά τ' άλλα με την ελεύθερη χρήση του λόγου μέσα στις φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες, έρχεται σε αντίθεση με την εξιδανικευμένη θεώρηση της κοινωνίας ως κλειστού και αúταρκους συστήματος συνεργασίας που ακολουθεί μια (επίσης περιεκτική) ιδέα δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Η πολυφωνία αυτή υπονομεύει τη σταθερότητα της ιδέας δικαιοσύνης, και συνακόλουθα την κοινωνική σταθερότητα, εφόσον καθιστά πρακτικά απίθανη την δυνατότητα σύμπτωσης όλων των περιεκτικών δογμάτων και θεωριών πάνω στις διατυπωμένες αρχές δικαιοσύνης.¹⁹² Έτσι, το γεγονός του κοσμοθεωρητικού πλουραλισμού γεννά το αφετηριακό ερώτημα του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού»: «πώς είναι δυνατόν να υπάρξει σε βάθος χρόνου μια σταθερή και δίκαιη κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών, οι οποίοι είναι βαθύτατα διχασμένοι από εύλογα μεν αλλά ασύμβατα θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα;».¹⁹³

Συναφές, αλλά λιγότερο προφανές, είναι και ένα άλλο πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει ο «Πολιτικός Φιλελευθερισμός», και έχει να κάνει με το σεβασμό της αυτονομίας των πολιτών.¹⁹⁴ Η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία είναι αφ' εαυτής μια περιεκτική ηθική θεωρία, που, παρά την ορθολογική της επιβεβαίωση, στην πολιτική εφαρμογή της ενδέχεται να συγκρούεται με τα άλλα περιεκτικά δόγματα που

¹⁸⁸ PL, σελ. xviii, xix.

¹⁸⁹ IPRR, σελ. 179.

¹⁹⁰ TJ, σελ. viii, και § 40, 78, 86. PL, σελ. xliii, υποσημ. 8.

¹⁹¹ PL, Εισαγωγή, σελ. xviii.

¹⁹² Ήδη πριν την έκδοση του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού» ο Ρωλς είχε διαπιστώσει ότι «οι στόχοι της πολιτικής φιλοσοφίας εξαρτώνται από την κοινωνία στην οποία [η πολιτική φιλοσοφία] απευθύνεται. Σε μια συνταγματική δημοκρατία ένας από τους σημαντικότερους στόχους της είναι να παρουσιάσει μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που όχι μόνο να μπορεί να παράσχει μια επίκαιρη δημόσια βάση δικαιολόγησης των πολιτικών και κοινωνικών θεσμών αλλά και να συμβάλλει στη διασφάλιση της σταθερότητας από τη μια γενιά στην άλλη». CP, σελ. 421. Αμέσως παρακάτω στο ίδιο κείμενο ο Ρωλς ανέφερε τον Hobbes και την αντίληψή του περί πολιτικής σταθερότητας, υπαινισσόμενος την σύνδεσή της με την ιδέα της νομιμοποίησης.

¹⁹³ PL, σελ. xx και passim. Όπως δηλώνει εξ αρχής ο Ρωλς, «Ο 'Πολιτικός Φιλελευθερισμός' συζητά, από την οπτική γωνία του πολιτικού, τις κύριες ηθικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις μιας συνταγματικής δημοκρατικής πολιτείας: τις αντιλήψεις του ελεύθερου και ίσου πολίτη, της νομιμότητας της άσκησης της πολιτικής εξουσίας, της εύλογης επάλληλης συναίνεσης, του δημόσιου λόγου με το καθήκον πολιτικής υπευθυνότητάς του, και της σταθερότητας για τους σωστούς λόγους. Επίσης, αναζητά την πλέον εύλογη βάση για κοινωνική ενότητα που είναι διαθέσιμη στους πολίτες μιας σύγχρονης δημοκρατικής κοινωνίας». PL, σελ. xli και passim.

¹⁹⁴ Το δεύτερο αυτό στοιχείο, σπανιότερα αναφερόμενο από τους μελετητές του Ρωλς αλλά εξίσου σημαντικό για την κατανόηση της παραγωγής του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού» μέσα από τις κεντρικές ιδέες της «Θεωρίας της Δικαιοσύνης», επισημαίνει καίρια η Audard (2007: 175-7, 194).

ασπάζονται οι πολίτες και έτσι να υπονομεύει την αυτονομία τους.¹⁹⁵ Η υποθετική συμφωνία των τεχνητών αντιπροσώπων υπό το πέπλο της άγνοιας είναι μια συμφωνία διαφορετική από την πραγματική πολιτική συμφωνία (ή τουλάχιστον τη δυνατότητά της), που απαιτείται όταν γίνεται επίκληση των αναγκαστικών μέσων και θεσμών της πολιτικής εξουσίας. Η *σχετική* ψυχολογική σταθερότητα της υποθετικής συμφωνίας δεν είναι επαρκής λόγος συμμόρφωσης αλλά απαιτείται μια νέα μορφή συναίνεσης, που θα εγγυάται όχι μόνο την «σταθερότητα για τους σωστούς λόγους» αλλά και την αυτονομία των πολιτών. Αναζητείται, λοιπόν, μια συναίνεση που θα είναι ταυτόχρονα *ηθική* (χωρίς να είναι περιεκτική / μονιστική) και *πολιτική* (χωρίς να είναι συγκυριακή / στρατηγική).

Έτσι, το ενδιαφέρον του φιλοσόφου μετατοπίζεται σε ένα διαφορετικό (αλλά όχι άσχετο) προς τη δικαιοσύνη ζήτημα, το ζήτημα της πολιτικής νομιμοποίησης.¹⁹⁶ Η ιδέα της νομιμοποίησης είναι το κεντρικό θέμα του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*», που διερευνά πώς είναι δυνατόν η αξιακή πολυφωνία στο εσωτερικό μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας να συμβιβαστεί με την ιδέα του νόμου, ως ενιαίου και γενικού (δηλαδή αξιούντος τη συμμόρφωση όλων) κανόνα για τη ρύθμιση της βασικής δομής της κοινωνίας. Ζητούμενο πια δεν είναι οι όροι συγκρότησης μιας περιεκτικής ηθικής θεωρίας δικαιοσύνης αλλά οι όροι νομιμοποίησης της άσκησης της πολιτικής εξουσίας στο πλαίσιο μιας σύγχρονης συνταγματικής δημοκρατίας. Συγκεκριμένα, αναζητούνται οι αρχές που θα μπορούσαν να επαναπροσδιορίσουν μια αντίληψη δικαιοσύνης με όρους μη περιεκτικούς και προσπελάσιμους στα διαφορετικά δόγματα και θεωρίες των πολιτών, και να τροφοδοτήσουν με ουσιαστική σταθερότητα τους αναγκαστικούς θεσμούς μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας. Για την ακρίβεια, οι αναγκαστικοί κοινωνικοπολιτικοί θεσμοί καλούνται να βρουν τους *πραγματικούς* λόγους υποστήριξής τους στα μάτια των ελεύθερων και ίσων πολιτών, ώστε η πολιτική εξουσία να μην ασκείται αυθαίρετα αλλά να έχει μια επίκοινη βάση δικαιολόγησης.¹⁹⁷

Το αναδιατυπωμένο, λοιπόν, ερώτημα, μετά την αλλαγή οπτικής γωνίας, είναι: ποιες αρχές και ιδανικά πρέπει να διέπουν την άσκηση της πολιτικής εξουσίας από ένα αριθμό πολιτών, ώστε η άσκηση αυτή να μην παραβιάζει τη θεμελιώδη αρχή της ελευθερίας και της ισότητας και να θεωρείται δικαιολογημένη στην κρίση των άλλων πολιτών, σεβόμενη ταυτόχρονα την ιδιότητά τους ως εύλογων και ορθολογικών; Στο ερώτημα αυτό ο «*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*» απαντά: «*η άσκηση της εξουσίας είναι πλήρως θεμιτή (fully proper) μόνο όταν ασκείται σύμφωνα με ένα σύνταγμα, τις θεμελιώδεις αρχές του οποίου όλοι οι πολίτες, ως ελεύθεροι και ίσοι, θα*

¹⁹⁵ *TJ*, σελ. ix. Ο ίδιος ο Ρωλς χαρακτήρισε τη θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας ουσιοκρατική (substantive). Ο χαρακτηρισμός αυτός δικαιολογεί την μελλοντική (στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*») κατάταξη της θεωρίας αυτής στις εύλογες περιεκτικές θεωρίες.

¹⁹⁶ *PL*, σελ. xxxviii. Για μια εκτενή αναφορά σε αυτή την στροφή βλ. την Εισαγωγή του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*». Ο Wenar παρατηρεί ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός όχι μόνο δεν είναι άσχετος με την ιδέα της δικαιοσύνης αλλά αντίθετα, απαντώντας στα εννοιολογικά πρότερα ζητήματα της νομιμοποίησης και της σταθερότητας, προσδιορίζει το πλαίσιο και τις εκκινήσεις για την ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Wenar (2017).

¹⁹⁷ *PL*, σελ. 143-4.

μπορούσαν εύλογα να αναμένεται να προσυπογράψουν υπό το φως αρχών και ιδανικών αποδεκτών στον κοινό ανθρώπινο λόγο. Αυτή είναι η φιλελεύθερη αρχή της νομιμοποίησης»¹⁹⁸. Σύμφωνα, δηλαδή, με την ιδέα της νομιμοποίησης, η βασική δομή μιας σύγχρονης φιλελεύθερης κοινωνίας μπορεί να θεωρείται νόμιμη μόνο εάν ο σχεδιασμός της μπορεί να γίνεται αποδεκτός από όλους τους εύλογους πολίτες.

Οι πολίτες που αναγνωρίζουν τους θεσμούς και τους κανόνες της πολιτικής τους κοινότητας ως νόμιμους, τους αντιμετωπίζουν ταυτόχρονα ως δικαίως και προσηκόντως δεσμευτικούς και όχι απλά ως εξαναγκαστούς δια της νόμιμης απειλής. Η εκούσια συμμόρφωσή τους προς τις αρχές μιας αντίληψης δικαιοσύνης προσπελάσιμη στις διάφορες περιπτώσεις αγαθού αντιλήψεις διασφαλίζει ταυτόχρονα τον σεβασμό των αντιλήψεων αυτών αλλά και της προσωπικής και πολιτικής αυτονομίας των πολιτών. Αυτό που μένει να ερευνηθεί είναι οι όροι διαμόρφωσης και επίτευξης αυτής της ιδανικής συναίνεσης που θα παράσχει την νομιμοποίηση στους αναγκαστικούς θεσμούς της βασικής δομής μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας και θα εξασφαλίσει την κοινωνική και πολιτική σταθερότητα.

Ο «Πολιτικός Φιλελευθερισμός» δίνει την απάντηση μέσα από τη σύνδεση νομιμοποίησης και δικαιοσύνης. Η γνωσιολογικά ψιλή ιδέα της νομιμοποίησης συνδέεται με την μεστή ιδέα της δικαιοσύνης αλλά δεν παράγεται από αυτήν· αντίστροφα μάλλον: το περιεχόμενο των αρχών της δικαιοσύνης προσδιορίζεται με βάση την ιδέα της νομιμοποίησης.¹⁹⁹ Η ιδέα της νομιμοποίησης προσδιορίζει τα ελάχιστα κριτήρια για την αποδεκτή χρήση της πολιτικής εξουσίας, και αποτελεί «μια ιδέα ισχυρότερη από τη δικαιοσύνη»: οι θεσμοί μπορεί να είναι νόμιμοι χωρίς να είναι απολύτως δίκαιοι.²⁰⁰ Η σχέση αυτή γεννά την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, σύμφωνα με την οποία «μόνο μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που όλοι οι πολίτες θα μπορούσε εύλογα να αναμένεται ότι θα προσυπογράψουν, μπορεί να αποτελέσει μια βάση δημόσιου λόγου και δικαιολόγησης».²⁰¹

¹⁹⁸ PL, σελ. 137 και *passim*. Η κεντρική αυτή θέση του Ρωλς είναι κοινή με την αντίστοιχη θέση περί νομιμοποίησης του Habermas, όπως αυτή εκφράστηκε αρχικά στη θεωρία του «επικοινωνιακού πράττειν» μέσω της «διαλογικής αρχής» (“Discourse Principle”) και κατόπιν στο πρακτικό πολιτικό πεδίο μέσω της «δημοκρατικής αρχής» (“Democracy Principle”). Ωστόσο, η Ackerly επισημαίνει την ποιοτική διαφοροποίηση της χαμπερμασιανής αντίληψης περί νομιμοποίησης, καθώς όπως υποστηρίζει, παρόλο που ο Habermas συμφωνεί με τον Ρωλς στον νομιμοποιητικό ρόλο της συναίνεσης και της χρήσης του λόγου μέσα σε ένα καθεστώς δημοκρατικής συμπερίληψης, εντούτοις ο πρώτος παρέχει μια πιο «δυναμική» αντίληψη περί νομιμοποίησης, η οποία οφείλεται στην επιμονή του στη σημασία των πραγματικών διαλόγων, της αμοιβαίας δικαιολόγησης και της κατίσχυσης εν τέλει των ορθολογικότερων επιχειρημάτων στο πλαίσιο του «επικοινωνιακού πράττειν». Ackerly (2008: 17-18).

¹⁹⁹ Την άποψη αυτή τονίζουν μεταξύ άλλων οι Buchanan (2000: 73), Wenar (2001, 2002, 2006 και 2017), Dreben (2003: 317).

²⁰⁰ PL, σελ. 427-9.

²⁰¹ PL, σελ. 137 και *passim*. Αυτή η αντίληψη δικαιοσύνης χαρακτηρίζεται «πολιτική» προς αντίστιξη με την περιεκτική ηθική θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. Η αναχώρηση, μάλιστα, του φιλοσόφου από την αρχική θεωρία του ολοκληρώνεται με την ομολογία ότι ακόμη και αυτή η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία αποτελεί μία από τις πολλές θεωρίες δικαιοσύνης που μπορεί να υποστηρίξει ο πολιτικός φιλελευθερισμός, χωρίς να την προάγει υποχρεωτικά. IPRR, σελ. 142 σημ. 27.

2.2.1. Η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης

Οι μεθοδολογικές επιλογές του Ρωλς, με κύρια τον πολιτικό κονστρουκτιβισμό, που θα αναπτυχθεί κατωτέρω, συντελούν στην μετάβαση από μια μεστή ηθική θεωρία δικαιοσύνης, όπως η δικαιοσύνη ως ακριβοδικία, σε μια *πολιτική* αντίληψη δικαιοσύνης. Διαφορετικά από τη θεωρία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, που πηγάζει από ένα καντιανό ηθικό φιλελευθερισμό, και ως τέτοια μετέρχεται τον πρακτικό λόγο με αξιώσεις γνωσιολογικής περιεκτικότητας και καθολικής εγκυρότητας, μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης συγκροτείται ως μια θεωρία ανοιχτή στον πλουραλισμό αντιλήψεων περί του αγαθού, τις οποίες καλεί να διατυπώσουν οι ίδιες τους λόγους συναίνεσης στις αρχές που διακηρύσσει. Γι' αυτό, οι κανονιστικές ιδέες που προσδιορίζουν την *πολιτική* αντίληψη της δικαιοσύνης είναι φιλότερες από εκείνες της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*» και συνδέονται κατά κύριο λόγο με την ιδέα της νομιμοποίησης.

Ειδικότερα, μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης έχει τα ακόλουθα τρία χαρακτηριστικά: πρώτα απ' όλα, αποτελεί μια ηθικο-πολιτική θεωρία²⁰² σχεδιασμένη για να εφαρμοστεί σε περιορισμένο πεδίο, και συγκεκριμένα στη βασική δομή μιας συνταγματικής δημοκρατίας. Η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης ενσωματώνει τους ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας που θα τυγχάνουν της συναίνεσης των πολιτών και θα εφαρμόζονται στους κύριους πολιτικούς θεσμούς μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, εγγυώμενοι τη διαρκή σταθερότητά της. Για να επιτευχθεί, όμως, μια διαρκής σταθερότητα για τους σωστούς λόγους, χρειάζεται η πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης να μπορεί να δικαιολογηθεί ενώπιον όλων των πολιτών. Προς το σκοπό αυτό, εισάγεται το δεύτερο χαρακτηριστικό της: διατυπώνεται ως μια θεωρία αυτεξάρτητη (*freestanding*), δηλαδή συγκροτείται ανεξάρτητα από κάθε επιμέρους περιεκτικό θρησκευτικό ή φιλοσοφικό δόγμα, με όρους προσίδιους, που εμπίπτουν όλοι στην κατηγορία του πολιτικού και ως τέτοιοι δύνανται να υπερβούν τις φυγόκεντρες τάσεις του γνωσιοθεωρητικού και αξιακού πλουραλισμού στο εσωτερικό μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας. Και, τέλος, το περιεχόμενό της εκφράζεται με όρους συγκεκριμένων θεμελιωδών ιδεών που θεωρούνται ενυπάρχουσες στο «δημόσιο πολιτικό πολιτισμό» μιας φιλελεύθερης κοινωνίας (ή αλλιώς, ενός συνταγματικού δημοκρατικού καθεστώτος), όπως η αντίληψη των πολιτών ως ίσων και ελεύθερων προσώπων και της κοινωνίας ως ακριβοδίκαιου συστήματος συνεργασίας.²⁰³ Τα χαρακτηριστικά αυτά συνδέονται αναγκαία μεταξύ τους, προκειμένου να συγκροτήσουν την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, και από αυτά θα εξεταστούν αμέσως παρακάτω τα δύο τελευταία, μια και η βασική δομή της κοινωνίας ως πεδίο εφαρμογής των αρχών της δικαιοσύνης,

²⁰² Ο Ρωλς μιλά για μια «ηθική αντίληψη» (*moral conception*) και διευκρινίζει «ότι το περιεχόμενο [μιας τέτοιας αντίληψης] δίδεται από συγκεκριμένα ιδεώδη, αρχές και πρότυπα, και ότι αυτοί οι κανόνες ενσωματώνουν συγκεκριμένες αξίες, και εν προκειμένω πολιτικές αξίες». *PL*, σελ. 11, υποσημ. 11. Με τις διευκρινίσεις αυτές, και προκειμένου να γίνει σαφέστερη η διάστιξη προς την ηθική θεωρία δικαιοσύνης, προτιμάται εδώ ο όρος «ηθικο-πολιτική».

²⁰³ *IPRR*, σελ. 140-1, και εκτενέστερα *PL*, σελ. 11-15, 175 και *passim*.

δεν παραλλάσσει ουσιαστικά από την περιγραφή της στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*».²⁰⁴

Αυτεξάρτητη (freestanding) είναι η θεώρηση που αποφεύγει την συγκρότησή της με όρους προερχόμενους από μια συγκεκριμένη περιεκτική θεωρία ή δόγμα, καθώς τούτο θα την καθιστούσε εκ των προτέρων γνωσιακά και αξιακά μεροληπτική και προκατειλημμένη, αλλά αντίθετα, αρθρώνεται με όρους διακριτούς και προσίδιους, που θα είναι προσπελάσιμοι και υποστηρίξιμοι από όλα τα δόγματα και τις θεωρίες που ασπάζονται οι πολίτες και μπορούν να χαρακτηριστούν εύλογα.²⁰⁵ Η αντίληψη αυτή, που συγκροτείται με βάση την ιδέα της αμοιβαιότητας,²⁰⁶ όπως αυτή εκδηλώνεται μέσα από τις σχέσεις πολιτικής φιλίας των ελεύθερων και ίσων πολιτών μιας συνταγματικής δημοκρατίας, ευελπιστεί²⁰⁷ να μπορεί να γίνει το πεδίο μιας συναίνεσης «για τους σωστούς λόγους», δηλαδή μιας «επάλληλης συναίνεσης» (“overlapping consensus”) και να παράσχει την σκοπούμενη νομιμοποίηση στις αρχές που διατυπώνει.²⁰⁸

Οι όροι εγκυρότητας της πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης διασφαλίζονται μέσα από την κατασκευαστική διαδικασία που θα περιγραφεί κατωτέρω, με τη χρήση του «δημόσιου λόγου» (“public reason”), που αποτελεί την ειδική και προσαρμοσμένη στο πεδίο του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού» έκφανση του πρακτικού λόγου, με κεντρική κανονιστική ιδέα του την ιδέα του «εύλογου» (“reasonableness”). Μέσω του δημόσιου λόγου ο Ρωλς επιχειρεί από τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» και μετά να υπερκεράσει τα προσκόμματα του πλουραλισμού, να παράσχει μια επίκοινη βάση δημόσιας δικαιολόγησης για ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας και να ανεύρει τους σωστούς λόγους που θα μπορούν να υποστηρίξουν διαρκώς τη σταθερότητα της πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης και την συμμόρφωση με τις αρχές της.

Τη λύση, εξάλλου, στο πρόβλημα της γνωσιολογικής ουδετερότητας που απαιτείται να έχει μια επίκοινη βάση δικαιολόγησης δίνει το τρίτο χαρακτηριστικό

²⁰⁴ Στη βασική δομή του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» κάποιες διαφοροποιήσεις οφείλονται στο γεγονός του εύλογου πλουραλισμού και την μετάθεση του κέντρου βάρους στην ιδέα της νομιμοποίησης. Έτσι, υπερτονίζεται η αναγκαστικότητα των θεσμών της βασικής δομής και αναζητούνται οι όροι μιας επίκοινης δημόσιας δικαιολόγησής τους.

²⁰⁵ Τούτο, όμως, δεν σημαίνει ότι μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης οφείλει να λαμβάνει υπόψη της εκ των προτέρων τα περιεκτικά δόγματα, ώστε να συγκροτείται στα μέτρα τους, επιδιώκοντας μια εξισορρόπηση ή συμβιβασμό με αυτά. Αυτή είναι η εικόνα της συναίνεσης για τους λάθος λόγους, σύμφωνα με τον Ρωλς. *PL*, σελ. xlvii.

²⁰⁶ Κατά την εύγλωττη διατύπωση του Ρωλς, «*μια αυτεξάρτητη πολιτική αντίληψη έχει το δικό της εγγενές (ηθικό) πολιτικό ιδεώδες που εκφράζεται από το κριτήριο της αμοιβαιότητας*». *PL*, σελ. xlvii.

²⁰⁷ Ο «*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*» δεν επιχειρεί να αποδείξει ότι μια επάλληλη συναίνεση θα σχηματιστεί τελικά αλλά απλά ότι η συγκροτούμενη πολιτική αντίληψη θα μπορούσε εύλογα να αναμένεται να επιτύχει την επάλληλη συναίνεση όλων των εύλογων περιεκτικών δογμάτων. *PL*, σελ. xlvii.

²⁰⁸ Κατ’ αυτό τον τρόπο, η ιδέα της νομιμοποίησης αναδεικνύεται στο πολιτικό αντίστοιχο της (ηθικής) ιδέας της αμοιβαιότητας της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*». *PL*, σελ. xlvii. Όπως παρατηρεί ο Παπαγεωργίου, «*η επάλληλη συναίνεση έχει ως αντικείμενο μια πολιτική μεν (με την ρωλιανή έννοια) αντίληψη που δεν πάει να είναι ωστόσο μια αντίληψη δικαιοσύνης και που βασίζεται σε κάποιες ηθικού χαρακτήρα θεμελιώδεις αντιλήψεις και αρχές*». Παπαγεωργίου (1994: 148, οι επισημάνσεις στο πρωτότυπο).

της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης. Ο «δημόσιος πολιτικός πολιτισμός» (“public political culture”) μιας σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας είναι η δεξαμενή απ’ όπου αντλούνται οι θεμελιώδεις ιδέες για την κατασκευή της αντίληψης αυτής. Ο δημόσιος πολιτικός πολιτισμός «συνοψίζει τους πολιτικούς θεσμούς ενός συνταγματικού καθεστώτος και τις δημόσιες παραδόσεις των ερμηνειών τους (συμπεριλαμβανομένων των νομολογιακών), καθώς και τα ιστορικά κείμενα και τεκμήρια που έχουν καταστεί κοινή γνώση».²⁰⁹ Οι θεμελιώδεις ιδέες που ενυπάρχουν στο δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, είναι εμπεδωμένες στην κοινή πολιτική συνείδηση και αντίληψη των πολιτών μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας και διαφοροποιούνται από τα περιεκτικά δόγματα και θεωρίες, γιατί αναφέρονται, όχι στις περί του αγαθού εν γένει προσωπικές και κοινωνικές αντιλήψεις, αλλά στους τρόπους κατανόησης και ερμηνείας των αμιγώς πολιτικών ζητημάτων.

Επίκοινες και εμπεδωμένες στη δημόσια πολιτική κουλτούρα μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας είναι οι αντιλήψεις που υπόκεινται της καθημερινής δημοκρατικής αυτοκατανόησης των πολιτών, όπως λ.χ. η θεώρηση των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων πολιτών, της κοινωνίας ως ευτεταγμένης και ως ακριβοδίκαιου συστήματος συνεργασίας,²¹⁰ αντιλήψεις δηλαδή που αποτελούν κοινές κατανοήσεις των δημοκρατικών πολιτών και βρίσκονται πέρα και πάνω από τα περιεκτικά δόγματα που τυχόν αυτοί ασπάζονται. Με τη θέση τους πέραν των αμφισβητούμενων ορίων των περιεκτικών θεωριών και δογμάτων, οι επίκοινες αυτές αντιλήψεις διαφυλάσσουν το διυποκειμενικό κύρος τους και μπορούν να αποτελέσουν την έγκυρη δημόσια βάση δικαιολόγησης των αρχών που ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή, οι διατυπούμενες αρχές δικαιοσύνης αποκτούν μια δικαιολογητική αυτονομία, που τους επιτρέπει να γίνουν αποδεκτές από όλους τους πολίτες και να συνομολογηθεί η αναγκαστικότητα τους ως νόμιμη. Ταυτόχρονα, όμως, διασφαλίζουν και την σταθερότητα «για τους σωστούς λόγους» στο εσωτερικό της κοινωνίας, καθώς προσφέρουν το πεδίο μιας *επ’άλληλης* συναίνεσης όλων των εύλογων περιεκτικών δογμάτων που ασπάζονται οι πολίτες.²¹¹

2.2.2. Πολιτικός κονστρουκτιβισμός και επ’άλληλη συναίνεση

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» ο Ρωλς αρκείται σε μια υποθετική συμβολαϊκή δικαιολόγηση των διατυπούμενων αρχών δικαιοσύνης και στη σχετική, ψυχολογική σταθερότητα που αυτή συνεπάγεται απευθυνόμενη στα μέλη μιας κλειστής και αυτάρκους ευτεταγμένης κοινωνίας. Αναθεωρώντας τη θέση

²⁰⁹ *PL*, σελ. 13-14.

²¹⁰ *IPRR*, σελ. 143.

²¹¹ *PL*, σελ. 38-40, 132-49. Η έννοια της «σταθερότητας για τους σωστούς λόγους» είναι το καίριο κοινωνικο-πολιτικό ζητούμενο στην ρωλσιανή θεωρία δικαιοσύνης. «*Σταθερότητα για τους σωστούς λόγους*» σημαίνει οι πολίτες να συμπεριφέρονται σύμφωνα με τις κατάλληλες αρχές του αισθήματός τους περί δικαιοσύνης, το οποίο έχουν αποκτήσει ως αποτέλεσμα «της ανατροφής τους και της συμμετοχής τους σε δίκαιους θεσμούς». *LP*, σελ. 13 σημ. 2. Στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», όπου αναφέρεται η σταθερότητα, πάντα εννοείται ως τέτοια και συνδέεται αναγκαία με την «επ’άλληλη συναίνεση» σε αντίθεση με ένα χαλαρό *modus vivendi*. *PL*, σελ. xxxix και xlii.

του αυτή, στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» ο Ρωλς μεταθέτει το ενδιαφέρον του στους *πραγματικούς* λόγους που θα υποστηρίζουν μια *πολιτική* αντίληψη δικαιοσύνης ενώπιον των ελεύθερων και ίσων πολιτών μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, χαρακτηριζόμενη από το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού, και θα εξασφαλίζουν μια πραγματική κοινωνική σταθερότητα «για τους σωστούς λόγους». Προς τούτο, ο Ρωλς εισάγει τη μέθοδο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού (political constructivism),²¹² προκειμένου να παράσχει στον πολιτικό φιλελευθερισμό μια αρμόζουσα, γνωσιολογικά αυθυπόστατη²¹³ αντίληψη περί αντικειμενικότητας και εγκυρότητας των πολιτικών κρίσεων, ανταποκρινόμενη τόσο στο δεδομένο του εύλογου πλουραλισμού όσο και στην ανάγκη μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας να διασφαλίσει τη δυνατότητα της «επάλληλης συναίνεσης» πάνω στις θεμελιώδεις πολιτικές της αξίες.

Ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός διαφοροποιείται από την ηθική ενορασιοκρατία κυρίως κατά το ότι το κατασκευαστικό (κονστρουκτιβιστικό) μοντέλο παριστά τις αρχές μιας κανονιστικής θεωρίας (το περιεχόμενό της) όχι ως παραγόμενες από αξίες ή ιδέες μιας ανώτερης, αχρονικής και ανεξάρτητης ηθικής τάξης, αντιληπτής με τις δυνάμεις του θεωρητικού (εποπτικού) λόγου, αλλά αντίθετα, ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας κατασκευής με τη χρήση του πρακτικού λόγου. Η ορθότητα δε του αποτελέσματος αυτής της κατασκευαστικής διαδικασίας δεν αποτιμάται με κριτήρια αληθείας αλλά σύμφωνα με την εσωτερική του συνέπεια προς την ιδέα του πρακτικά εύλογου, όπως αυτή έχει προσδιοριστεί από τη διαδικασία αυτή. Εκκινώντας από τη δικαιολογητική οδό του συνεκτικισμού (coherentism),²¹⁴ οι ηθικές αρχές δεν ανακαλύπτονται (μέσω λ.χ. της ενόρασης) αλλά κατασκευάζονται με τη χρήση της κατάλληλης διανοητικής μεθόδου που υιοθετείται για να αντιμετωπίσει πρακτικά (και όχι θεωρητικά) προβλήματα. Οι συγκροτούμενες αρχές κρίνονται ως ορθές, εάν μέσα από τον προσήκοντα στοχασμό, βρεθούν σε

²¹² Βλ. ιδίως *PL*, Lecture III. Ο όρος constructivism αποδίδεται στα ελληνικά και ως κατασκευισμός (βλ. την ελληνική έκδοση του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού») ή κατασκευασιοκρατία. Στην παρούσα μελέτη προτιμάται ως πιο δόκιμος ο όρος κονστρουκτιβισμός, με παράλληλες αναφορές στην «κατασκευαστική» μέθοδο ή διαδικασία. Συμπυκνωμένες και μεστές παρουσιάσεις των χαρακτηριστικών του πολιτικού κονστρουκτιβισμού παρέχουν οι Παπαγεωργίου (1994: 60-9), Martin and Reidy (2006: 11-12), Pettit (2007: 10-12). Ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός γενικά παρατηρείται ότι έχει τύχει ευρείας χρήσης στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία. Martin and Reidy (2006: 17, σημ. 11).

²¹³ Ο Baynes αποδίδει την κατασκευαστική διαδικασία ως «μη-θεμελιοκρατική» (non-foundationalist), υπό την έννοια ότι «δεν αποδέχεται καμία διαίσθηση ως αναμφισβήτητη και δεν ξεκινά με την υπόθεση ότι υπάρχουν πρώτες αρχές καθ' οιονδήποτε τρόπο *a priori* ή ανεξάρτητες από την αντίληψή μας για τους εαυτούς μας ως ελεύθερα και ίσα ηθικά πρόσωπα». Baynes (1992: 20). Ο Dworkin χαρακτηρίζει τον κονστρουκτιβισμό γενικά ως «μια πολύ δημοφιλή, υποθετικά μεταθητική θεωρία, που συχνά έχει χαρακτηριστεί ως σκεπτικιστική». Τον ρωλιανό, ειδικά, κονστρουκτιβισμό δεν αναγνωρίζει ο Dworkin ως γνήσια μεταθητική θεωρία, διότι παρατηρεί ότι ο Ρωλς σε πολλά σημεία του στηρίζεται σε ηθικές ενοράσεις αλλά επίσης και ότι η ίδια η πρωταρχική θέση προϋποθέτει κάποιες καθ' υπόθεσιν ηθικές αλήθειες. Dworkin (2011: 63-4).

²¹⁴ Σύμφωνα με τη δικαιολογητική μέθοδο του συνεκτικισμού, η ορθότητα των κανονιστικών προτάσεων κρίνεται από την συνοχή τους με άλλες προτάσεις που από κοινού συγκροτούν ένα προσηκόντως συναρμοσμένο σώμα πεπειθήσεων (μια συνεκτική θεωρία). Τους προβληματισμούς που γεννώνται από την μέθοδο αυτή και τον τρόπο που τους επιλύει ο Ρωλς στη δική του θεωρία περιγράφει γλαφυρά ο Παπαγεωργίου (1994: 52-5).

αναστοχαστική ισορροπία με τις επίκοινες έγκριτες εκτιμήσεις των ορθολογικών δρώντων υποκειμένων.²¹⁵

Αυτό, όμως, που κατασκευάζεται μέσω του πολιτικού κονστρουκτιβισμού είναι το περιεχόμενο μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης και όχι η διαδικασία παραγωγής του. Αυτή σχεδιάζεται προσηκόντως, για να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις αντικειμενικότητας, χρησιμοποιώντας ως «πρώτη ύλη» τις (ειδικά κατασκευασμένες) πολιτικές αντιλήψεις του προσώπου και της κοινωνίας, τις αρχές του πρακτικού λόγου και τον δημόσιο ρόλο που διαδραματίζει μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης.²¹⁶ Βασική ιδέα του πολιτικού κονστρουκτιβισμού είναι η ευτεταγμένη κοινωνία ως ένα ακριβοδίκαιο σύστημα συνεργασίας μεταξύ εύλογων και ορθολογικών πολιτών που αντιμετωπίζονται ως ελεύθεροι και ίσοι. Στην πρωταρχική θέση του υποθετικού συμβολαίου τίθενται οι ορθολογικοί αντιπρόσωποι των πολιτών, προκειμένου να επιλέξουν τις δημόσιες αρχές δικαιοσύνης για τη βασική δομή μιας τέτοιας κοινωνίας, και μέσα από τη σύνολη διαδικασία διερευνώνται όλα τα σχετικά κριτήρια των ιδεών του εύλογου και του ορθολογικού από τα οποία παράγονται οι αρχές της δικαιοσύνης.²¹⁷

Απώτερος στόχος μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, με τα χαρακτηριστικά που περιγράφηκαν, είναι η εξασφάλιση της κατά Ρωλς «επάλληλης συναίνεσης» των εύλογων περιεκτικών δογμάτων που ασπάζονται οι πολίτες επάνω στις αρχές δικαιοσύνης που επιλέγονται να ρυθμίσουν τη βασική δομή της κοινωνίας. Η επάλληλη συναίνεση προβάλλει ως η συμφωνία πάνω σε αρχές που τα ίδια τα συμβαλλόμενα μέρη αναγνωρίζουν ως έγκυρες και οι οποίες μπορούν να υποστηρίζονται εξίσου από τα εύλογα περιεκτικά δόγματα που εκφράζει κάθε μέρος. Ο Ρωλς υποστηρίζει ότι οι πολίτες, έστω και πιστά αφοσιωμένοι στα διαφορετικά και

²¹⁵ PL, σελ. 90-99. Η ιδέα του εύλογου με την λειτουργία αυτή απαριθμείται από τον Ρωλς ως ένα από τα χαρακτηριστικά που διαφοροποιούν τον πολιτικό κονστρουκτιβισμό από την ηθική ενορασιοκρατία. Σε αντίθεση με τον ενορασιοκράτη (intuitionist), «ο πολιτικός κονστρουκτιβιστής θεωρεί μια κρίση ορθή, επειδή αυτή έχει προκύψει από μια εύλογη και ορθολογική κατασκευαστική διαδικασία, που έχει διατυπωθεί ορθά και ακολουθηθεί ορθά». PL, σελ. 96.

²¹⁶ PL, σελ. 104 και *passim*.

²¹⁷ PL, σελ. 102-4. Εντούτοις, ο χαρακτηρισμός μιας πολιτικής θεώρησης δικαιοσύνης ως ατεξάρτητης δεν σημαίνει ότι της κατασκευή αυτής δεν υπόκεινται θεμελιώδεις έννοιες και αντιλήψεις που συνδιαμορφώνουν το εννοιολογικό περιεχόμενό της. Όπως, εξάλλου, έχει καταστήσει συμπερασματικά σαφές ο ίδιος ο Ρωλς στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό», «[...] δεν κατασκευάζονται, λοιπόν, τα πάντα. Πρέπει να έχουμε, για να το πούμε έτσι, κάποιο υλικό από το οποίο να ξεκινήσουμε». PL, σελ. 104. Ειδικότερα, της όποιας κατασκευής υπόκεινται οι γενικές παραδοχές μιας «θεωρίας ανθρώπινης φύσης» και της «ηθικής ψυχολογίας» της, όπως τις αναλύει ο Ρωλς. Η ανθρώπινη φύση εκλαμβάνεται υπό μια αρνητική διάσταση: υπαγορεύει τα όρια της ανθρώπινης δυνατότητας και, συνεπώς, τα όρια του πολιτικά εφικτού, όχι το περιεχόμενο των αρχών δικαιοσύνης. Μια κατασκευαζόμενη αντίληψη δικαιοσύνης όχι απλά δεν αποκλείει αλλά, αντίθετα, προϋποθέτει μια θεωρία περί της ανθρώπινης φύσης. Και τούτο -ξεκαθαρίζει ο Ρωλς- προκειμένου να εκτιμήσει εάν τα ιδεώδη που εκφράζονται από τις αντιλήψεις της περί του προσώπου και της ευτεταγμένης κοινωνίας είναι εφικτά από την άποψη των ικανοτήτων της ανθρώπινης φύσης και των απαιτήσεων της κοινωνικής ζωής. PL, σελ. 346-7. «Η ανθρώπινη φύση και η φυσική της ψυχολογία είναι ενδεικτικές: μπορούν να περιορίζουν τις υποστηρίξιμες αντιλήψεις περί του προσώπου και τα ιδεώδη της πολιτειότητας, καθώς και τις ηθικές ψυχολογίες που δυννητικά υποστηρίζουν αυτές τις αντιλήψεις και τα ιδεώδη, αλλά δεν επιβάλλουν τις αντιλήψεις και τα ιδεώδη που οφείλουμε να υιοθετήσουμε». PL, σελ. 87.

ασύμβατα μεταξύ τους περιεκτικά δόγματα, μπορούν παρόλα αυτά να φτάσουν σε μια *επ'άλληλη* συναίνεση σε βασικές αρχές δικαιοσύνης, θεμελιώνοντάς τις ο καθένας ξεχωριστά στο πλαίσιο των δικών του περιεκτικών θεωρήσεων, εφόσον μπορέσουν να βασιστούν και να κάνουν χρήση των επίκοινων ιδεών του προσώπου, της κοινωνίας και του δημόσιου λόγου, όπως έχουν διαμορφωθεί από την παράδοση της δυτικής φιλελεύθερης δημοκρατίας.²¹⁸

Ωστόσο, το περιεχόμενο της *επ'άλληλης* συναίνεσης δεν προσδιορίζεται από όλα τα περιεκτικά δόγματα που εκπροσωπούνται στην κοινωνία αλλά μόνο από αυτά που πληρούν το κριτήριο του εύλογου, όπως θα αναπτυχθεί αναλυτικά κατωτέρω, και χαρακτηρίζονται ως «πολιτικά εύλογα».²¹⁹ Η συναίνεση δε αυτή δεν προϋποθέτει την αποδοχή, ή πολύ περισσότερο, την προσχώρηση σε κάποια περιεκτική θεωρία ή δόγμα, ούτε το διάλογο των δογμάτων αυτών για την ανακάλυψη ενός «κοινού πυρήνα». Αντίθετα, απαιτεί την συμμετοχή των συμβαλλομένων υπό μια απολύτως διακριτή ιδιότητα, την ιδιότητα του πολίτη, του μέλους δηλαδή μιας προσδιορισμένης πολιτικής κοινότητας, στην οποία αποβλέπουν οι διατυπούμενες αρχές. Στο πεδίο που θα επικρατήσει η *επ'άλληλη* συναίνεση δεν διαλέγονται πλέον τα μέλη και οι οπαδοί των διαφορετικών περιεκτικών δογμάτων, αλλά τα μέλη της κοινωνίας υπό την κοινή, πολιτική ιδιότητά τους, με σκοπό τη ρύθμιση της κοινής πολιτικής ζωής με όρους υπ' αυτήν την έννοια πολιτικούς, δηλαδή κάνοντας χρήση του δημόσιου λόγου.

Ειδικότερα, όπως διευκρινίζει ο Ρωλς, εφόσον οι νόμοι και οι πολιτικές επικαλούνται την αναγκαστική ισχύ της εκτελεστικής εξουσίας σχετικά με τα θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα, πρέπει να μπορούν να δικαιολογηθούν με διυποκειμενικά έγκυρους όρους, τους όρους δε αυτούς παρέχει ο *δημόσιος λόγος* με τις προσίδεις ιδέες του και την ειδική λειτουργία του. Όταν η *επ'άλληλη* συναίνεση επιτυγχάνεται, τα μέλη μιας κοινωνίας μπορούν να κάνουν χρήση του δημόσιου λόγου κατά την αμοιβαία ανταλλαγή δικαιολογητικών επιχειρημάτων για τους νόμους και τις πολιτικές που επικαλούνται την εξαναγκαστική κυβερνητική ισχύ σχετικά με

²¹⁸ *PL*, σελ. 133 κ.ε.. Τις επίκοινες αυτές ιδέες ο Παπαγεωργίου χαρακτηρίζει «*εμμενείς στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό των συνταγματικών δημοκρατιών*» και τους αποδίδει πρωτεύουσα λειτουργία στην κατασκευή της πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, ενώ στην πρωταρχική θέση αποδίδει απλώς ένα «*διαμεσολαβητικό χαρακτήρα*». Παπαγεωργίου (2005: 96). Τούτο αποτελεί μια βασική διαφοροποίηση του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» από την «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*».

²¹⁹ Ως εύλογα μπορούν να χαρακτηριστούν, σύμφωνα με τον Ρωλς, κατ' αρχήν περιεκτικά δόγματα (φιλοσοφικά, θρησκευτικά, ηθικά) που συνδυάζουν τρία βασικά χαρακτηριστικά: πρώτον, εξασκούν κατά τρόπο συνεπή και συνεκτικό το θεωρητικό ορθό λόγο, ώστε να μπορούν να συναρμόσουν τις έννοιες και τις αξίες τους και να εκφράσουν μια κατανοητή κοσμοαντίληψη. Ταυτόχρονα, ασκούν και τον πρακτικό ορθό λόγο, ώστε να μπορούν να προβαίνουν σε αξιακές συγκρίσεις και σταθμίσεις στο εσωτερικό τους. Και τέλος, ανήκουν σε μια ορισμένη διανοητική ή δογματική παράδοση, ή τουλάχιστον αντλούν από αυτήν. Ο σκοπός του Ρωλς με αυτή την «*εσκεμμένα χαλαρή*» (*PL*, σελ. 59) περιγραφή είναι να αποφύγει την αυθαιρεσία και τον αποκλεισμό και να εντάξει στην κατηγορία του εύλογου όσο το δυνατόν περισσότερα περιεκτικά δόγματα, εφόσον δεν παρέχουν ισχυρούς λόγους να αποκλειστούν ως μη εύλογα. *PL*, σελ. 58-66. Μη εύλογα (ή παράλογα ή επιθετικά) χαρακτηρίζονται τα δόγματα εκείνα που δεν αναγνωρίζουν και δεν ακολουθούν τις δύο εκφάνσεις της ιδέας του εύλογου, τον όρο της αμοιβαιότητας και την αρχή της ανεκτικότητας. Εφόσον τα δόγματα αυτά δεν αυτοπροσδιορίζονται μέσα από τις δύο αυτές θεμελιώδεις αρχές, δεν δικαιούνται και να αξιώνουν για τον εαυτό τους την τήρηση των αρχών αυτών από τους εύλογους πολίτες.

τα θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα, καθώς και για τη βασική δομή του κοινού κοινωνικού και πολιτικού τους κόσμου.²²⁰

Κατ' ουσίαν, η επάλληλη συναίνεση είναι το ζητούμενο μιας θεωρίας συγκροτούμενης με τα εργαλεία του πολιτικού κονστρουκτιβισμού, στο πλαίσιο του οποίου δεν παίζει ένα νομιμοποιητικό αλλά μάλλον ένα ευρετικό ρόλο:²²¹ οι πολίτες πρέπει να αποδίδουν κανονιστική βαρύτητα σε αυτό καθεαυτό το κοινωνικό γεγονός της σύμπτωσης των εύλογων περιεκτικών δογμάτων, εφόσον η εμφάνισή του επιβεβαιώνει ότι είναι δυνατόν να ανευρίσκονται αρχές μιας διαρκούς στο χρόνο ακριβοδίκαιης συνεργασίας, χωρίς οι πολίτες να υποχρεώνονται να αποστούν από τα διαφορετικά εύλογα περιεκτικά δόγματα που ασπάζονται. Με άλλα λόγια, η επάλληλη συναίνεση σχετίζεται άμεσα με την *πολιτική* αντίληψη της δικαιοσύνης, και προκύπτει μέσω μιας διαδικασίας δικαιολόγησης που αποσκοπεί σε μια βαθύτερη και σταθερότερη συναίνεση σε βάρος μιας (μη αναγκαίας κατά τ' άλλα, σύμφωνα με τον Ρωλς) γνωσιοθεωρητικής περιεκτικότητας. Αυτή είναι η έννοια της «δημόσιας δικαιολόγησης» (public justification), που αντιπαραβάλλεται προς την γνωσιολογικά μεστή θεμελίωση σε θρησκευτικά ή φιλοσοφικά δόγματα.²²²

Συνοψίζοντας, με τις προπεριγραφείσες μεθοδολογικές επιλογές για πρώτη φορά στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» ο Ρωλς εισηγείται συστηματικά την εσωτερική σύνδεση των ιδεών της δικαιοσύνης, της σταθερότητας και της νομιμοποίησης.²²³ Η εύλογη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, που επικυρώνεται από τους ελεύθερους και ίσους πολίτες, τους κατά τ' άλλα διχαζόμενους από τις διαφορετικές (εύλογες) πεποιθήσεις τους, αποτελεί το πεδίο μιας γνήσιας συναίνεσης για την οργάνωση της

²²⁰ *PL*, σελ. 227-30. Μέσα από την ανωτέρω περιγραφή, αναδεικνύεται ο διπλός χαρακτήρας της επάλληλης συναίνεσης: «είναι *ηθική*, υπό την ειδική έννοια ότι βασίζεται στην αυτονομία των πολιτών και στην προσωπική ερμηνεία και αποδοχή των πολιτικών κανόνων [και] είναι *πολιτική* υπό την έννοια ότι διαχωρίζει το πεδίο των προσωπικών πεποιθήσεων από εκείνο της δημόσιας διαβούλευσης και απόφασης». Audard (2007: 195, οι επισημάνσεις στο πρωτότυπο).

²²¹ Με άλλα λόγια, το γεγονός ότι οι πολιτικές αρχές εμπίπτουν στο πεδίο μιας επάλληλης συναίνεσης δεν αποτελεί καθ' εαυτό λόγο για την αποδοχή τους, όπως θα συνέβαινε λ.χ. με μια συμβολαιοκρατική θεωρία, ούτε, συνακόλουθα, μια ενδεχόμενη επάλληλη συναίνεση προσδιορίζει και το περιεχόμενο των αποδεκτών αρχών. Έτσι ο Beitz (2009: 77). Κατά την άποψη του Dworkin, η επάλληλη συναίνεση, ως ερμηνευτική (interpretive) αναζήτηση, αποσκοπεί στο να ανευρεί αντιλήψεις και ιδεώδη που θα μπορούσαν να δώσουν την καλύτερη παρουσίαση και δικαιολόγηση των φιλελεύθερων παραδόσεων του δικαίου και της πολιτικής πρακτικής. Για να αναχθεί, όμως κατά τον Dworkin, η οποιαδήποτε ερμηνευτική θεώρηση σε ιδανική θεωρία, απαιτείται να υπάρχει μια ηθική θεωρία ως υπόβαθρο που να υποδεικνύει ποια από όλες τις πιθανές ιδανικές θεωρίες μπορεί να επιλεγεί. Αλλιώς, εάν η κατασκευαστική στρατηγική εμμένει στο σκεπτικισμό και δεν επιλέξει μεταξύ των πολλών (και ενίοτε αντιτιθέμενων) ηθικών θεωριών, θα καταλήξει σε ένα αυτοϊπνομευτικό, εσωτερικό σκεπτικισμό. Με το δεδομένο, λοιπόν, αυτό κρίνει ο Dworkin ότι «το κατασκευαστικό εγχείρημα του Ρωλς, τουλάχιστον όπως κάποιες φορές το συνέλαβε, είναι αδύνατον». Dworkin (2011: 66).

²²² Την ιδέα της δημόσιας δικαιολόγησης εισηγήθηκε εκτενέστερα ο φιλόσοφος στο διάλογό του με τον Habermas. Στο επίπεδο αυτό δικαιολόγησης ο Ρωλς διευκρίνισε -απαντώντας στον Habermas- ότι αναζητείται ουσιαστικά το κοινωνικό γεγονός της σύμπτωσης, δηλαδή το γεγονός ότι υπάρχει μια επάλληλη συναίνεση των εύλογων δογμάτων. *RH*, σελ. 387.

²²³ Υπό το πρίσμα αυτό, ο Ρωλς φτάνει μάλιστα στο σημείο να παραδεχτεί ότι «η δικαιοσύνη ως ακριβοδίκαια δεν είναι κατ' αρχήν εύλογη, εκτός εάν κατά ένα πρόσφορο τρόπο μπορεί να κερδίσει την υποστήριξη της απευθυνόμενη στο λόγο κάθε πολίτη [...]. Μια αντίληψη πολιτικής νομιμοποίησης αποσκοπεί σε μια δημόσια βάση δικαιολόγησης και απευθύνεται στο δημόσιο λόγο, και έτσι σε ελεύθερους και ίσους πολίτες θεωρούμενους ως εύλογα και ορθολογικά υποκείμενα». *PL*, σελ. 143-4.

βασικής δομής της κοινωνίας, και με αυτό τον τρόπο διασφαλίζεται η σταθερότητα «για τους σωστούς λόγους» της νομιμοποιημένης κοινωνικο-πολιτικής τους συγκρότησης. Υπ' αυτήν την έννοια, η πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης προσλαμβάνεται ως μια θεωρία που αφορά στην νόμιμη χρήση της αναγκαστικής εξουσίας και στην εμπέδωση της σταθερότητας, εφόσον η κρατική εξουσία δεν επιβάλλεται δια της ισχύος αλλά κυρίως μέσω της δικαιολόγησής της στην κρίση των πολιτών.²²⁴

2.3. Η ανάγκη για διεθνή σταθερότητα

Το ζήτημα της κοινωνικο-πολιτικής σταθερότητας μιας φιλελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας, χαρακτηριζόμενη από την εύλογη εντός αυτής πολυφωνία, που απασχόλησε τον Ρωλς στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», μεταφέρεται *mutatis mutandis* στο διεθνές πεδίο με το «*Δίκαιο των Λαών*». Η πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης που διατυπώνεται στο πρώτο έργο προκειμένου να παράσχει τις απαντήσεις στα ζητήματα νομιμοποίησης και κοινωνικής σταθερότητας, έρχεται η ώρα να επεκταθεί, προσαρμοζόμενη προσηκόντως, στη διεθνή κοινωνία, με στόχο να επιβεβαιώσει το *εύλογο* των αρχών της και στο διεθνές επίπεδο.²²⁵ Προς τούτο ο Ρωλς, παρά τις περί του αντιθέτου επικρίσεις, διατηρεί κατά τη συγκρότηση του «*Δικαίου των Λαών*» τις ίδιες ηθικο-πολιτικές εκκινήσεις· η οπτική γωνία από την οποία αναστοχάζεται πάνω στους όρους διεθνούς σταθερότητας και εκκινεί για να συναρμόσει μια θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης, παραμένει το εσωτερικό μιας (ιδανικής) φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας με τις προσίδιες σε αυτήν κανονιστικές ιδέες.

Στην ουσία, το «*Δίκαιο των Λαών*» αποτελεί μια φιλοσοφική άσκηση του πρακτικού λόγου, με τα χαρακτηριστικά που έχει προσλάβει από τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», στο πεδίο των διεθνών σχέσεων. Μολονότι ο ρωλσιανός πρακτικός λόγος διαφοροποιείται ρητά από τον πρώιμο καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό,²²⁶

²²⁴ *JAFR*, σελ. 184-8. Κατά την άποψη ορισμένων μελετητών, η επιλογή του Ρωλς κατά τη συγκρότηση μιας «πολιτικής» αντίληψης δικαιοσύνης να επικεντρωθεί στο πρακτικό ζήτημα της κοινωνικής σταθερότητας και της νομιμοποίησης μέσω της ανάπτυξης της (δικαιολογητικά μινιμαλιστικής) ιδέας της επάλληλης συναίνεσης και της χρήσης του (πρακτικο-πολιτικά προσανατολισμένου) δημόσιου λόγου, αποφεύγοντας τη χρήση ενός προσδιοριζόμενου από τιμές και αξιώσεις αληθείας πρακτικού λόγου, αποδεικνύει την ουσιαδώς πραγματιστική χροιά της ρωλσιανής πολιτικής φιλοσοφίας. Παρά τις πολλές προσεγγίσεις του πραγματισμού, η κεντρική ιδέα του ως φιλοσοφικού ρεύματος, όπως αποδίδεται κυρίως από τον συστηματικότερο σύγχρονο εισηγητή του, τον Richard Rorty, είναι ότι οι ιδέες και οι πρακτικές πρέπει να κρίνονται με βάση τη χρησιμότητα, τη λειτουργικότητα και την πρακτικότητά τους, οι οποίες και αποτελούν τα κριτήρια της ορθότητας και εγκυρότητάς τους. Αναλυτικότερα βλ. Rorty (1979) και Malachowski (2002: 67-96). Ο Rorty, μάλιστα, επιχείρησε να εντάξει τον Ρωλς στο ρεύμα του νεο-πραγματισμού, αναδεικνύοντας τα προαναφερθέντα συναφή χαρακτηριστικά της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*» (αντιμεταφυσικός και πλαισιοκρατικός λόγος, πρακτικοπολιτική στόχευση, έμφαση στην σταθερότητα κλπ). Rorty (1991). Τη θέση και τα επιχειρήματα του Rorty μοιράζεται και ο J. P. Anderson (2012).

²²⁵ *LP*, σελ. 9, 23.

²²⁶ Στην καντιανή πολιτική φιλοσοφία αναγνωρίζει ο Ρωλς ότι οφείλει πολλά το Δίκαιο των Λαών, αλλ' εντούτοις διευκρινίζει emphatically ότι κανένα πόρισμά του δεν προκύπτει αφαιρετικά από τον καντιανό πρακτικό λόγο. *LP*, σελ. 86-87.

παρατηρείται εντούτοις ότι στο «*Δίκαιο των Λαών*» εμπνέεται από τον ύστερο καντιανό πραγματισμό της «*Θεωρίας του Δικαίου*» και της «*Αιώνιας Ειρήνης*».²²⁷ Η ανάγκη οικοδόμησης μιας πρακτικά εφαρμόσιμης και αποτελεσματικής πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης στις σχέσεις μεταξύ των λαών μαρτυρεί την πραγματιστική χροιά του πρακτικού λόγου στο «*Δίκαιο των Λαών*». Η πραγματιστική στροφή, που έχει ξεκινήσει από τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», με το κέντρο βάρους να μετατίθεται από την ηθική ιδέα της δικαιοσύνης στην ηθικο-πολιτική ιδέα της νομιμοποίησης, ολοκληρώνεται στο «*Δίκαιο των Λαών*», όπου συντελούνται περαιτέρω αναπροσαρμογές των θεμελιωδών κανονιστικών ιδεών.²²⁸

Ειδικότερα, αφού συγκροτηθεί κατασκευαστικά η ιδέα μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας, κύριο ζητούμενο είναι πλέον πώς αυτή η κοινωνία μπορεί να επιβιώσει και να αναπτυχθεί μέσα στο διεθνή κόσμο. Γιατί, σύμφωνα με τον Ρωλς, δεν αρκεί απλά να συγκροτείται μια ιδεώδης θεωρία, αλλά πρέπει και να ελέγχεται για την αποτελεσματική εφαρμοσιμότητά της, αρχικά στο εγχώριο και κατόπιν στο διεθνές πεδίο. Έτσι, η ελπίδα της επιβίωσης των φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών στο διεθνές πεδίο στηρίζεται στην πίστη τους ότι, υπό τη δεδομένη διεθνοπολιτική πραγματικότητα, *μπορεί να υπάρξει μια διεθνής πολιτική κατάσταση που να ευνοεί την σταθερότητα των σχέσεών τους με άλλες κοινωνίες, και μάλιστα μια σταθερότητα διαρκή και έμπεδη, που θα εδράζεται σε σωστούς λόγους, κατ' αντιστοιχία προς την εγχώρια σταθερότητα στις σχέσεις μεταξύ των ελεύθερων και ίσων πολιτών.*²²⁹ Η ελπίδα αυτή, παρά τις αντίθετες ιστορικές ενδείξεις,²³⁰ είναι συστατική του «*Δικαίου των Λαών*» και κινητροδοτεί όλη την περαιτέρω θεώρηση: η παραίτηση από αυτήν την ελπίδα επιβραβεύει το «ριζικό κακό» που υπάρχει στον κόσμο και ουσιαστικά ματαιώνει το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης.²³¹

²²⁷ Στον «πραγματιστικό» χαρακτήρα του πρακτικού λόγου στην ρωσισανή διεθνοπολιτική θεωρία αναφέρονται χαρακτηριστικά οι Ingram (2003: 364), Clark (2012: 646) και DeHert and Gutwirth (2004). Όπως παρατηρεί ο Στέλιος Βιρβιδάκης, «*το 'Για την αιώνια ειρήνη' ήδη απέχει πολύ από την 'Κριτική του πρακτικού λόγου' και ξεκινά από τις πραγματιστικότερες αντιλήψεις που αποκρυσταλλώνονται στην 'Rechtslehre' της 'Μεταφυσικής των ηθών'*». Εξάλλου, ο ίδιος χαρακτηρίζει «*ωριμότερες, λεπτομερέστερες και πλησιέστερες στην εμπειρική πραγματικότητα [τις] ηθικοπολιτικές αναλύσεις των μεταγενέστερων δοκιμών και της 'Μεταφυσικής των ηθών'*», ενώ τονίζει ότι «*η συχνά παραγνωρισμένη πραγματιστική διάσταση της σκέψης του Kant διαφαίνεται ήδη και από παλαιότερες εργασίες του, όπως η 'Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό' του 1784*». Βιρβιδάκης (2011).

²²⁸ Ωστόσο, ο Παπαγεωργίου διευκρινίζει ότι οι συνήθειες αναφορές σε έναν «(ηθικό ή κανονιστικό) πραγματισμό» του Ρωλς δεν πρέπει να παρερμηνεύονται ως μια δήθεν χομπσιανού τύπου στόχευση στην κοινωνική ειρήνευση. Αντίθετα, πρέπει να ερμηνεύονται ως η εναγώνια προσπάθεια του φιλοσόφου να καταστήσει την θεωρία του εφαρμόσιμη μέσω της απήχυσής της στην έμφρονα κρίση των ελεύθερων και ίσων πολιτών. «*Στόχος δεν είναι η νομιμοποίηση του υπάρχοντος, αλλά η νομιμοποίηση των αρχών με βάση κανονιστικά δεδομένα που επιζητούν από την ίδια τους τη φύση την ανταπόκρισή τους με το υπάρχον*». Παπαγεωργίου (1994: 54).

²²⁹ LP, σελ. 11-12.

²³⁰ Ο Ρωλς αναφέρει το Ολοκαύτωμα του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, τους θρησκευτικούς πολέμους και τους διωγμούς των κάθε λογής αντιφρονούντων ανά τους αιώνες, ως ιστορικά παραδείγματα που οδηγούν συνήθως σε μια απαισιόδοξη θέαση του πολιτικού μέλλοντος. LP, σελ. 21-22.

²³¹ Βλ. την τελευταία παράγραφο του «*Δικαίου των Λαών*» με την σχετική αναφορά στην καντιανή ρήση.

Την ελπίδα στην εφικτή διεθνή σταθερότητα ο Ρωλς την προσεγγίζει ως ζήτημα εξωτερικής πολιτικής των φιλελεύθερων λαών. Το αφητηριακό ερώτημα του «*Δικαίου των Λαών*» είναι πώς οι *εύλογα* δίκαιοι φιλελεύθεροι λαοί οφείλουν να διεξάγουν την εξωτερική πολιτική τους.²³² Τη δυνατότητα μιας διαρκούς διεθνούς σταθερότητας και ειρηνικής συνεργασίας των λαών επιβεβαιώνει, κατά το φιλόσοφο, η ιστορία, με το παράδειγμα της δημοκρατικής ειρήνης:²³³ οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί, ικανοποιημένοι καθώς είναι από τους δίκαιους κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς τους και περήφανοι για τον πολιτικό τους πολιτισμό, δεν έχουν λόγους να καταφεύγουν στον πόλεμο με άλλους λαούς αλλά επιδιώκουν την ειρήνη και τη διατήρηση των κοινωνικο-πολιτικών επιτευγμάτων τους.²³⁴ Λόγω, λοιπόν, της *εύλογα* δίκαιης εγχώριας συγκρότησής τους, είναι και οι μόνοι αρμόδιοι να διατυπώσουν τις ηθικοπολιτικά έγκυρες αρχές μιας διεθνούς θεωρίας δικαιοσύνης. Είναι, με άλλα λόγια, θέμα δικής τους ευθύνης η διεθνή σταθερότητα και, ως τέτοιο, έχει καίρια κανονιστικές προεκτάσεις.

Οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί καλούνται να τοποθετηθούν αναστοχαστικά απέναντι στη διεθνή κατάσταση που οραματίζονται· δεν παραιτούνται από τα ιδανικά τους αλλά δεν ξεκινούν και τον οραματισμό τους με ανεδάφικες προκαταλήψεις.²³⁵ Εκκινώντας από «τον διεθνή πολιτικό κόσμο όπως τον βλέπουμε»²³⁶, τοποθετούν πρώτα απ' όλα τον εαυτό τους μέσα σε αυτόν και διερωτώνται «*πώς θα έμοιαζε μια εύλογα δίκαιη συνταγματική δημοκρατία υπό εύλογα ευνοϊκές ιστορικές συνθήκες, που είναι εφικτές, με δεδομένους τους νόμους και τις τάσεις της κοινωνίας; Και πώς αυτές οι συνθήκες σχετίζονται με τους νόμους και τις τάσεις που επικρατούν στις σχέσεις μεταξύ των λαών;*».²³⁷ Προσαρμόζοντας, λοιπόν, μέσα στη διεθνή πραγματικότητα τις πολιτικές τους στοχεύσεις, οι φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες αναζητούν τους λόγους που δύνανται να συμφιλιώσουν τις ίδιες με την πραγματικότητα αυτή και με τους παράγοντες που την προσδιορίζουν,²³⁸ ώστε να οδηγηθούν σε μια επίκαιρη βάση δικαιολόγησης των αρχών που θα ρυθμίζουν αρχικά τις μεταξύ τους σχέσεις και κατόπιν με κοινωνίες που δεν μοιράζονται τα ηθικο-πολιτικά ιδανικά τους.

Στις επόμενες παραγράφους του παρόντος Κεφαλαίου θα παρουσιαστούν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κανονιστικού ιδεότυπου του «*Δικαίου των Λαών*», τον οποίο συγκροτούν οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί. Η πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης που προσδιορίζει τη βασική δομή των λαών αυτών, έτσι όπως περιγράφηκε στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», αποτελεί την ηθικοπολιτική εκκίνηση

²³² LP, σελ. 10, 55, 63, 83.

²³³ LP, σελ. 8, 28 υποσημ. 27, και Κεφ. 5.

²³⁴ LP, Κεφ. 5.

²³⁵ LP, σελ. 121.

²³⁶ LP, σελ. 83.

²³⁷ LP, σελ. 11.

²³⁸ LP, σελ. 11. Το εγχείρημα της «συμφιλίωσης» (reconciliation) γενικά παίζει σημαντικό ρόλο στην ρωλσιανή θεωρία, καθώς συνδέεται με την ιδέα της κοινωνικής και πολιτικής σταθερότητας και της άρσης των εγγενών στις φιλελεύθερες κοινωνίες εντάσεων, που προκαλούνται από το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού.

της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς, καθώς επεκτείνεται στο διεθνές πεδίο, προκειμένου να καλύψει τα ζητήματα δικαιοσύνης που ανακύπτουν σε αυτό. Η πρώτη πρωταρχική θέση, που αναπαριστά την συμβολαϊκή επικύρωση των εγχώριων αρχών δικαιοσύνης από τους ορθολογικούς αντιπροσώπους των ελεύθερων και ίσων πολιτών, αποτελεί την πηγή των κανονιστικών ιδεών που διατρέχουν το «*Δίκαιο των Λαών*». Για το λόγο αυτό κρίνεται σκόπιμη η παρουσίασή της στο Κεφάλαιο αυτό, προτού η έρευνα μεταφερθεί στο κατεξοχήν πεδίο του «*Δικαίου των Λαών*», το διεθνές.

3. Η πρώτη πρωταρχική θέση: Η πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης

Στην πρώτη πρωταρχική θέση του «*Δικαίου των Λαών*» επαναλαμβάνεται κατ' ουσίαν το σχέδιο του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*». Οι αντιπρόσωποι των ελεύθερων και ίσων πολιτών ενός φιλελεύθερου και δημοκρατικού λαού τίθενται συμμετρικά στην πρωταρχική θέση υπό το πυκνό πέπλο της άγνοιας και αναζητούν «*μία πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης για μια δημοκρατική κοινωνία, θεωρούμενη ως σύστημα ακριβοδίκαιης συνεργασίας μεταξύ ίσων και ελεύθερων πολιτών, που πρόθυμα αποδέχονται, ως πολιτικά αυτόνομοι, τις δημόσια αναγνωρισμένες αρχές δικαιοσύνης που προσδιορίζουν τους ακριβοδίκαιους όρους αυτής της συνεργασίας*».²³⁹ Από αυτήν την θεμελιακή αντίληψη δικαιοσύνης των εύλογων και ορθολογικών πολιτών των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών θα πηγάζουν στην συνέχεια και οι αρχές διεθνούς δικαιοσύνης.

3.1. Ο δημόσιος λόγος στη φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία

Η ιδέα του δημόσιου λόγου (public reason) που εισάγεται στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», αντιστοιχεί στην πιο ψιλή έκφανση του πρακτικού λόγου, καθώς αυτός καλείται στο εκάστοτε πολιτικό πλαίσιο να αναπτύξει την ειδική δικαιολογητική λειτουργία του. Χωρίς τιμές αληθείας²⁴⁰ ή θεμελιώσεις σε a priori αρχές του καθαρού Λόγου κατά το καντιανό της πρότυπο,²⁴¹ η ρωλσιανή ιδέα του

²³⁹ *LP*, σελ. 31.

²⁴⁰ Την έννοια της αλήθειας, ωστόσο, δεν αρνείται ο δημόσιος λόγος αλλά απλώς την παρακάμπτει, αντικαθιστώντας την με την ιδέα του εύλογου, προκειμένου να καταστεί εφικτή η επάλληλη συναίνεση των (εύλογων) περιεκτικών δογμάτων πάνω στα πολιτικά ζητήματα. *PL*, σελ. 96.

²⁴¹ Την ιδέα του δημόσιου λόγου διαχωρίζει ο Ρωλς τόσο από τον καντιανό πρακτικό λόγο (*PL*, σελ. 380-1) όσο και από την ομόηχη καντιανή διάκριση μεταξύ «αδιωτικού» και «δημόσιου» λόγου (*PL*, σελ. 213-4, 296). Στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», η ιδέα αυτή, μολονότι δεν αναφέρεται πουθενά, έχει υποστηριχθεί ότι ενσωματώνεται υπόρρητα στην αντίστοιχη έννοια της δημοσιότητας (publicity), που υποδηλώνει, σε γενικές γραμμές, τη δημόσια επιχειρηματολόγηση και μια κοινή οπτική γωνία μεταξύ των συμβαλλομένων μερών σε μια ευτεταγμένη κοινωνία. Έτσι ο Larmore (2008: 196-203). Ωστόσο, με μια ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία, η Korsgaard (1995) συγκρίνει το καντιανό φιλοσοφικό πρόβλημα «*πώς είναι δυνατή μια ελεύθερη βούληση ως νόμος η ίδια για τον εαυτό της*» με το ρωλσιανό πρόβλημα του πολιτικού φιλελευθερισμού «*πώς είναι εφικτή η συναίνεση μέσα σε μια πλουραλιστική φιλελεύθερη κοινωνία*». Υποστηρίζει ότι και τα δύο ζητήματα είναι πρακτικά και όχι θεωρητικά – μεταφυσικά, καθώς «*και τα δύο ξεκινούν, μολονότι για μάλλον διαφορετικούς λόγους, από τη συνειδητοποίηση ότι βρισκόμαστε στην περιοχή όπου η θεωρητική μεταφυσική δεν μπορεί να μας*

δημόσιου λόγου καταφάσκει την εμπειρία²⁴² και την ενσωματώνει αναστοχαστικά στην κατασκευαστική διαδικασία παραγωγής και επικύρωσης των αρχών δικαιοσύνης.²⁴³ Ο ρωσισανός δημόσιος λόγος συνδέεται με τις κομβικές ιδέες της θεωρίας του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού», την επάλληλη συναίνεση, τη σταθερότητα για τους σωστούς λόγους και την νομιμοποίηση.²⁴⁴ Περιεχόμενό του είναι οι αρχές και οι αξίες που ενυπάρχουν στις φιλελεύθερες πολιτικές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης²⁴⁵ και στόχευσή του οι βασικοί πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί μιας συνταγματικής δημοκρατίας (η βασική της δομή).²⁴⁶ Σε αυτό το πλαίσιο ο δημόσιος λόγος εξειδικεύει, μέσω της κατάλληλης μεθόδου, τις θεμελιώδεις αρχές δικαιοσύνης που υπόκεινται και συγκροτούν τη δομή αυτή.

Ο δημόσιος λόγος αναπτύσσεται και λειτουργεί σε συνάρτηση με το πλαίσιο το οποίο καλείται κάθε φορά να ρυθμίσει. Ωστόσο, δεν επεκτείνεται σε όλα τα πεδία της ανθρώπινης πράξης και αλληλόδρασης αλλά αναπτύσσεται αποκλειστικά στο πλαίσιο της αυτεξάρτητης πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, συνεπεία του εύλογου πλουραλισμού, ο οποίος προσδιορίζει ποια ζητήματα εμπίπτουν στην κατηγορία του πολιτικού και στο πεδίο της δημόσιας δικαιολόγησης. Ο δημόσιος λόγος είναι ο τρόπος δημόσιας επιχειρηματολογίας και δικαιολόγησης περί του πρακτέου σε όλα εκείνα (και μόνον εκείνα) τα ζητήματα που αφορούν στη βασική δομή μιας κοινωνίας και στους βασικούς θεσμούς της πολιτικής της συγκρότησης. Εντάσσεται στις πραγματικές πολιτικές συνθήκες, τις οποίες καλείται να προσδιορίσει κανονιστικά,

βοηθήσει. Και τούτο, όχι μόνο επειδή δεν την κατέχουμε, αλλά επειδή τα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε και πρέπει να λύσουμε, είναι σε κάθε περίπτωση πρακτικά μάλλον παρά θεωρητικά» (1995: 1172). Η απάντηση στα δύο ερωτήματα δίνεται, για την Korsgaard, στο μεν καντιανό μέσω της κατηγορικής προστακτικής, στο δε ρωσισανό μέσω των δύο αρχών της «Θεωρίας της Δικαιοσύνης», αφού ληφθούν υπόψη οι αντιλήψεις περί του προσώπου που θεμελιώνουν τις αντίστοιχες θεωρίες.

²⁴² Την θέση, ωστόσο, ότι η εμπειρία είναι παρούσα και στην καντιανή ηθική, παρά τις αντίθετες συνήθειες αναγνώσεις, υποστηρίζει σταθερά ο Ανδρουλιδάκης (2013: 367-8) και (2017: 159).

²⁴³ Όπως εύστοχα επισημαίνουν οι Martin and Reidy (2006: 11), ο Ρωλς δεν οικοδομεί την περί δικαιοσύνης θεωρία του πάνω στην αυθεντία του ορθού πρακτικού λόγου αλλά μάλλον πάνω στην επίκαιρη ηθική εμπειρία, τον επίκαιρο πρακτικό λόγο. Ο δημόσιος λόγος, όπως θα διευκρινιστεί κατωτέρω, ασχολείται με την παραγωγή αντικειμένων σύμφωνα με μια ορισμένη αντίληψη αυτών των αντικειμένων, συναρμολογώντας τα αδιαμφισβήτητα εμπειρικά δεδομένα που προσδιορίζουν το πλαίσιο της προσπάθειας με τις επίκαιρες αξιακές και κανονιστικές αντιλήψεις (κυρίως, του προσώπου και της κοινωνίας) που αποτελούν το περιεχόμενο της κατασκευαζόμενης θεωρίας, όπως αυτές έχουν διαμορφωθεί από την ηθική και πολιτική αυτοκατανόηση των ορθολογικών δρώντων υποκειμένων.

²⁴⁴ RH, σελ. 387, 388 υποσημ. 21.

²⁴⁵ IPRR, σελ. 143.

²⁴⁶ Σύμφωνα με την εύγλωττη περιγραφή της ιδέας του δημόσιου λόγου που παραδίδει ο Ρωλς, «ο δημόσιος λόγος είναι χαρακτηριστικός ενός δημοκρατικού λαού: είναι ο λόγος των πολιτών του, οι οποίοι μετέχουν στο status των ίσων πολιτών [equal citizenship]. Το αντικείμενο του λόγου αυτού είναι το δημόσιο αγαθό: τι επιτάσσει η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης για τη βασική δομή των θεσμών της κοινωνίας και για τις αιτίες και τους σκοπούς που αυτοί πρέπει να υπηρετούν. Ώστε, ο δημόσιος λόγος είναι δημόσιος υπό τρεις έννοιες: ως ο λόγος των πολιτών ως τέτοιων, είναι ο λόγος του δημόσιου· το αντικείμενό του είναι το δημόσιο αγαθό και τα θέματα θεμελιώδους δικαιοσύνης· και η φύση και το περιεχόμενό του είναι δημόσιο, καθώς δίδονται από τα ιδεώδη και τις αρχές που εκφράζονται από την αντίληψη πολιτικής δικαιοσύνης της κοινωνίας, και διεξάγεται δημόσια [open] πάνω στη βάση αυτή». PL, σελ. 213.

ταυτόχρονα όμως, προσδιορίζεται «κατά περίπτωση»²⁴⁷ και από αυτές, με σκοπό την επίτευξη της αναστοχαστικής ισορροπίας.

Ειδικότερα, στο πλαίσιο της φιλελεύθερης και δημοκρατικής πολιτείας ο δημόσιος λόγος αναπτύσσεται αναφορικά με τα καταστατικά ουσιώδη ζητήματά της και είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την ιδιότητα του πολίτη (την πολιτειότητα [civility]), καθώς μέσω του κριτηρίου της αμοιβαιότητας, ο δημόσιος λόγος επιδιώκει «να προσδιορίσει τη φύση της πολιτικής σχέσης μέσα σε ένα συνταγματικό δημοκρατικό καθεστώς ως σχέση πολιτικής φιλίας (civic friendship)».²⁴⁸ Έτσι, στο πεδίο των σχέσεων μεταξύ των ελεύθερων και ίσων πολιτών της συνταγματικής δημοκρατίας ο δημόσιος λόγος πραγματώνει ένα προσίδιο ηθικό (όχι νομικό) καθήκον αμοιβαιότητας που ο Ρωλς ονομάζει «καθήκον πολιτικής υπευθυνότητας» (duty of civility).²⁴⁹ Το καθήκον αυτό επιτάσσει την αμοιβαία ανταλλαγή και ακρόαση επιχειρημάτων κατά τη διαδικασία διαμόρφωσης και λήψης αποφάσεων και κατά την άσκηση της εξουσίας, τέτοιων που να είναι υποστηρίξιμα από αρχές αποδεκτές στους πολίτες ως ορθολογικά και εύλογα πρόσωπα.²⁵⁰ Η συμπερίληψη όλων των πολιτών σε μια διαδικασία αμοιβαίας δικαιολόγησης με τα κριτήρια και τις αρχές του δημόσιου λόγου δημιουργεί τους ειδικούς πολιτικούς δεσμούς μεταξύ των πολιτών, τους «δεσμούς πολιτικής φιλίας»,²⁵¹ και συντελεί στην εδραίωση της κοινωνικής σταθερότητας και της πολιτικής νομιμοποίησης.²⁵²

Σύμφωνα με την περιγραφή του Ρωλς, ο δημόσιος λόγος ασκείται σε τρία πεδία: στην επιχειρηματολογία που μετέρχονται οι εκπρόσωποι των τριών πολιτειακών λειτουργιών (νομοθέτες, κυβερνώντες και δικαστές), στην επιχειρηματολογία που χρησιμοποιούν οι εν γένει πολιτευόμενοι και οι αρχηγοί των πολιτικών παρατάξεων κατερχόμενοι στο στίβο της πολιτικής, καθώς και στο λόγο που αναπτύσσουν οι πολίτες όταν καλούνται να ψηφίσουν για συνταγματικές

²⁴⁷ LP, σελ. 87.

²⁴⁸ IPRR, σελ. 137. «Η ιδέα του δημόσιου λόγου εξειδικεύει στο βαθύτερο επίπεδο τις βασικές ηθικές και πολιτικές αξίες που προσδιορίζουν τη σχέση μιας συνταγματικής δημοκρατικής κυβέρνησης με τους πολίτες της και των πολιτών μεταξύ τους. Κοινοτομία, ασχολείται με το πώς πρέπει να κατανοηθεί η πολιτική σχέση». Ο.π., σελ. 132.

²⁴⁹ PL, σελ. 217. LP, σελ. 56. IPRR, σελ. 135-6.

²⁵⁰ Τα ανωτέρω δείχνουν ότι το εγχείρημα του Ρωλς ακολουθεί μεν τον καντιανό πρακτικό λόγο στο ότι επιδιώκει μια καθολικεύσιμη δικαιολογητική βάση των πρακτικών κανόνων, δηλαδή υποστηρίξιμη έναντι όσων υπόκεινται σε αυτούς, αλλά διαφοροποιείται από εκείνον στο ότι δεν κατασκευάζει μια περιεκτική θεωρία ορθολογικότητας αλλά οι αρχές του υποστηρίζονται «με βάση τη δυνατότητά τους να γίνουν πολιτικά αποδεκτές ως πολιτικά κριτήρια του 'δημόσιου λόγου'». Perreau – Saussine (2010: 70). Παρόμοια με του Ρωλς (μολονότι διακριτή) υπήρξε και η πορεία του Habermas έναντι του κοινού πνευματικού προγόνου τους Καντ. Η θεωρία του «επικοινωνιακού πράττειν» διατυπώθηκε από το Habermas κυρίως ως μια θεωρία ορθολογικότητας που επιχειρεί να περισώσει μια περιεκτική ιδέα του Λόγου μέσα από μια μετα-μεταφυσική προσέγγισή του. Habermas (1996). Εύστοχα ο Σούρλας έχει χαρακτηρίσει αυτή την προσπάθεια των Ρωλς και Habermas να απομακρυνθούν από τις περιεκτικές και μεταφυσικές θεωρήσεις και τις αξιώσεις αληθείας ως «φόβο του πλατωνισμού». Σούρλας (2000/2017: 171-252).

²⁵¹ PL, σελ. 253. Μέσα από αυτή τη διαδικασία διαφαίνεται ότι, παρόλο που το κομβικής σημασίας για την καντιανή ηθική θεωρία κριτήριο της καθολικευσιμότητας δεν αναφέρεται ρητά στο ρωλσιανό εγχείρημα, εντούτοις έχει επηρεάσει και τα κριτήρια της αμεροληψίας και της αμοιβαιότητας που υιοθετεί ο Ρωλς στα μεθοδολογικά του σχήματα.

²⁵² IPRR, σελ. 154, 176-7.

ρυθμίσεις και ζητήματα βασικής δικαιοσύνης.²⁵³ Η περιγραφή, όμως, αυτή δεν σημαίνει ότι η ιδέα του δημόσιου λόγου αναφέρεται σε πραγματικούς διαλόγους (όπως εκείνους λ.χ. του Habermas) αλλά ο ρωλσιανός δημόσιος λόγος με τις ανωτέρω χρήσεις του προσλαμβάνεται από τον -μονολογικά μεν αλλά διυποκειμενικά- αναστοχαζόμενο δημοκρατικό πολίτη και αξιοποιείται μέσα στη διαδικασία του πολιτικού κονστρουκτιβισμού.²⁵⁴

Στόχος του Ρωλς είναι να συγκροτήσει μέσω του δημόσιου λόγου όχι μια περιεκτική ηθική θεωρία της ηθικής κοινότητας αλλά αρχές δικαιοσύνης που να βρίσκονται σε μια συνοχή με την εμπειρία, τις πεποιθήσεις ή/και τις διαισθήσεις των πολιτών μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας. Οδηγός προς την αμερόληπτη συγκρότηση είναι το νοητικό κατασκεύασμα της πρωταρχικής θέσης των μερών του υποθετικού συμβολαίου υπό το «πέπλο της άγνοιας». Προς τούτο, ο Ρωλς εισηγείται και θεμελιώνει τις αρχές της δικαιοσύνης του όχι επί τη βάσει μιας φιλοσοφικής ορθολογικότητας αλλά επί τη βάσει της πολιτικής αποδεξιότητάς τους ως πολιτικών κριτηρίων του δημόσιου λόγου.²⁵⁵ Κεντρική κανονιστική ιδέα και κριτήριο εγκυρότητας του δημόσιου λόγου αποτελεί η «ιδέα του εύλογου» (reasonableness), όπως πρωτότυπα συγκροτείται από τον Ρωλς στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» (και αναδιατυπώνεται ριζικά στο «Δίκαιο των Λαών»).

3.1.1. Η κανονιστική ιδέα του εύλογου

Η ιδέα του εύλογου (reasonableness) παίζει κεντρικό κανονιστικό ρόλο στην ρωλσιανή θεωρία της εγχώριας (αλλά και της διεθνούς) δικαιοσύνης, μολονότι αποκτά διαφορετικό περιεχόμενο ανάλογα με το πεδίο εφαρμογής της και τα ουσιαστικά ζητήματα που κάθε φορά καλείται να προσδιορίσει.²⁵⁶ Στην ιδέα του εύλογου αποδίδει ο Ρωλς καίρια σημασία για το σύνολο εγχείρημα του πολιτικού

²⁵³ RH, σελ. 382, υποσημ. 13.

²⁵⁴ «Ένας πολίτης εμπλέκεται, λοιπόν, στο δημόσιο λόγο όταν διαβουλεύεται περί του τι ειλικρινά θεωρεί ως την πλέον εύλογη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, μια αντίληψη που εκφράζει πολιτικές αξίες που οι άλλοι, ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες, εύλογα θα αναμένονταν να υιοθετήσουν με ένα εύλογο τρόπο [...]. Έχω προτείνει ότι ένας τρόπος να προσδιορίσουμε τις πολιτικές αρχές και κατευθυντήριες αυτές είναι να δείξουμε ότι θα μπορούσαν να συμφωνηθούν μέσα από αυτό που στον 'Πολιτικό Φιλελευθερισμό' ονομάζεται πρωταρχική θέση». IPRR, σελ. 140.

²⁵⁵ PL, σελ. 124 και *passim*. LP, σελ. 55. Τα χαρακτηριστικά αυτά αποδίδουν τη ριζική διαφοροποίηση του Ρωλς από το καντιανό αρχέτυπο του. Έτσι οι Perreau – Saussine, (2010: 70), O'Neil, O. (2003), Scanlon (2003). Ο Habermas, όμως, υποστηρίζει ότι ο Ρωλς δεν καταφέρνει να απομακρυνθεί από την υπερβατολογική διάσταση του πρακτικού λόγου. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι «στους αναστοχασμούς του πάνω στο χάσμα μεταξύ του είναι και του πρέπει, ο Τζων Ρωλς διέκρινε μεταξύ 'ιδανικής' και 'πραγματικής' θεωρίας. Αυτή η μεθοδολογική διάκριση δεν κατάφερε αρκετά να απο-υπερβατολογικοποιήσει την καντιανή διάκριση μεταξύ του κόσμου των νοουμένων και του κόσμου των φαινομένων». Habermas (2008: 334). Την ουσιώδη διαφοροποίηση μεταξύ της καντιανής και της ρωλσιανής χρήσης του δημόσιου λόγου επισημαίνει και ο Κουκουζέλης. Απέναντι στον εν πολλοίς εργαλειώδη και εμπειρικό ρωλσιανό δημόσιο λόγο, αντιπαραθέτει την υπερβατολογική διάσταση της καντιανής δημόσιας χρήσης του λόγου, που υπηρετεί μια μη εργαλειώδη αντίληψη δημοσιότητας (δημόσιου χώρου) ως a priori όρου της ελευθερίας. Κουκουζέλης (2009b).

²⁵⁶ Οι Finlayson και Freyenhagen θεωρούν «καταφανώς δύσκολο» να προσδιοριστεί τι ακριβώς δηλώνει ο Ρωλς με την ιδέα του εύλογου, δεδομένων των πολλαπλών χρήσεων και αναφορών της. Finlayson and Freyenhagen (2011: 3, σημ. 7).

φιλελευθερισμού, καθώς την εισάγει προκειμένου να διασφαλίσει την ουδετερότητα μιας πολιτικής θεώρησης δικαισύνης αναφορικά με ζητήματα αληθείας.²⁵⁷ Η ιδέα του εύλογου συγκροτείται για τους σκοπούς μιας αυτεξάρτητης πολιτικής αντίληψης δικαισύνης και της προσγράφεται προς τούτο ορισμένο περιεχόμενο, ώστε να αποτελεί το κριτήριο εγκυρότητας της αντίληψης αυτής. Με άλλα λόγια, η πολιτική αντίληψη δικαισύνης αρχικά προσδιορίζει μια ορισμένη ιδέα του εύλογου και στη συνέχεια εφαρμόζει την ιδέα αυτή στα επιμέρους πολιτικά ζητήματα.²⁵⁸

Με τους ηθικούς όρους του «Πολιτικού Φιλελευθερισμού», η ιδέα του εύλογου αντιστοιχεί στο κριτήριο της αμοιβαιότητας, όπως αυτή εκδηλώνεται στο πολιτικό αντίστοιχό της, την ιδέα της νομιμοποίησης. Σχετικά με την νομιμοποιητική δύναμη του δημόσιου λόγου ο Ρωλς είναι σαφής: «η ιδέα της πολιτικής νομιμοποίησης που βασίζεται στο κριτήριο της αμοιβαιότητας λέει: Η άσκηση από εμάς της πολιτικής εξουσίας είναι προσηκουσα μόνο όταν ειλικρινά πιστεύουμε ότι τα επιχειρήματα που θα προτείναμε για τις πολιτικές μας πράξεις -εάν τα εκθέταμε ως κυβερνητικοί αξιωματούχοι- είναι επαρκή, και όταν επίσης θεωρούμε εύλογα ότι οι άλλοι πολίτες θα αποδέχονταν εξίσου εύλογα εκείνα τα επιχειρήματα».²⁵⁹ Τα επιχειρήματα, με άλλα λόγια, που συναρθρώνονται σχετικά με τα καταστατικώς ουσιώδη ζητήματα της πολιτικής ζωής πρέπει να πληρούν το κριτήριο της αμοιβαιότητας, ώστε, υπ' αυτήν την έννοια, να μπορούν να χαρακτηριστούν εύλογα και να αποτελέσουν τη βάση μιας επίκαιρης βάσης δημόσιας δικαιολόγησης.

Η ιδέα του εύλογου, αντανακλώντας πάντα το κριτήριο της αμοιβαιότητας, χρησιμοποιείται από τον Ρωλς για να χαρακτηρίσει κανονιστικά τρία κυρίως αντικείμενα: την (πολιτική) αντίληψη του προσώπου, τα περιεκτικά δόγματα και τον πλουραλισμό. Ειδικότερα, η ιδέα του εύλογου στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» αναφέρεται τόσο σε πρόσωπα, δηλώνοντας στην περίπτωση αυτή μια ιδιότητα υπό την οποία συμμετέχουν στην κοινωνική συνεργασία μεταξύ ίσων,²⁶⁰ όσο και σε θεσμούς και δόγματα, και συνακόλουθα, στο ίδιο το φαινόμενο του πλουραλισμού, όπου δηλώνει το κριτήριο βάσει του οποίου κρίνεται εάν ένας θεσμός ή δόγμα

²⁵⁷ Η λειτουργία της ιδέας του εύλογου αντιπαραβάλλεται με τη λειτουργία της ιδέας της αλήθειας στο πλαίσιο των περιεκτικών θεωριών και δογμάτων, τα οποία διεκδικούν καθένα για τον εαυτό του την αποκλειστικότητά της. *PL*, σελ. 93-4, 114, 127-9. *LP*, σελ. 55. *IPRR*, σελ. 132-3, 171.

²⁵⁸ Όπως το περιγράφει ο ίδιος ο Ρωλς, «οι αρχές της πολιτικής δικαισύνης είναι το αποτέλεσμα μιας κατασκευαστικής διαδικασίας, στην οποία τα ορθολογικά πρόσωπα (ή οι αντιπρόσωποί τους), τιθέμενα υπό εύλογες συνθήκες, υιοθετούν τις αρχές που πρέπει να ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνίας. Τις αρχές που προκύπτουν από μια αρμόζουσα κατασκευαστική διαδικασία, τέτοια που να εκφράζει προσηκόντως τις αναγκαίες αρχές και αντιλήψεις του πρακτικού λόγου, αυτές θεωρώ εύλογες. Οι κρίσεις που αυτές οι αρχές υποστηρίζουν, είναι επίσης εύλογες». *PL*, σελ. xxii.

²⁵⁹ *IPRR*, σελ. 137.

²⁶⁰ *PL*, σελ. 53: «... με αυτήν ακριβώς την έννοια του εύλογου εισερχόμαστε ως ίσοι στο δημόσιο κόσμο των άλλων και δηλώνουμε έτοιμοι να προτείνουμε ή να αποδεχτούμε, αναλόγως την περίπτωση, ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας μαζί τους. Οι όροι αυτοί, διατυπωμένοι ως αρχές, εξειδικεύουν τους λόγους που πρόκειται να μοιραστούμε και δημόσια να αναγνωρίσουμε μεταξύ μας ως θεμελιωτικούς των κοινωνικών μας σχέσεων».

εμπίπτει στην κατηγορία του πολιτικού καθώς και το μέτρο της πολιτικής εγκυρότητάς του.²⁶¹

Σε μια πρώτη σκιαγράφιση (καθώς θα απασχολήσει εκτενώς την παρούσα μελέτη), η ιδέα του εύλογου στο εσωτερικό μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας και ανάλογα με το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται, περιλαμβάνει τα εξής χαρακτηριστικά: α) την αποδοχή ότι ο αξιακός πλουραλισμός παραμένει ενεργός ακόμη και μετά από έναν ελεύθερο και ακριβοδίκαιο διάλογο προσώπων που είναι διατεθειμένα να αποδεχτούν πειστικά επιχειρήματα, β) την αναγνώριση της ανεκτικότητας στις σχέσεις προσώπων και δογμάτων ως θεμελιώδους κοινωνικής αρετής και ως ουσιώδους συνέπειας της αναδοχής των βαρών της κρίσεως, γ) την απόρριψη της χρήσης πολιτικής βίας για την κατίσχυση ενός περιεκτικού δόγματος έναντι των άλλων, και δ) τη δέσμευση των προσώπων (και των δογμάτων) υπό ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας, ακόμη και σε αντίθεση προς το ιδίόν τους όφελος, εφόσον και τα άλλα εμπλεκόμενα μέρη είναι πρόθυμα να πράξουν το ίδιο.²⁶²

3.1.2. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου υπό την ιδέα του εύλογου

Στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» ο Ρωλς συγκροτεί μια πρωτότυπη, πολιτική αντίληψη περί του προσώπου, αρμόζουσα για την κατασκευή της φιλελεύθερης πολιτικής θεώρησής του για τη δικαιοσύνη και την νομιμοποίηση, και για τούτο, ευθέως διακρινόμενη από τις αντίστοιχες περιεκτικές (φιλοσοφικές και θεολογικές) θεωρίες περί του προσώπου. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου τίθεται για να επισημάνει ακόμη μια φορά την αναχώρηση του Ρωλς από τις περιεκτικές

²⁶¹ Σε αντίθεση με ένα αυταρχικό πολιτικό καθεστώς, όπου δεσπόζει και προάγεται ένα συγκεκριμένο περιεκτικό δόγμα, στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας δεν μπορεί να χαρακτηρισθεί εύλογη μια αντίστοιχη πρακτική, ούτε μπορεί να θεωρηθεί εύλογος ο πολίτης που θα προσέβλεπε στην επικράτηση του περιεκτικού δόγματος που ο ίδιος πρεσβεύει. Και τούτο, διότι μια τέτοια πρακτική θα παραβίαζε τις θεμελιώδεις ιδέες του πολιτικού φιλελευθερισμού: πρώτα απ' όλα θα ερχόταν σε ευθεία αντίθεση με την καταστατική αρχή της αμοιβαιότητας που διατρέχει ένα ακριβοδίκαιο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας ελεύθερων και ίσων πολιτών, ταυτόχρονα, όμως, θα προσέκρουε και στην σύστοιχη αρχή της ανεκτικότητας, η οποία συνάγεται από την αναδοχή εκ μέρους των πολιτών των βαρών της κρίσεως και των συνεπειών τους. Έτσι, φανερώνεται το διττό νόημα του εύλογου πλουραλισμού στο πεδίο μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας: αφ' ενός, ως εμπειρικό γεγονός αποτελεί την αναπόφευκτη (και, ασφαλώς, όχι ατυχή) έκβαση της ελεύθερης άσκησης του ελεύθερου ανθρώπινου λόγου σε συνθήκες ελευθερίας (*PL*, Εισαγωγή και *passim*), και αφ' ετέρου, ως κανονιστικό πρότυπο συνοψίζει τα χαρακτηριστικά εκείνα που πρέπει να παρουσιάζουν τα περιεκτικά δόγματα προκειμένου να χαρακτηρίζονται ως εύλογα.

²⁶² *PL*, σελ. 48-63, *JAFR*, 191, *LP*, 87-88. Μέσα από τις ανωτέρω παρατηρήσεις φωτίζεται πληρέστερα και η ιδέα της επάλληλης συναίνεσης ως βάσης μιας «για τους σωστούς λόγους σταθερής» πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης. Το κρίσιμο δεδομένο δεν είναι ο πλουραλισμός εν γένει αλλά ο εύλογος πλουραλισμός, και κύριο ζητούμενο της επάλληλης συναίνεσης είναι η σύγκλιση όλων των περιεκτικών δογμάτων (δηλαδή και των ανορθολογικών ή παράλογων) αλλά μόνο των εύλογων, τα οποία, σύμφωνα με την φιλελεύθερη αντίληψη, είναι «το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα των δυνάμεων του ανθρώπινου λόγου στο πλαίσιο ενός ανθεκτικού υπόβαθρου ελεύθερων θεσμών». *PL*, σελ. 4, 129, 144. Η επάλληλη συναίνεση λαμβάνει μόνο τα τελευταία υπ' όψιν της για το σχηματισμό μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης, χωρίς αυτό να θεωρείται υποχώρηση ή διακινδύνευση της σταθερότητας, όπως θα ήταν λ.χ. εάν αναγκαζόταν να συμπεριλάβει τα (επίσης υπαρκτά) παράλογα ή επιθετικά δόγματα.

φιλοσοφικές θεωρίες: «η φιλοσοφική σύλληψη του προσώπου αντικαθίσταται στον πολιτικό φιλελευθερισμό από την πολιτική σύλληψη των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων [...] ως εύλογων και ορθολογικών».²⁶³

Η αντίληψη περί του προσώπου είναι πολιτική, διότι ο Ρωλς επιλέγει να προσδιορίσει ως πρόσωπο «όποιον μπορεί να συμμετάσχει στην κοινωνική ζωή ή να παίζει κάποιο ρόλο σε αυτήν, και επομένως είναι ικανός να ασκεί τα σχετικά δικαιώματα και να σέβεται τα καθήκοντα που του αντιστοιχούν», με άλλα λόγια «όποιον μπορεί να είναι πολίτης· δηλαδή να αποτελεί ένα κανονικό και πλήρως συνεργαζόμενο μέλος της κοινωνίας στη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής». Διευκρινίζει μάλιστα, ότι η αντίληψη αυτή του προσώπου εκκινεί μεν από την επίκοινη καθημερινή αντίληψη περί του προσώπου αλλά αποκτά ένα ειδικό κανονιστικό περιεχόμενο στο πλαίσιο της πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, και ως τέτοια συνάπτεται προς την ιδιότητα του δημοκρατικού πολίτη (τη δημοκρατική πολιτειότητα).²⁶⁴ Η πολιτική αντίληψη του προσώπου είναι κατ' αυτόν τον τρόπο συγκροτημένη για να διαδραματίσει ένα ειδικό ρόλο στην κατασκευαστική διαδικασία μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης.

Η ιδέα του πολίτη έχει παραδοθεί ήδη από τη «Θεωρία της Δικαιοσύνης», ως πρόσωπο με δύο «ηθικές δυνάμεις» (“moral powers”): την ικανότητα για μια αντίληψη περί του αγαθού και την ικανότητα για μια αίσθηση δικαιοσύνης. Η πρώτη αντιπροσωπεύει το ατομικιστικό (ορθολογικό) στοιχείο και περιλαμβάνει τα φρονησιακά κριτήρια που προσδιορίζουν το αγαθό και τα βέλτιστα συμφέροντα του ατόμου,²⁶⁵ ενώ η δεύτερη αντιπροσωπεύει το κοινωνικό (εύλογο) στοιχείο, που ωθεί το άτομο να αναζητήσει και να προτείνει τους ακριβοδίκαιους όρους που θα διέπουν την κοινωνική συνύπαρξη και συνεργασία και στη συνέχεια να τους ακολουθήσει έναντι των άλλων ακόμη και αν η ορθολογικότητά του θα υποδείκνυε την μη τήρησή τους ως ατομικά πιο συμφέρουσα.

Οι δύο αυτές ιδέες λειτουργούν συμπληρωματικά και προσδιορίζουν την πολιτική αντίληψη του προσώπου στο πλαίσιο μιας ακριβοδίκαιης κοινωνικής συνεργασίας: η δυνατότητα αντίληψης του αγαθού, συνοδευόμενη από την ηθική δύναμη του εύλογου, οδηγούν την πράξη προς την εκπλήρωση του αγαθού.²⁶⁶ Με άλλα λόγια, είναι το φρονησιακό κίνητρο και κριτήριο της πράξης, με καίριο τον ατομικιστικό χαρακτήρα, που ενυπάρχει σε κάθε έλλογο ον, και που χρειάζεται την κοινωνικά συμπληρωματική του ηθική δύναμη του εύλογου, προκειμένου και το ίδιο

²⁶³ RH, σελ. 380.

²⁶⁴ PL, σελ. 18, σημ. 20.

²⁶⁵ Για την αναλυτική περιγραφή της ιδέας του ορθολογικού (rational), βλ. TJ, κεφ. 63, καθώς και PL, σελ. 48-54. Σε γενικές γραμμές, η ιδέα αυτή περιλαμβάνει «τις αρχές υπολογισμού της ορθολογικότητας στη λήψη αποφάσεων για τα σχέδια ζωής, τη διαβουλευτική ορθολογικότητα και την Αριστοτελική Αρχή. Οι αρχές υπολογισμού είναι οι απλούστερες ή οι πιο βασικές αρχές.» LP, σελ. 88.

²⁶⁶ PL, σελ. 29-34 και *passim*. Ο Pogge, επικρίνοντας τη θέση αυτή του Ρωλς, υποστηρίζει ότι οι προ-δεδομένη αντίληψη του προσώπου με τις δύο ηθικές δυνάμεις ομαδοποιεί αδιακρίτως τους πολίτες σε ένα γενικό σχήμα, χωρίς να αποδίδει τη δέουσα προσοχή στα επιμέρους συμφέροντα ή ιδιαίτερες προτιμήσεις που μπορεί να έχουν ορισμένοι από αυτούς (αναφέρει π.χ. τις ιδιαίτερες σεξουαλικές προτιμήσεις). Βλ. Pogge (2007a: 87-89). Εντούτοις, ο Pogge φαίνεται να λησμονεί ότι ο Ρωλς αποδύεται σε ένα κατασκευαστικό εγχείρημα που αποσκοπεί στην συγκρότηση μιας ιδανικής θεωρίας.

να εκπληρωθεί.²⁶⁷ Η κατοχή των δύο αυτών ηθικών δυνάμεων από τα πρόσωπα στον απαραίτητο βαθμό τα καθιστά ελεύθερα και ίσα, συνδέεται δε άρρηκτα με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, στο πεδίο της οποίας η πρώτη ηθική δύναμη αναπαριστά την ιδέα του «ορθολογικού» και η δεύτερη του «εύλογου».²⁶⁸

Την ηθική δύναμη του εύλογου, όπως συγκροτείται και εφαρμόζεται στους ελεύθερους και ίσους πολίτες μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας που συμμετέχουν στην κοινωνική συνεργασία, ο Ρωλς χαρακτηρίζει ως «ουσιώδη κοινωνική αρετή»,²⁶⁹ και της αποδίδει δύο βασικές εκφάνσεις: αφ' ενός θέτει στις μεταξύ των πολιτών σχέσεις τον όρο της αμοιβαιότητας, που δηλώνει την ετοιμότητά τους να προτείνουν και να αποδέχονται ακριβοδίκαιους όρους κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ τους, και αφ' ετέρου τους καλεί να αναλαμβάνουν τις συνέπειες των «βαρών της κρίσεως» (“burdens of judgment”), που αποτελούν αναπόφευκτες πηγές εύλογης διαφωνίας.²⁷⁰

Σύμφωνα με την πρώτη έκφασή της, όπως παραδίδεται ήδη από τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», η ιδέα του εύλογου αποτελεί θεμελιώδη κανονιστική ιδέα μιας κοινωνίας ίσων και ελεύθερων πολιτών ως συστήματος ακριβοδίκαιης συνεργασίας, εφόσον οι πολίτες δέχονται στις μεταξύ τους σχέσεις να προτείνουν κάποιες βασικές αρχές και κριτήρια ως ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας καθώς και να συμμορφωθούν εκούσια προς αυτούς, εφόσον είναι βέβαιοι ότι και τα άλλα πρόσωπα θα πράξουν το ίδιο.²⁷¹ Το ότι οι προτεινόμενοι όροι συνεργασίας μπορούν να γίνουν αμοιβαία αποδεκτοί ως ακριβοδίκαιοι, ακόμη και αν τούτο έρχεται σε αντίθεση με τα ορθολογικώς προσδιορισμένα υποκειμενικά διαφέροντα, είναι το στοιχείο που τους αναδεικνύει ως εύλογους. Η ιδέα του εύλογου, με άλλα λόγια, δεν υποδεικνύει εκφάνσεις του αγαθού ή τα βέλτιστα συμφέροντα των ατόμων (αυτό, αντίθετα, το κάνει η ιδέα της ορθολογικότητας) αλλά θέτει τους όρους δικαιοσύνης μεταξύ των ελεύθερων και ίσων πολιτών.

Στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» η ανωτέρω εικόνα εμπλουτίζεται περαιτέρω λόγω των νέων δεδομένων που καλείται η θεωρία να αντιμετωπίσει, με κυριότερο το γεγονός του εύλογου πλουραλισμού. Έτσι, η δεύτερη έκφραση της ιδέας του εύλογου

²⁶⁷ Αυτή η σύνδεση του (ατομικιστικού) ορθολογικού με το (ηθικό) εύλογο έχει αποτελέσει αιτία παρερμηνειών του Ρωλς, καθώς έχει κατηγορηθεί ότι επιχειρεί να συναγάγει το ηθικό από το ωφέλιμο. Εντούτοις, ο Ρωλς εξηγεί στο «*Δίκαιο των Λαών*» ότι, ακολουθώντας την κατευθυντήρια σκέψη του Rousseau στο «*Κοινωνικό Συμβόλαιο*», επιθυμεί να αποδείξει ότι μπορούν να συνυπάρξουν «*αυτό που το δίκαιο επιτρέπει με αυτό που το συμφέρον απαιτεί, ώστε η δικαιοσύνη και η ωφελιμότητα να μην είναι σε καμία περίπτωση διχασμένες*». *LP*, σελ. 13.

²⁶⁸ Στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» δηλώνει ο Ρωλς ότι η διάκριση μεταξύ εύλογου και ορθολογικού ανάγεται στον Καντ, όπως αυτή αποτυπώνεται στη διάκριση που αναπτύσσεται στα «*Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*» μεταξύ της κατηγορικής και της υποθετικής προσταγής αντίστοιχα, όπου η πρώτη αντιπροσωπεύει τον καθαρό πρακτικό λόγο και η δεύτερη τον εμπειρικό πρακτικό λόγο. *PL*, σελ. 48, σημ. 1. Επίσης, *JF*, σελ. 81. Όπως θα διαφανεί κατωτέρω, η ιδέα του εύλογου στον Ρωλς έχει ένα λιγότερο μαζιμαλιστικό περιεχόμενο από το καντιανό πρότυπό της.

²⁶⁹ *PL*, σελ. 54.

²⁷⁰ Η αναγνώριση των βαρών της κρίσεως σημαίνει ότι πρέπει να δίδεται η προσήκουσα βαρύτητα στο γεγονός ότι τα εύλογα πρόσωπα μπορεί να έχουν αγφύρωτες διαφωνίες ακόμη και σε θεμελιώδη ζητήματα, μεταξύ των οποίων και ζητήματα σχετικά με τη δικαιοσύνη και με περιεκτικές θεωρήσεις περί του αγαθού.

²⁷¹ *PL*, σελ. 49 και *passim*.

επεκτείνεται στις περιπτώσεις εύλογης διαφωνίας των ορθολογικών προσώπων μέσα σε μια ελεύθερη κοινωνία λόγου. Η διαφωνία αυτή μπορεί να έχει διάφορες αιτίες ή πηγές, τις οποίες ο Ρωλς ονομάζει «βάρη της κρίσεως» (“burdens of judgement”),²⁷² αλλά δεν αποτελεί αφ’ εαυτής αιτία ανησυχίας για την επάλληλη συναίνεση, καθώς η συναίνεση ουσιαστικά συγκροτείται μέσα από την αυθυπέμβαση των διαφωνιών των εύλογων περιεκτικών δογμάτων στο πεδίο του πολιτικού, με σκοπό την συναγωγή και επικύρωση των όρων μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης. Η αναδοχή των συνεπειών των «βαρών της κρίσεως» από τους πολίτες εκφράζεται στη δημοκρατική ιδέα της ανεκτικότητας, σύμφωνα με την οποία τα εύλογα πρόσωπα αναγνωρίζουν τα όρια που τα βάρη αυτά θέτουν στην πειστική επιχειρηματολόγηση και στη δυνατότητα συμφωνίας, και τα ωθεί εξ αυτού να ενστερνίζονται την ελευθερία της συνείδησης και της σκέψης.²⁷³ Μέσα από την τελευταία παραδοχή εισάγεται στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» η ιδέα της ανεκτικότητας, η οποία λειτουργεί στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας ως ελάχιστη προϋπόθεση της κοινωνικής συνεργασίας, αφού επιτάσσει ότι οι οπαδοί κανενός *εύλογου* περιεκτικού δόγματος δεν επιτρέπεται να αποκλείονται από τη διαδικασία συνάρθρωσης (κατ’ ουσίαν, επικύρωσης) των ακριβοδίκαιων όρων και κριτηρίων της κοινωνικής δικαιοσύνης.²⁷⁴

3.1.3. Η αντίληψη περί κοινωνίας και η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας

Η σύνδεση της κανονιστικής ιδέας του εύλογου με την αντίληψη περί κοινωνίας που εισηγείται ο Ρωλς, προσδιορίζει την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας. Στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» ο φιλόσοφος περιγράφει την φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία κατ’ αρχήν ως ένα κλειστό σύστημα, δηλαδή ως ένα αυτόαρκες και αυτοαναπαραγόμενο σύνολο ελεύθερων και ίσων πολιτών, στο οποίο εκείνοι εισέρχονται με τη γέννηση και εξέρχονται μόνο με το θάνατο. Μέσα σε αυτό το σύστημα, οι δημοκρατικοί πολίτες, ως πρόσωπα υπό την προπεριγραφείσα πολιτική αντίληψη, ασκούν τις ηθικές τους δυνάμεις και επιδιώκουν την αυτοεκπλήρωσή τους μέσω της επιδίωξης της προσωπικής αντίληψής τους περί του αγαθού. Τούτο όμως συμβαίνει όχι ατομικιστικά αλλά αυστηρά μέσα στο πλαίσιο μιας σταθερής και διηνεκούς συνεργασίας μεταξύ των πολιτών, σύμφωνα με ακριβοδίκαιους όρους που αναγνωρίζουν και απονέμουν στον καθένα δικαιώματα και υποχρεώσεις.²⁷⁵ Το αμοιβαία αποδεκτό εγχείρημα που αναλαμβάνουν οι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες στο

²⁷² Ενδεικτικά ο Ρωλς αναφέρει τις κυριότερες πηγές διαφωνίας, που είναι οι δυσκολίες -εμπειρικής ή επιστημονικής- τεκμηρίωσης μιας θέσης, η αδυναμία αντικειμενικής αποτίμησης του ειδικού βάρους κάθε άποψης ή τεκμηρίου, η εννοιακή αοριστία και απροσδιοριστία στον ηθικό, πολιτικό αλλά και τρέχοντα λόγο, οι διαφορετικές εμπειρικές εκκινήσεις κάθε ατόμου ή ομάδας, αλλά επίσης και ο πεπερασμένος χώρος που έχει κάθε σύστημα θεσμών για να ενσωματώσει ηθικές και πολιτικές αξίες. *PL*, σελ. 56-7.

²⁷³ *PL*, σελ. 54-66.

²⁷⁴ Οι Williams and Waldron (2008: 177) ισχυρίζονται ότι η δυσκολία στο να διατυπωθεί μια περιεκτική ή συνεκτική θεωρία για την ιδέα της ανεκτικότητας έχει οδηγήσει φιλοσόφους, όπως τους Williams, Walzer, Rawls και Gray, να υποστηρίξουν ότι η ανεκτικότητα πρέπει να κατανοηθεί μάλλον ως πολιτική πρακτική παρά ως ηθική αρετή.

²⁷⁵ *PL*, σελ. 12-18, 299-304 και *passim*.

κλειστό και αúταρκες σύστημα της κοινωνίας τους είναι αυτό της κοινωνικής συνεργασίας.

Η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας στο πλαίσιο της βασικής δομής μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, ως εγχείρημα από τη φύση του εθελούσιο και απαλλαγμένο από οποιαδήποτε μορφή καταναγκασμού που θα στερούσε από τα πρόσωπα την ικανότητα της ευθύνης και του καταλογισμού, έχει τρία κύρια χαρακτηριστικά. Πρώτον, διακρίνεται από οποιαδήποτε αποτελεσματικά οργανωμένη συμπεριφορά προς επίτευξη κοινών σκοπών που ενδέχεται κανείς κοινωνός να μην επιδιώκει (όπως λ.χ. η επίταξη φυλακισμένων για την κατασκευή δημοσίων έργων). Έπειτα, εμπεριέχει συγκεκριμένους όρους αμοιβαιότητας και ακριβοδικίας, που προσδιορίζουν την ιδέα του ευλόγου, καθορίζουν κανονιστικά την κοινωνική αλληλόδραση και αποτελούν αξιολογικά κριτήρια της κοινωνικής οργάνωσης. Και τέλος, η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας προϋποθέτει ότι κάθε πρόσωπο έχει μια ορισμένη αντίληψη περί του αγαθού και του συμφέροντός του, την οποία θα μπορούσε να επιδιώξει μέσω αυτής.²⁷⁶

Μέσα στο σχήμα αυτό τα άτομα, ως έχοντα την ικανότητα να είναι κανονικώς και πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής τους, αναγνωρίζουν ότι δεν έχουν άλλη δυνατότητα παρά να αναλάβουν το εγχείρημα της κοινωνικής συνεργασίας με όρους ακριβοδίκαιους.²⁷⁷ Μέσα από αυτή την παραδοχή, προσδιορίζεται η πολιτική έννοια του προσώπου με τις δύο ηθικές του δυνάμεις: την ικανότητα για ένα αίσθημα δικαιοσύνης (με άλλα λόγια, να είναι εύλογο, εφόσον τιμά τους ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας) και την ικανότητα για μια αντίληψη του αγαθού (δηλαδή, να είναι ορθολογικό). Η συνεργασία των προσώπων (με αυτά τα χαρακτηριστικά) γίνεται στη βάση του αμοιβαίου σεβασμού, και έτσι η κοινωνική ένωση των ελεύθερων και ίσων πολιτών θεμελιώνεται σε μια κοινά αποδεκτή δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης, που τελεί υπό όρους αμοιβαιότητας και ακριβοδικίας.²⁷⁸

Στο σύστημα μιας φιλελεύθερης κοινωνίας, που η βασική δομή της ρυθμίζεται με όρους ακριβοδίκαιους, οι δύο ηθικές δυνάμεις αποτελούν την αναγκαία και ικανή συνθήκη για να συγκαταλέγονται τα άτομα στα πλήρη και ίσα μέλη της.²⁷⁹ Οι πολίτες είναι ίσοι, ως στοιχειωδώς ηθικά πρόσωπα, και έχουν μια ικανότητα κοινωνικής συνεργασίας. Κατά τον Samuel Freeman, η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας είναι κρίσιμη για την ταυτοποίηση και τον αυτοπροσδιορισμό του προσώπου ως δρώντος υποκειμένου στο έργο του Ρωλς: η ιδέα αυτή προσδιορίζει το ανθρώπινο ον ως

²⁷⁶ PL, σελ. 15-22, 299-301 και *passim*.

²⁷⁷ PL, σελ. 301-2.

²⁷⁸ PL, σελ. 299-304.

²⁷⁹ «Χάρη στις δύο ηθικές τους δυνάμεις [...] αλλά και χάρη στις δυνάμεις του λόγου (δηλαδή της κρίσης, της σκέψης και της συναγωγής συμπερασμάτων που συνδέονται με τις εν λόγω δυνάμεις) τα πρόσωπα είναι ελεύθερα. Το ότι κατέχουν αυτές τις δυνάμεις σε εκείνο τον ελάχιστο βαθμό που απαιτείται για να τα αναδείξει σε πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας, κάνει τα πρόσωπα ίσα» διατυπώνει με σαφήνεια ο Ρωλς. PL, σελ. 19. Και σε άλλο σημείο, συνδέοντας την κοινωνική συνεργασία με την πολιτική ισότητα τονίζει ότι «[ε]κείνοι που μπορούν να συμμετάσχουν στην κοινωνική συνεργασία στη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής και που είναι πρόθυμοι να τιμούν τους πρόσφορους ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας, θεωρούνται ίσοι πολίτες». PL, σελ. 302.

πρόσωπο, που κατατείνει στην αυτοεκπλήρωση μέσω του Λόγου και των ηθικών δυνάμεων, μέσω της ανάπτυξης των ικανοτήτων και της αντίληψης περί του αγαθού.²⁸⁰ Θα μπορούσε, δηλαδή, να ειπωθεί ότι η πολιτική αντίληψη του προσώπου και η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας προϋποτίθενται αμοιβαία στο ρωσιανό επιχείρημα της συγκρότησης της πολιτικά φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης.

Αυτές οι δύο αντιλήψεις, η (πολιτική) αντίληψη του προσώπου και η συνακόλουθη ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, εξηγούν, σύμφωνα με τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», γιατί τα μέρη στην πρωταρχική θέση είναι πρόθυμα να συμφωνήσουν στην προτεραιότητα των βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών. Λόγω της αίσθησης δικαιοσύνης που διαθέτουν τα πρόσωπα (ή αλλιώς, λόγω της ικανότητας και της κλίσης τους να είναι εύλογα), είναι διατεθειμένα να προτείνουν και να αποδεχτούν ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας με τους άλλους.²⁸¹ Και τούτο, λόγω ταυτόχρονα της δεύτερης ικανότητάς τους για αντίληψη του αγαθού, η οποία τους υποδεικνύει το φρονησιακά ορθό και τα καθοδηγεί να πράξουν με τον προσφορότερο τρόπο προς εκπλήρωσή του. Ο προσφορότερος δε τρόπος είναι η συνεργασία μέσα στη βασική δομή της κοινωνίας τους σύμφωνα με όρους αμοιβαία αποδεκτούς ως ακριβοδίκαιους, δηλαδή ως διασφαλίζοντες τους όρους ισότητας και ελευθερίας των πολιτών.

Όπως γίνεται αντιληπτό, η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας των ελεύθερων και ίσων πολιτών γίνεται κατανοητή αποκλειστικά και μόνο μέσα στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας. Οι αξιώσεις ελευθερίας και ισότητας είναι εγγενείς μόνο μέσα στο σύστημα μιας φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης, και η πολιτική αντίληψη του προσώπου είναι κατασκευασμένη ειδικά για το σκοπό της συγκρότησης μιας τέτοιας αντίληψης δικαιοσύνης που θα διέπει την βασική δομή της κοινωνίας. Οι δύο ηθικές δυνάμεις των προσώπων περιγράφονται προϋποθέτοντας κανονιστικά μια φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, και ταυτόχρονα η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας αναπτύσσεται αποκλειστικά και μόνο στο πλαίσιο της αντίληψης αυτής. Οι προκύπτουσες αρχές δικαιοσύνης που ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνίας αυτής, ουσιαστικά επιβεβαιώνουν συμβολαϊκά την προέλευσή τους από την αντίληψη αυτή.

²⁸⁰ Σύμφωνα με τον Freeman, ακόμη και η ηθική, η δικαιοσύνη και η ίδια η γλώσσα δεν θα υπήρχαν χωρίς την κοινωνική συνεργασία, η οποία τελικά αναδεικνύεται ως «η πιο βαθιά και καταλυτική σχέση που οι άνθρωποι μπορούν να έχουν· είναι η θεμελιώδης προϋπόθεση για την ανάπτυξη των ιδιαίτερων ανθρωπίνων ικανοτήτων μας και την κατάκτηση ενός *status* ελεύθερων δρώντων με μια ικανότητα για πρακτικό λόγο και μια αντίληψη περί αγαθού. Είναι, επιπλέον, ένας όρος για να έχουμε μια αντίληψη του εαυτού μας ως προσώπου με παρελθόν και μέλλον». Freeman (2007b: 421-2). Αυτή, ωστόσο, η διθυραμβική περιγραφή της ιδέας της κοινωνικής συνεργασίας από το Freeman γίνεται με αφορμή τη χρήση της ιδέας στο «*Δίκαιο των Λαών*», και προκειμένου να αντιδιασταλεί αυτή προς μια κοσμοπολιτική ιδέα «παγκόσμιας συνεργασίας», την οποία ο Freeman θεωρεί απρόσφορη και ανεπαρκή για να επιτελέσει τις προπεριγραφείσες λειτουργίες.

²⁸¹ DeHert and Gutwirth (2004: 335).

3.1.4. Τα βασικά δικαιώματα ως πρωταρχικά αγαθά

Με την περιγραφή των κεντρικών κανονιστικών ιδεών που συγκροτούν την πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, ο Ρωλς σπεύδει να διευκρινίσει ότι δεν υπάρχει μία και μόνη τέτοια αντίληψη αλλά «*μια οικογένεια εύλογων φιλελεύθερων αντιλήψεων δικαιοσύνης*», όπως ακριβώς υπάρχουν και διάφοροι τύποι φιλελευθερισμού. Οι αντιλήψεις αυτές συνοψίζουν τα βασικά χαρακτηριστικά που περιγράφηκαν ανωτέρω και είναι ανοιχτές σε ερμηνείες και αναδιατυπώσεις, αρκεί να πληρούν το βασικό κριτήριο της αμοιβαιότητας στη δικαιολόγηση. Ωστόσο, τρεις αρχές απαριθμούνται από τον Ρωλς ως κοινές σε όλες τις εύλογες φιλελεύθερες αντιλήψεις δικαιοσύνης: «*η πρώτη απαριθμεί βασικά δικαιώματα και ελευθερίες γνώριμα από τα συνταγματικά καθεστάτα· η δεύτερη αποδίδει σε αυτά τα δικαιώματα, στις ελευθερίες και στις ευκαιρίες μια ειδική προτεραιότητα, ιδίως αναφορικά με τις αξιώσεις για το γενικό καλό και τις τελειοκρατικές αξίες· και η τρίτη εξασφαλίζει για όλους τους πολίτες τα αναγκαία πρωταρχικά αγαθά που τους επιτρέπουν να κάνουν έξυπνη και αποτελεσματική χρήση των ελευθεριών τους*».²⁸²

Οι πολίτες που επιλέγουν μεταξύ των διαφόρων ερμηνειών των αντιλήψεων δικαιοσύνης και των διαφόρων περιεχομένων του δημόσιου λόγου είναι καταστατικά δεσμευμένοι στην τήρηση του κριτηρίου της αμοιβαιότητας, καθώς αυτό πηγάζει από την ιδιότητα των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων και από την αντίληψη της κοινωνίας ως ενός ακριβοδίκαιου συστήματος συνεργασίας. Η αποδοχή των χαρακτηριστικών αυτών αρχών ως κοινών σε κάθε φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, ουσιαστικά προσδιορίζει το πλαίσιο μέσα στο οποίο επιτρέπεται να κινούνται οι όποιες εύλογες ερμηνείες και αναδιατυπώσεις τους. Εάν μια αντίληψη δικαιοσύνης δεν ικανοποιεί κάποια από τις αρχές αυτές, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί εύλογη από τη σκοπιά μιας φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης.

Το σημαίνον ηθικοπολιτικό status των προσώπων ως ίσων και ελεύθερων πολιτών μέσα σε μια συνταγματική φιλελεύθερη δημοκρατία διασφαλίζουν τα «*πρωταρχικά αγαθά*» (“primary goods”), όπως ο Ρωλς τα παρουσιάζει στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» και τα αναπτύσσει συστηματικότερα στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*». Τα πρωταρχικά αγαθά «*είναι αναγκαίες συνθήκες για την πραγμάτωση των ηθικών δυνάμεων*», και ειδικότερα, υποδεικνύουν «*ποια πράγματα είναι γενικά αναγκαία, ως κοινωνικές συνθήκες και ως μέσα παντός σκοπού, για να επιτρέψουν στα πρόσωπα να επιδιώξουν τις καθορισμένες τους αντιλήψεις περί αγαθού και να αναπτύξουν και να ασκήσουν τις δύο ηθικές τους δυνάμεις*».²⁸³

Ο Ρωλς συνδέει τα πρωταρχικά αγαθά με την πολιτική αντίληψη των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων πολιτών, και ειδικότερα τα συνάπτει με την ιδέα

²⁸² LP, σελ. 14 (απ’ όπου και όλα τα παραθέματα της παραγράφου).

²⁸³ PL, σελ. 307. Σύμφωνα με την απαρίθμηση του Ρωλς τα πρωταρχικά αγαθά είναι πέντε ειδών με την αντίστοιχη προτεραιότητα: α. βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, β. ελευθερία κίνησης και επιλογής απασχόλησης μεταξύ πολλαπλών εναλλακτικών δυνατοτήτων, γ. εξουσίες και δικαιοδοσίες προερχόμενες από αξιώματα και θέσεις ευθύνης στους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς της βασικής κοινωνικής διάρθρωσης, δ. εισόδημα και πλούτος, και ε. οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού.

του ορθολογικού, την ικανότητα δηλαδή κάθε πολίτη να σχηματίζει, να ακολουθεί και να πραγματώνει μια αντίληψη του αγαθού στη διάρκεια της ζωής του. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου με τις δύο ηθικές δυνάμεις έχει τα αντίστοιχα προς τις δυνάμεις αυτές «ανώτερης τάξης συμφέροντα» στην απρόσκοπτη άσκησή τους.²⁸⁴ Τα ανώτερης τάξης συμφέροντα, συνδυαζόμενα με την ιδέα του αγαθού (του ορθολογικού στοιχείου της πολιτικής αντίληψης του προσώπου) και με τα δεδομένα της κοινωνικής ζωής και τις συνθήκες της ανθρώπινης ανάπτυξης και ανατροφής, παρέχουν, σύμφωνα με το σχήμα του Ρωλς, το απαιτούμενο υπόβαθρο για να προσδιοριστούν οι ανάγκες και οι απαιτήσεις των πολιτών, και να διαμορφωθεί ένας επαρκής και πρόσφορος κατάλογος των πρωταρχικών αγαθών που απαιτούνται για την εκπλήρωσή τους.²⁸⁵ Οι ανάγκες και απαιτήσεις των πολιτών, ωστόσο, δεν αντιστοιχούν στις επιθυμίες, τις φιλοδοξίες ή τους οραματισμούς της καθημερινής ζωής, αλλά έχουν ειδική χρήση στη θεώρηση αυτή· εκλαμβάνονται υπό την πολιτική τους διάσταση και σκιαγραφούν την υπόσταση του προσώπου ως ορθολογικού υποκειμένου, που καλείται υπό αυτή την ιδιότητά του να εκπροσωπηθεί στην πρωταρχική θέση για τη συγκρότηση των αρχών της δικαιοσύνης που θα διέπουν τους βασικούς θεσμούς της πολιτικής ζωής.²⁸⁶

Τα πρωταρχικά αγαθά παρουσιάζονται στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» διαφορετικά απ' ό τι στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», καθώς δεν περιγράφονται πλέον ως «*πράγματα που κάθε ορθολογικός άνθρωπος θα ήθελε να έχει για την εκπλήρωση της αντίληψής του περί του αγαθού*»²⁸⁷ αλλά ως «κοινωνικές συνθήκες και μέσα παντός σκοπού» (“social conditions and all-purpose means”) για την ανάπτυξη των

²⁸⁴ PL, σελ. 74 κ.ε.

²⁸⁵ PL, σελ. 178.

²⁸⁶ Ωστόσο, με μεταγενέστερες παρατηρήσεις ότι τα βασικά δικαιώματα και οι ελευθερίες προστατεύουν «*θεμελιώδη συμφέροντα*» καθώς και ότι «*η θεμελιώδης φύση των βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών [...] εξηγείται εν μέρει από τα θεμελιώδη συμφέροντα που προστατεύουν*» (JF, σελ. 46) έχει προκληθεί η εντύπωση ότι ο Ρωλς εισηγείται μια θεωρία δικαιωμάτων θεμελιωμένη στα συμφέροντα (interest-based theory) και εμπνεόμενη από μια τελεολογική αντίληψη δικαιοσύνης. Έτσι οι Nickel and Reidy (2009) και Μολύβας (2004: 370-1). Εντούτοις, τα «θεμελιώδη συμφέροντα» της ρωλσιανής θεωρίας δεν αντλούνται από ουσιοκρατικές εμπειρικές παρατηρήσεις στο βιο-κοινωνικό χώρο εκτός της θεωρίας αυτής ούτε ανάγονται στις βασικές επιθυμίες ή ανάγκες, όπως έχουν διατυπωθεί από φυσιοκρατικές φιλοσοφικές θεωρίες ή έχουν επιβεβαιωθεί από την εμπειρική παρατήρηση, αλλά αποτελούν ένα ιδεοτυπικά ρυθμιστικό μέρος της κατασκευαστικής διαδικασίας: «*Μολονότι ο προσδιορισμός των πρωταρχικών αγαθών επικαλείται μια γνώση των γενικών συνθηκών και απαιτήσεων της κοινωνικής ζωής, το κάνει αυτό μόνο υπό το φως μιας αντίληψης του προσώπου που έχει δοθεί εκ των προτέρων*». PL, σελ. 308. Το «ανώτατης τάξης συμφέρον» στην άσκηση των δύο βασικών ηθικών δυνάμεων αποτελεί αφ' εαυτού κίνητρο και λόγο της πράξης, ενώ ταυτόχρονα προσδιορίζει κανονιστικά και τις λοιπές επιδιώξεις των προσώπων. Η αίσθηση του αγαθού κατευθύνει την πράξη προς την εκπλήρωση του (ατομικού) αγαθού, ενώ παράλληλα η αίσθηση της δικαιοσύνης προσδιορίζει τα (κοινωνικά) όρια του ατομικού αγαθού, προϋποθέτοντας την ιδέα μιας δημόσιας δικαιολόγησης. Υπ' αυτήν την έννοια, τόσο το ανώτατης όσο και τα ανώτερης τάξης συμφέροντα δεν αποτελούν αντικείμενα επιθυμιών καθ' εαυτά αλλά μάλλον «*αντανακλούν την ικανότητα και την προθυμία μας να πράττουμε σύμφωνα με κανόνες ή αρχές που δεν θα μπορούσαν εύλογα να αποκρουστούν από τους άλλους ως βάση για μια γενική συμφωνία*». Έτσι ο Baynes (1992: 30), ο οποίος μάλιστα συνεχίζει με την εξής ενδιαφέρουσα παρατήρηση: «*Αντιπροσωπεύουν επίσης αυτό που ο Καντ ονόμαζε 'διαφέρον του Λόγου', αφού δεν αναφέρονται στα αντικείμενα της επιθυμίας αλλά στις βασικές μας ικανότητες για πρακτική διαβούλευση*».

²⁸⁷ Έτσι παρουσιάζονται στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*». TJ, σελ. 62, 92 και *passim*.

δύο ηθικών δυνάμεων του προσώπου.²⁸⁸ Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Ρωλς ανταποκρίνεται στις ανάγκες μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας, όπου ο εύλογος πλουραλισμός επιβάλλει να λαμβάνονται υπόψιν (ή τουλάχιστον να μην αποκλείονται) οι ποικίλες αξιακές και γνωσιακές εκκινήσεις των πολιτών κατά το σχηματισμό των αρχών της δικαιοσύνης, με συνέπεια να απαιτεί τη σκιαγράφηση μόνο των γενικών θεσμικών προϋποθέσεων και συνθηκών που καθιστούν εφικτή την ανάπτυξη των ηθικών δυνάμεων κάθε προσώπου - πολίτη.

Κανονιστική προτεραιότητα μεταξύ των πρωταρχικών αγαθών αποδίδει ο Ρωλς στα βασικά δικαιώματα (basic rights). Τα δικαιώματα αυτά κατά περιεχόμενο αντιστοιχούν στις ελευθερίες που αναγνωρίζονται και κατοχυρώνονται στις σύγχρονες συνταγματικές δημοκρατίες. Τα βασικά δικαιώματα είναι τα πλέον εκτεταμένα σε αριθμό, έχουν ειδική προτεραιότητα έναντι άλλων επιδιώξεων, κρατικών ή κοινωνικών, και προστατεύονται προνομιακά ως πρωταρχικά αγαθά που συντελούν στην πληρέστερη και αποτελεσματικότερη άσκηση των ελευθεριών των πολιτών. Υπ' αυτήν την έννοια, τα βασικά δικαιώματα έχουν σημαίνουσα βαρύτητα στο πλαίσιο μιας πολιτικά φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης: αφ' ενός, αποτελούν τη λυδία λίθο για την αποτίμηση του εύλογου χαρακτήρα μιας αντίληψης δικαιοσύνης και αφ' ετέρου διασφαλίζουν την καίρια ηθικοπολιτική φύση των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων μελών μιας ευτεταγμένης συνταγματικής πολιτείας.

Ο Ρωλς προτείνει μια πρωτότυπη θεώρηση της κανονιστικής δικαιολόγησης των βασικών δικαιωμάτων.²⁸⁹ Τα βασικά δικαιώματα εξασφαλίζουν τη δικαιολογητική τους βάση λόγω της ενσωμάτωσής τους σε (και προέλευσής τους από) μια πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που πληροί τους όρους μιας ευρείας αναστοχαστικής ισορροπίας και στην οποία θα μπορούσε να προκύψει μια επ' αλληλη συναινέση. Αυτή είναι η εικόνα μιας κατασκευαστικής αντίληψης της κανονιστικής βάσης των δικαιωμάτων, υπό την έννοια ότι οι αρχές της δικαιοσύνης μπορούν να αναπαρασταθούν ως το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας κατασκευής που υποδεικνύει τις αρχές που όλοι οι εύλογοι πολίτες θα μπορούσαν να αποδεχτούν.²⁹⁰

²⁸⁸ Την ουσιώδη διαφοροποίηση επισημαίνουν οι Παπαγεωργίου (1994: 116) και Ο' Neill (1989: 210).

²⁸⁹ Από μελετητές έχει επισημανθεί η σύγχυση της έννοιας των δικαιωμάτων με αυτή των ελευθεριών στο έργο του Ρωλς, σύγχυση την οποία επιτείνει η εναλλασσόμενη χρησιμοποίηση των δύο όρων τόσο στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» όσο και στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», όπου ο Ρωλς αναφέρεται σε «*θεμελιώδη δικαιώματα και ελευθερίες*». Εντούτοις, η διατύπωση της κλασικής πρώτης αρχής της δικαιοσύνης («*κάθε πρόσωπο έχει ίσα δικαιώματα πάνω σε ένα εντελώς επαρκές σχήμα ίσων βασικών ελευθεριών, συμβατό με ένα παρόμοιο σχήμα ελευθεριών για όλους*») φανερώνει τη λειτουργική σχέση των δικαιωμάτων προς τις ελευθερίες, ως προστατευτικών τους θεσμικών μέσων. Με τη σκέψη, λοιπόν, ότι σε κάθε ελευθερία αντιστοιχεί και ένα δικαίωμα, αποκαθίσταται η αλληλεξάρτηση των δύο εννοιών στην ρωλσιανή θεωρία. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Mackie, «*το δικαίωμα, στην πιο σημαντική έννοιά του, είναι ο σύνδεσμος μιας ελευθερίας και ενός δικαιώματος-αξίωσης*». Mackie (1984: 169).

²⁹⁰ Έτσι ο Patton (2014: 247-8). Τα πρωταρχικά αγαθά παίζουν ένα ιδιαίτερο ρόλο, σύμφωνα με τον Ρωλς, στο πλαίσιο της απόδειξης ότι μία πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης είναι πλήρης, καθώς παράγεται μέσα από μια πολιτική ιδέα του αγαθού ως ορθολογικότητας. Αυτό το ορθολογικό αγαθό «*χρησιμοποιείται για να εξηγήσει τα πρωταρχικά αγαθά ως πράγματα που οι πολίτες χρειάζονται, δεδομένης της αντίληψης των πολιτών ως προσώπων με ανώτερης τάξης συμφέροντα, που έχουν –καθ' υπόθεσιν– ορθολογικά σχέδια ζωής. Με τα πρωταρχικά αγαθά ανά χείρας, το επιχείρημα από την πρωταρχική θέση μπορεί να αναπτυχθεί ώστε να φτάσουμε κατόπιν στις δύο αρχές της δικαιοσύνης*».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΑΝΑΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΙΔΕΑΣ ΤΩΝ ΡΩΛΣΙΑΝΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

1. Εισαγωγικά

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρηθεί η ανασυγκρότηση του φιλοσοφικού υποβάθρου του Ρωλς αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η διερεύνηση θα αναπτυχθεί σε δύο επίπεδα, κατά την ρωλσιανή διάκριση: στην ιδανική και στην μη ιδανική θεωρία. Στο πρώτο επίπεδο θα γίνει η επιμέρους διάκριση μεταξύ δεύτερης και τρίτης πρωταρχικής θέσης, εφόσον η δικαιολόγηση των αρχών του Δικαίου των Λαών και η εξειδίκευση του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (ως μιας αρχής εξ αυτών) συντελούνται σε διαφορετικές θέσεις. Το γεγονός αυτό δηλώνει ότι και ο δημόσιος λόγος διαφοροποιείται αντίστοιχα: αφ' ενός, στην Κοινωνία των φιλελεύθερων δημοκρατικών Λαών λειτουργεί με κεντρική κανονιστική ιδέα την προσίδια στο φιλελευθερισμό ιδέα της αμοιβαιότητας, και αφ' ετέρου στην Κοινωνία των ευτεταγμένων (δηλαδή συμπεριλαμβανομένων και των ευπρεπών) Λαών με κύρια κανονιστική ιδέα την ανεκτικότητα, η οποία επιβάλλει την αναπροσαρμογή των κανονιστικών απαιτήσεων σε ιδέες ψιλοότερες²⁹¹ της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας.²⁹²

Στα δύο στάδια της τροποποιημένης πρωταρχικής θέσης συγκροτείται η ιδανική θεωρία του «*Δικαίου των Λαών*», που αποτελεί την -πηγάζουσα από μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη- θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης και εξάγεται το συμπέρασμα ότι τόσο οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί όσο και οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί θα μπορούσαν να καταλήξουν στις ίδιες αρχές ενός *εύλογου* δικαίου για τη ρύθμιση των μεταξύ τους σχέσεων και την εμπέδωση της διεθνούς ειρήνης και σταθερότητας. Μέσα από την προσήκουσα κατασκευαστική και συμβολαϊκή διαδικασία, ο Ρωλς υποστηρίζει ότι αυτό που προκύπτει είναι ένας διεθνής κανόνας

Μετά χρησιμοποιούμε τις αρχές αυτές αφ' ενός για να προσδιορίσουμε τις επιτρεπτές (περικτικές) θεωρήσεις περί του αγαθού και αφ' ετέρου να χαρακτηρίσουμε τις πολιτικές αρετές των πολιτών που απαιτούνται προς υποστήριξη μιας δίκαιης βασικής δομής. Και τέλος, μετερχόμενοι την αριστοτελική αρχή και άλλα στοιχεία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, συναρθρώνουμε τους τρόπους με τους οποίους η ευτεταγμένη πολιτική κοινωνία της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας αποδεικνύεται εγγενώς αγαθή (καλή)». PL, σελ. 207.

²⁹¹ Ο Ρωλς τις χαρακτηρίζει «γενικότερες», ωστόσο το νόημα παραμένει αυτό. LP, σελ. 3.

²⁹² Το συμπέρασμα μάλιστα αυτό δείχνει να ενισχύεται και από τη ρητή διαφοροποίηση μεταξύ της δεύτερης και της τρίτης πρωταρχικής θέσης, καθώς και από την επίσης ρητή διάκριση μεταξύ δημόσιου λόγου της Κοινωνίας των Λαών και «δημόσιου λόγου της Κοινωνίας των Φιλελεύθερων Λαών». LP, σελ. 54-8, §6 με τίτλο: “Society of Liberal Peoples: Its Public Reason”.

δικαιοσύνης, που κυβερνά όλους τους φιλελεύθερους και ευπρεπείς λαούς και μπορεί να υποστηρίξει έμπρακτα τα ανθρώπινα δικαιώματα.²⁹³

Στο πλαίσιο της ιδανικής και της μη ιδανικής θεωρίας θα αναδειχθούν οι λόγοι που ο φιλόσοφος επικαλείται (ή υπονοεί) για τη θεμελίωση της ιδιαίτερης κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Θα επισημανθεί η σύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την ιδέα της ευπρέπειας, και ο επαναπροσδιορισμός της αντίληψης του προσώπου και της κοινωνικής συνεργασίας υπό την ιδέα αυτή. Το επιχείρημα που θα υποστηριχθεί μέσα από την ανάλυση αυτή είναι ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως ο Ρωλς τα προσεγγίζει, προϋποθέτουν αναγκαία μια αντίληψη δρώντος υποκειμένου, το οποίο προσιδιάζει στο πλήρες ηθικό υποκείμενο, παρά στον πολίτη μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας. Το συμπέρασμα αυτό επιβεβαιώνεται ιδίως στην μη ιδανική θεωρία, όπου η δεσμευτικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επεκτείνεται πέραν της συμβολαιικής επικύρωσής τους, σε κράτη και κοινωνίες που δεν τα αποδέχονται.

2. Η ιδέα της διεθνούς δικαιοσύνης ως ρεαλιστικής ουτοπίας

Οι δύο βασικές παραδοχές που παρακινούν την ανάπτυξη του Δικαίου των Λαών είναι αφ' ενός, ότι η ηθική αδιαφορία της πολιτικής και η συνέπειά της, η πολιτική αδικία, έχουν αποτελέσει το αίτιο των δεινών της ανθρώπινης ιστορίας· και αφ' ετέρου, ότι τα δεινά αυτά θα εξαλειφθούν με την αποκατάσταση της πολιτικής αδικίας μέσω της εγκατάστασης δίκαιων θεσμών και πολιτικών.²⁹⁴ Ο Ρωλς στο ζήτημα αυτό επαναλαμβάνει την κύρια φιλοσοφική του θέση ότι οι βασικοί κοινωνικοί και πολιτικοί θεσμοί είναι αυτοί που ενσωματώνουν και αναπαράγουν την ιδέα της δικαιοσύνης, και γι' αυτό, τα δεινά της ανθρώπινης ιστορίας δεν είναι το αποτέλεσμα μιας αστοχίας της ηθικής φύσης των ανθρώπων αλλά η συνέπεια αφ' ενός της αποτυχίας των πολιτικών θεσμών να εκφράσουν την ιδέα της δικαιοσύνης και αφ' ετέρου της εμμονής τους στην επιβολή δια της βίας κατά την επιδίωξη των εν στενή έννοια κρατικών συμφερόντων.²⁹⁵

Η ιδέα που καθοδηγεί την αναζήτηση του Ρωλς για ένα εφαρμόσιμο στο πεδίο των διεθνών σχέσεων ιδεώδες δικαιοσύνης είναι η ιδέα της «ρεαλιστικής ουτοπίας» (“realistic Utopia”). Το ιδεώδες μιας ειρηνικής και σταθερής «για τους σωστούς λόγους» Κοινωνίας των Λαών αποτελεί τον εναλλακτικό δρόμο μεταξύ των δύο παραδοσιακών προσεγγίσεων των διεθνών σχέσεων, τις οποίες απορρίπτει εξίσου ο Ρωλς:²⁹⁶ της ρεαλιστικής²⁹⁷ και της ιδεαλιστικής (ή ουτοπικής)²⁹⁸. Απέναντι στις

²⁹³ Ωστόσο, πρέπει να διευκρινιστεί ότι οι οκτώ γνώριμες αρχές δεν επικυρώνονται από την συναίνεση μεταξύ φιλελεύθερων και ευπρεπών λαών αλλά μόνο από την συναίνεση των πρώτων, ενώ οι δεύτεροι έρχονται να επιβεβαιώσουν την συμφωνία τους πάνω σε αυτές και, ενσωματούμενοι στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών, να αποδείξουν ότι το Δίκαιο των Λαών είναι εύλογα δίκαιο (δηλαδή κανονιστικά έγκυρο) και οικουμενικό σε εμβέλεια.

²⁹⁴ LP, σελ. 6-7.

²⁹⁵ LP, σελ. 7. Οι κινητήριες αυτές παραδοχές, όπως θα δειχθεί στη συνέχεια, έχουν ιδιαίτερη σημασία για το πεδίο, τα υποκείμενα και τη διατύπωση των αρχών ενός *εύλογου* Δικαίου των Λαών.

²⁹⁶ Αυτό συνάγεται και από την αναφορά του Ρωλς στον E. H. Carr, όπως παρατηρεί ο Boucher (2006: 20-1).

παραδόσεις αυτές ο Ρωλς υιοθετεί την εναλλακτική φιλοσοφική οδό της ρεαλιστικής ουτοπίας,²⁹⁹ επιχειρώντας την *συμφιλίωση* με την κοινωνική και πολιτική κατάσταση. Η ρεαλιστική ουτοπία αποδίδει εναργώς την επιδίωξη του Ρωλς να παράσχει μια *πρακτικά εφαρμόσιμη* αντίληψη διεθνούς δικαιοσύνης και όχι μια περιεκτική πραγματεία της θεωρίας και των αρχών του διεθνούς δικαίου.³⁰⁰ Στόχος της ρωλσιανής ρεαλιστικής ουτοπίας είναι να επεκτείνει την έννοια του πολιτικά εφικτού πέραν των στενών ορίων της συνήθους πολιτικής πρακτικής και των εν στενή έννοια συμφερόντων των κυρίαρχων κρατών, και να αναπαραστήσει *«μια επιτεύξιμη παγκόσμια κοινωνία που συνδυάζει το πολιτικό δίκαιο και τη δικαιοσύνη για όλους τους φιλελεύθερους και ευπρεπείς λαούς που συγκροτούν μια εύλογα σταθερή και δίκαιη Κοινωνία των Λαών»*.³⁰¹

Αναλυτικότερα, το ρεαλιστικό στοιχείο μιας «ρεαλιστικά ουτοπικής» αντίληψης δικαιοσύνης, κατά τον Ρωλς, πρέπει να πληροί δύο προϋποθέσεις: πρώτον, *«πρέπει να εδράζεται στους πραγματικούς νόμους της φύσης και να προσκτά το είδος εκείνο της σταθερότητας που οι νόμοι αυτοί επιτρέπουν, δηλαδή σταθερότητα για τους σωστούς λόγους»*, και δεύτερον, *«οι πρώτες αρχές και προϋποθέσεις της πρέπει να είναι λειτουργικές και εφαρμόσιμες στις τρέχουσες πολιτικές και κοινωνικές διευθετήσεις»*.³⁰² Στο διεθνές πεδίο, κατ' αντιστοιχία προς το εγχώριο, το ρεαλιστικό

²⁹⁷ Η «ρεαλιστική πολιτική» (Realpolitik) σημαίνει τη γυμνή από ηθικές κρίσεις και αξίες άσκηση της πολιτικής εξουσίας με μόνα κριτήρια το εφικτό και την αποτελεσματικότητα. Οι πιο διάσημοι και ακραιφνείς εισηγητές του πολιτικού ρεαλισμού στους Νεώτερους Χρόνους είθισται να θεωρούνται ο Hobbes και ο Machiavelli, με τον πρώτο να υπερτονίζει την ταύτιση της ηθικής με την σκοπιμότητα και τον δεύτερο να ευνοεί το διαχωρισμό πολιτικής και ηθικής και την επικράτηση του δικαίου του ισχυρότερου. Για τις θεωρίες αυτές πολιτικές αρετές για την επιδίωξη του κρατικού συμφέροντος κρίνονταν κυρίως η αποτελεσματικότητα, η επιδεξιότητα, η λελογισμένη χρήση βίας, εξαπάτησης ή ακόμη και του θανάτου. Για μια ευσύνοπτη και κριτική παρουσίαση των παραδοσιακών και (κυρίως) των σύγχρονων εκδοχών του πολιτικού ρεαλισμού, με ανάδειξη των αβελτηριών της σολιμιστικής (και μιας νεότερης «διεθνιστικής» φρονησιακής) επιχειρηματολογίας βλ. Βουτσάκη (2004b).

²⁹⁸ Η ουτοπική πολιτική σκέψη διερευνά ποιες *θα έπρεπε* να είναι οι (ιδεώδεις) σχέσεις μεταξύ των κρατών, των λαών και των ατόμων και κατά κύριο λόγο *έχει* επηρεαστεί από τη διδασκαλία του παραδοσιακού φυσικού δικαίου. Απαντάται σε έργα στοχαστών της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού, όπως οι Vitoria, Suarez, Gentili, Grotius, Pufendorf, Locke, Wolff και Vattel. Η αναφορά στον Boucher (2006: 20). Εξάλλου, με μια ενδιαφέρουσα περιγραφή, ο Rorty προσεγγίζει περισσότερο τη φιλοσοφία προς την ουτοπική πολιτική, υποστηρίζοντας ότι *«η [...] 'μέθοδος' της φιλοσοφίας είναι η ίδια με τη 'μέθοδο' της ουτοπικής πολιτικής ή της επαναστατικής επιστήμης. [...] Η μέθοδος αυτή είναι να ξαναπεριγράψουμε (redescribe) πολλά και διάφορα πράγματα με νέους τρόπους, μέχρι να δημιουργήσουμε ένα τρόπο γλωσσικής συμπεριφοράς που θα δελεάσει την επόμενη γενιά να τον υιοθετήσει»*. Rorty (1989: 9).

²⁹⁹ Η οδός αυτή, σύμφωνα με τον Boucher, έχει σηματοδοτήσει την εξελισσόμενη ιστορική απάντηση στις παραδοσιακές προσεγγίσεις των διεθνών σχέσεων. Boucher (2006: 21).

³⁰⁰ LP, σελ. 5.

³⁰¹ LP, σελ. 6.

³⁰² LP, σελ. 12-13. Η πρώτη προϋπόθεση παραπέμπει στις εμπειρικές (ανθρωπολογικές / πραγματολογικές) παραδοχές που υπόκεινται αναπόφευκτα κάθε κατασκευαστικής διαδικασίας και ουσιαστικά προσδιορίζουν τα όρια του εφικτού της διαδικασίας αυτής (αλλά και του πρακτικού λόγου εν γένει), ενώ η δεύτερη προϋπόθεση αποκαλύπτει την πρακτικοπολιτική στόχευση μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης. Αναφερόμενος ο Ρωλς στην πραγματική φύση των ανθρώπων, *«στους ανθρώπους όπως είναι (σύμφωνα με τους νόμους της φύσης)»* (LP, σελ. 12-13), παραπέμπει ουσιαστικά στις γενικές παραδοχές μιας «θεωρίας ανθρώπινης φύσης» και της «ηθικής ψυχολογίας» που έχει αναλύσει στον *«Πολιτικό Φιλελευθερισμό»*. Ο Samuel Freeman παρατηρεί ότι *«αυτή η εμπειρική στροφή [του Ρωλς] δεν είναι τελείως άσχετη με τον Καντ. Μια εύλογη ερμηνεία του καντιανού*

στοιχείο αναπαριστά «τους λαούς όπως είναι (οργανωμένους στο πλαίσιο μιας εύλογα δίκαιης εγχώριας κοινωνίας) και το Δίκαιο των Λαών όπως θα μπορούσε να είναι, δηλαδή όπως θα ίσχυε σε μια εύλογα δίκαιη Κοινωνία δίκαιων και ευπρεπών Λαών».³⁰³ Ταυτόχρονα, το ρεαλιστικό στοιχείο περιλαμβάνει και την (πραγματιστική) μέριμνα της εφαρμοσιμότητας των αρχών δικαιοσύνης: το Δίκαιο των Λαών πρέπει να αποδειχθεί πρακτικά εφαρμόσιμο και υλοποιήσιμο στις τρέχουσες πολιτικές δομές συνεργασίας και στις σχέσεις μεταξύ των λαών.³⁰⁴

Αφ' ετέρου, το ουτοπικό στοιχείο της ρωλσιανής αντίληψης δικαιοσύνης συνοψίζεται στο «ότι χρησιμοποιεί πολιτικά (ηθικά) ιδεώδη, αρχές και ιδέες για να εξειδικεύσει τις εύλογα ορθές και δίκαιες πολιτικές και κοινωνικές διευθετήσεις για την Κοινωνία των Λαών».³⁰⁵ Η ειδική κατασκευή και η ηθική φύση των λαών, ως εύλογων και ορθολογικών δρώντων υποκειμένων (κατ' αντιστοιχία προς τους πολίτες της εγχώριας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας), η θέση των αντιπροσώπων τους υπό το πέπλο της άγνοιας για την επιβεβαίωση των εύλογων αρχών του Δικαίου των Λαών, η ηθική ισότητα των (ευτεταγμένων) λαών, που είναι εγγεγραμμένη στους όρους της συμφωνίας, η συνεργασία μεταξύ τους σε μια εύλογα δίκαιη Κοινωνία των Λαών, είναι εξιδανικεύσεις που συγκροτούν το ουτοπικό στοιχείο της ρωλσιανής θεώρησης.

Μεταξύ του ρεαλιστικού και του ουτοπικού στοιχείου αναπτύσσεται μια αμφίδρομη σχέση δικαιολόγησης που κατατείνει προς ένα σημείο αναστοχαστικής ισορροπίας. Έτσι, η ρεαλιστική αναπαράσταση των υποκειμένων και της διαδικασίας συγκρότησης της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης επιδιώκει να αναθεωρήσει την ωμή κρατιστική πολιτική πρακτική με την προσφυγή στην ιδανική πολιτική θεώρηση, η οποία δεν διαχωρίζει την πολιτική από την ηθική³⁰⁶ και το (ορθολογικό) συμφέρον από τη δικαιοσύνη· και ταυτόχρονα, η ουτοπική σκέψη, που έχει κατακριθεί ως ανεδαφική και επικίνδυνη,³⁰⁷ απεκδύεται τους υψιπετείς -και εν πολλοίς ανεφάρμοστους- οραματισμούς της και «θέτει τα εύλογα όρια στην άσκηση της εξουσίας».³⁰⁸

Παρά τις επικρίσεις που έχει δεχτεί η ρωλσιανή ρεαλιστική ουτοπία,³⁰⁹ οι εκκινήσεις και οι στοχεύσεις της δεν είναι αυθαίρετες και αφηρημένες.³¹⁰ Εκκινώντας

αποφθέγματος 'το δέον συνεπάγεται το δύνασθαι' ['ought implies can'] είναι ότι, για να καθίστανται έγκυρες και εφαρμόσιμες σε εμάς, οι ηθικές αρχές πρέπει να βρίσκονται εντός των δυνατοτήτων της ανθρώπινης φύσης και να είναι συμβατές με το ανθρώπινο αγαθό. Αλλιώς, μια ηθική αντίληψη δεν είναι πραγματοποιήσιμη υπό τις κανονικές συνθήκες της ανθρώπινης ζωής και είναι ουτοπική. Αυτό σχετίζεται με την μέριμνα του Ρωλς για σταθερότητα». Freeman (2003: 3 σημ. 8).

³⁰³ LP, σελ. 17 (οι επισημάνσεις έχουν προστεθεί).

³⁰⁴ LP, σελ. 17.

³⁰⁵ LP, σελ. 17-18.

³⁰⁶ Γι' αυτό και η επανειλημμένη παράλληλη χρήση των όρων «πολιτικό» και «ηθικό». Βλ. LP, σελ. 14, 15, 17, 24, 58, 80.

³⁰⁷ Ο Ρωλς αναφέρει την κριτική στον ουτοπισμό που έχει αναπτύξει ο E.H. Carr, ο οποίος αποκηρύσσει τον φιλελεύθερο διεθνισμό και τα πολιτικά ιδεώδη του. LP, σελ. 6 σημ. 8.

³⁰⁸ LP, σελ. 6 σημ. 8.

³⁰⁹ Οι επικριτές του Ρωλς δεν βρίσκουν επιτυχημένο το εγχείρημα της ρεαλιστικής ουτοπίας και τον κατηγορούν άλλοι ως υπερβολικά συντηρητικό (υπό την έννοια του υπερβολικά προσηλωμένου στο ρεαλιστικό στοιχείο της πολιτικής) και άλλοι ως υπερβολικά ουτοπικό. Ο Allen Buchanan του

από το ρεαλιστικό στοιχείο, δηλαδή από «τον διεθνή πολιτικό κόσμο όπως τον βλέπουμε», η ιδέα της διεθνούς δικαιοσύνης που εισηγείται ο Ρωλς σχηματοποιείται μέσα από τα εξιδανικευμένα υποκείμενα της διεθνούς πολιτικής πρακτικής, τους λαούς, και συστηματοποιεί τις αρχές και τους κανόνες της συνύπαρξής τους, με απώτερο στόχο τη συγκρότηση μιας δίκαιης και «σταθερής για τους σωστούς λόγους» Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών. Συγκροτείται μέσα από τη γνώριμη ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου και αναπτύσσει τον προσίδιο στην Κοινωνία των Λαών δημόσιο λόγο, με κεντρικές κανονιστικές ιδέες τη φιλελεύθερη ανεκτικότητα ως βασική αρχή των διεθνών σχέσεων και το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως κριτήριο εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησης.

2.1. Ο διεθνής πολιτικός κόσμος «όπως τον βλέπουμε»

Το βασικό χαρακτηριστικό του διεθνούς πολιτικού περιβάλλοντος είναι, κατ' αντιστοιχία προς τον εύλογο πλουραλισμό της εγχώριας κοινωνίας, ο πολιτισμικός πλουραλισμός. Οι διαφορετικές και όχι σπάνια ασύμβατες μεταξύ τους παραδόσεις και οι πολιτισμοί που διαμορφώθηκαν ανά τους αιώνες έχουν δημιουργήσει μια έντονη πολυφωνία μεταξύ των λαών, που αναφέρεται όχι μόνο σε αντιλήψεις περί του αγαθού (όπως συμβαίνει στο εγχώριο πεδίο) αλλά κυρίως σε αντιλήψεις περί της δικαιοσύνης, που συγκροτούν και συνέχουν τις εγχώριες κοινωνίες. Ανάλογα με τις κυρίαρχες σε κάθε λαό πολιτισμικές εν γένει τάσεις και παραδόσεις, παρατηρείται ένα ευρύ φάσμα πολιτικών συστημάτων, που εκτείνεται από ένα φιλειρηνικό δημοκρατικό φιλελευθερισμό μέχρι τις πιο ακραίες μορφές φιλοπόλεμων και ανελεύθερων καθεστώτων. Αλλά και στο πλαίσιο μιας κοινωνίας ευτεταγμένων λαών ο πλουραλισμός είναι εντονότερος απ' ότι στο εγχώριο πεδίο, ενώ ακόμη και μεταξύ φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών μπορεί να εντοπίζονται αποκλίνουσες συνταγματικές κουλτούρες και να εκφράζονται διαφορετικές αντιλήψεις περί φιλελευθερισμού.³¹¹ Το δεδομένο αυτής της βαθιάς διαφορετικότητας είναι κρίσιμο, γιατί «*θέτει όρια στο πρακτικά εφικτό εδώ και τώρα*».³¹²

προσάπτει και τα δύο. Κατ' αυτόν, ο Ρωλς, παρά την εξιδανικευμένη περιγραφή των λαών, δεν παύει να υπονοεί την ύπαρξη μιας βεσφαλιανής παγκόσμιας τάξης κυρίαρχων και αυτάρκων κρατών που εξακολουθούν να διανέμουν τους πόρους τους ανάλογα με την αντίληψη περί δικαιοσύνης που έχουν, και υπ' αυτήν την έννοια τον χαρακτηρίζει υπερβολικά ρεαλιστή. Ταυτόχρονα, όμως, τον χαρακτηρίζει και ανεδαφικά ουτοπικό, διότι εκλαμβάνει εσφαλμένα τους λαούς ως ενοποιημένες και ομοιογενείς κοινωνίες, στις οποίες οι πολίτες μοιράζονται τις ίδιες αρχές δικαιοσύνης και υποστηρίζουν τους πολιτικούς θεσμούς τους. Buchanan (2000). Εξάλλου, και η Alyssa Bernstein, παρά την υπερασπιστική της διάθεση, παραδέχεται ότι η επιμονή του Ρωλς στην ιδέα μιας ρεαλιστικής ουτοπίας ευθύνεται για αρκετές παραλείψεις και κενά που παρουσιάζει η θεωρία του αναφορικά με ζέοντα ζητήματα της τρέχουσας διεθνοπολιτικής πραγματικότητας καθώς και για το γεγονός ότι ο φιλόσοφος δεν εξειδικεύει συγκεκριμένες θεσμικές προτάσεις για την Κοινωνία των Λαών. Bernstein (2009: 59 της ηλεκτρονικής έκδοσης).

³¹⁰ Αναλυτικότερα, LP, σελ. 11-19 και 126.

³¹¹ LP, σελ. 11, 18. Χαρακτηριστικά είναι τα ιστορικά παραδείγματα αποκλινουσών συνταγματικών παραδόσεων στον ενιαίο (γεωγραφικά τουλάχιστον) ευρωπαϊκό χώρο (με αντίστοιχες μετεξελίξεις τους στην σύγχρονη εποχή), τα οποία παραδίδει ο Παπασπύρου στην συγκριτική ανάλυση των πολιτικών

Παράλληλα, ως πάγια διεθνοπολιτική πρακτική έχει κυριαρχήσει το βεστφαλιανό μοντέλο, με τα κυρίαρχα κράτη να αποτελούν τα κύρια πολιτικά υποκείμενα. Οι κανόνες του διεθνούς δικαίου ρυθμίζουν κατ' αρχήν τις μεταξύ τους σχέσεις, ενώ ακόμη και όταν απονέμουν σε άτομα συγκεκριμένα δικαιώματα, νομοθέτες τους αλλά και φορείς των αντίστοιχων υποχρεώσεων είναι πάλι τα κράτη. Με άλλα λόγια, η διεθνής πολιτική συνθήκη δεν είναι κοσμοπολιτική αλλά κρατικο-κεντρική. Όσο και αν οι σχέσεις μεταξύ των κρατών δεν έχουν άμεση και ευθεία επίδραση στη ζωή των πολιτών τους, εντούτοις συνιστούν μια δομή που θα μπορούσε να αντιπαραβληθεί προς τη βασική δομή της εγχώριας κοινωνίας.³¹³ για το λόγο αυτό, οι αναγκαστικοί κανόνες που ρυθμίζουν τη δομή αυτή, απαιτείται να στηρίζονται σε αρχές αμοιβαία δικαιολογήσιμες.

Ωστόσο, οι ιστορικές εξελίξεις του εικοστού αιώνα έχουν επιφέρει σημαντικές αλλαγές στο βεστφαλιανό δόγμα. Συγκεκριμένα, δύο παρουσιάζονται από τον Ρωλς ως οι «*βασικές και ιστορικά καίριες αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο οι εξουσίες της κυριαρχίας έχουν γίνει αντιληπτές από το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά. Πρώτον, ο πόλεμος δεν αποτελεί πλέον ένα επιτρεπτό μέσο κυβερνητικής πολιτικής αλλά δικαιολογείται μόνο για αυτοάμυνα ή σε εξαιρετικές περιπτώσεις επέμβασης για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και δεύτερον, η εσωτερική αυτονομία μιας κυβέρνησης είναι πια περιορισμένη*».³¹⁴ Με αυτά τα διεθνοπολιτικά δεδομένα, ο Ρωλς προχωρά στην κατασκευή των ιδανικών υποκειμένων μιας εύλογης θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης και μέσω αυτών διερευνά τους όρους για την συγκρότηση μιας εύλογα δίκαιης και σταθερής διεθνούς κοινωνίας.

2.2. Οι λαοί ως υποκείμενα της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης

Το ιδεαλιστικό στοιχείο της ρεαλιστικής ουτοπίας θέτει ως υποκείμενα της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης τους λαούς, υπό την ιδεοτυπική αντίληψη που τους εισηγείται ο Ρωλς. Η επιλογή των λαών, ως μερών της πρωταρχικής θέσης, γίνεται, γιατί οι αρχές της διεθνούς δικαιοσύνης (μεταξύ των οποίων και τα ανθρώπινα δικαιώματα) αποτελούν για τον φιλόσοφο ρυθμιστικούς κανόνες στο διεθνοπολιτικό επίπεδο, όπου κύρια υποκείμενα είναι οι πολιτικά οργανωμένες κοινωνίες.³¹⁵ Οι

συστημάτων της Αγγλίας, της Γαλλίας και της Γερμανίας κατά τις αρχές του 20ού αιώνα. Παπασπύρου (2016). Παραδείγματα διαφορετικών αντιλήψεων φιλελευθερισμού παρέχει η Bernstein (2006: 291).

³¹² LP, σελ. 12.

³¹³ LP, σελ. 33, 62, 114-5, 122-3.

³¹⁴ LP, σελ. 79.

³¹⁵ Η προτίμηση των λαών έναντι των ατόμων έχει κομβική σημασία για το ρωλσιανό επιχείρημα. Η συμμετοχή των ατόμων έχει αναλυθεί εκτενώς στη διαμόρφωση της φιλελεύθερης θεωρίας της δικαιοσύνης στο ενδοκρατικό πολιτικό πεδίο, εκεί δηλαδή όπου βασικά πολιτικά υποκείμενα είναι τα άτομα. Τώρα, όμως, η προσοχή στρέφεται στο διεθνοπολιτικό πεδίο, όπου καλούνται να διαμορφώσουν τους όρους συνεργασίας και πολιτικής νομιμοποίησης τα βασικά υποκείμενα του διεθνούς δικαίου και της πολιτικής, δηλαδή οι συγκροτημένες σε πολιτικά σώματα κοινωνίες, όπως τουλάχιστον υπαγορεύει η σύγχρονη διεθνής πολιτική πραγματικότητα. Ταυτόχρονα, η επιλογή των λαών έναντι των ατόμων είναι απόρροια και της επιμονής του Ρωλς στην καίρια θεσμική φύση του Δικαίου των Λαών· η πολιτική αδικία, και τα δεινά που προέρχονται από αυτήν, δεν οφείλονται σε αστοχίες της ανθρώπινης φύσης αλλά στους άδικους κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς. Εάν οι θεσμοί

αρχές του Δικαίου των Λαών έχουν ως αντικείμενο «τη δικαιοσύνη και την σταθερότητα για τους σωστούς λόγους των φιλελεύθερων και ευπρεπών κοινωνιών, που ζουν ως μέλη μιας Κοινωνίας ευτεταγμένων Λαών»,³¹⁶ με άλλα λόγια αποβλέπουν στο να ρυθμίσουν τη βασική δομή της διεθνούς αυτής Κοινωνίας και τους όρους των συνεργατικών της σχέσεων.

Στις διεθνείς πρωταρχικές θέσεις ο Ρωλς τοποθετεί -αντί των παραδοσιακών κυρίαρχων κρατών- τους λαούς, υπό την πρωτότυπη και ειδική κατασκευή τους: κατ' αρχήν τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς και δευτερογενώς τους ευπρεπείς ιεραρχικούς. Η επιλογή των λαών, και όχι των κυρίαρχων κρατών, αποτελεί συνέπεια της κατευθυντήριας ιδέας της «ρεαλιστικής ουτοπίας». Η ρεαλιστική εικόνα των κρατών δεν έχει να προσφέρει τίποτα στη συγκρότηση μιας *ιδανικής* θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης. Τα κράτη, τουλάχιστον υπό το βεστφαλιανό δόγμα, διαθέτουν μόνο την «ορθολογική» ιδιότητα των μερών της πρωταρχικής θέσης, δηλαδή μόνο την ικανότητα αντίληψης και επιδίωξης του συμφέροντος, η οποία, χωρίς την συνδρομή της δεύτερης, ηθικής φύσεως, ιδιότητας του «εύλογου» (την οποία διαθέτουν *εκ κατασκευής* μόνο οι λαοί), οδηγεί στην ηθική αδιαφορία και την σολιμιστική επιδίωξη των εν στενή εννοία κρατικών συμφερόντων.³¹⁷

Σε αυτό το μοντέλο πολιτικού αμοραλισμού και ωμής ρεαλιστικής πολιτικής αντιτασόμενος ο Ρωλς, εισάγει την ειδικά κατασκευασμένη φύση των λαών, με την οποία αντισταθμίζει την επιδίωξη του κρατικού συμφέροντος με ένα αίσθημα δικαιοσύνης, αντίστοιχο με εκείνο των πολιτών της φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας.³¹⁸ Οι λαοί μοιράζονται κοινά χαρακτηριστικά τόσο με τα άτομα της ρωλσιανής θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης όσο και με τις θεσμικά συγκροτημένες κρατικές οντότητες. Κύρια πρόθεση του Ρωλς με την εισαγωγή της ειδικής φύσης των λαών είναι να δώσει έμφαση στα διακριτά επιμέρους χαρακτηριστικά τους, τονίζοντας κυρίως τον ηθικό χαρακτήρα τους και την εύλογα δίκαιη (ή, για τις ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες, την ευπρεπή) φύση των πολιτικών καθεστώτων τους.³¹⁹ Από τις ιδιότητες αυτές, εξάλλου, θα προκύψουν αναγκαία (και θα επιβεβαιωθούν ως εύλογες) οι αρχές του Δικαίου των Λαών.

Το κανονιστικό πρότυπο του Δικαίου των Λαών είναι η εικόνα του φιλελεύθερου δημοκρατικού λαού, από την αντίληψη περί δικαιοσύνης του οποίου θα

αυτοί καταστούν δίκαιοι, τα ανθρώπινα δεινά θα εκλείψουν. Τους όρους, λοιπόν, της διεθνούς δικαιοσύνης πρέπει να ανεύρουν και να διατυπώσουν όχι τα άτομα αλλά τα υποκείμενα εκείνα που είναι επιφορτισμένα με την ευθύνη της λειτουργίας αυτών των θεσμών. Αναλυτικότερα, περί του αντικοσμοπολιτικού χαρακτήρα του «*Δικαίου των Λαών*» κατωτέρω στο οικείο Κεφάλαιο.

³¹⁶ LP, σελ. 120.

³¹⁷ Χαρακτηριστικό ότι οι εξουσίες που παραδοσιακά απονέμονταν στα κράτη περιλάμβαναν και την κήρυξη πολέμων για την εκπλήρωση των κρατικών πολιτικών, όπως αυτές προσδιορίζονταν από τα ορθολογικά, φρονησιακά συμφέροντά τους. LP, σελ. 25.

³¹⁸ Ωστόσο, ενδιαφέρον παρουσιάζει η (ομολογουμένως οπτιμιστική) παρατήρηση του Buchanan ότι, αντιπαραβάλλοντας την περιγραφή του Ρωλς για τους λαούς με τον τρόπο λειτουργίας των σύγχρονων κρατών, δεν φαίνεται να υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ αυτών και των ρωλσιανών λαών, αφού τόσο το σύγχρονο διεθνές δίκαιο όσο και το καθεστώς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχουν αφαιρέσει από τα κράτη πολλές από τις παραδοσιακές, αμοραλιστικές τους εξουσίες. Buchanan (2000: 699-700).

³¹⁹ LP, σελ. 23 κ.ε.

προέλθει η διατύπωση των αρχών της διεθνούς δικαιοσύνης. Οι φιλελεύθεροι λαοί έχουν τρία βασικά χαρακτηριστικά: «*μία εύλογα δίκαιη συνταγματική δημοκρατική κυβέρνηση που υπηρετεί τα θεμελιώδη συμφέροντά τους· πολίτες που συνενώνονται από αυτό που ο Μίλλ αποκαλούσε 'κοινές συμπάθειες'· και τέλος, μια ηθική φύση*».³²⁰ Αντίστοιχα χαρακτηριστικά, προσίδια στη διακριτή μορφή τους έχουν και οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί, όπως θα αναπτυχθούν στην οικεία παράγραφο.

Αναλυτικότερα, από θεσμικής άποψης, οι (φιλελεύθεροι) λαοί έχουν μια εύλογα δίκαιη και λειτουργική κυβέρνηση, η οποία οφείλει να προστατεύει αποτελεσματικά τα συμφέροντα των πολιτών της (την εδαφική ακεραιότητα και την ανεξαρτησία, τους πολιτικούς θεσμούς και την πολιτισμική ταυτότητα, τη δημόσια ασφάλεια και την κοινωνική πρόνοια κ.ο.κ.).³²¹ Τούτο σημαίνει ότι κάθε λαός τυγχάνει γεωπολιτικά προσδιορισμένος: έχει ορισμένη πολιτική συγκρότηση, με κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς που εκφράζουν τις αντιλήψεις των πολιτών του περί δικαιοσύνης, και εντοπίζεται σε γεωγραφικά προσδιορισμένη επικράτεια, χαρακτηριστικά τα οποία, ομολογουμένως, προσιδιάζουν στη βεστροφαιλιανή ιδέα του κράτους.³²²

Από πολιτισμικής άποψης, ένας λαός προσδιορίζεται, πέραν των άλλων, και από αυτό που ο Μίλλ ονομάζει «κοινές συμπάθειες» (οι οποίες δεν υπάρχουν προς ξένους πληθυσμούς), όπως είναι λ.χ. η κοινή γλώσσα, η κοινή ιστορία και αφηγήσεις ή αλλιώς η εθνική ταυτότητα (που, όσο φαντασιακά δομημένη και αν είναι αυτή, εντούτοις λειτουργεί ενωτικά και κινητροδοτικά για όσους την μοιράζονται). Το χαρακτηριστικό αυτό παραπέμπει κυρίως σε μια ψυχολογικού τύπου ταυτοποίηση ενός λαού και εκφράζει κυρίως τους συμπατριωτικούς δεσμούς μεταξύ των μελών, από τους οποίους γεννώνται συγκεκριμένα καθήκοντα, που δεν επεκτείνονται σε μέλη άλλων κοινωνιών. Εννοείται, δηλαδή, με αυτό το χαρακτηριστικό (χωρίς να εκφράζεται ρητά) μια «εθνική ιδέα» ως ενυπάρχουσα στην φύση του ειδικά κατασκευασμένου λαού.

Και τέλος, από ηθικής πλευράς, οι (ρωσσιανοί) λαοί έχουν μια ηθική φύση που παραπέμπει στο εύλογο στοιχείο της πολιτικής αντίληψης του προσώπου, δηλαδή

³²⁰ LP, σελ. 23. Σύμφωνα δε με την συνοπτική αλλά ιδιαίτερα διαφωτιστική περιγραφή του Reidy για την ιδέα των λαών στο έργο του Ρωλς, «*οι λαοί είναι πολιτικά σώματα, αποτελεσματικά και δημόσια οργανωμένα ως συστήματα κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ, και προς το κοινό αγαθό, φυσικών ανθρωπίνων προσώπων, και θεσμικά κατεστημένα με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι ικανά να δρουν ως συλλογικά ή νομικά ηθικά υποκείμενα -δηλαδή, ικανά να δρουν ορθολογικά και εύλογα- μέσα στο πεδίο των διεθνών σχέσεων στην παγκόσμια σκηνή*». Reidy (2012: 31).

³²¹ LP, σελ. 23-30, 34-35.

³²² Όπως, όμως, έχει ήδη αναφερθεί, παρά τις ομοιότητες με τα κράτη, οι ρωσσιανοί λαοί διαφοροποιούνται από αυτά σε δύο καίρια σημεία, τα οποία κατ' αρχήν μοιράζονται (σε αντίθεση με την ηθική φύση, την οποία δεν έχουν τα κράτη): πρώτον, στους λαούς δεν απονέμονται όλες οι εξουσίες της (βεστροφαιλιανά νοούμενης) κρατικής κυριαρχίας· δεν έχουν το δικαίωμα να κηρύξουν πόλεμο για την επιδίωξη των συμφερόντων ή των πολιτικών τους, αλλά διακρατούν μόνο ένα περιορισμένο δικαίωμα στον πόλεμο για λόγους κυρίως αυτοάμυνας αλλά και για την προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από ακραίες παραβιάσεις. Και δεύτερον, οι λαοί δεν έχουν απεριόριστη (εσωτερική) αυτονομία, δεν έχουν απόλυτη ελευθερία στον προσδιορισμό της εσωτερικής τους πολιτικής και νομοθεσίας· πρέπει να πληρούν ορισμένα ελάχιστα μέτρα πολιτικής νομιμοποίησης (τα οποία περιλαμβάνουν κυρίως τα ανθρώπινα δικαιώματα), προκειμένου να διασφαλιστεί το δικαίωμά τους στην μη επέμβαση από τρίτους. LP, σελ. 25-26.

ενυπάρχει σε αυτούς μια ηθική αντίληψη δικαιοσύνης, σύμφωνα με την οποία, παρά την επιδίωξη των ορθολογικών συμφερόντων τους, δεν παραλείπουν να αναγνωρίζουν και να σέβονται την συνεργασία με άλλους λαούς επί τη βάση της ισότητας.³²³ Το χαρακτηριστικό αυτό είναι που διαφοροποιεί ουσιαστικά την ιδέα των λαών από τα κράτη, καθώς τα δύο πρώτα χαρακτηριστικά ενσωματώνουν αφαιρέσεις από την σύγχρονη εικόνα των κυρίαρχων κρατών, ενώ το τελευταίο παραπέμπει στην ειδικά κατασκευασμένη ηθική φύση των ατόμων, στην οποία προσγράφονται οι διαδικαστικοί και ουσιαστικοί όροι μιας αντίληψης δικαιοσύνης.

Από τα άτομα, όπως έχουν περιγραφεί στα προηγούμενα έργα του ως πρόσωπα υπό την *πολιτική* αντίληψη, ο Ρωλς δανείζει στους λαούς του (και, στους αντιπροσώπους τους στις πρωταρχικές θέσεις) τα κύρια χαρακτηριστικά τους. Οι λαοί μοιράζονται τα χαρακτηριστικά των πολιτών της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*», το ορθολογικό και το εύλογο, προσαρμοσμένα ανάλογα στις ανάγκες και τα δεδομένα της διεθνούς θέσης.³²⁴ Είναι ορθολογικοί κατά το ότι επιδιώκουν τη διασφάλιση των θεμελιωδών συμφερόντων τους, της ελευθερίας, της ανεξαρτησίας και της ασφάλειάς τους, της ευημερίας των πολιτών τους αλλά και του αισθήματος αυτοσεβασμού τους («θεμιτή υπερηφάνεια» ή *“amour propre”* κατά τον Ρουσσώ). Και είναι εύλογοι κατά το μέτρο που συνέρχονται στην πρωταρχική θέση υπό συνθήκες αμοιβαίου σεβασμού της ελευθερίας και της ισότητάς τους, αναγνωρίζοντας και προσφέροντας μεταξύ τους όρους αμοιβαιότητας κατά την επικύρωση και την εξειδίκευση των αρχών της διεθνούς δικαιοσύνης, με επιδίωξη την σύμπληξη μιας εύλογα δίκαιης και σταθερής για τους σωστούς λόγους Κοινωνίας των Λαών. Με την περιγραφή αυτή παρουσιάζεται η φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, οι οποίοι συνέρχονται υπό το πέπλο της άγνοιας στο διεθνές πρωταρχικό συμβόλαιο για τη διατύπωση και εξειδίκευση των αρχών του Δικαίου των Λαών.³²⁵ Με παρόμοιες, αν και ισχνότερες, ηθικές προδιαγραφές παρουσιάζονται και οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω στις οικείες παραγράφους.

3. Ο δημόσιος λόγος των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών: η ιδέα του εύλογου ως αμοιβαιότητα

Η κανονιστική ιδέα του εύλογου, όπως διατυπώθηκε στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», εφαρμόζεται στην πρωταρχική θέση στο εσωτερικό των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, για να προσδιορίσει την αντίληψη δικαιοσύνης που θα ρυθμίζει τη βασική δομή της κοινωνίας τους. Το στάδιο αυτό, όπως

³²³ LP, σελ. 25.

³²⁴ LP, σελ. 25, 35.

³²⁵ Ο Pogge θεωρεί αυθαίρετη και ατεκμηρίωτη την τυπολογία των λαών που προτείνει ο Ρωλς και καταγγέλλει τη «διπλή αοριστία» του όρου λαοί, σύμφωνα με την οποία «*παραμένει αδιευκρίνιστο ποιες ομάδες μπορούν να χαρακτηριστούν ως λαοί*» και επίσης «*πώς μπορούν να διακριθούν μεταξύ τους καθένας από τους λαούς που αναγνωρίζει ο Ρωλς*». Pogge (2006: 211). Επίσης, τονίζει ότι οι συνοριακές διευθετήσεις απηχούν τυχαίες και συγκυριακές πολιτικές επιλογές άλλων εποχών και οι λαοί που ζουν εντός των συνόρων δεν αποτελούν, όπως ο Ρωλς υποστηρίζει, ενιαίες συλλογικές οντότητες με κοινή ηθική ή/και πολιτισμική ταυτότητα. Pogge (2006: 209-210).

περιγράφηκε στο προηγούμενο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, αποτελεί ταυτόχρονα την *πρώτη* πρωταρχική θέση του «*Δικαίου των Λαών*». Στο στάδιο αυτό προσδιορίζεται η φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία θα δοκιμαστεί κατόπιν στην επέκτασή της στο διεθνές πεδίο.

Η ιδέα του εύλογου επαναφέρεται αυτούσια και στη *δεύτερη* πρωταρχική θέση του «*Δικαίου των Λαών*», όπου οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών συνομολογούν τις αρχές που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των λαών τους, ως συλλογικών ηθικών υποκειμένων, και έχει κατ' αρχήν την ίδια λειτουργία. Εκφράζοντας το κριτήριο της αμοιβαιότητας, στο «*Δίκαιο των Λαών*» έχει την έννοια ότι ένας λαός «είναι έτοιμος να προσφέρει σε άλλους λαούς ακριβοδίκαιους όρους πολιτικής και κοινωνικής συνεργασίας. Αυτοί οι ακριβοδίκαιοι όροι είναι εκείνοι που ένας λαός πιστεύει ειλικρινά ότι και οι άλλοι λαοί θα μπορούσαν να αποδεχτούν· και εφόσον το κάνουν αυτό, ένας λαός θα σέβεται τους όρους που πρότεινε, ακόμα και στις περιπτώσεις κατά τις οποίες ο λαός αυτός θα μπορούσε να ωφεληθεί καταπατώντας τους».³²⁶

Με άλλα λόγια, οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί δεν ελαύνονται μόνο από τα ορθολογικά τους συμφέροντα αλλά και από μια αίσθηση δικαιοσύνης προς αλλήλους, η οποία θέτει στις σχέσεις τους το κριτήριο της αμοιβαιότητας, δηλαδή την πρόταση ακριβοδίκαιων όρων συνεργασίας που μπορούν να γίνουν αμοιβαία αποδεκτοί και σεβαστοί. Και επειδή, εκτός των άλλων συμφερόντων, ο κάθε λαός έχει και μια «θεμιτή υπερηφάνεια» που επιβάλλει στους άλλους να τον αντιμετωπίζουν ως ίσο και να τον σέβονται, οι ακριβοδίκαιοι όροι πολιτικής και κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ των λαών ικανοποιούν τις απαιτήσεις όχι μόνο του εύλογου αλλά και του ορθολογικού (φρονησιακού) στοιχείου. Με αυτά τα δεδομένα, οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών επιβεβαιώνουν τις αρχές του Δικαίου των Λαών ως αμοιβαία έγκυρες και δίκαιες για τις μεταξύ τους σχέσεις. Όπως σε όλα τα πεδία που προσδιορίζονται από την ιδέα του εύλογου (τα πρόσωπα, τα δόγματα, τον πλουραλισμό) οι αξίες που υπόκεινται και διαφυλάσσονται μέσα από την ιδέα αυτή είναι η ελευθερία και η ισότητα, έτσι αντίστοιχα, και οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί αντιμετωπίζονται στις μεταξύ τους σχέσεις ως ελεύθερα και ίσα συλλογικά ηθικά υποκείμενα που προτείνουν μεταξύ τους ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας τέτοιους που και οι ίδιοι θα αποδέχονταν ως εύλογους.³²⁷

Γίνεται, λοιπόν, κατανοητό ότι η ιδέα του εύλογου, όπως έχει νοηματοδοτηθεί με το κριτήριο της αμοιβαιότητας, είναι εγγενής μόνο στο εννοιακό και αξιακό πλαίσιο του φιλελευθερισμού, καθώς προϋποθέτει την ύπαρξη ελεύθερων και ίσων συμβαλλομένων, που επιλέγουν και θέτουν αυτόνομα τους ακριβοδίκαιους όρους της κοινωνικής συνεργασίας τους, αλλά ταυτόχρονα είναι έτοιμοι να αναδεχτούν και τα

³²⁶ LP, σελ. 35 και υποσημ. 39. Δηλαδή, το κριτήριο της αμοιβαιότητας ισχύει κατά τον ίδιο τρόπο στο ενδοκρατικό επίπεδο (μεταξύ των πολιτών) όσο και στο διεθνές (μεταξύ των λαών). «Στην τελευταία περίπτωση, προτείνοντας μία αρχή που να ρυθμίζει τις αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των λαών, είναι απαραίτητο ένας λαός ή οι αντιπρόσωποί του να σκέφτονται όχι μόνο ότι είναι εύλογο γι' αυτούς να την προτείνουν, αλλά ότι είναι επίσης εύλογο και για τους άλλους λαούς να την αποδέχονται». Ό.π., σελ. 57.

³²⁷ Γι' αυτό και τους λαούς αυτούς ο Ρωλς αποκαλεί και «*εύλογα* δίκαιες συνταγματικές δημοκρατίες». LP, σελ. 51.

βάρη από την ελεύθερη χρήση του λόγου, δηλαδή να σεβαστούν εξίσου όλες τις περι του αγαθού αντιλήψεις που πληρούν τους όρους που θέτει η ιδέα του εύλογου. Έτσι, οι αρχές του Δικαίου των Λαών που ικανοποιούν το κριτήριο της αμοιβαιότητας αποτελούν το αφετηριακό πρότυπο του διεθνούς δημόσιου λόγου που εισηγείται ο Ρωλς.³²⁸

3.1. Η συνομολόγηση των αρχών του Δικαίου των Λαών: η δεύτερη πρωταρχική θέση

Στη δεύτερη πρωταρχική θέση συνέρχονται (πάντα υπό το πέπλο της άγνοιας) οι (ορθολογικοί) αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών για τη συνομολόγηση των αρχών της διεθνούς δικαιοσύνης, δηλαδή των αρχών δικαιοσύνης που θα πληρούν το θεμελιώδη για το φιλελευθερισμό όρο της αμοιβαιότητας, με βάση τα θεμελιώδη συμφέροντα των λαών, όπως αυτά έχουν προσδιοριστεί μέσα από τη φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης που προσδιορίστηκε στην πρώτη πρωταρχική θέση.³²⁹ Σε αντίθεση, όμως, με το εγχώριο επίπεδο, όπου οι συμβαλλόμενοι αντιπρόσωποι των πολιτών έχουν ένα ευρύτατο πεδίο επιλογών για τις αρχές της δικαιοσύνης από τον κλασικό (ή μέσο) ωφελιμισμό, στο «*Δίκαιο των Λαών*» οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών περιορίζονται μόνο στην επιλογή μεταξύ ερμηνειών *συγκεκριμένων* αρχών που συνιστούν τη βασική σύμβαση του δικαίου αυτού.³³⁰

Μέσα από την (υποθετική) συμβολαϊκή διαδικασία επαληθεύονται ως *εύλογες* οι οκτώ «*γνωρίμες και παραδοσιακές αρχές δικαιοσύνης ανάμεσα στους ελεύθερους και δημοκρατικούς λαούς*».³³¹ Οι αρχές αυτές αποτελούν την κοινή αντίληψη των φιλελεύθερων λαών για τη διεθνή δικαιοσύνη και την εξωτερική πολιτική τους, καθώς αντλούνται «*από την ιστορία και τις χρήσεις του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πρακτικής*» και αποτελούν «*γνωρίμες αρχές ισότητας μεταξύ των λαών*».³³² Οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί επαληθεύουν την εγκυρότητα των οκτώ αρχών του Δικαίου των Λαών, αναστοχαζόμενοι πάνω σε αυτές με βάση τις κανονιστικές ιδέες της ισότητας και της αμοιβαιότητας μεταξύ των λαών:³³³ κατά την πρόταση των αρχών αυτών, οι λαοί πρέπει να είναι σίγουροι όχι μόνο ότι είναι εύλογο να τις προτείνουν στους άλλους λαούς αλλά επίσης ότι είναι εύλογο και εκείνοι να τις αποδεχτούν.

³²⁸ LP, σελ. 121-3.

³²⁹ LP, σελ. 33.

³³⁰ Και τούτο, διότι στο διεθνές πεδίο απορρίπτεται κατηγορηματικά οποιαδήποτε προσφυγή στις αρχές του ωφελιμισμού (όπως στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» και τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*»), καθώς οι λαοί στις πρωταρχικές θέσεις συνέρχονται υπό μια αυστηρή σχέση ισότητας, κατά την οποία δεν νοείται να τίθεται «*ως μια πρώτη αρχή*» ότι τα ωφελήματα υπέρ ενός λαού θα μπορούν να υπερκερνούν τις ταλαιπωρίες που θα υποστεί κάποιος άλλος λαός. LP, σελ. 40.

³³¹ LP, σελ. 37.

³³² LP, σελ. 36-7.

³³³ LP, σελ. 57.

Με άλλα λόγια, στην τροποποιημένη, δεύτερη πρωταρχική θέση οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών δεν κατασκευάζουν τις αρχές του Δικαίου των Λαών αλλά μόνο τις συνομολογούν ως έγκυρες και επιβεβαιώνουν ότι οι αρχές αυτές αποτελούν τον *διεθνή δημόσιο πολιτικό πολιτισμό* των λαών τους, καθ' όλα έγκυρο κανονιστικά και δεσμευτικό στις μεταξύ τους σχέσεις. Αυτό που μένει να πράττουν εφεξής υπό όρους αμοιβαιότητας και αμεροληψίας είναι να ερμηνεύουν και να συγκεκριμενοποιούν κάθε φορά το περιεχόμενο και τις εκφάνσεις των αρχών αυτών.³³⁴ Ειδικότερα, αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα, στο πλαίσιο της δεύτερης πρωταρχικής θέσης συνομολογείται ως αμοιβαία έγκυρη αρχή ο σεβασμός τους (μολονότι ο Ρωλς ομολογεί ότι η αρχή αυτή είναι περιττή στην Κοινωνία των ευτεταγμένων λαών)³³⁵ και μένει μετέωρο το ερώτημα ποιο ακριβώς είναι το περιεχόμενό τους, ερώτημα το οποίο θα απαντηθεί στο στάδιο της συγκρότησης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών.

3.2. Η ιδέα της δημοκρατικής ειρήνης

Μέσα από τη συμβολαϊκή διαδικασία επιβεβαιώνεται η εύλογη δεσμευτικότητα των αρχών του Δικαίου των Λαών. Η ιδέα της αμοιβαιότητας, που προσιδιάζει μόνο στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς, προσδιορίζει το περιεχόμενο της πολιτικά φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης που ασπάζονται οι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες τους, και αυτό έχει αντανάκλαση και στον τρόπο που αναπτύσσονται οι διεθνείς τους σχέσεις. Η ειδικά συγκροτημένη ηθική φύση των λαών αυτών αναγνωρίζει και κατοχυρώνει την ελευθερία και την ισότητα των λαών ως θεμελιώδεις αρχές στις μεταξύ τους σχέσεις. Το αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι η μακροπόθεση ανάπτυξη σχέσεων πολιτικής φιλίας μεταξύ των λαών, παρόμοιας με την πολιτική φιλία των πολιτών, και η διασφάλιση μιας διεθνούς

³³⁴ LP, σελ. 40. Δεδομένου ότι ο Ρωλς χαρακτηρίζει τις ανωτέρω αρχές ως «*γνωρίμες και παραδοσιακές αρχές δικαιοσύνης*», αξιοπρόσεκτη είναι η συγγένειά τους με (κάποια τουλάχιστον από) τα αντίστοιχα «*προκαταρκτικά άρθρα για την ειρήνη μεταξύ κρατών*» που εισηγείται ο Καντ στο δοκίμιό του «*Για την Αιώνια Ειρήνη*» (1795). Το δοκίμιο εκείνο, εξάλλου, όπως και ο ίδιος ο Ρωλς ομολογεί, έχει εμπνεύσει το «*Δίκαιο των Λαών*». Εκεί, μεταξύ των έξι «*προκαταρκτικών άρθρων*» (δηλαδή, προϋποθέσεων), το πέμπτο («*Κανένα κράτος δεν πρέπει να αναμειγνύεται με βίαιο τρόπο στο πολίτευμα και τη διακυβέρνηση ενός άλλου κράτους*») και το έκτο («*Κανένα κράτος, ευρισκόμενο σε πόλεμο με άλλο, δεν πρέπει να επιτρέπει τέτοιου είδους εχθροπραξίες που να καθιστούν αναγκαστικά την αμοιβαία εμπιστοσύνη στη μελλοντική ειρήνη ανέφικτη: όπως είναι ο διορισμός δολοφόνων ή δηλητηριαστών, η παραβίαση των συνθηκολογήσεων, η παρακίνηση σε διάπραξη προδοσίας στο αντίπαλο κράτος κ.ο.κ.*») προτυπώνουν σχεδόν αυτούσια τις αντίστοιχες τέταρτη και έβδομη ρωλσιανές αρχές, ενώ στα άλλα τέσσερα «*προκαταρκτικά άρθρα*» μπορούν να εντοπιστούν ως υποκειμένες οι ιδέες της ελευθερίας, της ισότητας και του αλληλοσεβασμού των κρατών που χαρακτηρίζουν τις ρωλσιανές αρχές. Τα πρώτα τέσσερα άρθρα ορίζουν: 1. «*Καμιά συνθήκη ειρήνης που γίνεται με την κρυφή επιφύλαξη κάποιας αφορητικής αιτίας για μελλοντικό πόλεμο δεν πρέπει να ισχύει ως τέτοια*», 2. «*Κανένα ανεξάρτητο κράτος (αδιάφορο αν είναι μικρό ή μεγάλο) δεν πρέπει να μπορεί να αποκτάται από άλλο κράτος μέσω κληρονομιάς, ανταλλαγής, αγοράς ή δωρεάς*», 3. «*Οι μόνιμοι στρατοί (miles perpetuus) οφείλουν με τον καιρό να εξαφανισθούν εντελώς*» και 4. «*Δεν πρέπει να δημιουργούνται κρατικά χρέη σε αναφορά με εξωτερικές κρατικές προστριβές*».

³³⁵ LP, σελ. 37.

σταθερότητας για τους σωστούς λόγους, που ο Ρωλς ταυτίζει με την ιδέα της δημοκρατικής ειρήνης.

Την ιδέα της δημοκρατικής ειρήνης ο Ρωλς προσλαμβάνει υπό δύο διαστάσεις: μια κανονιστική και μια εμπειρική. Η εμπειρική επικαλείται τα ιστορικά δεδομένα για να αποδείξει ότι οι δημοκρατικοί λαοί δεν εμπλέκονται σε πολέμους μεταξύ τους αλλά επιδιώκουν την ειρήνη και την συνεργασία μέσω της βελτίωσης των εγχώριων θεσμών τους και μέσω ευγενών διεθνών πρακτικών (όπως λ.χ. του εμπορίου). Η ιστορία των δύο τελευταίων αιώνων αποδεικνύει, κατά τον Ρωλς, ότι οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί ενεπλάκησαν σε πολέμους μόνο με ανελεύθερα και μη δημοκρατικά καθεστώτα, και τούτο για λόγους άμυνας ή υπεράσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εξάλλου, μέσα από τον προοδευτικό εκδημοκρατισμό και τη φιλελευθεροποίηση των εγχώριων θεσμών τους, οι λαοί αυτοί επιβεβαίωσαν ότι οι πρόοδοι αυτές θα ήταν εξίσου χρήσιμες και στο διεθνές επίπεδο, και γι' αυτό συγκρότησαν μεταπολεμικά διεθνείς συνεργατικούς οργανισμούς που στηρίζονται στις αντίστοιχες αρχές.

Ωστόσο, η κανονιστική διάσταση υπό την οποία συλλαμβάνει ο Ρωλς της ιδέα της δημοκρατικής ειρήνης παρουσιάζει μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Σύμφωνα με αυτήν, οι αρχές του Δικαίου των Λαών παρουσιάζονται ως εγγεγραμμένες στην ηθική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών (κατά τρόπο παρεμφερή με την αντίληψη του φιλελεύθερου δημοκρατικού πολίτη), και η δημοκρατική ειρήνη είναι η αντανάκλαση αυτής της φύσης στη διεθνή κοινωνία. Οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί πολίτες, μέσα από μια διαδικασία σταδιακής πολιτικής προόδου (την οποία ο Ρωλς κατανοεί ως μια διαδικασία *ηθικής εκμάθησης*) γίνονται οι δημιουργοί των εγχώριων θεσμών δικαιοσύνης, και από την αναγνώριση του γεγονότος αυτού πηγάζει το αίσθημα δικαιοσύνης και η εύλογη υπερηφάνεια που τους διακρίνουν από τα μέλη άλλων λαών. Ικανοποιημένοι καθώς είναι από την ποιότητα των αμοιβαία αποδεκτών ως δίκαιων θεσμών της κοινωνίας τους, έχουν ένα ορθολογικό συμφέρον στη διατήρηση και ενίσχυσή τους. Αντανάκλαση αυτής της ικανοποίησης στο διεθνές πεδίο αποτελεί ο «θεμιτός πατριωτισμός» (*amour propre / proper patriotism*) των λαών αυτών, που επιβάλλει ταυτόχρονα την αμοιβαία αναγνώρισή τους ως ελεύθερων και ίσων διεθνών υποκειμένων.³³⁶

Ως κατ' εξοχήν πλαισιοκρατικός ο δημόσιος λόγος, με την μετάθεσή του στο πεδίο της Κοινωνίας των Λαών αναπτύσσει τη διεθνή σταθεροποιητική και νομιμοποιητική λειτουργία του κατά τρόπο παρεμφερή με την εγχώρια. Οι λαοί, με τα προσίδια χαρακτηριστικά τους, συμπήγουν μια κοινωνία με βάση όχι τα στρατηγικά εξισορροπούμενα κρατικά συμφέροντα, αλλά αντίστοιχη με αυτή μιας ευτεταγμένης εγχώριας κοινωνίας: μια ειδική σχέση «πολιτειότητας» (*civility*) και «πολιτικής φιλίας» (*civic friendship*) αναπτύσσεται μεταξύ τους. Αυτή η σχέση αμοιβαίου σεβασμού επιβάλλει το αντίστοιχο «καθήκον πολιτικής υπευθυνότητας» (*duty of civility*) και στις σχέσεις μεταξύ των ευτεταγμένων λαών: οι λαοί αυτοί

³³⁶ LP, σελ. 44-8. Το ότι το επιχείρημα αυτό είναι σε μεγάλο βαθμό ψυχολογικό, το αναγνωρίζει και ο ίδιος ο φιλόσοφος.

δεσμεύονται στις μεταξύ τους σχέσεις από «το καθήκον πολιτικής υπευθυνότητας που επιβάλλει να προτείνουν στους άλλους λαούς επιχειρήματα στα πρότυπα του δημόσιου λόγου (*public reasons*), αρμόζοντα στην Κοινωνία των Λαών, για να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους».³³⁷ Αυτά τα «επιχειρήματα στα πρότυπα του δημόσιου λόγου» είναι κατ' ουσίαν αρχές και κανόνες που μοιράζονται εξίσου οι φιλελεύθεροι λαοί και έτσι παρέχουν τη βάση για την αμοιβαία εκπλήρωση του ηθικού καθήκοντος πολιτικής υπευθυνότητας και για την εδραίωση της σταθερότητας «για τους σωστούς λόγους» της Κοινωνίας των Λαών, μιας σταθερότητας που στηρίζεται στον αμοιβαίο σεβασμό και την αναγνώριση.

Όπως η ιδέα της ακριβοδικίας κατά τη διανομή των πρωταρχικών αγαθών στο εγχώριο πεδίο εμπεριέχει την ιδέα της αμοιβαιότητας, η οποία διασφαλίζει τη σταθερότητα για τους σωστούς λόγους της πολιτικά φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης, έτσι και στο διεθνές πεδίο οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί, αναγνωρίζοντας αμοιβαία τα ορθολογικά συμφέροντά τους ως εγκύρω δεσμευτικά, διασφαλίζουν τους όρους ισότητας και σεβασμού της ελευθερίας τους εις το διηνεκές, δηλαδή διαμορφώνουν τους όρους μιας διεθνούς σταθερότητας για τους σωστούς λόγους. Στη θέση των πρωταρχικών αγαθών της εγχώριας κοινωνίας μπαίνουν τα ορθολογικά συμφέροντα των λαών (όπως παρουσιάστηκαν ανωτέρω στην οικεία παράγραφο), ενώ η σταθερή μέσα στο χρόνο προσήλωση των λαών στην τήρηση των αρχών που διασφαλίζουν τα συμφέροντα αυτά, δημιουργεί σε αυτούς αμοιβαία πίστη και εμπιστοσύνη καθώς και το αίσθημα δικαιοσύνης που τους παρακινεί να συμπεριφέρονται με βάση τις αρχές αυτές.³³⁸ Κατ' αυτό τον τρόπο θεμελιώνεται κανονιστικά η ιδέα της δημοκρατικής ειρήνης (ως «ειρήνης δια της ικανοποίησης»)³³⁹ και παρέχεται η επιβεβαίωση των αρχών του Δικαίου των Λαών ως αμοιβαία έγκυρων και δεσμευτικών.

3.3. Η δικαιολόγηση της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μεταξύ των αρχών του Δικαίου των Λαών

Το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παρουσιάζει ο Ρωλς ως μία από τις οκτώ γνώριμες αρχές του Δικαίου των Λαών, χωρίς όμως να επιφυλάσσει κάποια ιδιαίτερη δικαιολόγηση για τη θέση του μεταξύ αυτών. Όπως αναφέρθηκε αμέσως παραπάνω, οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών επιβεβαιώνουν την εγκυρότητα και την ισχύ των αρχών αυτών με βάση το κριτήριο της αμοιβαιότητας, λαμβανομένων υπόψη των θεμελιωδών (ορθολογικών) συμφερόντων τους. Έτσι, ο σεβασμός της ελευθερίας και της ανεξαρτησίας των λαών (αρχή 1^η), η τήρηση των συμφωνιών και των δεσμεύσεών τους (αρχή 2^η), η ισότητά τους κατά τη

³³⁷ LP, σελ. 59.

³³⁸ LP, σελ. 44-5.

³³⁹ Η «ειρήνη δια της ικανοποίησης» (*“peace by satisfaction”*), που ο Ρωλς δανείζεται από τον Raymond Aron, αντιστοιχεί στην σταθερότητα για τους σωστούς λόγους της εγχώριας κοινωνίας, και αντιδιαστέλλεται προς την «ειρήνη δια της ισχύος» (*“peace by power”*) και την «ειρήνη δια της αδυναμίας» (*“peace by impotence”*), που αντιστοιχούν στην έννοια του εγχώριου *modus vivendi*. LP, σελ. 47.

σύναψη των συμφωνιών που τους δεσμεύουν (αρχή 3^η), η τήρηση της υποχρέωσης μη-επέμβασης (αρχή 4^η), το δικαίωμα της αυτοάμυνας (αρχή 5^η), η τήρηση των περιορισμών στη διεξαγωγή του πολέμου (αρχή 7^η), είναι αρχές οι οποίες υπό τους όρους της αμοιβαιότητας απονέμουν ευθέως ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις μεταξύ των συμβαλλομένων λαών ως συλλογικών ηθικών υποκειμένων. Φορείς των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων αυτών είναι έναντι αλλήλων οι ίδιοι οι λαοί.

Μπορεί όμως να υποστηριχθεί το ίδιο και για την έκτη αρχή, το σεβασμό στα ανθρώπινα δικαιώματα; Εκ πρώτης όψεως, η θετική απάντηση θα οδηγούσε στο παράδοξο συμπέρασμα ως φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να υπονοούνται οι λαοί· όμως τούτο θα συνιστούσε ένα φιλοσοφικό και δικαιοτικό *absurdum*, καθώς αναιρεί τον (οντολογικά καταστατικό) ατομοκεντρικό χαρακτήρα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αλλά και η αρνητική απάντηση δεν έχει λιγότερα προβλήματα· εάν φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν δύνανται να είναι οι λαοί, τότε μένει μετέωρο ποιών υποκειμένων - φορέων τα θεμελιώδη συμφέροντα λαμβάνουν υπόψη τους οι αντιπρόσωποι των λαών, ώστε να συνομολογήσουν μεταξύ τους την συγκεκριμένη αρχή. Με δεδομένο ότι η επιβεβαίωση των αρχών του Δικαίου των Λαών γίνεται στην πρωταρχική θέση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, εύλογα θα μπορούσε να γίνει δεκτό ότι οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί έχουν ένα ειδικό συμφέρον να σέβονται και να διασφαλίζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα των πολιτών τους, οπότε θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι τα άτομα - πολίτες δεν είναι τρίτοι έναντι των λαών τους. Ωστόσο, οι προβληματισμοί για τα όρια του ρωσιανού συμβολαίου επιτείνονται από τη δικαιολόγηση που επιφυλάσσεται για την έκτη αρχή στην τρίτη πρωταρχική θέση και, πολύ περισσότερο, στην μη ιδανική θεωρία.³⁴⁰

Παρόλα αυτά, ο Ρωλς δεν ασχολείται με μια ιδιαίτερη δικαιολόγηση της έκτης αρχής. Κατά το πρότυπο της αναστοχαστικής ισορροπίας επιλέγει να αξιοποιήσει εν είδει «έγκριτων εκτιμήσεων» τις εμπειρικά (ιστορικά) αναγνωρισμένες αρχές διεθνούς δικαιοσύνης, μέσα στις οποίες εξέχουσα θέση κατέχουν μεταπολεμικά τα ανθρώπινα δικαιώματα. Συνεπώς στη δέσμευσή του σε μια *πολιτική* αντίληψη δικαιοσύνης, αντλεί από τον διεθνή δημόσιο πολιτικό πολιτισμό τις οκτώ αρχές που αποτελούν την μακρά πολιτική παράδοση και πρακτική των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών. Η επιβεβαίωση της εγκυρότητάς τους από τους αντιπροσώπους των λαών καθιστά τις αρχές αυτές δεσμευτικές έναντι αλλήλων και προσδιοριστικές του περιεχομένου του διεθνούς δημόσιου λόγου. Σύμφωνα, λοιπόν, με τη γενικότερη δέσμευση, λαμβάνεται ως δεδομένο ότι ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί πάγια αρχή του διεθνούς «δημόσιου πολιτικού πολιτισμού», ή αλλιώς του

³⁴⁰ Τον προβληματισμό για την έκτη και την όγδοη αρχή επισημαίνει η Costa, γι' αυτό και προτείνει για τις συγκεκριμένες αρχές μια διαφορετική δικαιολόγηση. Costa (2005: 51 επ.). Τον ίδιο προβληματισμό εκφράζει και η Clark (2012: 643). Παρόμοια θέση λαμβάνει και η Ackerly, η οποία επισημαίνει ότι, αν και η συμφωνία στο περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι θεμελιακής σημασίας για το Δίκαιο των Λαών, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν είναι το αποτέλεσμα μιας επάλληλης συναίνεσης μεταξύ των φιλελεύθερων και των ευπρεπών κοινωνιών, και εισηγείται τη διαφοροποίηση της επιχειρηματολογίας μεταξύ ιδανικής και μη ιδανικής θεωρίας. Ackerly (2008: 50, 100).

«διεθνούς πολιτικού κόσμου όπως τον βλέπουμε», και ως τέτοια επαληθεύεται ως εγκύτως δεσμευτική για τους συμβαλλόμενους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς.

Ενσωματώνοντας ο Ρωλς στις οκτώ αναγνωρισμένες αρχές τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αποφεύγει τις αναγωγές σε περιεκτικές θεωρίες περί της ανθρώπινης φύσης ή της αξιοπρέπειας (κοσμικές ή θρησκευτικές) για τη θεμελίωση της ιδέας, και εκλαμβάνει τα ανθρώπινα δικαιώματα ως «εγγενή» στο Δίκαιο των ευτεταγμένων Λαών. Η συγκεκριμένη αρχή παραδίδεται όχι απλώς εμπειρικά αλλά ως εάν ήταν προ-συμβολαικά αναγνωρισμένη, δεχόμενη μόνο την επιβεβαίωσή της ως εγκύτως αμοιβαία δεσμευτικής στην πρωταρχική θέση. Πράγματι, με δεδομένη την ιδιαίτερη κανονιστική βαρύτητα που έχουν προσλάβει τα ανθρώπινα δικαιώματα μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο ως κριτήρια εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησης,³⁴¹ οι αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών δεν έχουν λόγους να μην ενσωματώσουν αυτούσια τη γενική εικόνα και χρήση τους στο πλαίσιο του Δικαίου των Λαών. Από εκεί και πέρα, μέλημα του Ρωλς είναι να αποδείξει ότι η παράδοση και η πρακτική αυτή, τιθέμενη ως κανονιστική αρχή οικουμενικής εμβέλειας, είναι εξίσου εύλογη και από την πλευρά των μη δημοκρατικών και μη φιλελεύθερων αλλ' εντούτοις ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Με αυτό τον τρόπο, η δικαιολόγηση που επιφυλάσσει ο Ρωλς για την αρχή του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δείχνει απόλυτα συνεπής προς τη διακηρυγμένη *πολιτική* θεώρησή τους και σύμφωνη με «*την γενική σημασία και την τάση τους*».³⁴²

Η επιλογή, όμως, αυτή του Ρωλς δεν απαντά σε όλους τους προβληματισμούς. Διότι, με βάση τα ανωτέρω, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι όχι μόνο η ιδέα αλλά και το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί μέρος του διεθνούς δημόσιου πολιτικού πολιτισμού από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και εντεύθεν. Πράγματι, το πλέον εκτεταμένο περιεχόμενό τους, που καλύπτει το σύνολο των (χαρακτηριζόμενων ως) φιλελεύθερων συνταγματικών δικαιωμάτων, αποτελεί ένα διεθνές κεκτημένο με την ενσωμάτωσή του στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948, στις κατοπινές διεθνείς συμβάσεις αλλά και στα περισσότερα εθνικά συντάγματα.³⁴³

³⁴¹ LP, σελ. 27.

³⁴² LP, σελ. 27.

³⁴³ Ο Teson επικρίνει τον Ρωλς (και) για μεθοδολογική ασυνέπεια πάνω στο ζήτημα αυτό, διότι -κατά τη γνώμη του- δεν έλαβε υπόψιν του (τουλάχιστον στην αρχική έκδοση του «*Δικαίου των Λαών*») έγκριτες εκτιμήσεις εμπεδωμένες στο διεθνή δημόσιο πολιτικό πολιτισμό, και πρώτιστα τη δημοκρατική διακυβέρνηση αλλά και την ισότητα των φύλων και τα δικαιώματα των πολιτικών διαφωνούντων (τα τελευταία συμπεριλήφθηκαν, όμως, υπό ειδική μορφή στην τελική έκδοση). Teson (1998: 116-7). Εντούτοις, η κριτική αυτή του Teson δεν είναι αναντίλεκτη. Το γεγονός ότι οι θεωρητικοί και οι ακτιβιστές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς και κορυφαία νομικά και πολιτικά κείμενα κατοχυρώνουν όσα δικαιώματα ο Ρωλς παραλείπει, δεν σημαίνει ταυτόχρονα ότι πρόκειται για οικουμενικά κανονιστικές αρχές ή οικουμενικούς κανόνες δικαίου. Ας επισημανθεί εδώ ότι η «γενικώς παραδεδεγμένη» εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αμφισβητείται σε ορισμένες, αξιόλογης ευρύτητας και απήχησης, περιπτώσεις ως «τυπικά δυτική». Τέτοιες περιπτώσεις αποτελούν περιφερειακές διακηρύξεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως η *Διακήρυξη των Εθνών της Νοτιο-Ανατολικής Ασίας* (ASEAN), που υπογράφηκε στην Bangkok το 1993, η *Αφρικανική Χάρτα των Δικαιωμάτων των Ανθρώπων και των Λαών*, που υπογράφηκε στη Banjul το 1981, και οι δύο Ισλαμικές Διακηρύξεις (η *Οικουμενική Ισλαμική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων* του «Ισλαμικού Συμβουλίου για την Ευρώπη» του 1981 και η *Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων στο Ισλάμ* του «Οργανισμού Ισλαμικής Συνδιάσκεψης» του 1990). Κοινό σημείο όλων αυτών των

Ωστε εύλογα θα μπορούσε να υποστηριχθεί μέχρι εδώ ότι, εάν η πραγμάτευση του Δικαίου των Λαών αφορούσε μόνο στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς και τις μεταξύ τους σχέσεις, και η επαλήθευση των αρχών του ολοκληρωνόταν στη δεύτερη πρωταρχική θέση, η εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων *ίσως να ήταν* η προπεριγραφείσα. Ο Ρωλς, όμως, επιλέγει να εξειδικεύσει το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην τρίτη πρωταρχική θέση (των ευπρεπών λαών), με την επίκληση μάλιστα της αρχής της ανεκτικότητας και της ανάγκης αποφυγής του τοπικισμού, δίνοντας την εντύπωση ότι το περιεχόμενό τους προσδιορίζουν οι μη φιλελεύθεροι και μη δημοκρατικοί αλλ' εντούτοις ευπρεπείς λαοί. Η εντύπωση, ωστόσο, αυτή θα επιχειρηθεί κατωτέρω να ανασκευαστεί, τουλάχιστον ως μη αναγκαία.³⁴⁴

4. Ο δημόσιος λόγος της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών: η ιδέα του εύλογου ως ανεκτικότητα

Η ευρύτερη πολυφωνία πολιτισμικών παραδόσεων και αντιλήψεων δικαιοσύνης που απαντάται μεταξύ των λαών απ' ότι μεταξύ των πολιτών μιας φιλελεύθερης κοινωνίας,³⁴⁵ αναδεικνύει το γεγονός ενός πλουραλισμού μη κατ' ανάγκη εύλογου στο διεθνές πεδίο. Λαοί που δεν αναγνωρίζουν στο εσωτερικό τους τις εγγενείς αρχές και αξίες του πολιτικού φιλελευθερισμού και δεν αντιμετωπίζουν τα μέλη τους ως ελεύθερους και ίσους πολίτες, αλλά αντίθετα είναι οργανωμένοι σύμφωνα με μια αντίληψη δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό, όπως αυτό προσδιορίζεται από ένα κυρίαρχο περιεκτικό δόγμα, δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως εύλογα συλλογικά ηθικά υποκείμενα, με την έννοια που ο πολιτικός φιλελευθερισμός χαρακτηρίζει τους λαούς που ακολουθούν τις αρχές του. Η ιδέα του εύλογου, με βασικό το κριτήριο της αμοιβαιότητας, δεν είναι πλέον αφ' εαυτής πρόσφορη για τη ρύθμιση των σχέσεων των φιλελεύθερων λαών με λαούς που η βασική δομή τους δεν ρυθμίζεται από την ιδέα αυτή. Τέτοιοι λαοί δεν μπορούν να συμπεριληφθούν σε εκείνους που υπό την φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης θα χαρακτηρίζονταν εύλογοι· ο χαρακτηρισμός τους ως εύλογων θα ενείχε αντινομία και θα οδηγούσε σε αυτοαναίρεση την ιδέα του εύλογου.

κειμένων αποτελεί η ανάδειξη της ασυμβατότητας της «δυτικής» αντίληψης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τις παραδόσεις των «μη δυτικών» πολιτισμών αντιστοίχως, και ειδικότερα οι ασυμβατότητες των τελευταίων με τις κεντρικές «δυτικές» ιδέες περί οικουμενικότητας, ατομοκεντρισμού και ισότητας. Αντίθετα, τα κείμενα αυτά βρίσκονται κοντά στην κεντρική ρωσισανή ιδέα ότι τα δικαιώματα μπορούν να αναφέρονται στην επιτέλεση καθηκόντων μέσα στο πλαίσιο της κοινωνικής συνεργασίας, καθώς αναδεικνύουν (κατά τρόπο δυσνόητο για τη δυτική κουλτούρα) την προτεραιότητα των καθηκόντων, των συλλογικών δικαιωμάτων και των κοινωνικών δομών (λ.χ. της οικογένειας), αλλά και την ιδιαίτερη σημασία των κοινωνικών (έναντι των ατομικών και πολιτικών) δικαιωμάτων. Για μια ενδιαφέρουσα παρουσίαση και ανάλυση των προαναφερθεισών ιδιαιτεροτήτων, βλ. Kreide (2005: 239-264).

³⁴⁴ Η φράση «ίσως να ήταν» τίθεται με επισήμανση, διότι, όπως θα αναπτυχθεί στο τέλος του επόμενου Κεφαλαίου, το σχετικό, πολύ πειστικό, επιχείρημα του David Reidy υποδεικνύει ότι ούτε μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών θα ήταν εύλογο να υιοθετηθούν όλα τα φιλελεύθερα συνταγματικά δικαιώματα ως ανθρώπινα δικαιώματα του Δικαίου των Λαών, δεδομένης της ειδικής λειτουργίας που επιφυλάσσει γι' αυτά ο Ρωλς.

³⁴⁵ LP, σελ. 18, 19, 40, 54-5.

Ωστόσο, η ανάγκη συγκρότησης μιας «*εύλογα δίκαιης και για τους σωστούς λόγους σταθερής*» Κοινωνίας των Λαών επιβάλλει να επαναπροσδιοριστούν τα κριτήρια εισδοχής σε αυτήν, ή κατά τη διατύπωση του Ρωλς, «*να εξεταστεί με ένα εύλογα ρεαλιστικό τρόπο ποια θα έπρεπε να είναι η στόχευση της εξωτερικής πολιτικής ενός φιλελεύθερου δημοκρατικού λαού*».³⁴⁶ Έτσι, η διεθνοπολιτική επέκταση της ιδέας του εύλογου προσδιορίζεται από δύο δεδομένα, εκ των οποίων το δεύτερο έχει πραγματιστικό χαρακτήρα. Αφ' ενός, η εκκίνηση δίνεται από την ιδέα του φιλελευθερισμού, σύμφωνα με την οποία δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί εύλογο (δηλαδή, θα ήταν αντινομικό) να προαπαιτείται η φιλελευθεροποίηση όλων των λαών, προκειμένου να συμπεριληφθούν στην Κοινωνία των Λαών.³⁴⁷ Και αφ' ετέρου, πρώτηστη μέριμνα και στόχευση ενός *εύλογα δίκαιου* Δικαίου των Λαών είναι η διασφάλιση της διεθνούς ειρήνης, την οποία δεν μπορεί να εγγυηθεί παρά η ευρύτερη δυνατή συμπερίληψη λαών που θα πληρούν ορισμένους ελάχιστους όρους νομιμοποίησης (ένα καντιανό "*foedus pacificum*").

Ο δημόσιος λόγος των ευτεταγμένων λαών αναφέρθηκε παραπάνω ότι εμπεριέχει το *ηθικό καθήκον πολιτικής υπευθυνότητας*. Τα «επιχειρήματα στα πρότυπα του δημόσιου λόγου» που οι ευτεταγμένοι λαοί επικαλούνται για να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους έναντι αλλήλων, ως επίκοινες αρχές, παρέχουν τη βάση για την αμοιβαία εκπλήρωση του καθήκοντος αυτού. Η αναγνώριση, ωστόσο, της ισότητας και της ελευθερίας όλων των ευτεταγμένων λαών δεν συνεπάγεται και την εξομοίωσή τους. Και τούτο, διότι η ιδέα της αμοιβαιότητας, κεντρική κανονιστική ιδέα που προσδιορίζει περιεχομενικά την ιδέα του εύλογου στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς, είναι εγγενής μόνο σε αυτούς και δεν απαντάται στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς (όπως ιδεοτυπικά συγκροτούνται από τον Ρωλς).

Για τους λόγους αυτούς, η ιδέα του εύλογου τροποποιείται προσηκόντως για τη χρήση της στο δημόσιο λόγο της Κοινωνίας των *ευτεταγμένων εν γένει* Λαών. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, από την ιδέα του εύλογου πηγάζει (όπως ακριβώς και στην ενδοκρατική κοινωνία) το επιχείρημα της ανεκτικότητας.³⁴⁸ ανεκτά στον φιλελευθερισμό γίνονται όλα τα εύλογα περιεκτικά δόγματα που δέχονται να συνυπάρξουν με τα υπόλοιπα περιεκτικά δόγματα. Ευνόητο, λοιπόν, είναι ότι, εφόσον οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί δεν συμβάλλονται με όρους αμοιβαιότητας σε μια ενιαία πρωταρχική θέση με τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, η έκφανση της ιδέας του εύλογου που αποκτά προτεραιότητα στο πεδίο των σχέσεων των πρώτων με τους δεύτερους είναι αυτή της ανεκτικότητας.

Επιμένοντας ο Ρωλς στην εξόχως πολιτική φύση της ανεκτικότητας, η οποία ανήκει στη σφαίρα του δημόσιου λόγου (και όχι σε κάποιο ηθικό περιεκτικό δόγμα),

³⁴⁶ LP, σελ. 83 (η επισήμανση έχει προστεθεί). Με άλλη διατύπωση, το ερώτημα που παρακινεί το διεθνή δημόσιο λόγο είναι τούτο: «*Με δεδομένα τα θεμελιώδη συμφέροντά τους, τι είδους πολιτικούς κανόνες θα ήθελαν να εγκαθιδρύσουν οι φιλελεύθεροι λαοί για να διέπουν τις αμοιβαίες σχέσεις τόσο μεταξύ τους όσο και με μη-φιλελεύθερους λαούς; Ή ποιο ηθικό κλίμα και πολιτική ατμόσφαιρα θα είχαν να δουν σε μια εύλογα δίκαιη Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών;*». LP, σελ. 42.

³⁴⁷ LP, σελ. 59.

³⁴⁸ LP, σελ. 18-19.

την χρησιμοποιεί στο «*Δίκαιο των Λαών*» για να προσδιορίσει τον τρόπο που διαφορετικές αλλά «*όχι εντελώς παράλογες*» ηθικο-πολιτικές αντιλήψεις μπορούν να γίνουν αποδεκτές στο πλαίσιο μιας εύλογα δίκαιης διεθνοπολιτικής κοινότητας. Η ανεκτικότητα επιβάλλεται από την ανάγκη οικοδόμησης μιας σταθερής και ειρηνικής Κοινωνίας των Λαών με ορισμένα ελάχιστα νομιμοποιητικά κριτήρια, καθώς και από την ανάγκη σεβασμού του «*θεμιτού πατριωτισμού*» κάθε ευτεταγμένου λαού. Στο πλαίσιο αυτό, ο δημόσιος λόγος έχει ένα συγκεκριμένο ρόλο να παίζει: πρέπει να προσδιορίσει τις διυποκειμενικά έγκυρες προϋποθέσεις σεβασμού και ειρηνικής συνύπαρξης μεταξύ των ευτεταγμένων λαών. Μολονότι, λοιπόν, εκκινεί από μια φιλελεύθερη ιδέα, δεν περιορίζεται στην αναγνώριση και νομιμοποίηση μόνο των φιλελεύθερων δημοκρατιών (μέσω του πρωταρχικού κριτηρίου της αμοιβαιότητας) αλλά και άλλων τύπων λαών, μη κατ' ανάγκη φιλελεύθερων και δημοκρατικών. Με αυτή τη στόχευση, η ιδέα του εύλογου, που εμπεριέχει την ιδέα της ανεκτικότητας ήδη στο εγχώριο πεδίο, τώρα τη διαστέλλει ακόμη περισσότερο, επιδιώκοντας τη συμπερίληψη και των ευπρεπών ιεραρχικών λαών σε ένα ισότιμο σύστημα ειρηνικής συνύπαρξης και συνεργασίας.

Κύρια συνέπεια της ανεκτικότητας στη διαδικασία επαλήθευσης ενός εύλογου Δικαίου των Λαών είναι η απόκρουση του τοπικισμού, δηλαδή των αυθαίρετων και μεροληπτικών προτιμήσεων που υπονομεύουν την ισότητα των ευτεταγμένων λαών.³⁴⁹ Η ανεκτικότητα αναδεικνύεται, έτσι, σε ιδέα διαμεσολαβητική της αμοιβαιότητας στο «*Δίκαιο των Λαών*»: παρεμβάλλεται προκειμένου να δικαιολογήσει την επέκταση μιας ιδέας αμιγώς φιλελεύθερης σε υποκείμενα που δεν μοιράζονται τις αρχές του φιλελευθερισμού. Προς το σκοπό της οικοδόμησης μιας εύλογα δίκαιης και σταθερά ειρηνικής Κοινωνίας των Λαών, θεμελιώδη όρο της συμμετοχής σε αυτή αποτελεί η ανεκτικότητα για όλες τις εύλογες (δηλαδή, όπως θα διευκρινιστεί παρακάτω, ευπρεπείς) πολιτισμικές και πολιτικές παραδόσεις των λαών. Οι οκτώ γνώριμες αρχές του Δικαίου των Λαών συνομολογούνται ως έγκυρες από όλους τους ευτεταγμένους λαούς, θεωρούμενους ως ελεύθερους και ίσους, και τους καθοδηγούν να επιλέξουν τις διάφορες αναδιατυπώσεις και ερμηνείες τους που θα κριθούν, μετά τον προσήκοντα αναστοχασμό, ως οι πλέον εύλογες για όλα τα πολιτικά ζητήματα της Κοινωνίας των Λαών.³⁵⁰

³⁴⁹ Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Buchanan, ο τοπικισμός για τον Ρωλς αποτελεί σημαντικό ελάττωμα από μια φιλελεύθερη οπτική, διότι σηματοδοτεί την αποτυχία να τιμηθεί αυτό που ορίζεται ως «φιλελεύθερη δέσμευση στην ανεκτικότητα», η οποία με τη σειρά της απαιτεί την αμοιβαιότητα στη δικαιολόγηση: οι αρχές που επιβάλλονται στους άλλους πρέπει να είναι τέτοιες που να μην μπορούν εκείνοι εύλογα να τις απορρίψουν, τουλάχιστον όσο οι δικές τους περιεκτικές ηθικές θεωρήσεις δεν είναι μη εύλογες. Buchanan (2006: 150). Την ίδια θέση εκφράζει και η Korsgaard, παρατηρώντας το παράδοξο του σύγχρονου φιλελευθερισμού: «*Εάν ο φιλελευθερισμός είναι το δόγμα σύμφωνα με το οποίο δεν μπορείς να επιβάλεις στους ανθρώπους αυτό που εσύ θεωρείς ορθό, τότε οι φιλελεύθεροι είναι ποίο εαυτών προσηλωμένοι στην άποψη ότι δεν μπορούν να επιβάλουν στους ανθρώπους το δόγμα ότι δεν μπορείς να επιβάλεις στους ανθρώπους αυτό που εσύ θεωρείς σωστό. Για να το θέσω πιο απλά, δεν μπορούμε να τυραννούμε τους άλλους στο όνομα του φιλελευθερισμού και να εξακολουθούμε να είμαστε συνεπείς φιλελεύθεροι*». Korsgaard (2003) και (1995). Εξάλλου, η Korsgaard παραλληλίζει το πρόβλημα του φιλελευθερισμού με το φιλοσοφικό πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης (1995).

³⁵⁰ LP, σελ. 86.

4.1. Από την ιδέα του εύλογου στην ιδέα της ευπρέπειας

Για τις ανάγκες του «*Δικαίου των Λαών*» συγκροτείται η ιδέα της *ευπρέπειας* (decency) για τους μη φιλελεύθερους και μη δημοκρατικούς λαούς, ως αντίστοιχη της ιδέας του εύλογου. Η ευπρέπεια αποτελεί, κατά τη διατύπωση του Ρωλς, «*μία κανονιστική ιδέα του ίδιου τύπου με την εύλογη σκέψη, αν και πιο ισχνή (με την έννοια ότι καλύπτει λιγότερα από όσα καλύπτει η εύλογη σκέψη)*».³⁵¹ Συγκεκριμένο ορισμό της ιδέας δεν παραδίδει ο Ρωλς, αλλά αναφέρει μόνο ότι αυτή νοηματοδοτείται ανάλογα με το πεδίο που πρόκειται να ρυθμίσει και από τα κριτήρια που κάθε φορά τίθενται.³⁵² Κύριο πεδίο αναφοράς της αποτελούν οι λαοί και τα κοινωνικο-πολιτικά τους συστήματα, και αναγκαίο (αν και όχι ικανό) όρο της ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ως ιδεοτυπική κανονιστική κατασκευή (και όχι ως εμπειρική περιγραφή) αναπτύσσεται από τον Ρωλς η ιδέα του ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, τα ειδοποιά χαρακτηριστικά του οποίου φανερώνουν τις εκφάνσεις της ευπρέπειας και θέτουν τα ελάχιστα όρια της ανεκτικότητας και της νομιμοποίησης.

Πριν την περιγραφή των κατηγορικών χαρακτηριστικών των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, πρέπει να επισημανθεί ιδιαίτερα η αναφορά του Ρωλς ότι συμπεριέλαβε στην διεθνή Κοινωνία τους λαούς αυτούς ως ισότιμους των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, αναστοχαζόμενος πάνω στη δυνατότητα μιας καθόλα σεβαστής και νομιμοποιημένης, εγγελιανού τύπου κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης.³⁵³ Η αναφορά αυτή απηχεί σαφέστατα νεοαριστοτελικές και νεοεγγελιανές ηθικοπολιτικές αντιλήψεις, οι οποίες στο σύγχρονο φιλοσοφικό και πολιτικό λόγο συχνά αναφέρονται ως «κοινοτιστικές». Οι ιδέες του ρεύματος του κοινοτισμού (communitarianism) όχι μόνο άσχετες με τον Ρωλς δεν υπήρξαν αλλά αλληλεπέδρασαν καίρια με την σύνολη ρωλσιανή θεωρία δικαιοσύνης.³⁵⁴ Όπως μάλιστα θα διαφανεί, ως αποτέλεσμα αυτής της διαχρονικής αλληλεπίδρασης μπορεί να θεωρηθεί και η εν λόγω συμπερίληψη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών στο «*Δίκαιο των Λαών*». Προς την καλύτερη, λοιπόν, κατανόηση του κατασκευαστικού προτύπου των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, χρήσιμη κρίνεται η αναφορά στα επιχειρήματα των κοινοτιστών που επηρέασαν τον Ρωλς.

4.1.1. Η κριτική και τα αιτήματα του κοινοτισμού

Η ρωλσιανή θεωρία δικαιοσύνης, όπως διατυπώθηκε στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» και αναθεωρήθηκε στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», έχει αποτελέσει ένα προσφιλέσ αντικείμενο σχολιασμού και επικρίσεων από την πλευρά των

³⁵¹ LP, σελ. 67.

³⁵² LP, σελ. 67.

³⁵³ LP, σελ. 72-3.

³⁵⁴ Ο Bell υποστηρίζει ότι αφορμή για την αναζωπύρωση του κινήματος του κοινοτισμού υπήρξε η έκδοση της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*». Bell (2016). Ωστόσο, ο Ρωλς διευκρίνισε ότι οι κοινοτιστικές επικρίσεις που είχε δεχτεί το έργο του αυτό δεν επηρέασαν τις αναθεωρήσεις του κατά τη συγκρότηση του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*». PL, σελ. xix σημ. 6.

υποστηρικτών του πολιτικοφιλοσοφικού ρεύματος του κοινοτισμού (communitarianism).³⁵⁵ Ο ατομοκεντρικός χαρακτήρας τόσο της δικαιολόγησης όσο και του περιεχομένου της ρωλσιανής θεωρίας δικαιοσύνης, η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και η ηθική ουδετερότητα του φιλελεύθερου κράτους είναι τρία ζητήματα στα οποία οι κοινοτιστές φιλόσοφοι διαχρονικά αντιπαρατέθηκαν.³⁵⁶

Ο κοινοτισμός δεν είναι μια ενιαία πολιτικο-ιδεολογική τάση αλλά φιλοξενεί διάφορα ρεύματα.³⁵⁷ Κοινή κανονιστική ιδέα των ρευμάτων αυτών αποτελεί η έννοια της κοινότητας (ως αντιπαρατιθέμενης προς το άτομο), χωρίς όμως πάντοτε να διευκρινίζεται το περιεχόμενό της· η έννοια της κοινότητας παραπέμπει στην αρχαιοελληνική σύλληψη της «πόλεως»³⁵⁸ ή στην πολιτική κοινότητα (political community) ή συχνά και στην έννοια του κράτους. Παρά τις διαφοροποιήσεις, οι κοινοτιστικές θεωρήσεις προτάσσουν απέναντι στον ατομοκεντρικό φιλελευθερισμό κοινές βασικές παραδοχές, οι οποίες συγκεφαλαιώνονται -σε γενικές γραμμές- στην οντολογική προτεραιότητα της κοινωνίας έναντι του ατόμου και στην προέχουσα κανονιστική αξία της συλλογικής κοινωνικής οργάνωσης και της κοινωνικής ενσωμάτωσης και συγκρότησης γύρω από μια αντίληψη περί του κοινού αγαθού, που πηγάζει από τις επίκοινες παραδόσεις και πρακτικές κάθε λαού, και στην αποδοχή τέτοιων αντιλήψεων ως επίσημων πολιτικών κατευθύνσεων ενός κράτους. Η οντολογική προτεραιότητα της κοινωνίας αποτυπώνει το αρχετυπικό αριστοτελικό (και νεώτερο εγγελιανό) ηθικο-πολιτικό πρότυπο, από το οποίο εμπνεόμενοι οι κοινοτιστές φιλόσοφοι, υποστηρίζουν ότι μόνο μέσα από την κοινωνικο-πολιτική

³⁵⁵ Για την (επι)κριτική υποδοχή της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*» από κοινοτιστές φιλοσόφους και τα επιχειρήματά τους βλ. μεταξύ άλλων Παπαγεωργίου (1994: 73-90) και Audard (2007: 180-3).

³⁵⁶ Τον ουσιαστικό ετεροπροσδιορισμό του κοινοτισμού από την κριτική του προς τον φιλελευθερισμό τονίζει ο Βουτσάκης: «*Ο κοινοτισμός τρέφεται από την κριτική αντιπαράθεση με τον φιλελευθερισμό, είναι πριν απ' όλα παρασιτικός προς αυτόν*». Βουτσάκης (2003: 19, με αναφορά στον Walzer).

³⁵⁷ Ο Βουτσάκης μιλάει για «πολλούς κοινοτισμούς» (αντίστοιχους προς τα αντίπαλα, πολλά ρεύματα του φιλελευθερισμού) και αναλύει ειδικότερα τον «ριζικό κοινοτισμό», στον οποίο διακρίνει (και σχολιάζει κριτικά) τρεις επιμέρους θεωρίες: την φιλοσοφική ανθρωπολογία, την γνωσιοθεωρία και την πολιτική φιλοσοφία. Βουτσάκης (2003: 18-25). Ο Pettit αναφέρει τρία σύγχρονα κοινοτιστικά ρεύματα. Το πρώτο, με κυριότερο εκφραστή του τον Walzer, υποστηρίζει ότι ο αποτελεσματικός πολιτικός διάλογος πρέπει να διεξάγεται όχι με έννοιες αξιακά ουδέτερες αλλά με αξιακά φορτισμένα νοήματα που ενυπάρχουν στις τοπικές κοινωνίες, ώστε να συγκροτείται ένα βιώσιμο κρατικό ιδεώδες που να εμπνέει τη συνοχή των μελών του. Το δεύτερο, με κεντρικούς εκφραστές του τον Alasdair MacIntyre και τον Michael Sandel, προσλαμβάνει τις ηθικές επιλογές του ατόμου ως μια διαδικασία αυτοπροσδιορισμού μέσω της ανακάλυψης των πολιτισμικών προσδιορισμών της προσωπικής ταυτότητας. Η αυθεντική σύνδεση του ατόμου με ιδιαίτερες κουλτούρες και τους αξιακούς τους προσδιορισμούς πρέπει να είναι το αντικείμενο και ο στόχος μιας λειτουργικής πολιτικής φιλοσοφίας, κατά την άποψη αυτή. Και η τρίτη τάση, όπως έχει ποικίλως εκφραστεί από τον Charles Taylor και τον Joseph Raz, υποστηρίζει ότι ακόμη και στη διαδικασία της επιδίωξης μιας ατομικής αυτονομίας κατά τα φιλελεύθερα πρότυπα, ένα φιλελεύθερο συνταγματικό κράτος δεν μπορεί να μένει αξιακά ουδέτερο αλλά οφείλει να προσδιορίζει θετικά τις αντιλήψεις περί αγαθού που συμβαδίζουν με την συγκεκριμένη κοινωνία και τον πολιτισμό. Αναλυτικότερα βλ. Pettit (2007: 16-17).

³⁵⁸ Για τον Αριστοτέλη, που πρώτος εισηγήθηκε την έννοια της «πόλεως» (στα *Πολιτικά*) όπως προσλαμβάνεται από το σύγχρονο κοινοτιστικό επιχείρημα, η «πόλις» αποτελεί μια εκούσια και φυσική ένωση των ανθρώπων, που επιδιώκουν κοινούς στόχους μέσω της πολιτικής τους συγκρότησης και κυρίως την κατάκτηση του υπέρτατου αγαθού, της «ευδαιμονίας». Κατά τούτο η «πόλις» συνιστά την τελειότερη και περιεκτικότερη μορφή συμβίωσης έναντι των άλλων μορφών συμβίωσης (λ.χ. του «οίκου», της «κώμης» κτλ), καθώς στην «πόλιν» όλοι οι πολίτες καταβάλλουν από κοινού προσπάθεια για να επιτύχουν το αγαθό αυτό.

συνύπαρξη μπορεί το άτομο να αυτοπροσδιοριστεί ηθικά και να αυτοεκπληρωθεί κοινωνικά και πολιτικά.³⁵⁹

Οι περιεκτικές ηθικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις που διαμορφώνονται από τις κατά τύπους πολιτισμικές παραδόσεις και (ενδεχομένως) επικρατούν ως κυρίαρχες ιδεολογίες σε μια κοινωνία, δεν αντιμετωπίζονται από τους κοινοτιστές ως πρόσκομμα για την κοινωνική και πολιτισμική πρόοδο αλλά, αντίθετα, υποστηρίζεται ότι ταυτοποιούν αυθεντικά την κάθε κοινωνία και ταυτόχρονα παρέχουν στα μέλη της μια γνήσια νοηματοδότηση περί του κοινού (αλλά και του ατομικού) αγαθού. Εξάλλου, δεδομένου ότι η διαμόρφωση μιας πολιτισμικής ταυτότητας δεν αποτελεί προϊόν μιας στιγμιαίας διαδικασίας ή μιας συγκυριακής συλλογικής απόφασης αλλά συντελείται βιωματικά μέσα από τη μακροχρόνια και σιωπηρή διαπλοκή, εφαρμογή και αναθεώρηση πραγματικών και φαντασιακών παραγόντων που καθορίζουν τους όρους όχι μόνο της ιστορικής επιβίωσης μιας κοινότητας αλλά και των αντιλήψεών της για το τι είναι ορθό και αγαθό, για το λόγο αυτό, αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία στις περιεχομενικά μεστές πολιτισμικές αντιλήψεις και πρακτικές, όχι μόνο για τον αυτοπροσδιορισμό κάθε κοινότητας αλλά και των μελών της ατομικά.

Γίνεται σαφές ότι οι ιδέες του κοινοτισμού διαφοροποιούνται ουσιωδώς από τα ατομοκεντρικά ιδεώδη του φιλελευθερισμού, όπως τουλάχιστον αυτός εξαγγέλλεται στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Οι κοινοτιστές επικρίνουν το φιλελευθερισμό για την απογύμνωση του ανθρώπινου υποκειμένου και του βίου εν γένει από κάθε αυθεντικό ηθικό νόημα και περιεχόμενο, και για την ανάδειξη, συνακόλουθα, ως κυρίαρχου ηθικο-πολιτικού μοντέλου ενός στερούμενου κοινωνικής και ηθικής συνείδησης ατομικισμού.³⁶⁰ Στο φιλοσοφικό πεδίο, οι κοινοτιστές επικρίνουν την προσπάθεια των φιλελεύθερων φιλοσόφων να οικοδομήσουν οικουμενικές, αχρονικές και υπερϊστορικές θεωρίες, διότι, σύμφωνα με το επιχειρήμα τους, τέτοιες θεωρίες είναι γνωσιολογικά και αξιολογικά κενές, αφού παραγνωρίζουν τις επιμέρους ηθικο-πολιτισμικές παραδόσεις και αντιλήψεις που προσδιορίζουν την ταυτότητα των υποκειμένων.³⁶¹

³⁵⁹ Σε μια γενική τυπολογική προσέγγιση που επιχειρεί ο Bell, διακρίνει μεταξύ τριών κυρίως ισχυρισμών του κοινοτισμού: μεθοδολογικών ισχυρισμών για την σημασία της παράδοσης και του κοινωνικού πλαισίου για την ηθική και πολιτική επιχειρηματολόγηση, οντολογικών ή μεταφυσικών ισχυρισμών για την κοινωνική φύση του εαυτού, και κανονιστικών ισχυρισμών σχετικά με την αξία της κοινότητας. Bell (2016).

³⁶⁰ Ως αντίλογος σε αυτές τις επικρίσεις μπορεί να προταθεί ότι αποτελούν μια βεβιασμένη ανάγνωση του φιλελευθερισμού. Και τούτο, διότι για τον φιλελευθερισμό ο άνθρωπος - πρόσωπο δεν εκλαμβάνεται ως μονάδα αντιπαρατιθέμενη στο κοινωνικό σύνολο, αλλά αντίθετα, η κοινωνία αποτελεί το πεδίο όπου το άτομο διαμορφώνεται σε ολοκληρωμένη προσωπικότητα και αυτοεκπληρώνεται αναπτύσσοντας στο έπακρο τις ικανότητές του. Για τις βεβιασμένες αναγνώσεις του φιλελευθερισμού από τον κοινοτισμό (αλλά και το αντίστροφο) καθώς και για ανασκευές σχετικών παρερμηνειών βλ. Βουτσάκης (2003: 20-25).

³⁶¹ Τέτοιες επικρίσεις δέχτηκε η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» για την προσπάθειά της να συλλάβει την ανθρώπινη κατάσταση “*sub specie aeternitatis*” (TJ, σελ. 587). Χαρακτηριστική είναι η αντιπαράθεση του Sandel (1980) προς το «αποφιλωμένο» (unencumbered) από τα συγκροτησιακά κοινοτικά χαρακτηριστικά του και «ασώματο» (disembodied) υποκείμενο της πρωταρχικής θέσης. Σχετικά βλ. Παπαγεωργίου (1994: 77-86) και Τασόπουλο (2001: Κεφ I, §2).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παρούσα μελέτη παρουσιάζει το εννοιολογικό περιεχόμενο των κοινοτιστικών επιχειρημάτων, το οποίο, μολονότι αναπτύσσεται στο πλαίσιο της ανωτέρω αντιπαράθεσης με τον φιλελευθερισμό, εντούτοις το τελικό συμπέρασμα είναι ότι δανείζει αρκετά στοιχεία του στο «*Δίκαιο των Λαών*». Ειδικότερα, παράλληλα με την ιδέα της κοινότητας και της προτεραιότητας της συλλογικής οργάνωσης έναντι του ατομικισμού, ως κεντρική κανονιστική ιδέα των κοινοτιστικών θεωριών αναπτύσσεται η ιδέα του «κοινού αγαθού», ως ιδέα συνεκτική του κοινωνικού συνόλου αλλά και της πολιτικής κοινότητας. Με αναγωγές σε κοινά πολιτισμικά ήθη, η ιδέα του κοινού αγαθού διασφαλίζει την κοινωνική αλληλεγγύη και σταθερότητα και ταυτόχρονα τροφοδοτεί τις πολιτικές αξίες και προτεραιότητες που προσδιορίζουν την πολιτική οργάνωση του λαού. Η έκδηλη έλλειψη διαχωρισμού μεταξύ της σφαίρας του δημόσιου και του ιδιωτικού, δεν εκλαμβάνεται ως μειονέκτημα αλλά ως ένα στοιχείο συγκροτητικό της ενοποιητικής και συνεκτικής λειτουργίας της ιδέας του κοινού αγαθού.

Από τα ανωτέρω αναδεικνύεται η προτεραιότητα του αγαθού έναντι του ορθού στον κοινοτισμό, σε αντίστιξη προς την αντίστροφη ιεράρχηση των ιδεών στον φιλελευθερισμό. Στην ουδετερότητα του φιλελευθερισμού επάνω σε ζητήματα αγαθού ο κοινοτισμός αντιπαράτάσει την περιεχομενικά μεστή νοηματοδότηση του (δημόσιου και ιδιωτικού) βίου, που στηρίζεται σε αρχές και αξίες «αντικειμενικές», εμπεδωμένες στην κοινωνική ζωή και προσδιοριστικές της ταυτότητας των προσώπων. Οι αξίες αυτές διαπνέουν και την ιδέα δικαιοσύνης που προσδιορίζει κατά τρόπο τελειοκρατικό (περφεξιονιστικό) την πολιτική συγκρότηση του λαού· το κράτος δεν είναι ουδέτερο απέναντι στις διάφορες περί του αγαθού αντίληψεις αλλά υιοθετεί και προάγει τις αξίες που προσδιορίζουν την αντίληψη δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού που έχει αναγνωριστεί (υπό όποια έννοια) στο πέρασμα του χρόνου ως επικρατούσα σε κάθε λαό.³⁶²

Μέσα στο προπεριγραφέν πλαίσιο της συλλογικής αυτοεκπλήρωσης, προτεραιότητα δίδεται στην ιδέα του καθήκοντος, έναντι της ιδέας του δικαιώματος που χαρακτηρίζει τις φιλελεύθερες θεωρίες. Η συγκρότηση και εκπλήρωση των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων και, μέσα από αυτές, η αυτοεκπλήρωση των ατόμων, επιτελούνται μέσω της ιδέας του καθήκοντος που τα άτομα έχουν έναντι της κοινότητάς τους, καθώς η τελευταία αποτελεί το κύριο πολιτικό υποκείμενο και ένα ειδικό φορέα δικαιωμάτων. Η συνδεδετική λειτουργία του καθήκοντος είναι αποτέλεσμα της οντολογικής και αξιακής προτεραιότητας του συνόλου έναντι του ατόμου, σε αντίθεση με τη φιλελεύθερη αντίληψη, που, προτάσσοντας το άτομο, το περιβάλλει ταυτόχρονα με τα αντίστοιχα δικαιώματα έναντι του συνόλου. Τα κοινωνικά και πολιτικά καθήκοντα εκλαμβάνονται, λοιπόν, ως οι συνδεδετικές δυνάμεις της κοινότητας, αντιπαραβαλλόμενα με τα ατομικά δικαιώματα, τα οποία, σύμφωνα με την άποψη αυτή, ευνοούν τις φυγόκεντρες τάσεις.

³⁶² Ενδιαφέρουσα η ανάλυση των διαφορών μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού πάνω στο ζήτημα της προτεραιότητας ορθού και αγαθού από τον Kymlicka (1989).

Το πολιτικο-φιλοσοφικό ρεύμα του κοινοτισμού άσκησε διαχρονικά κριτική στον ατομοκεντρικό φιλελευθερισμό του Ρωλς, τόσο για το περιεχόμενο των αρχών δικαιοσύνης που διακήρυσσε (κυρίως για την προτεραιότητα των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών και την προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού) όσο και για την μεθοδολογία που χρησιμοποιούσε για να διατυπώσει τις αρχές αυτές (μεταξύ άλλων για την τεχνητή και ανεδαφική συμβολαική δικαιολόγηση, με τα αποψιλωμένα από πολιτισμικές και κοινωνικές ταυτοποιήσεις, ανιστορικά, απρόσωπα και τεχνητά υποκείμενα του πολιτικού κονστρουκτιβισμού). Στις επικρίσεις του ρεύματος αυτού ο Ρωλς δεν απάντησε ποτέ ευθέως μέχρι το «*Δίκαιο των Λαών*»,³⁶³ στο οποίο με δύο κεντρικές μεθοδολογικές επιλογές έδειξε ότι λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν του τα κοινοτιστικά επιχειρήματα: αφ' ενός, με την τοποθέτηση των λαών (αντί των ατόμων) στις πρωταρχικές θέσεις της ιδανικής θεωρίας και αφ' ετέρου με την εισαγωγή της ιδέας των ευπρεπών ιεραρχικών λαών ως ευτεταγμένων μελών της Κοινωνίας των Λαών.³⁶⁴

4.1.2. Η φύση και η δομή των ευπρεπών ιεραρχικών λαών

Η ιδέα των ευπρεπών ιεραρχικών λαών είναι μια καίρια κατασκευαστική καινοτομία του «*Δικαίου των Λαών*», η οποία, όπως συμβαίνει με κάθε κατασκευή, δημιουργείται για να υπηρετήσει ένα συγκεκριμένο αναλυτικό σκοπό: εδώ ο κύριος στόχος του Ρωλς είναι να αποδείξει ότι οι *φιλελεύθερες* αρχές διεθνούς δικαιοσύνης μπορούν να γίνουν ταυτόχρονα αποδεκτές και από λαούς με διαφορετικές ηθικές και πολιτικές παραδόσεις, εφόσον αυτοί συγκροτηθούν προσηκόντως με τη μέθοδο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού. Οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί δεν εντοπίζονται ιστορικά ή γεωγραφικά αλλά αποτελούν ένα ιδανικό νοητικό κατασκεύασμα του Ρωλς για τις θεωρητικές ανάγκες του επιχειρήματός του.³⁶⁵ Περιγράφονται, δηλαδή, τα ελάχιστα εκείνα χαρακτηριστικά που ιδεωδώς πρέπει να πληροί ένας μη φιλελεύθερος και μη δημοκρατικός λαός, προκειμένου να μπορεί να χαρακτηριστεί ως ευπρεπής (και όχι δίκαιος) και να συμπεριληφθεί στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.

Οι ευπρεπείς λαοί πληρούν δύο βασικά κριτήρια. Το πρώτο κριτήριο έχει χαρακτήρα εξωτερικό, διεθνικό: δεν είναι επιθετικοί προς άλλους λαούς· δεν έχουν επεκτατικές διαθέσεις ούτε επιδιώκουν να επιβάλουν σε άλλους λαούς τα κυρίαρχα περιεκτικά τους δόγματα, αλλά είναι ειρηνικοί και επιδιώκουν την συνεργασία εντός της διεθνούς κοινότητας. Το δεύτερο κριτήριο έχει χαρακτήρα εγχώριο και αναλύεται

³⁶³ Βλ. ιδίως τη σχετική ρητή άρνηση του φιλοσόφου στο *PL*, σελ. xix, υποσημ. 6.

³⁶⁴ Έτσι μεταξύ άλλων ο Παπαγεωργίου (2010: 1974-75).

³⁶⁵ *LP*, σελ. 75, σημ. 16. Στο ίδιο σημείο ο Ρωλς εκφράζει την άποψη ότι και με τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς θα μπορούσε να υποστηριχθεί το ίδιο. Πράγματι, πού τάχα θα μπορούσε να εντοπιστεί ιστορικά ή γεωγραφικά ένας λαός που πραγματώνει στο εσωτερικό του τα υψιπετή ιδεώδη μιας ρωλσιανής φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης και διασφαλίζει στην πράξη για όλα τα μέλη του την ελευθερία και την ισότητα; Αυτή, ωστόσο, είναι η λειτουργία ενός (ρεαλιστικά ουτοπικού) κατασκευαστικού επιχειρήματος, δηλαδή να παράσχει μια ιδεοτυπική εικόνα ως αξιολογικό κριτήριο της πραγματικότητας.

σε τρία αλληλένδετα μέρη: πρώτον, η κοινωνία ενός ευπρεπούς λαού αποτελεί ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας οργανωμένο γύρω από μια ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό και γι' αυτό προστατεύει τα ανθρώπινα δικαιώματα για όλα τα μέλη της, είναι δε τα δικαιώματα αυτά όσα έχουν απασχολήσει την παρούσα μελέτη. Δεύτερον, τα μέλη της αντιμετωπίζονται ως ηθικά υποκείμενα ικανά να μαθαίνουν να δρουν υπεύθυνα και σε συνεργασία μεταξύ τους, δηλαδή ικανά για διαμόρφωση μιας αίσθησης καθήκοντος και δικαιοσύνης. Ως τέτοια, τα πρόσωπα μαθαίνουν να συμμετέχουν σε ομάδες αντιπροσωπευτικές των συμφερόντων τους και να αναγνωρίζουν τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις που τους επιβάλλει bona fide το δικαίωμα του λαού τους. Και τέλος, οι κρατικοί αξιωματούχοι και οι δικαστές διαπνέονται από την πεποίθηση ότι η εφαρμογή των νόμων πράγματι ακολουθεί μια ιδέα δικαιοσύνης γύρω από το κοινό αγαθό, την οποία και οι ίδιοι καλή τη πίστει υπηρετούν.³⁶⁶

Οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί είναι δομημένοι γύρω από την ιδέα δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού, την οποία συνδιαμορφώνουν (μέχρι κάποιου βαθμού³⁶⁷) τα βασικά πολιτικά υποκείμενα, δηλαδή οι συλλογικοί φορείς αντιπροσώπευσης των κοινωνικών ομάδων, με την συμμετοχή τους σε μια εδραιωμένη συμβουλευτική (όχι διαβουλευτική) διαδικασία. Η ιδέα του κοινού αγαθού προϋποθέτει την ύπαρξη και λειτουργία εντός του νομικού συστήματος του λαού μιας ευπρεπούς συμβουλευτικής ιεραρχίας, απαρτιζόμενη από ένα σώμα αντιπροσωπευτικών φορέων, *«των οποίων ο ρόλος στην ιεραρχία είναι να συμμετέχουν σε μία εδραιωμένη συμβουλευτική διαδικασία και να φροντίζουν όσα η ιδέα του λαού περί δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό θεωρεί σημαντικά συμφέροντα όλων των μελών του λαού»*.³⁶⁸ Με άλλα λόγια, η ιδέα της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό είναι αυτή που θέτει και τα όρια της ευπρεπούς πολιτικής διαδικασίας: η συμβουλευτική συμμετοχή περιστρέφεται γύρω από και εξαντλείται στην κοινή αυτή και δημόσια αναγνωρισμένη ιδέα, την οποία οφείλει να υπηρετεί, με ένα (έστω περιορισμένο) δικαίωμα διαφωνίας. Υπ' αυτήν τη λειτουργία, η «ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό» αποδεικνύεται και αυτή, όπως και η ευπρέπεια, «μία ελάχιστη ιδέα».³⁶⁹

Τα κυρίαρχα περιεκτικά δόγματα που προσδιορίζουν την ιδέα του κοινού αγαθού, προς την οποία στοχεύει η κοινωνική συνεργασία των μελών ενός ευπρεπούς λαού και του προσδίδουν το χαρακτήρα του μη φιλελεύθερου και μη δημοκρατικού, δεν μπορούν (για λόγους αναλυτικούς) να χαρακτηριστούν εύλογα, καθώς κάτι τέτοιο δεν θα συμβιβαζόταν με τις βασικές αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού: η μη κατοχύρωση της ατομικής ελευθερίας και της ισότητας των προσώπων από τα δόγματα αυτά και η κατίσχυσή τους έναντι άλλων δογμάτων και θεωριών στερεί από αυτά τις βασικότερες εκφάνσεις της (φιλελεύθερης) κανονιστικής ιδέας του εύλογου.

³⁶⁶ LP, σελ. 64-7. Με άλλα λόγια, οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί ταυτίζονται με τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς ως προς την εξωτερική τους πολιτική (στο ότι σέβονται τις ίδιες αρχές του Δικαίου των Λαών) και διαφοροποιούνται μόνο ως προς την εγχώρια πολιτική (στην αντίληψη εγχώριας δικαιοσύνης).

³⁶⁷ LP, σελ. 72.

³⁶⁸ LP, σελ. 71.

³⁶⁹ LP, σελ. 67.

Ως προϋπόθεση για την ευπρεπή υπόσταση των λαών αυτών, ο Ρωλς ορίζει ότι τα βασικά θρησκευτικά ή φιλοσοφικά δόγματα που προσδιορίζουν την ιδέα του αγαθού, γύρω από το οποίο αναπτύσσεται η αντίληψη περί δικαιοσύνης τους, θα πρέπει «να μην είναι εντελώς παράλογα»:³⁷⁰ έτσι χαρακτηρίζεται ένα δόγμα που αρνείται τελείως και καταδιώκει κάθε διαφορετική θεώρηση, ενώ αντίθετα, ως «μη εντελώς παράλογα» αντιμετωπίζονται τα δόγματα εκείνα που επιτρέπουν ένα ποσοστό ελευθερίας συνείδησης και άσκησης άλλων θρησκευτικών ή φιλοσοφικών δογμάτων.³⁷¹

Οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί δεν αναγνωρίζουν τα βασικά φιλελεύθερα συνταγματικά δικαιώματα (όπως λ.χ. την ελευθερία του λόγου, την ισότητα των πολιτών ενώπιον του νόμου, πολλώ δε μάλλον τη δημοκρατική πολιτική συμμετοχή) παρά μόνο ένα διαμεσολαβημένο δικαίωμα έκφρασης³⁷² και συμμετοχής στην πολιτική ζωή μέσω των ομάδων που εκπροσωπούν τα μέλη τους στη δομημένη γύρω από μια ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό συμβουλευτική ιεραρχία.³⁷³ Οι αντιπροσωπευτικές ενώσεις προσώπων εκφράζουν τα συμφέροντα των μελών τους, απολαύοντας ενός δικαιώματος πολιτικής διαφωνίας και μιας αντίστοιχης υποχρέωσης της κυβέρνησης για ουσιαστική ακρόασή τους και αιτιολογημένη ευσυνείδητη απάντηση.

Σύμφωνα με τον Ρωλς, η υποκατάσταση των ατόμων από τις ομάδες εκπροσώπησης στη συμβουλευτική ιεραρχία δεν συνεπάγεται κάποια (ευθεία τουλάχιστον) κάμψη της ηθικής μέριμνας για τα άτομα. Αντίθετα, οι ενώσεις αυτές μπορεί να εκπροσωπούν τα ορθολογικά συμφέροντα των μελών τους κατά τρόπο αντίστοιχο ή ενδεχομένως και πληρέστερο απ' ότι κατορθώνουν οι μεμονωμένοι πολίτες των φιλελεύθερων δημοκρατιών. Την συνηγορία του προς το ενδεχόμενο να εκφράζεται πληρέστερα μια ιδέα ευρύτερου συμφέροντος της πολιτικής ζωής παρέχει ο Ρωλς επικαλούμενος την κριτική για τον ατομικιστικό χαρακτήρα της πολιτικής συμμετοχής στη φιλελεύθερη κοινωνία, κριτική που έχει αναπτύξει ο Hegel (και επαναλαμβάνουν -χωρίς να κατονομάζονται από το φιλόσοφο- σύγχρονες κοινοτιστικές πολιτικές αντιλήψεις). Οι ομάδες εκπροσώπησης ενδέχεται να διασφαλίζουν τα ορθολογικά συμφέροντα των μελών τους -επί τη βάση μιας ιδέας δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό- πληρέστερα απ' ότι σε μια φιλελεύθερη δημοκρατική διαδικασία, όπου «τα συμφέροντα των πολιτών τείνουν να

³⁷⁰ LP, σελ. 74. Στο πρωτότυπο: *must not be fully unreasonable*.

³⁷¹ Κατά ένα παρόμοιο τρόπο διαφοροποιείται και ο Beitz από την ιδέα του εύλογου στη δική του θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Κατ' αυτόν, η επάλληλη συναίνεση πρέπει να επιτευχθεί από όλα τα υπαρκτά περιεκτικά δόγματα που έχουν δοκιμαστεί στο χρόνο και αριθμούν ικανό αριθμό οπαδών. Beitz (2009: 76-77).

³⁷² Εντούτοις, ας σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι και το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΔΔΑ) έχει διατυπώσει επιφυλάξεις για ένα απεριόριστο δικαίωμα στην ελευθερία της έκφρασης. Στην υπόθεση *Leyla Sahin vs Turkey* (παράγρ. 106) αναφέρεται: «Στις δημοκρατικές κοινωνίες, στις οποίες αρκετές θρησκείες συνυπάρχουν μέσα σε ένα και τον αυτό πληθυσμό, μπορεί να είναι απαραίτητο να τεθούν περιορισμοί στην ελευθερία να εκδηλώνει κανείς τη θρησκεία ή την πεποίθησή του προκειμένου να συμβιβαστούν (*reconcile*) τα συμφέροντα των διαφόρων ομάδων και να διασφαλιστεί ότι οι πεποιθήσεις του καθενός τυχάνουν σεβασμού». Επίσης, η ίδια σκέψη στην απόφαση *S.A.S. vs France*, παρ. 126.

³⁷³ LP, σελ. 71-75.

συρρικνώνονται και να επικεντρώνονται στα ιδιωτικά οικονομικά τους οφέλη σε βάρος των δεσμών τους με την κοινωνία».³⁷⁴

Με τη φανταστική επινόηση του Καζανιστάν, ενός μουσουλμανικού κράτους εμπορούμενου από μια πεφωτισμένη αντίληψη απέναντι στους μη μουσουλμάνους υπηκόους του, ο Ρωλς παραδίδει τα έξι ειδοποιά χαρακτηριστικά ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού. Συγκεκριμένα, ο λαός αυτός α) οφείλει να ζητεί τη γνώμη όλων των ομάδων, β) κάθε μέλος του λαού οφείλει να ανήκει σε μια ομάδα, γ) κάθε ομάδα πρέπει να εκπροσωπείται από ένα φορέα που περιλαμβάνει τουλάχιστον μερικά μέλη της ίδιας ομάδας που γνωρίζουν και μοιράζονται τα θεμελιώδη συμφέροντά της, δ) οι κυβερνώντες οφείλουν να σταθμίζουν τις διάφορες απόψεις και διεκδικήσεις και οι δικαστές και οι αξιωματούχοι να αιτιολογούν τις αποφάσεις τους, ε) οι αποφάσεις πρέπει να λαμβάνονται σύμφωνα με μια αντίληψη των ειδικών προτεραιοτήτων του κράτους, και στ) αυτές οι ειδικές προτεραιότητες πρέπει να ταιριάζουν σε ένα συνολικό σύστημα συνεργασίας, όπου οι «δίκαιοι όροι»³⁷⁵ συνεργασίας της ομάδας πρέπει να καθορίζονται με σαφήνεια. Οι ανωτέρω κατευθυντήριες αρχές λειτουργούν στη βασική δομή του Καζανιστάν, που περιλαμβάνει συνελεύσεις, στις οποίες ασκείται η συμβουλευτική λειτουργία των ομάδων συμφερόντων, εκφράζονται οι διαφωνίες τους, παρέχονται αιτιολογημένες απαντήσεις των αξιωματούχων και διακρατείται μια περιορισμένη επιφύλαξη των διαφωνούντων.³⁷⁶

Κομβική σημασία στην ως άνω διαδικασία αποδίδεται στην υποχρέωση αιτιολόγησης των αποφάσεων των κυβερνώντων και στο (περιορισμένο) δικαίωμα επιφυλάξεως που διακρατείται από τις ομάδες συμφερόντων που δεν ικανοποιούνται από τις αποφάσεις. Οι κυβερνώντες οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη τις θέσεις των ομάδων και να αιτιολογούν με ευσυνειδησία τις αποφάσεις τους, καλοπροαίρετα και χωρίς μεροληψία εις βάρος των διαφωνούντων, ώστε να διασφαλίζεται ότι, ακόμη και αν εμμείνουν οι τελευταίοι στη διαφωνία τους επανερχόμενοι με μια αιτιολογημένη διαμαρτυρία, τουλάχιστον θα μπορούν να αναδεχτούν με καλή πίστη τα καθήκοντα

³⁷⁴ LP, σελ. 73.

³⁷⁵ «Fair terms» στο πρωτότυπο (LP, σελ. 77). Στο σημείο αυτό παρατηρείται μια μάλλον άστοχη χρήση του όρου «ακριβοδίκαιοι» (fair), μιας και ο Ρωλς έχει ήδη εξαρχής διατυπώσει τη θέση ότι στο Δίκαιο των Λαών όπως το διατυπώνει, αλλά και πολύ περισσότερο στις ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες, δεν μπορεί να εφαρμοστεί μια αντίληψη δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας, όπως αυτή έχει αναλυθεί στην φιλελεύθερη θεωρία εγγώριας δικαιοσύνης.

³⁷⁶ LP, σελ. 77-8. Παρά τη φανταστική επινόηση του Καζανιστάν, και μολοντί η πρόθεση του Ρωλς δεν είναι να παράσχει ένα ιστορικό παράδειγμα τέτοιου ή παρόμοιου κράτους, εντούτοις ο David Reidy ισχυρίζεται ότι εντοπίζει τουλάχιστον ένα τέτοιο υπαρκτό παράδειγμα μη φιλελεύθερου ιεραρχικού λαού, το Ομάν, χωρίς, όμως, να παραθέτει περαιτέρω στοιχεία και λεπτομερείς περιγραφές της θεσμικής του συγκρότησης, ώστε να μπορεί να επαληθευθεί αυτός ο ισχυρισμός. Reidy (2004: 315). Αντίθετη συνολικά γνώμη προς τη δυνατότητα μιας μουσουλμανικής κοινωνίας να αποτελέσει παράδειγμα ευπρέπειας υπό οποιαδήποτε έκφραση εκφράζει ο Παραράς. Επικαλούμενος απόψεις νομικών και πολιτικών μελετητών που υποστηρίζουν ότι ο ισλαμικός νόμος (η σαρία) είναι παντελώς ασυμβίβαστος με τις αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «είναι πράγματι ουτοπική η σκέψη του John Rawls ότι είναι δυνατόν, μέσα σε μια μουσουλμανική κοινωνία, να συνυπάρξουν και οι όποιες θρησκευτικές μειονότητες που να γίνονται και σεβαστές από το κράτος αυτό». Παραράς (2010: 29).

που τους επιβάλλουν οι αποφάσεις αυτές για την επίτευξη της αντίληψης της δικαιοσύνης για το κοινό καλό μέσα από τους όρους της κοινωνικής συνεργασίας.³⁷⁷

Είναι φανερό ότι η ιδέα που κυριαρχεί στο εσωτερικό των λαών αυτών, στις σχέσεις μεταξύ των μελών τους και μεταξύ των περιεκτικών δογμάτων, δεν είναι η κανονιστικά μεστή έννοια της αμοιβαιότητας (που προσδιορίζει άλλωστε θετικά την ιδέα του εύλογου) αλλά η ισχνότερη έννοια της ανεκτικότητας. Η ανεκτικότητα που οφείλει ένα δόγμα να δείχνει προς τα άλλα, είναι αναγκαίος όρος προκειμένου να μπορεί το δόγμα αυτό να χαρακτηριστεί ως μη εντελώς παράλογο.³⁷⁸ Εξάλλου, η (κατά τ' άλλα μη επιθετική) κοινωνία που προάγει κυρίαρχα περιεκτικά δόγματα δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «τόσο δίκαιη και εύλογη όπως μια φιλελεύθερη κοινωνία»,³⁷⁹ αλλά (εφόσον πληροί και επιπλέον προϋποθέσεις) εύλογα θα μπορούσε να θεωρηθεί από μια φιλελεύθερη διεθνοπολιτική αντίληψη ως ευπρεπής και να προσδοκά την bona fide συμπερίληψή της στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.

Το πιο σημαντικό, όμως, χαρακτηριστικό που συντελεί στην αναγνώριση των λαών αυτών ως ισότιμων με τους φιλελεύθερους είναι ότι ασπάζονται το ίδιο Δίκαιο των Λαών με εκείνους. Τούτο αποτελεί μια αναλυτική πρόταση που εξυπηρετεί την κανονιστική κατασκευή του φιλοσόφου, όπως θα αναλυθεί εκτενέστερα και στην συνέχεια.³⁸⁰ Όστε, από τα χαρακτηριστικά των ευπρεπών λαών που αναφέρθηκαν, συνάγεται ότι οι λαοί αυτοί έχουν ηθική φύση ανάλογη (όχι ίδια) με την ηθική φύση των φιλελεύθερων λαών, την οποία τους προσδίδει μεταξύ άλλων ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η συγκρότησή τους γύρω από μια αντίληψη δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό των μελών τους. Με τα χαρακτηριστικά αυτά, και όσα ακόμη συνθέτουν την ιδέα της ευπρέπειας, λαοί που δεν ασπάζονται τις αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού και δεν αναγνωρίζουν τα μέλη τους ως ελεύθερους και ίσους πολίτες, μπορούν εντούτοις να μετέχουν της ιδέας του εύλογου, όπως αυτή αναδιατυπώνεται στο «*Δίκαιο των Λαών*», δηλαδή υπό την (ισχνή) έννοια ότι δεν θα

³⁷⁷ Σε καμία περίπτωση δεν επιβάλλονται δια της βίας οι αποφάσεις των κυβερνώντων, γιατί τότε καταλύεται η θεμελιώδης ιδέα των ευτεταγμένων εν γένει λαών, που είναι η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας. Ούτε επίσης επιτρέπεται στους κυβερνώντες να κωφεύουν στη διαφωνία, γιατί τότε η πολιτική δομή μεταπίπτει σε ένα πατερναλιστικό καθεστώς ή σε μια καλοπροαίρετη απολυταρχία, συστήματα διακριτά από τον ευπρεπή ιεραρχικό λαό και μη αποδεκτά στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών. *LP*, σελ. 72.

³⁷⁸ Όπως παρατηρεί ο Buchanan, «για να αποτιμήσουμε το επιχείρημα του Ρωλς [της διαμόρφωσης του μινιμαλιστικού καταλόγου ανθρωπίνων δικαιωμάτων από μια ιδέα του εύλογου] πρέπει να εξετάσουμε προσεκτικά την αντίληψή του για την ιδέα του εύλογου, που εμπεριέχει την ιδέα του τι σημαίνει να αναγνωρίζονται τα βάρη της κρίσεως, και την ιδέα μιας αντίληψης δικαιοσύνης για το κοινό καλό. Για το Ρωλς, το να είναι κάποιος εύλογος απαιτεί να δείχνει τον προσήκοντα σεβασμό στο λόγο (*reason*) των άλλων. Είναι ο σεβασμός για το λόγο, που αποτελεί το θεμέλιο της ρωλσιανής αντίληψης της ανεκτικότητας, αυτός που οδηγεί τον Ρωλς στην εισαγωγή μόνο μιας περιορισμένης λίστας ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Buchanan (2004: 163).

³⁷⁹ *LP*, σελ. 83.

³⁸⁰ Κατά παρόμοιο τρόπο πρέπει να κατανοηθεί και η δήλωση του Ρωλς ότι «[ο]ι φιλελεύθεροι λαοί δεν μπορούν να ισχυριστούν ότι οι ευπρεπείς λαοί αρνούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα, από τη στιγμή που [...] τέτοιοι λαοί αναγνωρίζουν και προστατεύουν αυτά τα δικαιώματα». *LP*, σελ. 61.

ήταν εύλογο να μην απολαύουν της ανεκτικότητας των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών.³⁸¹

4.1.3. Η αντίληψη του προσώπου υπό την ιδέα της ευπρέπειας

Στο «*Δίκαιο των Λαών*» ο Ρωλς εισάγει μια νέα πολιτική αντίληψη του προσώπου, την οποία επιχειρεί να διαχωρίσει από τις «τυπικά δυτικές και φιλελεύθερες» προσλήψεις του. Κατά τρόπο αντίστοιχο προς τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», κατασκευάζει τώρα την πολιτική αντίληψη του προσώπου ως μέλους των ευπρεπών ιεραρχικών λαών.³⁸² Στο πρόσωπο υπό την αντίληψη αυτή απονέμονται συγκεκριμένα ανθρώπινα δικαιώματα προς διασφάλιση της ανάπτυξης των ηθικών του δυνάμεων, όπως τις προσδιορίζει η κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας. Η επίκοινη αντίληψη δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό εμπεριέχει κανονιστικά τα ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία απονέμει στα μέλη της ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας για την συμμετοχή τους στην κοινωνική συνεργασία και τα εγγυάται μέσω της συλλογικής συμμετοχής και αντιπροσώπευσης στις συμβουλευτικές διαδικασίες διαμόρφωσης πολιτικών αποφάσεων.

Η ιδέα του πολίτη ως ελεύθερου και ίσου μέλους ενός φιλελεύθερου δημοκρατικού λαού και ως εύλογου και ορθολογικού προσώπου, είναι ανοίκεια στην (μη δημοκρατική και μη φιλελεύθερη) ευπρεπή ιεραρχική κοινωνία, γι' αυτό και ο Ρωλς εισηγείται μια τροποποιημένη παρουσίασή της. Το άτομο πλέον δεν είναι η θεμελιώδης πολιτική μονάδα, ο φορέας ίσων βασικών δικαιωμάτων σε ένα απόλυτα επαρκές σύστημα ίσων βασικών ελευθεριών, ούτε συμμετέχει στη συμβολαϊκή συγκρότηση των όρων εγχώριας δικαιοσύνης. Εγχώριο συμβόλαιο δεν υπάρχει στην ευπρεπή ιεραρχική κοινωνία,³⁸³ ενώ στην πολιτική διαδικασία τη θέση του ατόμου παίρνουν οι ομάδες, ως συλλογικά υποκείμενα, στις οποίες τα άτομα (υποχρεούνται να) συμμετέχουν και οι οποίες εκπροσωπούν τα συμφέροντά τους στην ευπρεπή συμβουλευτική ιεραρχία.

Στο πλαίσιο της θεσμικής οργάνωσης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών και της ιδέας δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό που την διέπει, τα πρόσωπα αντιμετωπίζονται κατ' αρχήν «*ως υπεύθυνα και συνεργαζόμενα μέλη των αντίστοιχων ομάδων τους. Και έτσι τα πρόσωπα μπορούν να αναγνωρίσουν, να καταλάβουν και να δράσουν σύμφωνα με τα ηθικά τους καθήκοντα και τις υποχρεώσεις ως μέλη αυτών των ομάδων*».³⁸⁴ Από τις δύο γνώριμες και θεμελιώδεις στη φιλελεύθερη αντίληψη περί του προσώπου

³⁸¹ LP, σελ. 67-8. Την δυνατότητα πολιτικής πραγμάτωσης της κανονιστικής ιδέας των ευπρεπών ιεραρχικών λαών αμφισβητεί ο Παπαγεωργίου λόγω της έλλειψης θεσμικών και ουσιαστικών εγγυήσεων ελευθερίας για τα μέλη τους, και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «*δεν είναι μόνον αποκόρημα φιλοσοφικής φαντασίας και ευσεβής πόθος, αλλά σε τελευταία ανάλυση δεν είναι νοητή*». Παπαγεωργίου (2008: 187-8)

³⁸² LP, σελ. 66, 71-2. Ο όρος «πολιτική αντίληψη του προσώπου» ως μέλους των ευπρεπών ιεραρχικών λαών δεν χρησιμοποιείται από τον Ρωλς αλλά προσλαμβάνεται εδώ «*κατ' αναλογία*» από την χρήση του στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*».

³⁸³ LP, σελ. 70.

³⁸⁴ LP, σελ. 66, 73.

ηθικές δυνάμεις, τα πρόσωπα στην ευπρεπή ιεραρχική κοινωνία δεν μπορούν να προσλάβουν την αντιστοιχούσα στην ιδέα του εύλογου ικανότητα για μια αίσθηση δικαιοσύνης μεταξύ ίσων και ελεύθερων πολιτών, ενώ περαιτέρω και η ικανότητα για μια αντίληψη αγαθού τροποποιείται προσηκόντως ώστε να προσαρμόζεται (περιοριζόμενη) στο συνεταιρικό / κοινοτιστικό σύστημα κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης. Έτσι, τα μέλη της ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας «*αντιμετωπίζονται ως ευπρεπή [αντί για εύλογα], ορθολογικά [στο μέτρο που δεν υπερβαίνουν τα όρια της συλλογικής αντίληψης δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού] και ικανά για ηθική εκμάθηση, όπως αυτή αναγνωρίζεται από την κοινωνία τους*».³⁸⁵

Αναλυτικότερα, ως ορθολογικά τα μέλη της ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας «*γνωρίζουν τη διαφορά ανάμεσα στο σωστό και το λάθος, όπως αυτά γίνονται αντιληπτά στην κοινωνία τους*» και είναι «*υπεύθυνα και ικανά να διαδραματίσουν ένα ρόλο στην κοινωνική ζωή*», ενώ επίσης αναγνωρίζουν με καλή πίστη (*bona fide*) ότι τα ηθικά καθήκοντα και υποχρεώσεις που τους επιβάλλονται από το δικαιοσύνη σύστημα «*είναι συνεπή προς την ιδέα περί δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό*» και δεν τα βλέπουν «*ως απλές εντολές επιβεβλημένες δια της βίας*».³⁸⁶ Ως μέλη δε των αντίστοιχων ομάδων μπορούν να εκπροσωπούνται στη συμβουλευτική ιεραρχία και να επιδιώκουν τα (συλλογικά) συμφέροντά τους ενώπιον των κυβερνώντων, πάντοτε σε συμφωνία με την ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Με άλλα λόγια, οι ποικίλες ατομικές επιδιώξεις του αγαθού που απαντώνται στη φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία, δεν απαντώνται στην ευπρεπή ιεραρχική κοινωνία, και μαζί με αυτές δεν απαντάται η αντίστοιχη (ευρεία) αντίληψη των πολιτών ως ορθολογικών προσώπων. Έτσι, όμως, φαίνεται να αυτοαναιρείται η (πολιτικά φιλελεύθερη) ιδέα του ορθολογικού στο πλαίσιο της ιεραρχικής κοινωνίας, αφού αποστερείται το ατομικιστικό, φρονησιακό της υπόβαθρο.

Για να διασφαλίσει ο Ρωλς το «απρόσβλητο» της ευπρεπούς ορθολογικότητας από τον (φιλελεύθερο) ατομισμό και τον υποκειμενισμό και, αντίστοιχα, να επιτύχει την σύμπλευσή της με την ιδέα δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού προσθέτει στα μέλη της ευπρεπούς κοινωνίας την ικανότητά τους για ηθική εκμάθηση. Με την ικανότητα αυτή αντιλαμβάνονται τα άτομα, μέσω της ηθικής διαπαιδαγώγησης, την ιδέα δικαιοσύνης της κοινωνίας τους, ώστε, εντασσόμενα στις ομάδες εκπροσώπησής τους, να δύνανται να επιδιώξουν, ως συνεργαζόμενα μέλη αυτής της κοινωνίας (και υπ' αυτήν την έννοια, ορθολογικά πρόσωπα), την ιδέα του κοινού αγαθού. Το ότι η εκπλήρωση του κοινού αγαθού δεν επιδιώκεται μέσω προσταγών επιβαλλομένων με τη βία αλλά μέσω της πολιτικής και κοινωνικής συνεργασίας των ομάδων εκπροσώπησης μεταξύ τους και των υπεύθυνων μελών τους εντός των ομάδων, προσδίδει στα πρόσωπα την ιδιότητα των ευπρεπών υποκειμένων στις ιεραρχικές κοινωνίες.

Η ευπρέπεια των προσώπων εμπεριέχει την έννοια της υπευθυνότητας μέσα στο συνολικό σύστημα συνεργασίας. Εδώ δεν υπάρχουν πλέον οι αμοιβαία αποδεκτοί

³⁸⁵ LP, σελ. 71.

³⁸⁶ LP, σελ. 66.

ακριβοδίκαιοι όροι συνεργασίας, αλλά η υπευθυνότητα των μελών της ιεραρχικής κοινωνίας να αναγνωρίζουν τότε τα ηθικά καθήκοντα και οι υποχρεώσεις τους συμπλέουν με την ιδέα του λαού περί δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό, ώστε «κάθε άτομο [να] ανήκει σε μία ομάδα εκπροσωπούμενη στη συμβουλευτική ιεραρχία, [να] εμπλέκεται σε διακριτές ασχολίες και [να] διαδραματίζει ένα συγκεκριμένο ρόλο στο συνολικό σύστημα συνεργασίας».³⁸⁷ Έτσι, τα μέλη μιας ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας, ακόμη και αν δεν παρίστανται εξατομικευμένα στη βασική δομή της αλλά μέσω των συλλογικοτήτων που τα εκπροσωπούν, αντιμετωπίζονται ως πρόσωπα ικανά να αντιληφθούν και να επιδιώξουν την αντίληψη του κοινού αγαθού που διέπει την κοινωνία τους.

Στο πλαίσιο αυτό ενεργοποιούνται και τα ανθρώπινα δικαιώματα: διασφαλίζουν τους όρους συμμετοχής στο ευπρεπές σύστημα εθελούσιας και καλόπιστης κοινωνικής συνεργασίας προς εκπλήρωση της ιδέας δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού. Η συμμετοχή των ευπρεπών προσώπων στις αντιπροσωπευτικές τους ομάδες έχει διπλή ενέργεια: αφ' ενός, παρέχει το πεδίο άσκησης και ανάπτυξης των ηθικών τους δυνάμεων μέσα από την κοινωνική συνεργασία στο πλαίσιο αυτών των ομάδων και, αφ' ετέρου, μέσω της εκπροσώπησής τους στη συμβουλευτική ιεραρχία διασφαλίζει ότι τα συμφέροντά τους δεν θα παραβλέπονται αδικαιολόγητα από τους κυβερνώντες. Με άλλα λόγια, τα ανθρώπινα δικαιώματα που αναγνωρίζει το Δίκαιο των Λαών διασφαλίζουν ταυτόχρονα το προσωπικό και το πολιτικό status των μελών των ευπρεπών ιεραρχικών λαών: η συνεργασία τους μέσα στις ομάδες εκπροσώπησης εγγυάται ότι θα απολαμβάνουν τα έννομα αγαθά που προστατεύουν τα δικαιώματα και ταυτόχρονα, για να είναι ειλικρινής και ουσιαστική αυτή η συμμετοχή στην κοινωνική συνεργασία, πρέπει να διασφαλίζεται από την θεσμική εκπροσώπηση ενώπιον των κυβερνώντων μέσω της συμβουλευτικής διαδικασίας.

4.2. Η επιβεβαίωση του Δικαίου των Λαών: η τρίτη πρωταρχική θέση

Παρά τη συνομολόγηση των αρχών της διεθνούς δικαιοσύνης μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, το πρόβλημα της διεθνούς σταθερότητας παραμένει. Οι φιλελεύθεροι λαοί πρέπει να βεβαιωθούν ότι οι αρχές του Δικαίου τους, ως αρχές που προσδιορίζουν την εξωτερική πολιτική τους, είναι εύλογες και από την οπτική γωνία μη φιλελεύθερων λαών, εφόσον η διεθνής πολιτική πραγματικότητα περιλαμβάνει και τέτοιους. Η ανάγκη αυτή, κατά τον Ρωλς, είναι

³⁸⁷ LP, σελ. 72. Ο Teson επικρίνει τον Ρωλς ότι χωρίς επαρκείς λόγους εισήγαγε στην κατασκευή του μια ad hoc ανισότητα, διακρίνοντας τους ανθρώπους σε ίσα και ελεύθερα ηθικά υποκείμενα (τους πολίτες των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών) και σε μη ίσα και ανελεύθερα μέλη ομάδων (στους ιεραρχικούς λαούς), και παρά την ανισότητα αυτή, κατέστησε τους τελευταίους ισότιμα μέρη στη συμβολαϊκή επαλήθευση ενός φιλελεύθερου Δικαίου των Λαών. Η αντινομία αυτή -συνεχίζει- έτρωσε ανεπανόρθωτα το κύρος της εύρωστης συμβολαϊκής κατασκευής που είχε παρουσιαστεί στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», καθώς με την προεξόφληση του ανεφάρμοστου μιας εξισωτικής, κοσμοπολιτικής (όπως ο Teson την εισηγείται) θεώρησης, ο Ρωλς προτίμησε μια ισχνή αλλά εφαρμόσιμη αντίληψη φρονησιακής ορθολογικότητας αντί για μια οικουμενικής αποδοχής θεωρητική ανάπτυξη της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Teson (1998: 111).

εγγενής στην ιδέα του (πολιτικού) φιλελευθερισμού, γιατί, πέραν της εσωτερικής επιβεβαίωσης, οι φιλελεύθεροι λαοί αναζητούν ταυτόχρονα και τα όρια της ανεκτικότητάς τους απέναντι στους άλλους λαούς.³⁸⁸ Ωστε, προκειμένου να αναζητηθούν οι όροι (και τα όρια) μιας ειρηνικής διεθνούς συνύπαρξης και συνεργασίας, που θα εγγυάται πρώτιστα την ασφάλεια των φιλελεύθερων λαών και τη διεθνή σταθερότητα, πρέπει οι αρχές αυτές να επαληθευτούν και σε μια περαιτέρω τροποποιημένη πρωταρχική θέση. Η επέκταση των αρχών που οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί έχουν διατυπώσει, σε μη φιλελεύθερους λαούς είναι το κρίσιμο (και εν πολλοίς παρεξηγημένο)³⁸⁹ εγχείρημα του «*Δικαίου των Λαών*».

Εφόσον έχει γίνει δεκτό ότι η ίδια η ιδέα του φιλελευθερισμού εμπεριέχει την ανεκτικότητα, επιβάλλεται στους φιλελεύθερους λαούς ο σεβασμός και μη φιλελεύθερων αλλ' εντούτοις ευπρεπών λαών, και η αποδοχή τους στην Κοινωνία των Λαών, υπό τον όρο ότι θα μπορούσαν να συνομολογήσουν τις ίδιες αρχές του Δικαίου των Λαών. Ο σκοπός αυτός παρακινεί τον Ρωλς όχι να ανεύρει μέσα από εμπειρικά παραδείγματα υπαρκτούς ευπρεπείς λαούς (και προς αυτούς τάχα να προσαρμόσει τη θεωρία του για τη διεθνή δικαιοσύνη), αλλά να κατασκευάσει την ιδεοτυπική περιγραφή των ευπρεπών λαών, με κριτήριο την αποδοχή των ήδη διατυπωμένων αρχών του Δικαίου των Λαών. Η επισήμανση αυτή θα φανεί ιδιαίτερος χρήσιμη σε σχέση με την ανασυγκρότηση του *εύλογου περιεχομένου* των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που θα αναφερθεί κατωτέρω.

Έτσι, οι αντιπρόσωποι των ευπρεπών ιεραρχικών λαών (υπό την προηγηθείσα ειδική κατασκευή τους) καλούνται σε μια *τρίτη* πρωταρχική θέση, υπό το πέπλο της άγνοιας (γνωρίζοντας μόνο την ιδιότητά τους ως ευπρεπών), να επιβεβαιώσουν ως έγκυρες τις αρχές δικαιοσύνης μιας εύλογα δίκαιης και σταθερής Κοινωνίας των Λαών που έχουν διατυπωθεί στη *δεύτερη* πρωταρχική θέση. Ο Ρωλς ισχυρίζεται ότι και αυτοί οι λαοί θα επέλεγαν τις ίδιες οκτώ αρχές που επελέγησαν και στη *δεύτερη* πρωταρχική θέση, παρακινούμενοι από τα ορθολογικά συμφέροντά τους.³⁹⁰ Όποια και αν είναι η οργάνωση της εγχώριας βασικής δομής τους, κανένα από τα θεμελιώδη συμφέροντά τους δεν θίγεται από τις αρχές αυτές: η ευπρεπής πολιτειακή οργάνωσή τους δεν διακυβεύεται, καθώς το Δίκαιο των Λαών δεν απαιτεί την μεταρρύθμισή της για την ένταξή τους στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.³⁹¹ ούτε εξάλλου, το Δίκαιο των Λαών αρνείται τα κυρίαρχα θρησκευτικά ή φιλοσοφικά δόγματα των

³⁸⁸ LP, σελ. 10.

³⁸⁹ Η κύρια αιτία που προσήφθη ήδη στο αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*» είναι ότι με την επέκταση του Δικαίου των Λαών στους μη φιλελεύθερους λαούς ο Ρωλς υποπίπτει σε μια ανεπίτρεπτη υποχώρηση από τα φιλελεύθερα ιδεώδη και σε ένα συμβιβασμό με τους λαούς που δεν τα ασπάζονται. Βλ. σχετικά ανωτέρω, Rogge (1994) και Teson (1995). Την επέκταση του συμβολαίου από τους αρχικούς συμβαλλόμενους φιλελεύθερους λαούς στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς επικρίνει ως «*ωπέρ το δέον φορμαλιστική*» ο Παπαγεωργίου, διότι η επέκταση αυτή παραβλέπει τις εντελώς διαφορετικές περιστάσεις που συγκροτούν τους λαούς στα δύο συμβόλαια αλλά και την ηθική διαφοροποίηση των λαών από τους ελεύθερους και ίσους πολίτες μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας. Παπαγεωργίου (2008: 189-90).

³⁹⁰ LP, σελ. 63-4.

³⁹¹ LP, σελ. 61.

ευπρεπών ιεραρχικών λαών (κατά τη ρητή μάλιστα δήλωση του Ρωλς)³⁹² αλλά προσβλέπει σε αυτά για την επιβεβαίωσή του ως οικουμενικά εφαρμόσιμους³⁹³.

Με βάση την προπαρατεθείσα ηθική φύση των ευπρεπών λαών, τα θεμελιώδη συμφέροντά τους είναι όμοια με τα ορθολογικά συμφέροντα των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών (ασφάλεια, ανεξαρτησία, «θεμιτή υπερηφάνεια», εμπορικές συναλλαγές κτλ). Ωστε, υπό την αντίληψη διεθνούς δικαιοσύνης που εκφράζεται από το Δίκαιο των Λαών, τα θεμελιώδη συμφέροντα των ευπρεπών λαών θα οδηγούσαν τους λαούς αυτούς να αποδεχτούν ως κανονιστικώς έγκυρα και να υιοθετήσουν τους νόμους της ειρήνης (δηλαδή: μη επέμβαση, πόλεμο μόνο για λόγους αυτοάμυνας, περιορισμούς στη διεξαγωγή του πολέμου) και τα συμβατικά καθήκοντα (τήρηση των συμφωνιών και υποχρεώσεων, αμοιβαία συνδρομή σε περιόδους κρίσης) που επιβάλλει το Δίκαιο των Λαών. Δεδομένης της ηθικής φύσης και της κοινωνικο-πολιτικής τους συγκρότησης, οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί δεν έχουν κανένα λόγο, υπαγορευόμενο από τα ορθολογικά συμφέροντά τους, να αποκλίνουν από την υιοθέτηση των αρχών του *εύλογου* Δικαίου των Λαών, μολονότι αυτές οι αρχές έχουν κατ' αρχήν αναγνωριστεί ως φιλελεύθερες αρχές διεθνούς δικαιοσύνης. Για το λόγο αυτό, επιφυλάσσεται για τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς η ανεκτικότητα και ο σεβασμός αναγνώρισης από την πλευρά των φιλελεύθερων λαών.

Η ανάγκη για αμοιβαίο σεβασμό μεταξύ των λαών και για αποφυγή της περιφρόνησης των διαφορετικών κοινωνιών και πολιτισμών επιβάλλει την ανεκτικότητα απέναντι σε όσους λαούς συνασπάζονται τις αρχές του Δικαίου των Λαών, προκειμένου να αποφευχθούν όχι μόνο πολιτικές συγκρούσεις αλλά και η μείωση της αυτοεκτίμησής τους ως λαών, «που μόνο ζημιά μπορεί να προκαλέσει».³⁹⁴

³⁹² Σημαντική για την ανάπτυξη της ρωλσιανής φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας είναι η φράση ότι «παρόλο που το Δίκαιο των Λαών, όπως και ο πολιτικός φιλελευθερισμός, είναι αυστηρά πολιτικό, δεν είναι κοσμικό». LP, σελ. 104, σημ. 30. Το ίδιο εξάλλου ισχύει και για τον πολιτικό φιλελευθερισμό, PL, σελ. xl. Η διάκριση που εισάγεται μεταξύ πολιτικής αντίληψης και κοσμικότητας τοποθετεί σε νέο πλαίσιο και επαναπροσδιορίζει τις αμφισημίες και συγχύσεις που κατά καιρούς έχουν συνδεθεί με τις έννοιες της ουδετερότητας και της κοσμικότητας στο πεδίο της κρατικής πολιτικής. Ας παρατηρηθεί ότι το ζήτημα αυτό δεν έχει αφήσει αδιάφορα και τα διεθνή δικαστήρια, τα οποία έχουν παραγάγει πλούσια νομολογία σχετικά με τις έννοιες της (κρατικής) κοσμικότητας και της ουδετερότητας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η από 18-3-2011 απόφαση του ΕΔΔΑ (Μείζων Σύνοδος) επί της υπόθεσης *Lautsi and Others vs Italy*, η οποία αποτελεί ένα νομολογιακό αντίστοιχο της εύστοχης εκ μέρους του Ρωλς θεωρητικής διάκρισης των δύο εννοιών, κοσμικής και «πολιτικής» αντίληψης. Επίσης, για μια ενδιαφέρουσα θεωρητική ανάπτυξη των προβληματισμών που συνδέονται με την κρατική κοσμικότητα, τη θεμελίωση του δημοκρατικού κράτους δικαίου και τη θέση των θρησκευτικών πεποιθήσεων μέσα σε αυτό, βλ. και το διάλογο του Habermas με τον Καρδινάλιο Ράτσιγκερ (μετέπειτα Πάπα Βενέδικτο ΙΣΤ΄). Χάμπερμας και Ράτσιγκερ (2010).

³⁹³ LP, σελ. 10.

³⁹⁴ LP, σελ. 62. Ας παραβληθεί στο σημείο αυτό η αντίστοιχη μέριμνα του Ρωλς για τη διασφάλιση του αυτοσεβασμού των πολιτών στο πεδίο της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» αναφέρει χαρακτηριστικά: «ο αυτοσεβασμός είναι ριζωμένος στην αυτοπεποίθηση που έχουμε ως πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας, ικανά να επιδιώξουμε μια αξιόλογη αντίληψη του αγαθού στην πορεία ολόκληρης της ζωής μας. Έτσι, ο αυτοσεβασμός προϋποθέτει την ανάπτυξη και την άσκηση αμφοτέρων των ηθικών μας δυνάμεων, και επομένως ένα αποτελεσματικό αίσθημα της δικαιοσύνης. Η σημασία του αυτοσεβασμού είναι ότι μας παρέχει ένα ασφαλές αίσθημα της αξίας μας, μια στέρεη πεποίθηση ότι αξίζει να πραγματοποιήσουμε την καθορισμένη μας αντίληψη του αγαθού. Χωρίς αυτοσεβασμό μπορεί τίποτε να μην μας φαίνεται ότι αξίζει να το κάνουμε και, ακόμα κι αν κάποια πράγματα έχουν για μας αξία, δεν έχουμε τη θέληση να τα επιδιώξουμε». PL, σελ. 318. Οι παρατηρήσεις

Η ανεκτικότητα εμπεριέχεται στην ίδια την ιδέα του φιλελευθερισμού, και επιβάλλει στους φιλελεύθερους λαούς την αποδοχή και μη-φιλελεύθερων αλλά ευπρεπών λαών στη διεθνή κοινωνία, υπό την προϋπόθεση ότι πληρούν κάποιους όρους εγχώριας δικαιοσύνης και επιδιώκουν την ειρηνική συνύπαρξη και συνεργασία στο διεθνές πεδίο· υπό τους όρους αυτούς, οι ευπρεπείς λαοί αναγνωρίζουν τις αρχές του Δικαίου των Λαών ως εύλογα δίκαιες και σύμφωνες με την ορθολογική φύση τους.³⁹⁵

Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η υιοθέτηση του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αρχής του Δικαίου των Λαών. Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κατά τρόπο παρόμοιο με την *δεύτερη* πρωταρχική θέση, δεν τίθεται υπό συμβολαϊκή επιβεβαίωση αλλά αποτελεί κατηγορική ιδιότητα της ευπρεπούς φύσης των ιεραρχικών λαών.³⁹⁶ Μολονότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αντλούνται (αναγκαίως) από τις πολιτικές παραδόσεις και την ιστορία των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, εντούτοις προσδιορίζουν κανονιστικά την ηθική φύση και την ευπρεπή υπόστασή τους. Με άλλα λόγια, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προϋποτίθεται ως αναγκαίο ελάχιστο προσδιοριστικό στοιχείο της ευπρεπούς υπόστασης ενός λαού, και υπ' αυτήν την έννοια οι αντιπρόσωποι ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού θα υιοθετούσαν την αρχή αυτή και ως ένα εύλογα δίκαιο όρο πολιτικής συνεργασίας και νομιμοποίησης με άλλους λαούς.³⁹⁷ Προβληματισμοί, ωστόσο, γεννώνται αναφορικά με τον προσδιορισμό του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως το παραδίδει ο Ρωλς.

4.3. Η δικαιολόγηση του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: το επιχείρημα της ανεκτικότητας

Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιβεβαιώνεται ως αρχή του Δικαίου των Λαών και από τους αντιπροσώπους των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, εφόσον ήδη αυτός έχει αποτελέσει αναγκαίο όρο για την ευπρεπή τους υπόσταση. Γιατί, όμως, παρά τη διεθνώς αναγνωρισμένη εικόνα τους, την οποία επικαλείται στο έργο του ο Ρωλς, εντούτοις προτείνει ένα (σχετικά) περιορισμένο κατάλογο ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παραλείποντας από αυτόν δικαιώματα που έχουν αναγνωριστεί ως οικουμενικά από τις διεθνείς διακηρύξεις και συμβάσεις και αποτελούν αυτό που ονομάζεται «διεθνές καθεστώς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων»; Η απορία επιτείνεται από το γεγονός ότι ο ίδιος ο Ρωλς έχει παράσχει στα

αυτές μπορούν να μεταφερθούν *mutatis mutandis* και στην εξεταζόμενη περίπτωση του «θεμιτού πατριωτισμού» και του «αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ των λαών».

³⁹⁵ Εξάλλου, όπως τονίζει ο Ρωλς, «η άρνηση του σεβασμού προς άλλους λαούς και τα μέλη τους απαιτεί σοβαρά επιχειρήματα να τη δικαιολογούν. Οι φιλελεύθεροι λαοί δεν μπορούν να πουν ότι οι ευπρεπείς λαοί αρνούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα, εφόσον [...] τέτοιοι λαοί αναγνωρίζουν και προστατεύουν αυτά τα δικαιώματα». *LP*, σελ. 61.

³⁹⁶ Όπως, εξάλλου, τονίζει και ο Beitz, η συναίνεση των λαών πάνω στην ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν χρησιμοποιείται από τον Ρωλς για να εξηγήσει την κανονιστική αυθεντία των δικαιωμάτων ή το προσήκον πεδίο εφαρμογής τους, καθώς κάτι τέτοιο θα αποτελούσε μια ανεπίτρεπτη κυκλικότητα, αλλά προκειμένου να προσδιορίσει το πεδίο εφαρμογής της διεθνούς ανεκτικότητας. Beitz (2009: 98-99).

³⁹⁷ *LP*, σελ. 69.

προηγούμενα έργα του μεστές κανονιστικές επιχειρηματολογίες για τα πλέον εκτεταμένα σε αριθμό βασικά δικαιώματα μέσα στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης αντίληψης εγχώριας δικαιοσύνης.

Την απάντηση στα ερωτήματα δίνει (ομολογουμένως, επιγραμματικά) ο ίδιος ο φιλόσοφος αμέσως μετά την απαρίθμηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο πεδίο της τρίτης πρωταρχικής θέσης: «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως γίνονται έτσι κατανοητά, δεν μπορούν να απορριφθούν ως ιδιαιζόντως φιλελεύθερα ή χαρακτηριστικά της δυτικής παράδοσης. Δεν είναι τοπικιστικά από πολιτική άποψη*».³⁹⁸ Η λιτή αυτή εξήγηση φαίνεται να αποτελεί το λόγο για τον οποίο το *εύλογο* περιεχόμενο της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παρέχεται στο πεδίο της πρωταρχικής θέσης των μη φιλελεύθερων αλλά ευπρεπών λαών. Ταυτόχρονα, η διατύπωση αυτή έχει αποτελέσει διαχρονικά την αιτία για τις σοβαρότερες επικρίσεις εναντίον του Ρωλς για υπερβολική ανεκτικότητα προς ανελεύθερες και αντιδημοκρατικές αντιλήψεις.³⁹⁹ Παρά τις υπερασπιστικές αναδιατυπώσεις του συγκεκριμένου επιχειρήματος,⁴⁰⁰ δεν χωρεί αμφιβολία ότι από τη διατύπωση αυτή συνάγεται ευθέως η *κατ' αρχήν* πρόθεση του Ρωλς, η οποία υπαγορεύει την συμπερίληψη των ευπρεπών λαών στην εξειδίκευση του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Στη συγκρότηση της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων η αρχή της ανεκτικότητας και η ανάγκη αποφυγής του τοπικισμού έχουν σημαντικές συνέπειες· κατ' αρχάς, επιβάλλουν την αποφυγή της θεμελίωσης των δικαιωμάτων σε συγκεκριμένες περιεκτικές θεωρίες και δόγματα.⁴⁰¹ Ο κίνδυνος του ιμπεριαλιστικού ψόγου, που ο φιλόσοφος επιθυμεί να αποφύγει, είναι υπαρκτός, εφόσον είναι δεδομένο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι ιστορικά και ιδεολογικά συνδεδεμένα με συγκεκριμένο χώρο και χρόνο (τη Δύση και τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό),⁴⁰² με συνέπεια η οικουμενικότητα του λόγου τους να απειλείται από την μομφή του δυτικού πολιτισμικού ιμπεριαλισμού και να υπονομεύεται από μια τοπικιστική απεικόνισή τους. Εάν προτεινόταν μια θεμελίωση των δικαιωμάτων στην ίση αξία όλων των ανθρωπίνων όντων ενώπιον του Δημιουργού τους Θεού ή σε συγκεκριμένα ειδοποιά ηθικά ή διανοητικά χαρακτηριστικά τους (λ.χ. τον ορθό λόγο), η

³⁹⁸ *LP*, σελ. 65.

³⁹⁹ Περί των επικρίσεων αυτών βλ. τη σχετική παράγραφο του Πρώτου Κεφαλαίου.

⁴⁰⁰ Αμέσως παρακάτω θα αναφερθεί η αναδιατύπωση που εισηγείται ο Reidy (2006).

⁴⁰¹ Αυτή είναι η έννοια της γνωσιολογικής ουδετερότητάς τους. Ωστόσο, ας σημειωθεί ότι η δέσμευση σε μια γνωσιολογική ουδετερότητα δεν αποτελεί πρωτότυπη σύλληψη του Ρωλς. Οι διαμορφωτές της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (1948) είναι οι πρώτοι που εφάρμοσαν αυτή την πρακτική. Από τις πιο διάσημες φράσεις που έχουν συνδεθεί με το εγχείρημα είναι του Jacques Maritain «*έχουμε καταλήξει σε συμφωνία για τα ανθρώπινα δικαιώματα, υπό τον όρο, όμως, κανείς να μην μας ρωτήσει το γιατί*», όπως παραδίδεται από τον J. Cohen (2004: 193-4) με παραιτέρω αναφορά στην Glendon (2001).

⁴⁰² Στον ίδιο συλλογικό τόμο που συμπεριλήφθηκε το αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*» (1993) ο Richard Rorty ανέπτυξε τη δική του θεωρία για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο τελευταίος χωροθέτησε τη γέννηση του σύγχρονου πολιτισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στον Ευρωπαϊκό χώρο (για το λόγο αυτό τον αποκάλεσε «ευρωκεντρικό πολιτισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων») και την εξήγησε ως το αποτέλεσμα των ιστορικών και πολιτισμικών διαδικασιών της Νεωτερικότητας. Rorty (1993). Για το συγκεκριμένο γενεαλογικό ζήτημα, εξάλλου, επικρατεί ομοφωνία μεταξύ των μελετητών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

επιχειρηματολογία αναγκαία θα προσέφευγε σε δόγματα και θεωρίες χαρακτηριστικές της δυτικής (χριστιανικής, φιλελεύθερης ή δημοκρατικής) παράδοσης, και θα απέκλειε εκ προοιμίου τους «μη δυτικούς» και μη φιλελεύθερους αλλ' εντούτοις ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, οι οποίοι δεν θα αναγνώριζαν στις αντίστοιχες επιχειρηματολογίες καμία (ή ελάχιστες) από τις δικές τους θεμελιώδεις αρχές και αξίες.⁴⁰³

Αντίθετα, η αρχή της ανεκτικότητας και η ανάγκη αποφυγής του τοπικισμού υποδεικνύουν την συγκρότηση μιας αυθυπόστατης, *πολιτικής* θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που θα μπορεί να υποστηρίζεται εξίσου από όλα τα εύλογα περιεκτικά δόγματα (με δεδομένο το γεγονός του πολιτισμικού πλουραλισμού).⁴⁰⁴ Τούτο σημαίνει ότι αποκλείονται οι ιδιαιζόντως φιλελεύθερες ή χαρακτηριστικά δυτικής προέλευσης περιεκτικές θεωρίες που θα μπορούσαν (όπως έχει ιστορικά δειχθεί) να υποστηρίξουν ευρύτερες αντιλήψεις δικαιωμάτων. Σημαίνει, επιπλέον, ότι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των ευπρεπών λαών επιβάλλεται να ληφθούν υπόψη στη συγκρότηση μιας αντίληψης ανθρωπίνων δικαιωμάτων· εν προκειμένω, να μην παραγνωριστεί η συνεταιρική, δηλαδή μη ατομοκεντρική / μη φιλελεύθερη οργάνωση αυτών των λαών, καθώς και η μη δημοκρατική (αλλ' εντούτοις ευπρεπής συμβουλευτική) ιεραρχική δομή τους.⁴⁰⁵ Οι λαοί αυτοί, που δεν έχουν παράδοση φιλελευθερισμού και δημοκρατίας, αλλά εντούτοις προάγουν μια ιδέα δικαιοσύνης γύρω από το κοινό αγαθό στο εσωτερικό τους, η οποία έχει δοκιμαστεί σε βάθος χρόνου και ευνοεί την κοινωνική συνεργασία των μελών τους, θα επιβαρύνονταν *μη εύλογα*, αν τους επιβαλλόταν η υποχρέωση να προσαρμοστούν

⁴⁰³ Με άλλα λόγια, μια τοπικιστική (δυτική / ευρωκεντρική) θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα πρόδιε κατ' ουσίαν το φιλελεύθερο χαρακτήρα των φιλελεύθερων λαών, και κατ' επέκταση τον ίδιο το φιλελευθερισμό, χάριν του οποίου γίνονται δεκτοί στην Κοινωνία των Λαών και μη φιλελεύθεροι (αλλά ευπρεπείς ιεραρχικοί) λαοί. Buchanan (2006: 150). Με παρόμοιο σκεπτικό δικαιολογεί και η Alyssa Bernstein τον σεβασμό προς τους μη δημοκρατικούς λαούς από την πλευρά των φιλελευθέρων λαών. Υποστηρίζει ότι, εάν οι ιστορικές ή πολιτισμικές συνθήκες δεν ευνοούν ώστε οι πρώτοι εκούσια να εγκολπωθούν τα δημοκρατικά ιδεώδη και να μετεξελιχθούν σε δημοκρατικούς λαούς, τότε αυτό δεν επιτρέπεται να τους επιβληθεί από τους φιλελεύθερους λαούς. «*Εδώ οι συλλογισμοί δεν είναι μόνο πραγματιστικοί και φρονησιακοί αλλά επίσης ηθικοί· περιλαμβάνουν λόγους προερχόμενους από το φιλελεύθερο ηθικό και πολιτικό ιδεώδες της αυτο-διακυβέρνησης [self-government], το νόημα του οποίου δεν εξαντλείται στην ιδέα να ζεις υπό τις δικαίκες και πολιτικές δομές μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας*». Bernstein (2006: 293). Τις ίδιες απόψεις συμμαρτίζεται και η Korsgaard με παρόμοια διατύπωση. Korsgaard (1995: 1169-70).

⁴⁰⁴ Σε μια παλαιότερη διατύπωση αυτής της επισήμανσης του Ρωλς στην πρώτη δημοσίευση του “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), ο Thomas Pogge είχε αντιτείνει ότι ο πολιτισμικός σχετικισμός δεν αποτελεί στην ουσία ανυπέρβλητο πρόβλημα για την ρωλσιανή θεωρία δικαιοσύνης λόγω «*του κατασκευαστικού (κονστρουκτιβιστικού) τρόπου δικαιολόγησης*» που μετέρχεται και της εφαρμογής της σε κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς, όπου ζητούμενο δεν είναι η αλήθεια αλλά η δικαιοσύνη. Όπως στο πλαίσιο μιας εγχώριας κοινωνίας, έτσι και σε παγκόσμιο επίπεδο μεταξύ των διαφόρων πολιτισμικών παραδόσεων η αναστοχαστική ισορροπία θα μπορούσε να επιτευχθεί με πλείστες όσες έγκριτες εκτιμήσεις (αν και όχι ασφαλώς με όλες). Κατ' αυτό τον τρόπο, θα μπορούσε να καταστεί εφικτή και η επάλληλη συναίνεση σε αρχές παγκόσμιας δικαιοσύνης. Pogge (1989: 267-271). Το επιχείρημα του Pogge είναι, ομολογουμένως, ελκυστικό αλλά, όπως αναγνωρίζει και ο ίδιος, βρίσκει τα όριά του σε όσες παραδόσεις δεν αποδέχονται ούτε εκείνες τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις της κατασκευαστικής διαδικασίας (δηλ. την ισότητα και την ελευθερία των μερών της πρωταρχικής θέσης).

⁴⁰⁵ Αυτό είναι το στοιχείο της πολιτικής ουδετερότητας των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

σε ιδιαιζόντως φιλελεύθερες αρχές, δηλαδή τέτοιες που κατοχυρώνουν ένα ευρύ φάσμα ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων όπως στις δυτικές συνταγματικές δημοκρατίες. Και η απαίτηση αυτή θα είχε ως συνέπεια τον αδικαιολόγητο αποκλεισμό τους από το πεδίο της διεθνούς συνεργασίας και αναγνώρισης.⁴⁰⁶

Με την επιλογή του Ρωλς να λάβει υπόψη του τα προσίδια χαρακτηριστικά των ευπρεπών λαών, τα ανθρώπινα δικαιώματα διασφαλίζουν το απρόσβλητό τους από τον ψόγο του τοπικισμού και του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, καθώς δεν προαπαιτούν φιλελεύθερα ή δημοκρατικά κοινωνικο-πολιτικά καθεστώτα, ούτε προσιδιάζουν σε τέτοια ή αποκλειστικά στη δυτική παράδοση, αλλά γίνονται εξίσου αποδεκτά και από τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς.⁴⁰⁷ Με άλλα λόγια, τα ανθρώπινα δικαιώματα ως μέρος του Δικαίου των Λαών, πρέπει να συγκροτηθούν κατά περιεχόμενο ώστε να ανταποκρίνονται και στις ιδιαιτερότητες των μη φιλελεύθερων ευπρεπών λαών, έστω και αν τούτο έχει ως τίμημα την περικοπή από τον κατάλογο τους όσων από αυτά προσιδιάζουν στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς.⁴⁰⁸

Ακολουθώντας την ρωλσιανή δικαιολογητική γραμμή, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το *εύλογο* για το Δίκαιο των ευτεταγμένων Λαών περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προσδιορίζεται από την ιδέα της ευπρέπειας. Η ανεκτικότητα προς τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, που αναδεικνύεται σε κύρια πολιτική αρετή στο διεθνές πεδίο,⁴⁰⁹ επιβάλλει τη συγκρότηση ενός καταλόγου ανθρωπίνων δικαιωμάτων συμβατού με τα ευπρεπή ιδεώδη των λαών εκείνων. Η ανάγκη συγκρότησης μιας εύλογα δίκαιης και «σταθερής για τους σωστούς λόγους»

⁴⁰⁶ Η προπεριγραφείσα εικόνα είναι, σύμφωνα με τον Alistair Macleod, η έννοια του «δικαιολογητικού μινιμαλισμού» (“justificatory minimalism”), ή αλλιώς, της «πραγματιστικής» δικαιολόγησης που επιφυλάσσει για τα ανθρώπινα δικαιώματα ο Ρωλς. Macleod (2006: 134-149). Ο Macleod παρατηρεί ότι ο «περιεχομενικός μινιμαλισμός» του Ρωλς οφείλεται εν μέρει στο «δικαιολογητικό μινιμαλισμό» (και ειδικότερα στην «πραγματιστική» δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) και εν μέρει σε ένα «εφαρμοστικό μινιμαλισμό» (“enforcement minimalism”), που συνάπεται προς την ειδική λειτουργία που επιφυλάσσεται σε αυτά από τον Ρωλς. Την δικαιολογητική οδό του Ρωλς ακολουθεί ο Joshua Cohen με τον «δικαιολογητικό μινιμαλισμό» του. Αποφεύγει τις συνήθειες και δημοφιλείς φιλοσοφικές θεμελιώσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και αποδίδει την πολιτική τους διάσταση ως «μια ιδέα συμμετοχής ή συμπερίληψης σε μια οργανωμένη πολιτική κοινωνία», με την έννοια της συμμετοχής να αποτελεί μια κανονιστική ιδέα, σύμφωνα με την οποία «τα συμφέροντα του κάθε προσώπου λαμβάνονται σοβαρά υπ’ όψιν από τους βασικούς θεσμούς της πολιτικής κοινωνίας». Cohen (2004:197). Αφήνει εξάλλου, όπως και ο Ρωλς, τις επιμέρους περιεκτικές θεωρίες να διαμορφώσουν με τους δικούς τους όρους τα δικά τους θεμελιωτικά επιχειρήματα για τα ανθρώπινα δικαιώματα.

⁴⁰⁷ *LP*, σελ. 81. Κατά συνέπεια, η άρνηση της ανεκτικότητας στα κράτη που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, παρίσταται ως συνέπεια όχι μόνο του φιλελευθερισμού αλλά και της ευπρέπειας, όπως η θέση αυτή αναπτύσσεται σχετικά με το ζήτημα της οικουμενικότητάς τους.

⁴⁰⁸ Η διαπίστωση αυτή, που φαίνεται να συνομολογείται και από τον ίδιο τον Ρωλς, έχει δώσει την αφορμή για τις σφοδρότερες επικρίσεις της θεώρησής του για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ωστόσο, η επαναπροσέγγιση της δικαιολογητικής βάσης αυτής της (ιδιάζουσας ομολογουμένως) θεώρησης, που επιχειρείται από μελετητές του Ρωλς, αναδεικνύει εναλλακτικές επιχειρηματολογίες που, έστω και αν εκφεύγουν της πρόθεσης του συγγραφέα, εντούτοις δύνανται να αποκαταστήσουν την τρωθείσα φιλελεύθερη δημοκρατική οπτική. Περί αυτών βλ. κατωτέρω στο οικείο κεφάλαιο για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη δημοκρατία.

⁴⁰⁹ Σε αντιδιαστολή προς την αμοιβαιότητα, που είναι η κύρια ηθικοπολιτική αρχή μεταξύ των ελεύθερων και ίσων πολιτών της εγχώριας κοινωνίας και των φιλελεύθερων και δημοκρατικών Λαών της διεθνούς κοινωνίας.

Κοινωνίας των Λαών επιτάσσει την συμπερίληψη και λαών που η εγχώρια κοινωνικο-πολιτική βασική δομή τους, μολονότι δεν συγκροτείται γύρω από μια φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, εντούτοις έχει μια ευπρεπή (και άρα, καθ' όλα σεβαστή) υπόσταση, προσδιοριζόμενη από μια ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Οι ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες, λοιπόν, αναγνωρίζονται ως ισότιμα μέλη της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών, και συνακόλουθα, τα δικαιώματα που διασφαλίζονται από αυτές για τα μέλη τους, αποτελούν κατά περιεχόμενο τα κατεξοχήν ανθρώπινα δικαιώματα. Με άλλα λόγια, τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως προσδιορίζονται κατά το περιορισμένο περιεχόμενό τους, ανταποκρίνονται στην ελάχιστη για το «*Δίκαιο των Λαών*» κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας. Μία επαναπροσέγγιση, ωστόσο, της δικαιολόγησης αυτής επιχειρεί ο David Reidy, όπως θα παρουσιαστεί στο επόμενο Κεφάλαιο.

4.4. Οι δύο διαφορετικές προσλήψεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Υπό την ανωτέρω περιγραφή της ηθικής φύσης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών και των κανονιστικών ιδεών που προσδιορίζουν την ιδέα δικαιοσύνης που συνέχει την κοινωνικοπολιτική οργάνωσή τους, ο Ρωλς παραδίδει και τις δύο διαφορετικές εκδοχές υπό τις οποίες προσλαμβάνονται τα χαρακτηριστικά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Σύμφωνα με την πρώτη εκδοχή τους, τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να εκληφθούν «*ως ανήκοντα σε μια εύλογα δίκαιη φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης και ως ένα προσηκόν υποσύνολο των δικαιωμάτων και ελευθεριών που διασφαλίζονται για όλους τους ελεύθερους και ίσους πολίτες σε ένα συνταγματικό φιλελεύθερο δημοκρατικό καθεστώς*».⁴¹⁰ Η φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης είναι η πηγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί το πρωταρχικό πεδίο γένεσης και εφαρμογής τους. Τα ανθρώπινα δικαιώματα, ωστόσο, δεν ταυτίζονται με τα βασικά δικαιώματα και τις ελευθερίες που έχουν αναγνωριστεί στο πλαίσιο του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» ως πρωταρχικά αγαθά που οι πολίτες θεωρούν αναγκαία για την ανάπτυξη των ηθικών δυνάμεών τους, αλλά αποτελούν ένα ειδικό (λόγω περιεχόμενου και διεθνοπολιτικής λειτουργίας) υποσύνολό τους. Γι' αυτό, μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, σύμφωνα με την ιδεώδη περιγραφή τους, ο Ρωλς διευκρινίζει ότι η αρχή του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων «*είναι περιττή*».⁴¹¹

Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή τους, τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να ειπωθούν «*ως ανήκοντα σε μια συνεταιρική κοινωνική μορφή [...] που αντιμετωπίζει τα πρόσωπα πρώτα ως μέλη ομάδων –ενώσεων, εταιριών και κοινωνικών τάξεων. Ως τέτοια μέλη, τα πρόσωπα έχουν δικαιώματα και ελευθερίες που τους επιτρέπουν να επιτελούν τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις τους και να εμπλέκονται σε ένα ευπρεπές σύστημα κοινωνικής συνεργασίας. Αυτά που κατέληξαν να αποκαλούνται ανθρώπινα*

⁴¹⁰ LP, σελ. 68.

⁴¹¹ LP, σελ. 37.

δικαιώματα αναγνωρίζονται ως αναγκαίες συνθήκες οποιουδήποτε συστήματος κοινωνικής συνεργασίας». ⁴¹² Η πρόσληψη, λοιπόν, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τις ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες είναι εμφανέστατα διαφορετική. Ελλείπει το ατομοκεντρικό στοιχείο της ιδέας του δικαιώματος, γι' αυτό παραλλάσσει και η ενδοκοινωνική λειτουργία τους. Τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν εκλαμβάνονται ως πρωταρχικά αγαθά αναγκαία για την εκπλήρωση των δύο ηθικών δυνάμεων των προσώπων, αλλά ως «μέσα επιτέλεσης» των καθηκόντων και υποχρεώσεων που εμπεριέχει η εμπλοκή των προσώπων στο ευπρεπές σύστημα κοινωνικής συνεργασίας της συνεταιρικής κοινωνικοπολιτικής οργάνωσής τους.

Ταυτόχρονα όμως, όπως και στους φιλελεύθερους λαούς έτσι και στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αντιστοιχούν στο σύνολο των δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται στο εσωτερικό τους. Και στους ευπρεπείς λαούς τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν «ένα προσήκον υποσύνολο [...] των δικαιωμάτων των μελών τους». ⁴¹³ Η παρατήρηση αυτή είναι ιδιαιτέρως σημαντική, ιδίως εάν ληφθεί υπόψιν η ειδική λειτουργία του αναγνωριζόμενου στο πλαίσιο των ιεραρχικών λαών δικαιώματος στην πολιτική συμμετοχή. Το δικαίωμα αυτό, που η μη κατοχύρωσή του στις καλοπροαίρετες απολυταρχίες τις εξαιρεί από τα ευπρεπή καθεστώτα, απουσιάζει παντελώς από τον κατάλογο των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εντούτοις, το δικαίωμα αυτό προσδιορίζει ουσιαδώς την κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας και την θέση των ευπρεπών λαών μεταξύ των ευτεταγμένων λαών. Τα ανθρώπινα δικαιώματα, λοιπόν, δεν συνδέονται με πολιτικές ιδιότητες των προσώπων αλλά -απολύτως εξειδικευμένα- με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας. Η διαπίστωση αυτή υποδεικνύει μια σημαντική παράμετρο της οντολογίας των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω στο οικείο Κεφάλαιο.

5. Η μη ιδανική θεωρία: η οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Η έννοια της οικουμενικότητας είναι κεντρική στις κλασσικές ηθικές θεωρίες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και προσδιορίζει το ηθικό εύρος τους: τα ανθρώπινα δικαιώματα καταλαμβάνουν όλους τους ανθρώπους εξίσου λόγω ακριβώς της ανθρωπίνης ιδιότητάς τους. Υπό την κανονιστική έννοια, διατρέχει ριζικά τον ηθικοπολιτικό στοχασμό, επικεντρώνοντας στον κάθε άνθρωπο ατομικά, ως φορέα ίσης απόλυτης ηθικής αξίας και ίσων αξιώσεων ηθικής μέριμνας. Για τη θεμελίωση, εντούτοις, αυτής της ίσης και απόλυτης αξίας, συνήθως είναι η αναγωγή σε περιεκτικές θεωρίες και δόγματα, τα οποία διεκδικούν καθένα για τον εαυτό του την αποκλειστικότητα σε ζητήματα αληθείας. Είτε, λοιπόν, θεμελιούμενος σε θρησκευτικές πεποιθήσεις ή σε κοσμικές φιλοσοφικές θεωρήσεις, ο φιλοσοφικός στοχασμός έχει ιστορικά επιδιώξει να ανακαλύψει και να διατυπώσει αυτή την

⁴¹² LP, σελ. 68.

⁴¹³ LP, σελ. 81.

απόλυτη και καθολική πηγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αντίστοιχη της απόλυτης αξίας του φορέα τους.⁴¹⁴

Η αυθεντική εποπτεία και διατύπωση της μίας και απόλυτης αρχής από την οποία πηγάζει η οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εμπλέκει αναπόφευκτα ζητήματα οντολογίας (τι είναι αξιοπρέπεια, πρόσωπο κλπ), τα οποία απαντώνται παραδοσιακά με όρους αλήθειας-ψεύδους ή ορθού-λάθους. Η διαδικασία αυτή αποκλείει ή τουλάχιστον περιορίζει τη δυνατότητα κάθε άλλης ισόκυρης πηγής δικαιολόγησης, οι δε παράλληλα αναπτυσσόμενες αλλά από διαφορετικές εκκινήσεις περιεκτικές θεωρίες αντιμετωπίζονται τις περισσότερες φορές ως μη πειστικές ή ανεπαρκείς ή, στη χειρότερη περίπτωση, αποκλείονται από το πεδίο κανονιστικής επιχειρηματολόγησης ως στερούμενες συνοχής. Το τίμημα, με άλλα λόγια, μιας περιεκτικής, μονιστικής ηθικής θεμελίωσης της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ο απομονωτισμός.⁴¹⁵

Τα ανωτέρω προφανώς έλαβε υπόψη του ο Ρωλς κατά τη συγκρότηση του *«Δικαίου των Λαών»*. Στις συμπερασματικές του παρατηρήσεις, αναφερόμενος στα ειδικά, κατ' εξοχήν πλαισιοκρατικά, χαρακτηριστικά που προσλαμβάνει ο δημόσιος λόγος μετατιθέμενος από το εγχώριο στο διεθνές πεδίο, απαντά αρνητικά σε εκείνους που θεωρούν *«ότι το έργο της φιλοσοφίας είναι να ανακαλύπτει ένα τύπο επιχειρήματος που θα αποδεικνύεται πάντοτε πειστικό έναντι όλων των άλλων επιχειρημάτων»*. Τέτοιο επιχειρήμα για τον Ρωλς δεν υπάρχει. Απέναντι στην απομονωτική διάθεση των μονιστικών επιχειρημάτων, *«που οδηγεί αναπόφευκτα στη σύγκρουση και τον πόλεμο»*, ο Ρωλς αντιπαράσσει *«την ιδέα του πολιτικά εύλογου και της οικογένειας των ιδεών που την συνοδεύουν»*.⁴¹⁶

Υπ' αυτό το πρίσμα, γίνεται κατανοητό για ποιο λόγο ο Ρωλς αποφεύγει μια περιεκτική φιλοσοφική θεωρία για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η φιλοσοφική αναζήτηση μιας απόλυτης μεταφυσικής / ηθικής τάξης στην οποία να θεμελιώνονται τα ανθρώπινα δικαιώματα, απομακρύνει από την πιθανότητα της συμπερίληψης όσο το δυνατόν περισσότερων εύλογων ηθικο-πολιτικών παραδόσεων στις αρχές του Δικαίου των Λαών και καθιστά τη δυνατότητα της *«σταθερότητας για τους σωστούς λόγους»* επισφαλή. Η κανονιστική προτεραιότητα της σταθερότητας (αντίστοιχη με αυτήν της αιώνιας ειρήνης στον Καντ) προσδιορίζει το πλαίσιο εντός του οποίου αναπτύσσεται «μινιμαλιστικά» η ρωλσιανή θεωρία: γενικώς παραδεδεγμένες αντιλήψεις, όπως λ.χ. η ανεκτικότητα και η άρνηση της δουλείας, πρέπει να

⁴¹⁴ Αναλυτικότερα για τις περιεκτικές, ηθικο-φιλοσοφικές θεωρίες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βλ. την Εισαγωγή της παρούσας μελέτης (§ 2.2.).

⁴¹⁵ Από αυτά συνάγεται ότι το κύριο χαρακτηριστικό των περιεκτικών δογμάτων και θεωριών είναι ο γνωσιολογικός ή/και ηθικός μονισμός. Μονιστική λ.χ. χαρακτηρίζει ο Michael Freeman τη θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων του Alan Gewirth, η οποία επιδιώκει να ανεύρει τα αντικειμενικά τους θεμέλια στον ορθό λόγο και την ηθική. Freeman (1994: 510). Κατεξοχήν μονιστικές είναι οι θεολογικές προσεγγίσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς στο πλαίσιο κάθε θρησκείας θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί η δική της θεολογική αλήθεια. Αναλυτικότερα για τον ηθικό μονισμό και την αντίθεσή του προς τον ηθικό πλουραλισμό βλ. μεταξύ άλλων Τσινόρεμα (1985).

⁴¹⁶ LP, σελ. 124, 57.

προσδιορίζουν στο εξής, ως ελάχιστες ιδέες, μια συνεκτική ιδέα δικαιοσύνης, εάν πρόκειται αυτή να αξιώνει την οικουμενική πολιτική εφαρμοσιμότητά της.⁴¹⁷

Τα (επιτακτικά) ανθρώπινα δικαιώματα που απαριθμεί ο Ρωλς είναι οικουμενικά υπό κανονιστική έννοια: δεσμεύουν όλες τις κοινωνίες και τα κράτη ανεξάρτητα από την συναίνεσή τους και προσδιορίζουν τους όρους που πρέπει να πληροί κάθε κοινωνικο-πολιτικός οργανισμός ώστε να αναγνωριστεί ως νόμιμος εντός της διεθνούς έννομης τάξης και έτσι να εξοπλιστεί με το δικαίωμα της κυριαρχίας και της άρνησης εξωτερικής επέμβασης. Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν μια θεμελιώδη πολιτική επιταγή που επεκτείνεται και στους λαούς που δεν έχουν συμβληθεί για την συνομολόγηση των αρχών του Δικαίου των Λαών και δεν συμμετέχουν στην Κοινωνία των (φιλελεύθερων και ευπρεπών) Λαών. Η υποχρέωση σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιβάλλεται ευθέως από το Δίκαιο των Λαών και στα εκτός νόμου κράτη και στις επιβαρυνμένες με δυσμενείς συνθήκες κοινωνίες, η δε παραβίασή τους δεν είναι ζήτημα εσωτερικής πολιτικής των κρατών αυτών αλλά αποτελεί λόγο επιβολής κυρώσεων.

Δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι ο Ρωλς αναφέρεται στο ζήτημα της οικουμενικότητας στην τρίτη παράγραφο του 10^{ου} κεφαλαίου του *«Δικαίου των Λαών»*, που αφορά στα εκτός νόμου κράτη, γιατί μόνο αυτά (από τους τρεις τύπους λαών της μη ιδανικής θεωρίας) παραβιάζουν -πέραν των άλλων αρχών του Δικαίου των Λαών- τα ανθρώπινα δικαιώματα.⁴¹⁸ Έναντι των κρατών αυτών οι ευτεταγμένοι λαοί (φιλελεύθεροι δημοκρατικοί και ευπρεπείς ιεραρχικοί) νομιμοποιούνται ευθέως από τις αρχές του Δικαίου των Λαών να αναλάβουν πολιτικές, διπλωματικές και οικονομικές πρωτοβουλίες ή ακόμη και στρατιωτική δράση για την επέμβαση στο εσωτερικό τους, με σκοπό την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Επειδή, όμως, ταυτόχρονα, η οικουμενική ισχύς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επεκτείνεται σε όλους τους ανθρώπους (και όχι μόνο στα μέλη των ευτεταγμένων λαών), δεσμεύει έναντι πάντων και τους ευτεταγμένους λαούς κατά τη διεθνή πολιτική δράση τους, και ιδιαίτερα κατά τη διεξαγωγή του πολέμου. Έτσι, η εν γένει εξωτερική πολιτική των ευτεταγμένων λαών οφείλει πάντοτε να κατατείνει στη διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όπου γης, ενώ όταν επιλέγεται προς το σκοπό τούτο η βίαιη οδός, οι πληθυσμοί των έκνομων κρατών δεν ερευνάται εάν είναι άμαχοι ή στρατιώτες υπό κυβερνητικές διαταγές, αλλά όλοι απολαύουν (*«όσο το*

⁴¹⁷ Αυτή η περιοριστική οπτική της ρωλσιανής πολιτικής θεωρίας από τη δεκαετία του 1980 και μετά, θεωρούν οι de Hert και Gutwirth ότι *«δείχνει την πραγματιστική φύση της ρωλσιανής θεωρίας»*. De Hert and Gutwirth (2004) σελ. 328. Για το λόγο αυτό ο Ρωλς, σε αντίθεση με άλλους συγχρόνους του φιλοσόφους, δεν ανέπτυξε μια *περιεκτική* θεωρία οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς τούτο θα απαιτούσε αναγωγές σε περιεκτικές φιλοσοφικές έννοιες και ιδέες που δεν τυγχάνουν καθολικής αποδοχής.

⁴¹⁸ Μάλιστα, όπως συνάγεται ειδικά και από την υποσημείωση 1 του 13^{ου} κεφαλαίου, τα εκτός νόμου κράτη χαρακτηρίζονται ως τέτοια *«επειδή παραβιάζουν αυτά που αναγνωρίζονται ως δικαιώματα»*. Αντίθετα, οι επιβαρυνμένες με δυσμενείς περιστάσεις κοινωνίες γεννούν για τους ευτεταγμένους λαούς ένα ηθικό καθήκον αρωγής τους, ενώ η πέμπτη κατηγορία λαών, οι καλοπροαίρετες απολυταρχίες, μολονότι δεν αναγνωρίζουν το σύνολο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εντούτοις γίνονται ανεκτές από ένα εύλογο Δίκαιο των Λαών, καθώς οι κυβερνήσεις αυτές τουλάχιστον εξασφαλίζουν για τους λαούς τους την απόλαυση των αγαθών που αποτελούν το αντικείμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

δυνατόν περισσότερο») της προστασίας των δικαιωμάτων τους από τους βιαίως επεμβαίνοντες ευτεταγμένους λαούς.⁴¹⁹

Υπό τις ανωτέρω εφαρμογές τους, τα ανθρώπινα δικαιώματα αναδεικνύουν ευκρινέστερα τη διεθνοπολιτική λειτουργία και τον νομιμοποιητικό ρόλο τους. Όλοι οι κοινωνικο-πολιτικοί οργανισμοί είναι υπόχρεοι στον σεβασμό και την προστασία τους, ασχέτως της συναίνεσής τους ή μη. Και από αυτούς, οι ευτεταγμένοι λαοί, κανονιστικά συγκροτημένοι στη βάση του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αναλαμβάνουν το ρόλο του θεματοφύλακά τους, νομιμοποιούμενοι από το Δίκαιο των Λαών να επιβάλλουν κυρώσεις στις έκνομες κυβερνήσεις, με μοναδικό σκοπό τη διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όπου γης. Μέσα από αυτή την εικόνα αναδεικνύεται ο φορέας της υποχρέωσης προστασίας και διασφάλισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: είναι οι ευτεταγμένοι λαοί από κοινού, και συγκεκριμένα η διεπόμενη από τις αρχές του Δικαίου των Λαών Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.

Μένει, εντούτοις, μετέωρο το ζήτημα των φορέων - δικαιούχων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η έμμεση και μόνο ταυτοποίηση των ατόμων ως φορέων τους δεν συνεπάγεται μια ατομοκεντρική, κοσμοπολιτική θεμελίωση της οικουμενικότητάς τους, την οποία εξάλλου ρητά αρνείται ο Ρωλς. Αντίθετα, ο φιλόσοφος επιλέγει να εκλάβει τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό τη θεσμική φύση και λειτουργία τους και να παράσχει σε αυτά μια δικαιολογητική βάση σχετική με τις προϋποθέσεις της διεθνούς σταθερότητας και της δημοκρατικής ειρήνης. Στο υπόλοιπο του Κεφαλαίου αυτού θα εξεταστεί το δικαιολογητικό επιχείρημα του Ρωλς και θα επιχειρηθεί μια κριτική επανεξέτασή του υπό το φως των κανονιστικών ιδεών που υπόκεινται σιωπηρά αυτού.

5.1. Η προβληματική δικαιολόγηση της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: το επιχείρημα της διεθνούς σταθερότητας

Όπως έχει ήδη αναπτυχθεί, τα ανθρώπινα δικαιώματα αναπτύσσουν τη δεσμευτικότητά τους σε οικουμενικό επίπεδο, ασχέτως εάν τα κράτη έχουν συνομολογήσει τις αρχές του Δικαίου των Λαών ή όχι. Η ηθικο-πολιτική ισχύς τους επεκτείνεται και στα έκνομα κράτη, εκείνα δηλαδή που έμπρακτα αντιτίθενται στην εν γένει ιδέα τους. Έτσι, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως αρχή «εγγενής στο Δίκαιο των Λαών», αναδίδει στο οικουμενικό πεδίο τις δικαιο-πολιτικές συνέπειές του κατά τρόπο εξωσυμβολαϊκό και οιονεί προ-πολιτικό, εφόσον ο εκτός της Κοινωνίας των Λαών διεθνοπολιτικός κόσμος προσομοιάζει στην (προ-πολιτική) φυσική κατάσταση.

Εύλογους, λοιπόν, προβληματισμούς προκαλεί η δικαιολόγηση που επιφυλάσσει ο Ρωλς για την οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για ποιούς λόγους νομιμοποιούνται οι ευτεταγμένοι λαοί να άρουν μονομερώς την κρατική κυριαρχία των έκνομων κρατών και να τους επιβάλουν κυρώσεις που μπορεί να φτάσουν μέχρι και την στρατιωτική επέμβαση στην περίπτωση που παραβιάζουν

⁴¹⁹ LP, σελ. 96.

τα ανθρώπινα δικαιώματα;⁴²⁰ Μολονότι ο Ρωλς ομολογεί ρητά ότι «*άρνηση από μέρους μας να σεβαστούμε άλλους λαούς, προϋποθέτει ισχυρούς λόγους που πρέπει να αιτιολογηθούν*»,⁴²¹ εντούτοις στο ζήτημα της οικουμενικότητας (υπό την ειδική εδώ, κανονιστική έννοια) δεν παρέχει επαρκείς δικαιολογητικούς λόγους, αλλά εκπλήσσει με την, κατά βάση συνεπειοκρατική,⁴²² σύνδεση των δικαιωμάτων με τη διεθνή ειρήνη και ασφάλεια.

Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει τους προβληματισμούς σχετικά με το δικαίωμα παρέμβασης των ευτεταγμένων λαών στα έκνομα κράτη, όταν παραβιάζουν συστηματικά τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αναγνωρίζει επίσης τα επιχειρήματα που επικαλούνται τα περιεκτικά δόγματα για να θεμελιώσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα σε θρησκευτικές, φιλοσοφικές ή ηθικές αντιλήψεις για τη φύση του ανθρώπινου προσώπου.⁴²³ Επιλέγει όμως ρητά να αποστασιοποιηθεί από τέτοιες θεωρήσεις και δικαιολογητικά επιχειρήματα, εισάγοντας την πρωτότυπη, γνωσιολογικά και πολιτικά ουδέτερη, και γι' αυτό αντιτοπικιστική θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων που έχει ήδη εκτενώς αναπτυχθεί. Η δικαιολόγηση της οικουμενικής ισχύος τους, λοιπόν, συγκροτείται στη βάση της ειδικής ηθικής φύσης των ευτεταγμένων λαών, ως εύλογα δίκαιων και ευπρεπών, και συνεπώς νόμιμων πολιτικών καθεστώτων, σε συνδυασμό με την ανάγκη τους να διαφυλάξουν την διεθνή σταθερότητα και την ασφάλειά τους.

Τούτο επιχειρεί ο Ρωλς με την ομολογουμένως αφοριστική -και εκ πρώτης όψεως μη σαφώς συνδεόμενη με τα ανθρώπινα δικαιώματα- διατύπωσή του ότι «*με τον τρόπο που έχουμε επεξεργαστεί το Δίκαιο των Λαών για τους φιλελεύθερους και τους ευπρεπείς λαούς, οι λαοί αυτοί απλώς δεν ανέχονται τα έκνομα κράτη. Η άρνησή τους να ανεχθούν εκείνα τα κράτη είναι μια συνέπεια του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας. Εάν η πολιτική αντίληψη του πολιτικού φιλελευθερισμού είναι εδραία, και εάν τα βήματα που έχουμε ακολουθήσει για την διαμόρφωση του Δικαίου των Λαών είναι επίσης εδραία, τότε οι φιλελεύθεροι και οι ευπρεπείς λαοί έχουν το δικαίωμα, υπό το Δίκαιο των Λαών, να μην ανέχονται τα έκνομα κράτη*».⁴²⁴ Η ασαφής στο σημείο αυτό σύνδεση των έκνομων κρατών με τα ανθρώπινα δικαιώματα θεραπεύεται από την αρχική παραδοχή του φιλοσόφου ότι το ζήτημα της κρατικής κυριαρχίας και το Δόγμα του Δικαίου Πολέμου έχουν εξαρτηθεί μεταπολεμικά αποκλειστικά και μόνο από τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εξάλλου, με τις ανωτέρω αναφορές διευκρινίζεται πληρέστερα και η δήλωση του Ρωλς ότι «*τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι εγγενή στο Δίκαιο των Λαών*»: είναι εγγενή, διότι εμπεριέχονται στις δύο κεντρικές κανονιστικές ιδέες του Δικαίου των Λαών, τις ιδέες του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας.

Συνδέοντας τις καταστατικές αυτές ιδέες με τα ανθρώπινα δικαιώματα και την ιδέα της σταθερότητας (που, όπως έχει αναλυθεί, αποτελεί ταυτόχρονα κριτήριο

⁴²⁰ Τα σχετικά με το θέμα αυτό καίρια κανονιστικά ερωτήματα εκτίθενται κατά τρόπο εναργή από τον Παπαγεωργίου (2008: 85-90), με περαιτέρω αναφορές στον Beitz (2000: 669-696). Και οι δύο συγγραφείς παραθέτουν την απάντηση που έμμεσα και υπαινικτικά δίνει ο Ρωλς στα ερωτήματα αυτά.

⁴²¹ LP, σελ. 61. Την ανάγκη μιας ισχυρής δικαιολόγησης επισημαίνει και η Bernstein (2006: 290).

⁴²² Έτσι ο Παπαγεωργίου (2008: 88).

⁴²³ LP, σελ. 81.

⁴²⁴ LP, σελ. 81.

πρακτικής εγκυρότητας της θεωρίας δικαιοσύνης), ο Ρωλς παραδίδει την απώτερη δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: «Οι φιλελεύθεροι και οι ευπρεπείς λαοί έχουν εξαιρετικά καλούς λόγους για την συμπεριφορά τους αυτή [δηλ., να μην ανέχονται τα έκνομα κράτη]. Τα έκνομα κράτη είναι επιθετικά και επικίνδυνα. Όλοι οι λαοί θα είναι πιο ασφαλείς και πιο σίγουροι, εάν τέτοια κράτη αλλάξουν, ή εξαναγκαστούν να αλλάξουν, τη συμπεριφορά τους. Διαφορετικά, επηρεάζουν βαθιά το διεθνές κλίμα ισχύος και βίας».⁴²⁵ Με το συνεπικρατικό αυτό επιχείρημα, που στηρίζεται σε πραγματολογικές προκείμενες και εμπειρικές παραδοχές σχετικά με τη φύση των έκνομων κρατών, ο Ρωλς επιτυγχάνει τους δύο βασικούς στόχους του: αφ' ενός, να μείνει πιστός σε μια πολιτική αντίληψη διεθνούς δικαιοσύνης, και αφ' ετέρου, να διασφαλίσει το πρακτικοπολιτικό ζητούμενο της θεωρίας του, που είναι η διεθνής σταθερότητα και ειρήνη.

Μέσα, όμως, στην ανωτέρω συλλογιστική, μετέωρο μένει το ζήτημα της σύνδεσης της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τη διεθνή σταθερότητα και ειρήνη. Ο Ρωλς δεν διευκρινίζει πώς από την παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο εσωτερικό ενός κράτους γίνεται η μετάβαση στη διεθνή επιθετικότητα και επικινδυνότητα, που επηρεάζουν το διεθνές κλίμα ισχύος και βίας. Ούτε διευκρινίζει, συνακόλουθα, πώς η αποκατάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα οδηγήσει και σε αποκατάσταση του διεθνούς αυτού κλίματος. Όσο και αν είναι εμπειρικά αποδεδειγμένο ότι κυβερνήσεις που παραβιάζουν τα δικαιώματα του λαού τους, δεν διστάζουν να πράξουν το ίδιο και έναντι ξένων λαών, εντούτοις η δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με το επιχείρημα αυτό δικαίως έχει επικριθεί ως αναιμική.⁴²⁶

Η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι την ανεπάρκεια της ανωτέρω δικαιολόγησης αποδεικνύει μια περιθωριακή αναφορά του ίδιου του Ρωλς, που έχει εν πολλοίς διαλάθει της προσοχής των μελετητών. Συγκεκριμένα, στην υποσημείωση 6 στο τέλος του 13^{ου} Κεφαλαίου, όπου γίνεται αναφορά στο Δόγμα του Δίκαιου Πολέμου, ο φιλόσοφος αναρωτιέται εάν νομιμοποιούνται οι ευτεταγμένοι λαοί να παρέμβουν σε έκνομα κράτη που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, «*ακόμη και αν δεν είναι επικίνδυνα και επιθετικά έναντι άλλων κρατών, ή ακόμη και αν είναι πράγματι εντελώς ανίσχυρα*». Η απάντηση που δίνει ο Ρωλς είναι αποκαλυπτική:

⁴²⁵ LP, σελ. 81. Σύμφωνα με μια παρεμφερή ερμηνεία του Reidy, «η οικουμενικότητα [των ανθρωπίνων δικαιωμάτων] είναι μια λειτουργία της γένεσής τους εντός του πρακτικού λόγου των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, καθώς αναλαμβάνουν να απαντήσουν, ως συλλογικά ηθικά υποκείμενα, ό,τι κατ' αυτούς είναι το πιο φλέγον ή βασικό ερώτημα της διεθνούς πολιτικής. Το ερώτημα αυτό είναι το εξής: Ποια άλλα κράτη, εάν υπάρχουν, είμαστε εμείς, ως φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί, ηθικά υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε ως κατόχους του ίδιου δικαιώματος στην αυτοδιάθεση και την άρνηση εξωτερικής επέμβασης που αξιώνουμε για τους εαυτούς μας στη διεθνή ή παγκόσμια σκηνή; Η οικουμενικότητα των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων πηγάζει από το γεγονός ότι οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί είναι ηθικά δεσμευμένοι να αναγνωρίσουν το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης και της άρνησης εξωτερικής επέμβασης σε όλα εκείνα και μόνο εκείνα τα μη επιθετικά κράτη, η βασική δομή των οποίων διασφαλίζει για όλα τα μέλη τους τα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα που ο Ρωλς προσδιορίζει». Reidy (2006: 174).

⁴²⁶ Παπαγεωργίου (2008: 87, σημ. 62, όπου και η αναφορά στη σχετική αιτίαση του Buchanan [2004]), Costa (2005: 55).

«Πιστεύω ότι πρέπει να αναγκαστούν να καταλάβουν [τα έκνομα αυτά κράτη] ότι χωρίς σεβασμό στα ανθρώπινα δικαιώματα, η συμμετοχή τους σε ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας είναι παντελώς αδύνατη, και ότι ένα τέτοιο σύστημα θα ήταν προς όφελός τους. Είναι ποτέ πιθανόν μια βίαιη επέμβαση να κριθεί απαραίτητη; Εάν οι προσβολές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι στυγερές και η κοινωνία δεν ανταποκρίνεται στην επιβολή κυρώσεων, τέτοια επέμβαση προς υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα ήταν αποδεκτή και αναγκαία».⁴²⁷ Με άλλα λόγια, μέσα από την σαφή αυτή διατύπωση αποκαλύπτεται ότι η αληθής δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν μπορεί να είναι συνεπειοκρατική (δεν έχει σχέση με τη διεθνή σταθερότητα) αλλά πρέπει να αναζητηθεί στον πυρήνα των κανονιστικών ιδεών που συγκροτούν τη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης, δηλαδή στον πυρήνα των ιδεών του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας.

Η ανωτέρω επισήμανση αποδεικνύει, επίσης, τα όρια μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης, συγκροτούμενης με όρους συνεκτικότητας. Τα δικαιολογητικά επιχειρήματα μπορεί να είναι άριστα συναρμοσμένα μέσα στο πλαίσιο μιας συνεκτικής θεωρίας και να βρίσκονται μεταξύ τους σε μια κατάσταση αμοιβαίας δικαιολόγησης· επίσης, η εκκίνηση από επίκοινες ηθικοπολιτικές εκτιμήσεις μπορεί να επιλύει τους υποκείμενους γνωσιολογικούς προβληματισμούς και να παρέχει εγγύηση πολιτικής αποδοχής των επιχειρημάτων. Ωστόσο, η υποψία μιας κυκλικότητας σε αυτή τη μέθοδο δικαιολόγησης είναι υπαρκτή· ο αυτοπεριορισμός της στο (καθ' υπόθεσιν αυτονομημένο από αξιώσεις αληθείας και μεταφυσικούς όρους) πεδίο του πολιτικού και η θέση της ιδέας του εύλογου ως κριτηρίου ορθότητας, της αποστερούν τη δυνατότητα μιας καθολικεύσιμης βάσης αποδοχής και την εκθέτουν στον κίνδυνο του σχετικισμού, εάν δεν αναζητηθεί στις ιδέες αυτές μια ισχυρότερη γνωσιολογική και κανονιστική θεμελίωση.⁴²⁸ Προς θεραπεία των ατελών επιχειρημάτων του «*Δικαίου των Λαών*», θα επιχειρηθεί στο επόμενο Κεφάλαιο μια ανίχνευση των σιωπηρά υποκείμενων ηθικών θεμελίων της ρωσισιανής αντίληψης ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

⁴²⁷ *LP*, σελ. 93, υποσημ. 6.

⁴²⁸ Τα χαρακτηριστικά αυτά του ρωσισιανού ηθικοφιλοσοφικού λόγου αναφορικά με τις αξιώσεις αληθείας συνοψίζονται στο φαινόμενο που ο Παύλος Σούρλας ονομάζει «φόβο του πλατωνισμού». Σούρλας (2000/2017: 171-252).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΡΩΛΣΙΑΝΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

1. Εισαγωγικά

Στο Δεύτερο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης παρουσιάστηκε το φιλοσοφικό υπόβαθρο της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως αυτό ανιχνεύεται στην πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης για την (εγχώρια) βασική δομή των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών. Αναλύθηκε η κεντρική κανονιστική ιδέα της ρωλσιανής θεωρίας δικαιοσύνης, η ιδέα του εύλογου, τόσο υπό την ηθική όσο και υπό τη γνωσιοθεωρητική της σημασία.⁴²⁹ Παράλληλα, διευκρινίστηκε η μεθοδολογία με την οποία ο Ρωλς διασφαλίζει τους όρους εγκυρότητας της διατυπούμενης κάθε φορά θεωρίας δικαιοσύνης. Η πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, που εμπεριέχει εξίσου τις κανονιστικές ιδέες της αμοιβαιότητας και της ανεκτικότητας, ως εκφάνσεις της κεντρικής ιδέας του εύλογου, καλείται σε δεύτερο στάδιο να επεκταθεί στο διεθνές πολιτικό πεδίο, με τον κεντρικό ρόλο πλέον να δίδεται στην ιδέα της ανεκτικότητας.

Στο Τρίτο Κεφάλαιο, που αναφέρεται σε αυτή την επέκταση, περιγράφηκε πώς η ιδέα της ανεκτικότητας προσδιορίζει τους ελάχιστους όρους νομιμοποίησης σε ένα πλουραλιστικό διεθνές στερέωμα, στο οποίο οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί επιδιώκουν να διασφαλίσουν εις το διηνεκές την ελεύθερη πολιτική τους ύπαρξη και τους δίκαιους κοινωνικοπολιτικούς θεσμούς τους. Οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί συνομολογούν τις *εύλογα δίκαιες* αρχές του Δικαίου των Λαών (μεταξύ των οποίων και ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) και αναζητούν τους λαούς εκείνους που θα μπορούσαν να επιβεβαιώσουν εξίσου τον *εύλογα δίκαιο* χαρακτήρα των αρχών αυτών. Προς τούτο, η μέθοδος του πολιτικού κονστρουκτιβισμού αξιοποιείται κατάλληλα: τα ειδικώς κατασκευασμένα διεθνοπολιτικά υποκείμενα επιβεβαιώνουν τον *εύλογο* χαρακτήρα των αρχών ενός Δικαίου των Λαών που πηγάζει από την πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης. Στο πλαίσιο αυτό αναπτύσσεται η επίκοινη μεταξύ των ευτεταγμένων λαών εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς και οι δικαιολογητικοί λόγοι της ενσωμάτωσής της στις αρχές του Δικαίου των Λαών: για τους μεν φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς η ιδέα του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιβεβαιώνεται ως μέρος του φιλελεύθερου πολιτικού πολιτισμού και της παράδοσής τους, ενώ για τους ευπρεπείς ιεραρχικούς

⁴²⁹ Με τους όρους αυτούς αποδίδει τις δύο διαστάσεις της ρωλσιανής ιδέας του εύλογου ο Σούρλας (2000/2017: 199-200).

λαούς αποτελεί κατηγορικό γνώρισμα της ειδικά κατασκευασμένης ευπρεπούς φύσης τους.

Ωστόσο, οι λόγοι που οδηγούν τον Ρωλς σε αυτές τις κατασκευαστικές επιλογές δεν είναι απόλυτα προφανείς. Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι πράγματι εγγεγραμμένος στις πολιτικές παραδόσεις και την κουλτούρα των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών και ως αδιάψευστη εμπειρική πραγματικότητα ενσωματώνεται στις αρχές του Δικαίου των Λαών· ποιος είναι, όμως, ο λόγος που η αρχή αυτή εγγράφεται στην ηθική φύση και των ευπρεπών λαών; Ποια αξίωση του πολιτικού φιλελευθερισμού (δηλαδή, του «κατασκευαστή» της ιδέας της ευπρέπειας) αντανακλάται και διασώζεται στην εγγραφή αυτή; Τα ερωτήματα αυτά δεν εκτίθενται ούτε αντιμετωπίζονται από τον φιλόσοφο, όμως είναι κρίσιμα για την κατανόηση όχι μόνο της ιδέας και της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο «*Δίκαιο των Λαών*» αλλά και της ηθικο-πολιτικής δικαιολόγησης ολόκληρης της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης του.

Στο παρόν Κεφάλαιο θα προσεγγισθούν τα επιμέρους οντολογικά ζητήματα των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, προκειμένου να ανασκευαστούν παρερμηνείες και ασάφειες σχετικά με αυτά, και να επιχειρηθούν απαντήσεις ως προς την ιδιαίτερη κανονιστική ισχύ και τη φύση τους. Αναφορικά με τη φύση των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα εξεταστεί η σχέση τους με τα βασικά δικαιώματα της θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης, ώστε να διευκρινιστούν οι αναγκαίες ή συγκυριακές επαλληλίες μεταξύ τους και να δικαιολογηθεί η διαφοροποίηση του περιεχομένου τους στις δύο θεωρίες. Αναφορικά, εξάλλου, με την δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητάς τους θα διερευνηθεί η χρήση της ιδέας του συμβολαίου, ώστε να αναδειχθούν τα όριά της και να αποκαλυφθεί η υποκείμενη ηθική θεμελίωση. Και τέλος, θα επιχειρηθεί μια απάντηση στο ζήτημα του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Τα ζητήματα αυτά δεν είναι μεταξύ τους διακριτά αλλά, αντίθετα, αποδεικνύονται ως αναγκαία συνδεδεμένα και μεστά κανονιστικών συνεπειών.

2. Η σχέση βασικών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, υπό την κρατούσα μεταπολεμικά διεθνοπολιτική της εικόνα, δεν αναπτύχθηκε σε κανένα έργο του Ρωλς ως αυτοτελής φιλοσοφική θεωρία. Στα χρονικά πρότερα έργα του, τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» και τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», ο όρος «ανθρώπινα δικαιώματα» είναι παντελώς απών, ενώ η ιδέα των βασικών δικαιωμάτων ως «πρωταρχικών αγαθών», μολονότι ταυτίζεται σε περιεχόμενο με τα θεμελιώδη φιλελεύθερα συνταγματικά δικαιώματα, εντούτοις αναπτύσσεται παραπληρωματικά στο πλαίσιο της θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης.⁴³⁰ Εκεί τα *βασικά δικαιώματα* αποτελούν δομικό στοιχείο της σύνολης θεωρίας και, ειδικότερα, λειτουργούν κατ' ουσίαν εργαλειακά, ως μέτρο για την ορθολογική αποτίμηση της εγκυρότητας της

⁴³⁰ Μεταξύ άλλων, Μολύβας (2004: 341-362), ο οποίος χαρακτηρίζει προσφυσώς τα πρωταρχικά αγαθά ως «αντικειμενικούς δείκτες ευζωίας». Μολύβας (2005: 46).

θεωρίας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας· είτε ως πρωταρχικά αγαθά (μαζί με την ελευθερία κίνησης και επιλογής επαγγέλματος, το εισόδημα, τον πλούτο κ.τ.λ.) που κάθε άνθρωπος επιθυμεί να έχει στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό (στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*») είτε ως αναγκαία μέσα για την εκπλήρωση παντός σκοπού (στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*»), τα βασικά συνταγματικά δικαιώματα παραλαμβάνονται αυτούσια από την πρακτική των σύγχρονων φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών και ενσωματώνονται εργαλειακά στην ρωσισανή θεωρία εγχώριας δικαιοσύνης.

Η ανωτέρω μέθοδος είναι εύλογη. Σε μια θεωρία δικαιοσύνης που αναπτύσσεται για να ρυθμίσει τη βασική δομή μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, τα βασικά συνταγματικά δικαιώματα προσλαμβάνονται υπό την θετικιστική τους μορφή, και όχι ως αμφισβητούμενες ηθικές αξιώσεις που διεκδικούν την αναγνώριση και κατοχύρωσή τους στο δικαιο-πολιτικό θεσμικό πλαίσιο. Ζητούμενο της θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης είναι η ακριβοδικία των όρων διανομής των πλεονεκτημάτων και αγαθών που προκύπτουν από την κοινωνική συνεργασία των ελεύθερων και ίσων πολιτών. Το σημαντικότερο δε από τα πρωταρχικά αγαθά είναι τα βασικά δικαιώματα και οι ελευθερίες, γύρω από τα οποία περιστρέφονται οι διαπροσωπικές συγκρίσεις μεταξύ των πολιτών, για τούτο και από την ακριβοδικία διανομή τους εξαρτάται η σταθερότητα της θεωρίας δικαιοσύνης. Το γεγονός, εξάλλου, ότι τα βασικά δικαιώματα των σύγχρονων συνταγματικών δημοκρατιών ταυτίζονται κατά *περιεχόμενο* με τα διεθνώς αναγνωρισμένα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως το (εμπειρικό) αποτέλεσμα των ιστορικο-πολιτικών εξελίξεων από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά.

Από την παρατεθείσα διερεύνηση, όμως, προέκυψε ότι τα (εγχώρια) *βασικά δικαιώματα* και τα (οικουμενικά) *ανθρώπινα δικαιώματα* αποτελούν δυο διαφορετικές θεωρήσεις, καθώς ούτε το περιεχόμενο ούτε η λειτουργία των δύο κατηγοριών δικαιωμάτων μπορούν να ταυτιστούν. Ως προς αυτό ο Ρωλς είναι σαφής: «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι διαφορετικά από τα συνταγματικά δικαιώματα ή από τα δικαιώματα του φιλελεύθερου δημοκρατικού πολίτη ή από άλλα δικαιώματα που ανήκουν σε συγκεκριμένα είδη πολιτικών θεσμών, τόσο ατομοκεντρικών όσο και συνεταιρικών*».⁴³¹ Η δήλωσή του αυτή επιβεβαιώνεται όχι απλώς από την σκόπιμη ορολογική διαφοροποίησή τους αλλά κυρίως από την διαφορετική κανονιστική βαρύτητα που αποδίδει ο Ρωλς στις αντίστοιχες ιδέες. Τα βασικά δικαιώματα εισάγονται σε παρατακτική (έστω και κατά προτεραιότητα) συναρίθμηση με τα υπόλοιπα πρωταρχικά αγαθά ως μέσα για την εκπλήρωση παντός σκοπού. Η χρήση αυτή των *βασικών* δικαιωμάτων σηματοδοτεί μια καίρια διαφοροποίηση από την κανονιστικά προταγματική θέση των *οικουμενικών* ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο σεβασμός των οποίων αποτελεί αυτοτελή και θεμελιώδη αρχή του Δικαίου των Λαών συναρτώμενη με την εγχώρια και την διεθνή νομιμοποίηση.

Κυρίως, όμως, η σύνδεση των βασικών δικαιωμάτων με την *κατασκευασμένη, πολιτική* αντίληψη του προσώπου, και ειδικότερα με την ιδιότητα του δημοκρατικού

⁴³¹ LP, σελ. 79-80.

πολίτη, ως προσώπου με τις δύο ηθικές δυνάμεις, περιορίζει την ιδέα των δικαιωμάτων αυτών στο πλαίσιο ενός αντίστοιχα κατασκευασμένου κοινωνικο-πολιτικού μοντέλου, δηλαδή, της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, εντός της οποίας επιτελούν την εργαλειακή λειτουργία τους. Όχι μόνο η λειτουργία των βασικών δικαιωμάτων ως πρωταρχικών αγαθών αλλά και η δικαιολόγησή τους αναπτύσσεται στο κανονιστικό αυτό πλαίσιο, εκτός του οποίου σχετική μόνον αξία μπορούν να διεκδικήσουν: η συμβολαϊκή δικαιολόγηση παρακολουθεί την πολιτικά κατασκευασμένη αντίληψη των υποκειμένων τους και υπηρετεί το σκοπό της συνεκτικής συγκρότησης μιας πολιτικά φιλελεύθερης αντίληψης εγχώριας δικαιοσύνης. Τα χαρακτηριστικά αυτά των βασικών δικαιωμάτων τα καθιστούν αναγκαία συνδεδεμένα με την θεωρία *εγχώριας* δικαιοσύνης του Ρωλς, και προφανώς υπ' αυτήν την έννοια «τοπικιστικά» από πολιτική άποψη για την θεωρία *διεθνούς* δικαιοσύνης.

Τα *ανθρώπινα* δικαιώματα απασχολούν για πρώτη φορά τον Ρωλς κατά τη διατύπωση της θεωρίας *διεθνούς* δικαιοσύνης του. Και πάλι όμως, ο φιλόσοφος δεν παρέχει μια αυτοτελή φιλοσοφική θεώρησή τους. Στο «*Δίκαιο των Λαών*» η παρουσίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εκκινεί από τη διεθνώς επίκαιρη κατανόησή τους, προκειμένου να περιγράψει τον καίριο κανονιστικό ρόλο τους σε οικουμενικής εμβέλειας ζητήματα δικαιοσύνης και νομιμοποίησης. Η διεθνώς αναγνωρισμένη δικαιο-πολιτική εικόνα τους προσλαμβάνεται αυτούσια, δεσμεύει την ρωλσιανή κατασκευή και ορίζει κατηγορικά τους όρους νομιμοποίησης ενός ευτεταγμένου καθεστώτος. Υπό την μορφή τους αυτή προσδιορίζουν τη θεμελιώδη για την συγκρότηση της Κοινωνίας των Λαών κανονιστική ιδέα, την ιδέα της ευπρέπειας· ο σεβασμός τους αποτελεί αναγκαίο όρο για τον ευπρεπή χαρακτήρα μιας εγχώριας κοινωνίας και των θεσμών της καθώς και για την εισδοχή της στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών. Και αφ' ετέρου, η αυτοτελής ενσωμάτωση του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις αρχές του Δικαίου των Λαών και η προταγματική αναγνώρισή του ως αναγκαίου όρου διεθνούς νομιμοποίησης αναδεικνύουν την εξέχουσα, οικουμενικά κανονιστική θέση που επιφυλάσσεται για αυτά στη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς.

Ουσιώδης είναι και η διαφοροποίηση στο ζήτημα του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω στην οικεία παράγραφο. Η ειδικά κατασκευασμένη πολιτική αντίληψη του εύλογου και ορθολογικού, ελεύθερου και ίσου πολίτη μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας αντιστοιχεί στον φορέα των βασικών δικαιωμάτων όχι όμως και των ανθρωπίνων. Το πρόσωπο υπό την «πολιτική αντίληψη» του Ρωλς διαμορφώνει την πολιτικά φιλελεύθερη θεωρία εγχώριας δικαιοσύνης, η οποία στην συνέχεια επεκτείνεται στο διεθνές πεδίο· αλλά ο φορέας των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν περιορίζεται στο πρόσωπο αυτό. Το αντίθετο θα αποτελούσε ένα λογικό και ηθικό *absurdum* και μια κατ' ουσίαν αυτοαναίρεση της οικουμενικής εμβέλειας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς θα απέκλειε την σύνδεσή τους όχι μόνο με τους χειμαζόμενους υπηκόους των έκνομων κρατών αλλά και με τα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Μένει, λοιπόν, να

διευκρινιστεί ποιος είναι ο φορέας των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, χάριν του οποίου αυτά αναπτύσσουν την οικουμενική κανονιστικότητά τους.

Με τους ανωτέρω προβληματισμούς αντιμέτωπη, η παρούσα μελέτη οφείλει να προχωρήσει σε ένα διπλό έργο σύμφωνα με τις υποδείξεις του ίδιου του Ρωλς, όπως εκτέθηκαν στην τελευταία παράγραφο της Εισαγωγής: αφ' ενός να μείνει πιστή στο κείμενο του συγγραφέα (και όπου αφίσταται, να το δηλώνει ρητά) και αφ' ετέρου να ανιχνεύσει και αναδιατυπώσει τα καλύτερα δυνατά και ισχυρότερα επιχειρήματα που υπόκεινται της θεωρίας του. Η επόμενη παράγραφος επιχειρεί να διευκρινίσει ποια ακριβώς είναι η διεθνοπολιτικά παγιωμένη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που προσλαμβάνει και αφομοιώνει ο Ρωλς. Από την εγκυρότητα των εμπειρικών προκείμενων που συνέχονται με τα ανθρώπινα δικαιώματα θα κριθεί σε ένα πρώτο στάδιο και η συνολική εγκυρότητα της ρωλσιανής θεώρησης.

3. Εμπειρικές προκείμενες των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Όπως έχει αναφερθεί, η χρήση της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου αποτελεί το ένα σκέλος στην παλίνδρομη διαδικασία δικαιολόγησης που κατατείνει στην επίτευξη της αναστοχαστικής ισορροπίας. Με τη χρήση του συμβολαίου στα δύο στάδια της ιδανικής θεωρίας του «*Δικαίου των Λαών*», επιβεβαιώνεται, υπό συνθήκες ισότητας και αμεροληψίας, ο *εύλογος δίκαιος* χαρακτήρας των αρχών δικαιοσύνης που διέπουν την Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.⁴³² Με άλλα λόγια, το σκέλος αυτό της αναστοχαστικής διαδικασίας αναπαριστά τις διυποκειμενικά έγκυρες αφηρημένες και γενικές αρχές δικαιοσύνης, δηλαδή το ηθικοπολιτικό ιδεώδες στο οποίο οφείλει να κατατείνει η εξωτερική πολιτική των ευτεταγμένων λαών. Στο σκέλος αυτό ενσωματώνεται το ουτοπικό στοιχείο της ρωλσιανής θεώρησης. Η μέθοδος του συμβολαίου, επίσης, αναδεικνύεται πολύ σημαντική και κατά την επεξεργασία και περαιτέρω εξειδίκευση των αρχών του Δικαίου των Λαών,⁴³³ μεταξύ δε αυτών και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: η επαλήθευση του *εύλογου περιεχομένου* τους στην πρωταρχική θέση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών (και όχι των ευπρεπών, όπως υπαινίσσεται ο Ρωλς) αποτελεί μια θεωρητική πρόκληση που αναλαμβάνει η παρούσα μελέτη αξιοποιώντας τα δύο σκέλη της αναστοχαστικής ισορροπίας.

Το δεύτερο σκέλος της διαδικασίας δικαιολόγησης συμβάλλει ισόκυρα στην σκοπούμενη αναστοχαστική ισορροπία. Οι εμπειρικά δοσμένες έγκριτες εκτιμήσεις αποτελούν τις παραδοχές εκείνες προς τις οποίες αντιπαραβάλλονται οι αφηρημένες και γενικές αρχές δικαιοσύνης, προκειμένου να αποδειχθεί η πρακτικο-πολιτική εφαρμοσιμότητά τους και να διασφαλισθεί η σταθερότητα της διατυπούμενης θεωρίας δικαιοσύνης. Καίριες εμπειρικές παραδοχές υπόκεινται σε όλα τα έργα του

⁴³² Ας επισημανθεί ωστόσο και σε αυτό το σημείο ότι κεντρικός στη διαδικασία αυτή είναι ο ρόλος του πολιτικού κονστрукτιβισμού. Η μέθοδος του συμβολαίου δεν χρησιμοποιείται στα αντίστοιχα πεδία για τη *διατύπωση* των αρχών του Δικαίου των Λαών μέσα από ένα ευρύ φάσμα επιλογών (κατά τα πρότυπα της εγχώριας δικαιοσύνης), αλλά *περιορίζεται* στην *επιβεβαίωσή* τους ως εύλογα δίκαιων· οι αρχές αυτές είναι «από κατασκευής» δοσμένες, δηλαδή εγγεγραμμένες στην ίδια την ηθική φύση των ευτεταγμένων λαών. Αναλυτικότερα, βλ. το προηγούμενο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης.

⁴³³ LP, σελ. 40, 42.

Ρωλς,⁴³⁴ κυρίως όμως απαντώνται στο «*Δίκαιο των Λαών*», όπου το γεγονός του πολιτισμικού και πολιτικού πλουραλισμού μεταξύ των λαών είναι εντονότερο απ' ότι στις εγγώριες κοινωνίες.⁴³⁵ Ο επιχειρούμενος στην παρούσα μελέτη έλεγχος της συνεκτικότητας μεταξύ συμβολαίου και έγκριτων εκτιμήσεων στο «*Δίκαιο των Λαών*» στοχεύει αφ' ενός να επιβεβαιώσει αναστοχαστικά το εύλογο περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά, ταυτόχρονα, και να αναδείξει τα όρια της συμβολαϊκής μεθόδου στη δικαιολόγηση μιας ιδέας με ηθικό υπόβαθρο δυσανάλογα ασαφές προς την οικουμενική κανονιστικότητά της.

Όπως και άλλοι φιλόσοφοι που αναφέρθηκαν στην Εισαγωγή της παρούσας μελέτης, την απροσδιοριστία της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναγνωρίζει και ο Ρωλς. Η δήλωση «*αφήνω κατά μέρος τις πολλές δυσκολίες στην ερμηνεία αυτών των δικαιωμάτων [...], και λαμβάνω το γενικό τους νόημα και την τάση ως επαρκώς σαφή*»,⁴³⁶ καταδεικνύει την πρόθεση του φιλοσόφου να αποστεί από οποιαδήποτε αμφιλεγόμενη πρόσληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και να προσεγγίσει αυτά υπό μια έννοια που δεν θα μπορεί να αμφισβητηθεί από όποιο υποκείμενο αξιώνει την συμπερίληψή του στο πεδίο των ιδεών του εύλογου και της ευπρέπειας, όπως αυτές προσδιορίζονται από την πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης. Με δεδομένες, λοιπόν, τις ασάφειες και τις πολλές ερμηνείες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά ταυτόχρονα και τον διεθνή κοσμοθεωρητικό πλουραλισμό, η εκκίνηση του φιλοσόφου από «*τον διεθνή πολιτικό κόσμο όπως τον βλέπουμε*» μαρτυρεί την πρόθεσή του να θέσει ως βάση της θεώρησής του όσο το δυνατόν περισσότερες αναντίλεκτες εμπειρικές παραδοχές.⁴³⁷

Βάση της ρωλσιανής θεώρησης ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί η διεθνώς παγιωμένη μεταπολεμική εικόνα τους. Την εικόνα αυτή εμπλουτίζει με ευρέως αποδεκτές εμπειρικές παραδοχές σχετικά με την ανθρώπινη φύση και την ιδέα του κοινού αγαθού. Κρίσιμες για την ανασυγκρότηση της επιχειρηματολογίας του Ρωλς είναι οι δηλώσεις του ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα «*αναγνωρίζονται ως αναγκαίες συνθήκες οποιουδήποτε συστήματος κοινωνικής συνεργασίας*»,⁴³⁸ ότι «*θέτουν μια αναγκαία, αν και όχι επαρκή, συνθήκη για την ευπρέπεια της εσωτερικής πολιτικής και των κοινωνικών θεσμών*»,⁴³⁹ και ότι η άρνηση των φιλελεύθερων και ευπρεπών λαών να ανέχονται τα εκτός νόμου κράτη «*είναι μια συνέπεια του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας*». ⁴⁴⁰ Εξίσου σημαντική είναι και η ειδικότερη παρατήρησή του ότι «*τα ανθρώπινα δικαιώματα [...] συνδέονται με το κοινό αγαθό*». ⁴⁴¹ Η συνάρτηση στο

⁴³⁴ Βλ. λ.χ. τις εμπειρικές παραδοχές σχετικά με την ανθρώπινη φύση και την κοινωνική συνεργασία που αναπτύσσονται στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» (η ηθική ψυχολογία στο Κεφ. 8, η αντίληψη περί του αγαθού των προσώπων στο Κεφ. 7, καθώς και η αντίληψη των λειτουργικών κοινωνικών θεσμών στο Δεύτερο Μέρος).

⁴³⁵ LP, σελ. 40.

⁴³⁶ LP, σελ. 27.

⁴³⁷ Σε διάφορα σημεία του «*Δικαίου των Λαών*» ο Ρωλς ονομάζει αυτές τις ισχυρές εμπειρικές παραδοχές «*γενικές αλήθειες*» (truisms). LP, σελ. 24, 124-5.

⁴³⁸ LP, σελ. 68.

⁴³⁹ LP, σελ. 80.

⁴⁴⁰ LP, σελ. 81.

⁴⁴¹ LP, σελ. 80, υποσημ. 23.

«Δίκαιο των Λαών» της κοινωνικής συνεργασίας και του κοινού αγαθού των μελών μιας κοινωνίας με την ευπρέπεια του λαού αυτού, και η αναγνώριση της ευπρέπειας ως «μιας κανονιστικής ιδέας του ίδιου τύπου με την εύλογη σκέψη»,⁴⁴² είναι στοιχεία που προσανατολίζουν προς το σιωπηρά υποκείμενο δικαιολογητικό επιχείρημα της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Το επιχείρημα αυτό, όπως ανασυγκροτείται από την παρούσα μελέτη, είναι ότι στις πλέον έγκριτες πεποιθήσεις (τόσο των ευτεταγμένων λαών όσο και του αναστοχαζόμενου υποκειμένου), εκτός από την ρητή εμπειρική πρόσληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό, είναι εγγεγραμμένη σιωπηρά και μια ηθική αντίληψη περί του προσώπου, ως ελεύθερου και κοινωνικού ηθικού υποκειμένου με απόλυτη αξία. Η ιδέα της *ευπρεπούς* κοινωνικής συνεργασίας, όπως εισάγεται στο «Δίκαιο των Λαών», διασώζει μια ιδέα ελευθερίας του ατόμου, ισόρροπης με την κοινωνικότητα, ενώ η ιδέα του κοινού αγαθού, που προσδιορίζει την *ευπρεπή* αντίληψη δικαιοσύνης, περιβάλλει το πρόσωπο με την απόλυτη και αδιαβάθμητη επιτακτικότητα των φυσικοδικαϊκών πηγών της. Αναγνωρίζεται ότι ίσως όλα αυτά να μην ήταν στις σαφείς προθέσεις του Ρωλς να συμπεριληφθούν στο «Δίκαιο των Λαών» αλλ' εντούτοις υπόκεινται αυτών στις σχετικές του αναφορές, όπως θα εκτεθούν αμέσως παρακάτω· και ότι το μόνο που διακυβεύεται τελικά είναι η δέσμευση του φιλοσόφου στη γνωσιοθεωρητική ουδετερότητα, καθώς οι παραδοχές αυτές αποκαλύπτουν την εκπήγασή τους από ένα καντιανών επιρροών περιεκτικό ηθικό φιλελευθερισμό.

3.1. Η σύγχρονη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Σύμφωνα με τις επεξηγήσεις του Ρωλς, το γενικό νόημα και η τάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προσδιορίζονται κυρίως από την μεταπολεμικά εμπεδωμένη διεθνοπολιτική λειτουργία τους ως όρων εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησης. «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι μια κατηγορία δικαιωμάτων που διαδραματίζουν ένα ειδικό ρόλο σε ένα εύλογο Δίκαιο των Λαών: περιορίζουν τους λόγους που δικαιολογούν την κήρυξη ενός πολέμου και τη διεξαγωγή του και θέτουν συγκεκριμένα όρια στην εσωτερική αυτονομία ενός καθεστώτος. Με αυτόν τον τρόπο αντανακλούν τις δύο βασικές και ιστορικά βαθιές αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο οι εξουσίες της κυριαρχίας έχουν γίνει κατανοητές από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και εντεύθεν. Πρώτον, ο πόλεμος δεν είναι πλέον ένα επιτρεπτό μέσο κυβερνητικής πολιτικής και δικαιολογείται μόνο για λόγους άμυνας ή σε ακραίες περιπτώσεις επέμβασης προς προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και δεύτερον, η εσωτερική αυτονομία μιας κυβέρνησης είναι πλέον περιορισμένη*».⁴⁴³

Όπως έχει αναπτυχθεί ήδη στο Πρώτο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, τα ανθρώπινα δικαιώματα θέτουν όρια στην εσωτερική αυτονομία των κρατών: τα κράτη περιορίζονται κατά την θέσπιση του εγχώριου δικαίου τους από τις αρχές των

⁴⁴² LP, σελ. 67.

⁴⁴³ LP, σελ. 79.

ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που έχουν αναγνωρισθεί και συνομολογηθεί διεθνώς. Οι διεθνείς διακηρύξεις και συμβάσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν ενσωματωθεί σταδιακά στο εγχώριο δίκαιο της συντριπτικής πλειοψηφίας των κρατών, διεθνείς οργανισμοί έχουν ιδρυθεί για την προστασία και διασφάλισή τους και το κίνημα συνηγορίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει αποκτήσει παγκόσμια απήχηση· αυτά είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της σύγχρονης διεθνούς πολιτικής πραγματικότητας που συνοψίζονται στον όρο «πολιτισμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».⁴⁴⁴

Ταυτόχρονα, τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν μεταπολεμικά επαναπροσδιορίσει και το παραδοσιακό Δόγμα του Δίκαιου Πολέμου. Στην ουσία, αυτή είναι η πιο καίρια απόδειξη της προταγματικής θέσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη διεθνή πολιτική πράξη. Τα κράτη δεν απολαύουν της παραδοσιακής, «βεσφαλιανής» εξουσίας στην κήρυξη πολέμου, αλλά η εξουσία τους αυτή περιορίζεται μόνο στις περιπτώσεις του αμυντικού πολέμου και της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οποιοδήποτε άλλο σκοπού η εξυπηρέτηση καθιστά τον πόλεμο άδικο και το κράτος που τον κηρύσσει, έκνομο. Εξάλλου, και κατά τη διάρκεια του πολέμου τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αποβάλλουν την αυξημένη κανονιστική ισχύ τους, αλλά συνεχίζουν να προσδιορίζουν τους θεμιτούς όρους διεξαγωγής του, κυρίως αναφορικά με τους άμαχους πληθυσμούς.⁴⁴⁵

Με τις ανωτέρω περιγραφές ο Ρωλς προσδιορίζει την ειδική λειτουργία υπό την οποία τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν καταστεί μία από τις οκτώ «γνώριμες και παραδοσιακές αρχές δικαιοσύνης ανάμεσα στους ελεύθερους και δημοκρατικούς λαούς»,⁴⁴⁶ που αντλούνται «από την ιστορία και τις χρήσεις του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πρακτικής».⁴⁴⁷ Πέρα από τις αναφορές αυτές, ο Ρωλς δεν διευκρινίζει ποια επιμέρους χαρακτηριστικά των σύγχρονων ανθρωπίνων δικαιωμάτων υιοθετεί προκειμένου να διαμορφώσει την εικόνα τους στο «*Δίκαιο των Λαών*». Μένει, λοιπόν, να διευκρινιστεί μέσα από την παρούσα έρευνα εάν (και σε τι βαθμό) στο «γενικό νόημα και την τάση» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων περιλαμβάνει ο φιλόσοφος και τον ατομοκεντρικό χαρακτήρα τους, καθώς και την αιτητική φύση τους, που αποτελεί συνέπεια της ηθικής ατομοκεντρικότητας. Τα χαρακτηριστικά αυτά αποτελούν μέρος της διεθνώς αναγνωρισμένης εικόνας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ασχέτως εάν κατοχυρώνονται επαρκώς και αποτελεσματικά στις εγχώριες έννομες τάξεις των κρατών ή όχι.

Ομολογουμένως, η αρχική ανάγνωση του «*Δικαίου των Λαών*» δεν αφήνει περιθώρια θετικής απόκρισης στον ανωτέρω προβληματισμό. Οι δύο διαφορετικές εκδοχές υπό τις οποίες ο Ρωλς περιγράφει τα ανθρώπινα δικαιώματα (ως υποσύνολο

⁴⁴⁴ Τα κύρια αυτά χαρακτηριστικά του «πολιτισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» μνημονεύουν όλοι οι σύγχρονοι πολιτικοί φιλόσοφοι και στοχαστές. Μεταξύ άλλων βλ. Rorty (1993), Sen (2004), Ignatieff (2005), Beitz (2009) κ.ά.

⁴⁴⁵ LP, σελ. 8, 27, 38, 79-81, 89-105. Με τον τρόπο αυτό ενσωματώνεται στο Δίκαιο των Λαών και το σύγχρονο «διεθνές ανθρωπιστικό δίκαιο», που αναφέρεται κυρίως στα δικαιώματα των πολεμιστών, των αμάχων κλπ.

⁴⁴⁶ LP, σελ. 37.

⁴⁴⁷ LP, σελ. 41.

αφ' ενός των βασικών συνταγματικών δικαιωμάτων των πολιτών των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, και αφ' ετέρου των μη ατομοκεντρικών δικαιωμάτων ως μέσωσ επιτέλεσης κοινωνικο-πολιτικών καθηκόντων στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς)⁴⁴⁸ συνιστούν μια ουσιώδη απόκλιση από την γενικά παραδεδεγμένη διεθνοπολιτική εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο επαναπροσδιορισμός τους (υπό προφανείς κοινοτιστικές επιρροές) ως δικαιωμάτων συνδεόμενων με τη συνεταιρική / συλλογική επίτευξη ενός κοινού αγαθού μέσα από την κοινωνική συνεργασία, αποτελεί ένα παράδοξο που χαρακτηρίζει την υιοθετούμενη από τον Ρωλς εικόνα. Το παράδοξο, όμως, αυτό μένει να διευκρινιστεί εάν συνιστά πράγματι μια ουσιώδη -από κανονιστική άποψη- ασυνέπεια της ρωλσιανής θεώρησης ή εάν, αντίθετα, έχει έναν επαρκώς δικαιολογημένο, παρακολουθηματικό προς τον πολιτικό φιλελευθερισμό χαρακτήρα, που συναρτάται με την αρχή της ανεκτικότητας.

Η θέση που λαμβάνει η παρούσα μελέτη είναι ότι ο Ρωλς δεν κατορθώνει να αποσιωπήσει τον καίρια ατομοκεντρικό χαρακτήρα της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όσο και αν αποφεύγει την περιγραφή τους υπό την αιτητική τους λειτουργία. Όπως φιλοδοξούν να δείξουν οι επόμενες παράγραφοι, ο ατομοκεντρικός χαρακτήρας τους διασώζεται σιωπηρά μέσα από τις κανονιστικές ιδέες της κοινωνικής συνεργασίας και του κοινού αγαθού. Η πλέον επίκαιρη στον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό εικόνα του προσώπου ως ελεύθερου και ταυτόχρονα κοινωνικού ηθικού υποκειμένου, εντελώς διακριτού από την *πολιτική* αντίληψη του προσώπου του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*», υπόκειται των ιδεών αυτών και είναι παρούσα καθ' όλη την ανάπτυξη της διεθνοπολιτικής λειτουργίας των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Το ηθικό υποκείμενο στην ατομικότητά του είναι σιωπηρά παρόν ως φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έστω και αν τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν προσεγγίζονται από τον Ρωλς ως δικαίκα αναγνωρισμένες και θεσμικά κατοχυρωμένες αξιώσεις του, αλλά ως *οιονεί αντικειμενικές* αρχές που δεσμεύουν τους ευτεταγμένους λαούς στις μεταξύ τους σχέσεις. Με άλλα λόγια, η εμπειρικά ευρέως παραδεδεγμένη ατομοκεντρικότητα του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ενσωματώνεται και αυτή σιωπηρά ως μια εμπειρική παραδοχή στην κανονιστική συγκρότηση της ανορθόδοξης ρωλσιανής θεώρησης.

Σημαντικές αποδείξεις παρέχονται μέσα από την ανάλυση της ιδέας της ευπρέπειας. Όπως έχει αναφερθεί, η ευπρεπής ιεραρχική κοινωνία χαρακτηρίζεται από το ότι είναι εσωτερικά οργανωμένη σύμφωνα με μία ιδέα δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού, που βασίζεται σε αμοιβαίες ηθικές υποχρεώσεις, κατ' αντίθεση προς ένα σύστημα επιβολής δια της βίας. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Ρωλς, που θα αποτελέσει τον οδηγό για την κατωτέρω διερεύνηση, «*το δικαίκο σύστημα ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, σε συμφωνία με την ιδέα του περί δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό, διασφαλίζει για όλα τα μέλη του λαού αυτά που πλέον ονομάζονται ανθρώπινα δικαιώματα. Ένα κοινωνικό σύστημα που παραβιάζει αυτά τα δικαιώματα δεν μπορεί να καθορίσει ένα ευπρεπές σύστημα πολιτικής και κοινωνικής συνεργασίας. Μια κοινωνία δούλων στερείται ένα ευπρεπές δικαίκο σύστημα, καθώς η ανελεύθερη*

⁴⁴⁸ LP, σελ. 68.

οικονομία της καθοδηγείται από ένα σύνολο εντολών επιβεβλημένων με τη βία. Της λείπει η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας».⁴⁴⁹ Οι συνδεδεμένες με την κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας αντιλήψεις της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό και της κοινωνικής συνεργασίας θα εξεταστούν κατωτέρω, με σκοπό να αναδειχθούν οι βαθύτεροι λόγοι σύνδεσής τους με την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

3.2. Ανθρώπινα δικαιώματα και κοινωνική συνεργασία

Τόσο στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» όσο και στο «Δίκαιο των Λαών» ο Ρωλς αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στην ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, όπως αυτή προσδιορίζεται κατ' αρχήν αντιθετικά προς την δουλεία και την επιβολή δια της βίας. Ειδικότερα, ο φιλόσοφος εκκινεί από την (λογική και εμπειρική) παραδοχή (ρητά στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» και σιωπηρά στο «Δίκαιο των Λαών») ότι η κοινωνική συνεργασία αποτελεί ένα εκούσιο ενέργημα, που προϋποθέτει μια μορφή δρώντος υποκειμένου⁴⁵⁰ και συναρτάται με έναν επαρκή βαθμό κοινωνικής προστασίας συγκεκριμένων θεμελιωδών δικαιωμάτων.⁴⁵¹ Για τον λόγο αυτό, υποστηρίζεται από μελετητές του Ρωλς ότι το δικαιολογητικό επιχείρημα για το περιεχόμενο και τη φύση των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων πρέπει να αναζητηθεί στην ειδική σύνδεσή τους με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, ιδιαίτερα όπως αυτή αναπροσαρμόζεται στο «Δίκαιο των Λαών» υπό την ιδέα της ευπρέπειας.⁴⁵²

Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, μέσα στο πλαίσιο ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, τα ανθρώπινα δικαιώματα αντιμετωπίζονται «σαν να ανήκουν σε μία συνεταιρική κοινωνική μορφή [...], η οποία βλέπει τα άτομα πρώτα σαν μέλη ομάδων: ενώσεων, συνεταιρισμών και κοινωνικών τάξεων. Με αυτή τους την ιδιότητα τα άτομα έχουν δικαιώματα και ελευθερίες που τους επιτρέπουν να φέρνουν σε πέρας τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις τους και να συνυπάρχουν σε ένα ευπρεπές σύστημα κοινωνικής συνεργασίας. Αυτά που κατέληξαν να αποκαλούνται ανθρώπινα δικαιώματα αναγνωρίζονται ως αναγκαίες συνθήκες οποιουδήποτε συστήματος κοινωνικής συνεργασίας».⁴⁵³ Ενδεικτικό, μάλιστα, της σημασίας που έχουν τα ανθρώπινα δικαιώματα για μια ευπρεπή ιεραρχική κοινωνία είναι ότι «οι αντιπρόσωποι [της κοινωνίας αυτής, στην πρωταρχική τους θέση] αγωνίζονται τόσο

⁴⁴⁹ LP, σελ. 65 (οι επισημάνσεις έχουν προστεθεί).

⁴⁵⁰ PL, σελ. 107-10. Οι Hinsch and Stepanians (2006) υποστηρίζουν ότι η δικαιολογητική βάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (που παραλείπεται) στο «Δίκαιο των Λαών» είναι ίδια με αυτή που ρητά διατυπώνει ο Ρωλς για τα «βασικά δικαιώματα» στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό», καθώς στο σύνολο ηθικοπολιτικό έργο του -ισχυρίζονται- ο Ρωλς στηρίζεται στις ίδιες ιδέες της κοινωνικής συνεργασίας και του ηθικού δρώντος υποκειμένου (moral agency).

⁴⁵¹ Hinsch and Stepanians (2006: 124). Βέβαια, οι μελετητές ομολογούν ότι η ανασυγκρότηση που επιχειρούν δεν συνάδει με πολλές από τις ρητές δηλώσεις του Ρωλς.

⁴⁵² Βλ. μεταξύ άλλων, Samuel Freeman (2007b: 435-39), Reidy (2006: 180-85) και Baynes (2009: 11).

⁴⁵³ LP, σελ. 68 (οι επισημάνσεις έχουν προστεθεί). Και ο Habermas υποστηρίζει ότι στη θεωρητική τους διάσταση τα δικαιώματα εν γένει δεν αντιστοιχούν ευθέως σε ένα αποξενωτικό ατομικισμό (συνήθης ψόγος εναντίον τους) αλλά, αντίθετα, «ως στοιχεία της δικαιοσύνης προϋποθέτουν την συνεργασία μεταξύ υποκειμένων που αναγνωρίζονται μεταξύ τους, στα αμοιβαίως σχετιζόμενα δικαιώματα και καθήκοντά τους, ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες». Habermas (1996: 88).

να προστατέψουν τα ανθρώπινα δικαιώματα και το καλό του λαού που εκπροσωπούν όσο και να διατηρήσουν την ασφάλεια και ανεξαρτησία του».⁴⁵⁴

Εξάλλου, όπως έχει ήδη αναπτυχθεί, τα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών αντιμετωπίζονται όχι ως πρόσωπα «εύλογα και ορθολογικά» (όπως στις φιλελεύθερες συνταγματικές δημοκρατίες) αλλά ως «ευπρεπή και ορθολογικά, όπως επίσης και υπεύθυνα και ικανά να διαδραματίζουν ένα ρόλο στην κοινωνική ζωή»,⁴⁵⁵ καθώς και ως «πολίτες [sic] ικανοί για ηθική εκμάθηση, όπως αναγνωρίζεται στην κοινωνία τους».⁴⁵⁶ Στο πλαίσιο αυτό, τα άτομα μπορούν να αναγνωρίζουν και να κατανοούν τα ηθικά καθήκοντα και τις υποχρεώσεις τους και να πράττουν σύμφωνα με αυτά ως μέλη των ομάδων που ανήκουν, συμπλέοντας με την ιδέα δικαιοσύνης του λαού τους για το κοινό αγαθό. Η κοινωνική συνεργασία υπό την έννοια αυτή δεν προϋποθέτει ούτε προαπαιτεί ένα εκτεταμένο κατάλογο ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά αρκείται σε εκείνα τα δικαιώματα που διασφαλίζουν την *εθελούσια σύμπραξη* στην διαμόρφωση της κοινωνικής ζωής σύμφωνα με την αντίληψη δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού.⁴⁵⁷

Κατ' αντιστοιχία, λοιπόν, προς την ελάχιστη ιδέα της ευπρέπειας, τα ανθρώπινα δικαιώματα θεωρούνται ως οι ελάχιστες εκείνες προϋποθέσεις (οι ελάχιστες ελευθερίες, εξουσιοδοτήσεις και εγγυήσεις) που απαιτεί κάθε πρόσωπο για την *πλέον στοιχειώδη* ανάπτυξη και άσκηση των ηθικών δυνάμεων που του επιτρέπουν να εμπλακεί στην κοινωνική συνεργασία σε *οποιαδήποτε* κοινωνία.⁴⁵⁸ Όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα διαφέρουν από τα εκτεταμένα συνταγματικά δικαιώματα που αναγνωρίζονται σε μια φιλελεύθερη δημοκρατική πολιτεία, έτσι και

⁴⁵⁴ LP, σελ. 69 (η επισήμανση έχει προστεθεί). Συνεπώς, οι αντιπρόσωποι των λαών αυτών στην πρωταρχική θέση του «*Δικαίου των Λαών*» δεν ταυτίζονται με τους εκπροσώπους των κοινωνικών ομάδων και τάξεων στην εγχώρια συμβουλευτική ιεραρχία. Οι τελευταίοι εκπροσωπούν τα μέλη των ομάδων τους και τα συμφέροντά τους ενώπιον των κυβερνώντων και φροντίζουν ώστε αυτά να λαμβάνονται υπόψη κατά τη λήψη πολιτικών αποφάσεων. Αντίθετα, οι αντιπρόσωποι στην πρωταρχική θέση εκφράζουν το λαό συνολικά, αδιαμεσολάβητα από τις επιμέρους κοινωνικές ομάδες. Υπ' αυτήν την έννοια, οι αντιπρόσωποι των ευπρεπών ιεραρχικών κοινωνιών στη διεθνοπολιτική πρωταρχική θέση (και όχι οι αντιπρόσωποι των κοινωνικών ομάδων) μοιάζει να ταυτίζονται με τους εγγεγραμμένους βουλευτές, οι οποίοι στις δημόσιες υποθέσεις προκρίνουν το καθολικό συμφέρον, και όχι το επιμέρους συμφέρον μιας κοινωνικής ομάδας ή μιας συντεχνίας ενάντια στο συμφέρον του συνόλου.

⁴⁵⁵ LP, σελ. 71-2 (η επισήμανση έχει προστεθεί).

⁴⁵⁶ LP, σελ. 71. Η λέξη «πολίτες» στο πλαίσιο των ιεραρχικών κοινωνιών χρησιμοποιείται μάλλον αδόκιμα από τον Ρωλς, καθώς, όπως έχει διευκρινιστεί, τα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών κοινωνιών δεν μπορούν να ταυτίζονται με την προσδιάζουσα μόνο στις φιλελεύθερες δημοκρατικές κοινωνίες ιδέα του πολίτη.

⁴⁵⁷ Κατά τον Samuel Freeman, τα χαρακτηριστικά *φιλελεύθερα και δημοκρατικά* δικαιώματα δεν σχετίζονται αναγκαία με τους όρους συνεργασίας μέσα σε μια κοινωνία, καθώς άλλοι τρόποι λήψης αποφάσεων μπορεί να είναι εξίσου ή περισσότερο συμβατοί με αυτήν. Εξάλλου, κατά τον ίδιο, η απόδοση ίσης βαρύτητας και σημασίας στα δημοκρατικά δικαιώματα (λ.χ. εκλέγειν και εκλέγεσθαι) με αυτά που ο Ρωλς χαρακτηρίζει ως ανθρώπινα δικαιώματα (στη ζωή, στην ελευθερία, στην ατομική ιδιοκτησία κτλ.) έρχεται σε αντίθεση όχι μόνο με την ιδέα του ευλόγου που θέτει η ρωλσιανή θεωρία αλλά και με την κοινή πολιτική διαίσθηση. Freeman (2007a: 266-7).

⁴⁵⁸ Freeman (2007b: 436). Αντίθετα, τα φιλελεύθερα βασικά δικαιώματα απαιτούνται για την *πλήρη* ανάπτυξη και άσκηση των ηθικών δυνάμεων που του επιτρέπουν να εμπλακεί στην κοινωνική συνεργασία στη φιλελεύθερη και δημοκρατική κοινωνία, και υπ' αυτήν την έννοια αντιστοιχούν στην αντίληψη του προσώπου ως εύλογου, όπως αναπτύχθηκε στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*».

η έννοια της κοινωνικής συνεργασίας στο «*Δίκαιο των Λαών*» παραλλάσσει από εκείνη του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*». Η κοινωνική συνεργασία υπό την ιδέα της ευπρέπειας δεν απαιτεί την πλήρη αναγνώριση των δικαιωμάτων και ελευθεριών που εντάσσονται στα πρωταρχικά αγαθά της φιλελεύθερης αντίληψης, αλλά τουλάχιστον εκείνων των δικαιωμάτων που είναι αναγκαία για την εθελούσια επιτέλεση των κοινωνικών καθηκόντων που συντελούν στην πραγμάτωση της αντίληψης δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού.⁴⁵⁹ Εάν δεν διασφαλίζεται αυτή η εθελούσια συνεργασία, τα μέλη ενός κράτους δεν αντιμετωπίζονται ως ευπρεπή πρόσωπα, αλλά επικρατεί ένα σύστημα επιβολής δια της βίας, ένα σύστημα καταναγκασμού και δουλείας που αντιμετωπίζει τα άτομα σαν αναλώσιμα μέσα για την επίτευξη των σκοπών του. Και μια τέτοια πολιτική πρακτική, καθιστά το κράτος αυτό έκνομο.

Η δέσμευση του Ρωλς στην ανεκτικότητα, που επιβάλλει την συμπερίληψη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών στην επικύρωση του *εύλογου* περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έχει ως συνέπεια να προκρίνονται ως ιδιαίτερος επιτακτικά (δηλαδή, *καθεαυτά ανθρώπινα*) εκείνα τα δικαιώματα που αντιστοιχούν στις ελάχιστες αναγκαίες συνθήκες για την εκούσια, καλή τη πίστει και μέσα από ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας εκπλήρωση του ρόλου και των καθηκόντων που αναλαμβάνει κάθε άτομο να επιτελέσει μέσα στην ομάδα του. Η βίαιη πολιτική επιβολή δεν συνάδει με την ιδέα μιας ευπρεπούς κοινωνίας, της οποίας, αντίθετα, ειδοποιό χαρακτηριστικό είναι η διασφάλιση των όρων της κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ των μελών των ομάδων που την συγκροτούν. Στο πλαίσιο της συνεταιρικότητας η επιδίωξη του κοινού αγαθού που προσδιορίζει την ιδέα της δικαιοσύνης γίνεται με όρους *εκούσιας* συνεργατικότητας, και ακριβώς αυτούς τους όρους κρίνονται πρόσφορα να διασφαλίσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα που απαριθμεί ο Ρωλς. Υπ' αυτήν την εκδοχή, η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας διαφυλάσσει τον προταγματικό (ήδη από τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*») χαρακτήρα της, προσαρμοζόμενη τώρα αναλόγως υπό την ιδέα της ευπρέπειας.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Προβληματική κρίνει ο Teson τη θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως μέσων επιτέλεσης (*enabling rights*) των ηθικών καθηκόντων των μελών μιας ομάδας. Θεωρεί ότι υπάρχει σε αυτήν μια ταυτολογία («ό,τι επιβάλλεται, επιτρέπεται»), αν όχι μια αυταρχική διαστρέβλωση του αληθούς νοήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως δικαιοσύνης έκφρασης της ανθρώπινης ελευθερίας. Και τούτο μάλιστα, εάν συνδυαστεί η αντίληψη αυτή των δικαιωμάτων με την κανονιστική περιγραφή της ιεραρχικής κοινωνίας, ως συνόλου οργανωμένου γύρω από *μία* ιδέα περί του κοινού αγαθού. Η αντίληψη περί του κοινού αγαθού, ο κοινός στόχος και η κυρίαρχη κοσμοθεωρία ή θρησκευτικό δόγμα (που υποστηρίζουν αυτό το στόχο), προσδιορίζουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούν να ασκηθούν τα δικαιώματα, πάντοτε προς το σκοπό εκπλήρωσης των κοινωνικών καθηκόντων. Η εικόνα αυτή, σύμφωνα με τον Teson, πολύ απέχει από την ευρέως αποδεκτή εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως έχει αποτυπωθεί επίσημα στο διεθνές δίκαιο, γεγονός που οδηγεί τον Teson στην παρατήρηση ότι ο Ρωλς «*απέτυχε να αφομοιώσει ακόμη και αυτές τις έγκριτες ηθικές εκτιμήσεις της διεθνούς κοινότητας*». Teson (1998: 112-20). Ας αναφερθεί, όμως, εδώ ότι ακόμη και στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948 η έννοια του καθήκοντος απέναντι στην κοινότητα αναγνωρίζεται ρητά, καθώς το άρθρο 29 παρ. 1 ορίζει ότι: «*Το άτομο έχει καθήκοντα απέναντι στην κοινότητα, μέσα στο πλαίσιο της οποίας και μόνο είναι δυνατή η ελεύθερη και ολοκληρωμένη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του*».

⁴⁶⁰ Ο Matthew Liao, όμως, αμφιβάλλει για το εάν ο Ρωλς είχε μια πλήρως αποκρυσταλλωμένη ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που παρουσίασε ή, αντίθετα, εάν επιχείρησε απλά ένα σχέδιασμα της γενικότερης θεωρίας του. Επίσης, ισχυρίζεται ότι παραμένει εντελώς αδιευκρίνιστη η πρόθεση του Ρωλς σχετικά με την σύνδεση κοινωνικής συνεργασίας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θεωρώντας

Με τις ανωτέρω παραδοχές ο Ρωλς ενσωματώνει ρητά στις ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες την εγγελιανή ιδέα ότι πρωτεύουσα ηθικο-πολιτική μονάδα είναι η κοινότητα και όχι τα μεμονωμένα άτομα.⁴⁶¹ Στο πλαίσιο αυτών των κοινωνιών, οποιαδήποτε δικαιώματα αναγνωρίζονται, ουσιαστικά αφορούν στην συμμετοχή των ατόμων σε ομάδες, για τούτο δε τα δικαιώματα έχουν ένα συγκεκριμένο στόχο: να καθιστούν εφικτή για τα άτομα την εκπλήρωση των καθηκόντων τους ως μελών της αντίστοιχης (μικρο)κοινότητας. Με τον τρόπο αυτό υπερτονίζεται ο κοινωνικός και πολιτικός σκοπός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σε ευθεία αντίστιξη προς τον ατομικιστικό χαρακτήρα των φιλελεύθερων συνταγματικών δικαιωμάτων. Ο Ρωλς, με άλλα λόγια, υποστηρίζει ότι *ανθρώπινα* δικαιώματα είναι μόνο εκείνα τα δικαιώματα που κατέχονται από τα πρόσωπα λόγω (και χάριν) του θεμελιώδους διαφέροντός τους σε μια γνήσια συμμετοχή στις κοινωνικές ομάδες προς εκπλήρωση της κοινωνικής συνεργασίας.

Εξάλλου, η κοινωνική συνεργασία στο πλαίσιο των ευπρεπών ιεραρχικών λαών έχει και μια ουσιαστική πολιτική διάσταση: επικεντρώνεται μεν στις συνεταιρικές ομάδες αλλά ασκείται από τα άτομα που τις απαρτίζουν. Οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί, που είναι δομημένοι με συνεταιρικές ομάδες συμφερόντων που συμμετέχουν συμβουλευτικά στην πολιτική πράξη, αναγνωρίζοντας τις ομάδες αυτές ως τα θεμελιώδη πολιτικά υποκείμενα της εγχώριας έννομης τάξης τους, επιδιώκουν να διασφαλίσουν τους όρους εκπλήρωσης του πολιτικού και κοινωνικού ρόλου τους μέσα από την *εκούσια* ενεργοποίηση των μελών τους σε διαδικασίες επιλογής αντιπροσώπων και έκφρασης γνώμης. Το συνεργατικό εγχείρημα των μελών τους εκφράζεται μέσα από την ενεργοποίηση αυτή και διασφαλίζεται από τα απαριθούμενα από τον Ρωλς ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία δεν είναι ιδιαιτέρως ατομοκεντρικά ή φιλελεύθερα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα λ.χ. στην ατομική ιδιοκτησία, στην τυπική ισότητα ενώπιον του νόμου ή στην (έστω και ελλιπή) ελευθερία του λόγου εγγυώνται τις στοιχειώδεις δυνατότητες πολιτικής ενεργοποίησης και συμπερίληψης των ατόμων στις ομάδες εκπροσώπησης που συμμετέχουν στην συμβουλευτική ιεραρχία.

Γιατί, όμως, δίδεται τόση έμφαση στην ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας και πώς αυτή συνδέεται με τη θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων;⁴⁶² Από τη στιγμή, μάλιστα, που τα ανθρώπινα δικαιώματα τίθενται από τον Ρωλς ως όροι για τη διασφάλιση και προαγωγή της κοινωνικής συνεργασίας, πού μπορεί να αποδοθεί η ιδιαίτερη αξιακή προτεραιότητα της ιδέας αυτής έναντι άλλων, παραδοσιακά επικρατέστερων, δικαιολογητικών / θεμελιωτικών προτάσεων; Τα ερωτήματα αυτά δεν απαντώνται από τον Ρωλς, αλλά ωστόσο είναι κρίσιμα για την κατανόηση της

απίθανο αλλά και απρόσφορο να επεδίωκε ο φιλόσοφος την στήριξη των δικαιωμάτων σε μια (αμφιλεγόμενη) ουσιοκρατική έννοια όπως η κοινωνική συνεργασία. Liao (2015: 99-100).

⁴⁶¹ LP, σελ. 72-3.

⁴⁶² Ο Macleod θεωρεί ότι η σύνδεση αυτή είναι τόσο ισχνά σκιαγραφημένη στο «*Δίκαιο των Λαών*», ώστε δεν καταφέρνει να εξηγήσει πώς θα μπορούσε να προσδιορίσει το περιεχόμενο και τα όρια μιας θεωρίας ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Για το λόγο αυτό αποφεύγει ρητά να αναφερθεί στην ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας ως δικαιολογητικής βάσης του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Macleod (2006: 148 υποσημ. 15).

θεωρίας του. Ο κατωτέρω συλλογισμός αναδεικνύει τη σοβαρότητα του ζητήματος: εάν η ευπρέπεια είναι ο όρος αναγνώρισης και εισδοχής ενός λαού ως ευυπόληπτου μέλους στην Κοινωνία των Λαών, και αναγκαίος όρος της ευπρέπειας είναι ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία με τη σειρά τους αποτελούν τις αναγκαίες συνθήκες *οποιοδήποτε* συστήματος κοινωνικής συνεργασίας, τότε από πού αντλεί η τελευταία αυτή ιδέα την κανονιστική της βαρύτητα, ώστε να επιτελέσει τον ιδιαίτερο ρόλο που της επιφυλάσσεται στο «*Δίκαιο των Λαών*»;

Στις κατωτέρω παραγράφους, που αναφέρονται στον φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, επιχειρείται να αποδειχθεί ότι η κοινωνική συνεργασία αποτελεί την ουσιαστική ιδέα με την οποία συνδεδεμένα τα ανθρώπινα δικαιώματα αναδεικνύουν το πλήρες κανονιστικό δυναμικό τους. Η προϋπόθεση ενός δρώντος υποκειμένου, το οποίο εμπλέκεται εκούσια σε ένα σύστημα οριζόντιων σχέσεων συνεργασίας (είτε ως άτομο ή ως μέλος μιας ομάδας), είναι παρούσα στην ρωσισιανή θεώρηση και διασώζει ένα πυρήνα ελευθερίας και αυτενέργειας του ατόμου μέσα στο κοινωνικό - συλλογικό πλαίσιο. Η εμπειρική πρόσληψη του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό και η σιωπηρή ενσωμάτωσή του στο «*Δίκαιο των Λαών*» συμπληρώνεται από την ηθική φύση του υποκειμένου αυτού, που υπονοείται στην ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας.

3.3. Η ιδέα της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό

Την κρατούσα ιδέα δικαιοσύνης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών καθορίζει η αντίληψη περί του κοινού αγαθού, η οποία μπορεί να προέρχεται από ένα κυρίαρχο περιεκτικό, θρησκευτικό ή φιλοσοφικό, δόγμα.⁴⁶³ Η ιδέα της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό λαμβάνει υπόψιν της αυτά που θεωρούνται ως θεμελιώδη συμφέροντα όλων των μελών της ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας.⁴⁶⁴ Τέτοια θεμελιώδη συμφέροντα είναι όλα εκείνα που διασφαλίζονται από τα ανθρώπινα δικαιώματα.⁴⁶⁵ Με άλλα λόγια, τα ανθρώπινα δικαιώματα παίζουν ουσιαστικό ρόλο στον περιεχομενικό προσδιορισμό της ιδέας του κοινού αγαθού. Σε αντίθεση με τη φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, η αντίληψη δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό είναι μια *ελάχιστη* ιδέα,⁴⁶⁶ που, εφόσον πληρούται, καθιστά τους κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς νόμιμους στα μάτια των κοινωνικών μελών, και τις κοινωνίες που την ασπάζονται άξιες της φιλελεύθερης ανεκτικότητας αλλά και της διεθνούς αναγνώρισής τους ως ισότιμων μελών της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών.

Μια πρώτη περιγραφή του πώς αντιλαμβάνεται την ιδέα μιας ευτεταγμένης κοινωνίας σε ένα πλαίσιο μη φιλελεύθερο και μη δημοκρατικό είχε δώσει ο Ρωλς ήδη

⁴⁶³ Η ιδέα του κοινού αγαθού, σύμφωνα με τον Ρωλς, έχει τις ρίζες της στον Αριστοτέλη και στο Θωμά τον Ακινάτη, και προσδιορίζει σε μεγάλο μέρος τη Ρωμαιοκαθολική ηθική και πολιτική σκέψη. *IPRR*, σελ. 142, υποσημ. 29.

⁴⁶⁴ *LP*, σελ. 67.

⁴⁶⁵ *LP*, σελ. 80, υποσημ. 23.

⁴⁶⁶ *LP*, σελ. 67-8. Ας αντιπαραβληθεί αυτό το χαρακτηριστικό με άλλες «ελάχιστες ιδέες» που προσιδιάζουν στους ευπρεπείς λαούς, όπως την «ελάχιστη ιδέα της ευπρέπειας» (*LP*, σελ. 67) και το «ελάχιστο περιεχόμενο φυσικού δικαίου» (*PL*, σελ. 109 υποσημ. 15).

από τον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό». Αναγνωρίζοντας την ύπαρξη τέτοιων κοινωνιών, που είναι συγκροτημένες γύρω από κρατούντα θρησκευτικά ή φιλοσοφικά δόγματα, είχε δεχτεί ότι όποια και αν είναι αυτά, «όλα τους περιέχουν μια αντίληψη του ορθού και του αγαθού, η οποία περιλαμβάνει μια αντίληψη δικαιοσύνης τέτοια που να μπορεί να εννοηθεί με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ότι προάγει το κοινό αγαθό. Πρέπει να μπορεί να κατανοηθεί τούτη η αντίληψη με τέτοιο τρόπο, ώστε, όταν την ακολουθεί η κοινωνία, να λαμβάνει υπόψη της το καλό όλων των μελών της και της κοινωνίας συνολικά. Κανόνες και διαδικασίες, που συνδέονται με επίκοινες θρησκευτικές, φιλοσοφικές και άλλες δημόσιες πεποιθήσεις, δεν αποκλείουν τούτη τη δυνατότητα. Αυτή η ιδέα δικαιοσύνης μπορεί να μοιάζει ισχνή. Ωστόσο, κάποια τέτοια ιδέα είναι αναγκαία προκειμένου να έχουμε μια κοινωνία με ένα νομικό σύστημα που επιβάλλει αυτές που ορθά πιστεύεται ότι είναι αυθεντικές υποχρεώσεις, παρά μια κοινωνία η οποία απλώς καταναγκάζει υπηκόους ανίκανους να αντισταθούν».⁴⁶⁷

Της ανωτέρω γενικής περιγραφής έπεται μια διαφωτιστική υποσημείωση, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως προάγγελος της εξειδίκευσης της ιδέας της ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας στο «Δίκαιο των Λαών». Λέει, λοιπόν, ο Ρωλς: «Εδώ έχω στο νου μου πως, προκειμένου να είναι βιώσιμο ένα νομικό σύστημα, πρέπει να έχει ένα ορισμένο περιεχόμενο, όπως για παράδειγμα, το ελάχιστο περιεχόμενο του φυσικού δικαίου που συζητά ο H.L.A. Hart στο 'The Concept of Law', σελ. 189-195. Ή και κάτι ισχυρότερο από αυτό, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς, όπως υποστηρίζει ο Philip Soper, ότι ένα νομικό σύστημα πρέπει να σέβεται ορισμένα δικαιώματα, εάν προτίθεται να γεννήσει ηθικά δεσμευτικές υποχρεώσεις και όχι απλώς να καταναγκάζει: για παράδειγμα, ένα ελάχιστο δικαίωμα στην ασφάλεια της ζωής, της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας· ένα δικαίωμα στη δικαιοσύνη, νοούμενο ως υποστηρικτικό τουλάχιστον της τυπικής ισότητας, καθώς και μια σχέση αμοιβαιότητας μεταξύ κυβερνώντος και κυβερνωμένων, που να ευνοεί τον αμοιβαίο σεβασμό. Όλα αυτά, με τη σειρά τους, απαιτούν ένα δικαίωμα διαλόγου και μια καλή τη πίστει επίσημη αξίωση στην απονομή της δικαιοσύνης».⁴⁶⁸

Σύμφωνα με την μνημονευόμενη άποψη του Hart (στον οποίο παραπέμπει, ωστόσο, μόνο μία φορά το «Δίκαιο των Λαών»), η ιδέα της φύσης και το δόγμα του φυσικού δικαίου μπορούν να επαναπροσεγγισθούν υπό ένα τελεολογικό πρίσμα. Εκκινώντας από την αναντίλεκτη εμπειρική παραδοχή ότι κάθε ζωντανός οργανισμός (μέσα στους οποίους και ο άνθρωπος) επιθυμεί και επιδιώκει την επιβίωσή του, αλλά ταυτόχρονα και την ολοκλήρωσή του σύμφωνα με ένα συγκεκριμένο πρότυπο αγαθού, ο Hart επαναπροσδιορίζει την ιδέα της φύσης ως εμπειρέχουσας διάφορα στάδια τελείωσης προς την οποία οι οργανισμοί κατατείνουν.⁴⁶⁹ Η ιδέα αυτή υπόκειται της εμπειρικής παρατήρησης ότι υπάρχουν ορισμένα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης πράξης, που απαντώνται υπό μορφή γενικών κανονικοτήτων: πρόκειται

⁴⁶⁷ PL, σελ. 109. Σημειώνεται για την ανάπτυξη του επιχειρήματος της παρούσας μελέτης ότι η αναφορά αυτή γίνεται από τον Ρωλς στο έργο εκείνο στο πλαίσιο του προσδιορισμού των αντιλήψεων της κοινωνίας και του προσώπου.

⁴⁶⁸ PL, σελ. 109, υποσημ. 15.

⁴⁶⁹ Hart (1961: 188-9).

αφ' ενός για ορισμένες καταστάσεις που οι άνθρωποι αποζητούν να εκπληρώσουν ως αγαθά και αφ' ετέρου για άλλες που οι άνθρωποι τείνουν να αποφεύγουν ως προσβολές ή ζημίες.⁴⁷⁰

Το επιχείρημα του Hart είναι ότι χωρίς ένα ελάχιστο περιεχόμενο φυσικού δικαίου οι νόμοι και η συμβατική ηθική δεν θα μπορούσαν να προωθήσουν τον (ελάχιστο) σκοπό της επιβίωσης, αυτόν δηλαδή στον οποίο κατατείνουν οι άνθρωποι μέσω της κοινωνικοποίησης. «*Εν απουσία αυτού του περιεχομένου οι άνθρωποι, όπως είναι, δεν θα είχαν κανένα λόγο να υπακούουν εθελούσια οποιοδήποτε κανόνα· και χωρίς ένα minimum συνεργασίας προσφερόμενης εθελούσια από εκείνους που το βρίσκουν συμφέρον για τους ίδιους να υπακούουν και να υποστηρίζουν τους κανόνες, ο εξαναγκασμός των άλλων που δεν θα προσαρμόζονταν εθελούσια θα ήταν αδύνατος*».⁴⁷¹ Στη διατύπωση αυτή του Hart δεν μπορεί να μην παρατηρηθούν με έμφαση οι συνηχήσεις με το «*Δίκαιο των Λαών*», όπως «*οι άνθρωποι, όπως είναι*» και η «*εθελούσια συνεργασία*» (σε αντιπαραβολή προς τον εξαναγκασμό). Μολονότι ο Ρωλς δεν ακολουθεί ρητά τις θέσεις του Hart, εντούτοις φαίνεται ότι στις έγκριτες εκτιμήσεις που σιωπηρά υπόκεινται της θεώρησής του για τα ανθρώπινα δικαιώματα και το κοινό αγαθό, σημαντική επιρροή άσκησαν και οι προαναφερθείσες απόψεις. Δεν μπορεί, δηλαδή, να θεωρηθεί τυχαίο ότι η μοναδική στο «*Δίκαιο των Λαών*» παραπομπή του Ρωλς στους κανόνες φυσικής δικαιοσύνης του Hart σχετίζεται με το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁴⁷² Το γεγονός αυτό κρίνεται ιδιαίτερος δηλωτικό των υποκείμενων ηθικών εννοήσεων που συνδέονται με τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Στο «*Δίκαιο των Λαών*» ο Ρωλς υιοθετεί ρητά την ιδέα του Philip Soper.⁴⁷³ Η μινιμαλιστική, φυσικοδικαιικών απηγήσεων, εικόνα ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως αναγκαίο περιεχόμενο της αντίληψης του κοινού αγαθού, που τροφοδοτεί την ιδέα της δικαιοσύνης των ευπρεπών λαών, είναι σχεδόν ταυτόσημη με την πρόταση του Soper. Προς το κοινό καλό όλων των μελών μιας κοινωνίας διασφαλίζονται τα απαραίτητα ανθρώπινα δικαιώματα, ως ελάχιστοι, κυρίως αρνητικοί, όροι νομιμοποίησης. Έτσι, η άσκηση της κρατικής εξουσίας μπορεί να εκτείνεται σε όλα τα πεδία, σύμφωνα με το κυρίαρχο περιεκτικό (θρησκευτικό ή φιλοσοφικό) δόγμα, υπό τον όρο ότι δεν θίγει τα δικαιώματα αυτά. Η ζωή, η (περιορισμένη έστω) ελευθερία, η τυπική ισότητα και η ατομική ιδιοκτησία δεν επιτρέπεται, υπό το Δίκαιο των Λαών, να θυσιάζονται στο βωμό της επιδίωξης των όποιων κρατικών συμφερόντων. Αντίθετα, εφόσον αποτελούν περιεχόμενο της ιδέας του κοινού αγαθού που προσδιορίζει την κυρίαρχη αντίληψη περί δικαιοσύνης των ευπρεπών λαών, οι κυβερνώντες οφείλουν να προάγουν την ιδέα αυτή, στην οποία περιέχονται και τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Ιδιαίτερο βάρος, όμως, πρέπει να δοθεί στο ότι η ιδέα του κοινού αγαθού συνδέεται περιεχομενικά στο «*Δίκαιο των Λαών*» και με το σύστημα της ευπρεπούς

⁴⁷⁰ Hart (1961: 190).

⁴⁷¹ Hart (1961: 193).

⁴⁷² LP, σελ. 65 υποσημ. 3.

⁴⁷³ LP, σελ. 66 υποσημ. 5, 67 υποσημ. 6, 72 υποσημ. 11.

συμβουλευτικής ιεραρχίας. Η ευπρεπής συμβουλευτική διαδικασία αποτελεί περιεχόμενο της ιδέας δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού. Και τούτο, διότι, όπως ακριβώς και με τη σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και κοινωνικής συνεργασίας, έτσι και η σύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την συμμετοχή στην συμβουλευτική διαδικασία, αφ' ενός διασφαλίζει ότι τα θεμελιώδη συμφέροντα των μελών του λαού δεν θα παραβλέπονται αδικαιολόγητα και αφ' ετέρου εγγυάται τις προϋποθέσεις συμμετοχής των μελών στην εκπλήρωση των πολιτικών καθηκόντων και υποχρεώσεών τους. Έτσι, όχι μόνο οι κυβερνώντες, μέσω των ευπρεπών θεσπισμάτων τους, αλλά και τα ίδια τα μέλη των ευπρεπών λαών προάγουν την αντίληψη περί του κοινού αγαθού μέσω της συμμετοχής τους στις ομάδες που τα αντιπροσωπεύουν στην συμβουλευτική ιεραρχία.

Η γενική ιδέα περί του κοινού αγαθού προάγει (τρόπον τινά εξ αντανakλάσεως) και μια ειδική αντίληψη αγαθού για κάθε μέλος του λαού, χωρίς τούτο να σημαίνει ότι κάθε μέλος αντιμετωπίζεται ως ελεύθερος και ίσος πολίτης, ούτε επίσης ότι όλα τα μέλη της κοινωνίας συμφωνούν με όλους τους δικαιοκούς κανόνες που προέρχονται από αυτή την ιδέα δικαιοσύνης. Οι συνεταιρικά (κοινοτιστικά, κατ' άλλη διατύπωση) οργανωμένοι λαοί προάγουν, δια των κυβερνώντων τους, την κρατούσα (θρησκευτική ή φιλοσοφική) αντίληψη περί του κοινού αγαθού, έχοντας μια καλή τη πίστει πεποίθηση ότι η ιδέα δικαιοσύνης που διέπει τους θεσμούς τους υπηρετεί όντως την αντίληψη αυτή. Γι' αυτό, τα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών αποδέχονται με την ίδια καλή πίστη την αντίληψη περί του κοινού αγαθού που υπόκειται των νόμων, ακόμη κι αν δεν αποδέχονται όλες τις εφαρμογές και ερμηνείες της.⁴⁷⁴

Έτσι, η ιδέα του κοινού αγαθού μπορεί μεν να προσδιορίζεται από ένα κυρίαρχο περιεκτικό (θρησκευτικό ή φιλοσοφικό) δόγμα, αλλά, περιλαμβάνοντας κατηγορικά τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την συμμετοχή στην συμβουλευτική ιεραρχία, εγγυάται ότι τα θεμελιώδη συμφέροντα των μελών του λαού, και ιδίως των μειονοτήτων, δεν θα παραβλέπονται χωρίς λόγο. Τα μέλη της ιεραρχικής κοινωνίας αναγνωρίζονται και προστατεύονται ως πρόσωπα ευπρεπή, ορθολογικά και ικανά για ηθική διαπαιδαγώγηση μέσω των (στοιχειωδών έστω) διασφαλίσεων που τους παρέχουν τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτή ακριβώς η ελάχιστη ηθικο-πολιτική μέριμνα των ευπρεπών ιεραρχικών καθεστώτων είναι που περιέχεται στην αντίληψη περί του κοινού αγαθού που προσδιορίζει την ιδέα εγχώριας δικαιοσύνης τους.

Όμως, παρ' όλα όσα αναφέρθηκαν ανωτέρω, ανοιχτά μένουν ακόμη κρίσιμα ζητήματα σχετικά με την φύση και την λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι μέχρι τώρα αναφορές στα ανθρώπινα δικαιώματα αποδίδουν ένα στατικό χαρακτήρα τους, που τείνει να τα ταυτίσει με τα προστατευόμενα από αυτά έννομα αγαθά και συμφέροντα. Μοιάζει, με άλλα λόγια, σαν να θέλησε ο Ρωλς να τα καταστήσει

⁴⁷⁴ Το τελευταίο, κατά τον Samuel Freeman, μπορεί να παραλληλιστεί με την αντίστοιχη θεώρηση των φιλελεύθερων κοινωνιών, στις οποίες όλα τα (εύλογα) μέλη τους αποδέχονται μια φιλελεύθερη πολιτική αντίληψη, αλλ' εντούτοις διαφωνούν για τις ερμηνείες και εφαρμογές της. Freeman (2007b: 430).

«αντικειμενικές αρχές» του Δικαίου των Λαών (ανεξάρτητες από το υποκείμενο - φορέα τους) ή «μέσα παντός σκοπού», κατ' αναλογία προς τα «πρωταρχικά αγαθά» της θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης. Τούτο, όμως, έρχεται σε αντίφαση προς την πρόθεσή του να τα προσλάβει υπό την διεθνώς παγιωμένη δικαιοπολιτική εικόνα τους, ενώ ταυτόχρονα δεν δικαιολογεί το πώς ακριβώς αναπτύσσεται η ιδιαίτερη νομιμοποιητική λειτουργία τους, εγχώρια και διεθνής.

Η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι η πλήρης αποσιώπηση του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορεί μεν να είναι συνεπής προς την αξίωση της γνωσιολογικής ουδετερότητας της *πολιτικής* αντίληψης διεθνούς δικαιοσύνης και προς την συνεπειοκρατική δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εντούτοις όμως είναι και υπεύθυνη για τις πολλές παρερμηνείες της ρωσισανής θεώρησης. Οι επόμενες παράγραφοι θα προσπαθήσουν να αποδείξουν ότι ο φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι -έστω και σιωπηρά- παρών στην ρωσισανή θεώρηση, ότι επηρεάζει καταλυτικά τον τρόπο ανάπτυξης και πληρέστερης κατανόησης της νομιμοποιητικής λειτουργίας τους και ότι υποδεικνύει την πειστικότερη δικαιολόγηση της οικουμενικότητάς τους.

4. Τα άτομα ως φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Τις σφοδρότερες επικρίσεις έχει δεχτεί η ρωσισανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων για την παντελή απουσία των ατόμων από την θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης, που έχει ως συνέπεια την ανορθόδοξη συγκρότηση της εν γένει ιδέας και του περιεχόμενου τους. Η γνωσιολογική ουδετερότητα που επιδιώκει ο Ρωσς ευθύνεται -κατά τους επικριτές του- για την μη πειστική και αδόκιμη προσπάθεια δικαιολόγησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσω της αναφοράς του στην πολιτική λειτουργία τους. Μια επαρκής θεμελίωση, κατ' αυτούς, είναι αδύνατη *«χωρίς την προσφυγή σε μια αντίληψη ενός ελάχιστου ανθρώπινου αγαθού και χωρίς την στήριξη στην ιδέα ότι υπάρχουν κάποια ηθικά θεμελιώδη χαρακτηριστικά που όλα τα ανθρώπινα όντα κατέχουν»*.⁴⁷⁵ Την ορθότητα των αιτιάσεων αυτών θα ελέγξει η παρούσα παράγραφος και θα επιχειρήσει να αποδείξει ότι σε μεγάλο μέρος τους δεν ευσταθούν.

Όπως έχει αναπτυχθεί, υποκείμενο του *«Πολιτικού Φιλελευθερισμού»* και φορέας των βασικών δικαιωμάτων είναι ο *πολιτικά κατασκευασμένος*, εύλογος και ορθολογικός πολίτης της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας. Ο ίδιος (δια των ορθολογικών αντιπροσώπων του) συμμετέχει στην συγκρότηση των αντίστοιχων θεωριών δικαιοσύνης με τα ειδικά χαρακτηριστικά του, με τα οποία και επαληθεύει την εγκυρότητα των αρχών και κανόνων που ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης. Υπ' αυτήν την οπτική, η ρωσισανή πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης εκκινεί μεν από το καντιανό πνεύμα ενός αυτόνομου υποκειμένου, ταυτόχρονα νομοθέτη και υπηκόου του νόμου του, δεν το

⁴⁷⁵ Buchanan (2006: 150), ο οποίος υποστηρίζει την θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην ιδέα της ηθικής ανθρωπότητας. Παρόμοιες επικρίσεις έχουν διατυπωθεί και από άλλους μελετητές, όπως αναφέρονται στις οικείες παραγράφους της παρούσας μελέτης.

παρακολουθεί όμως στην υπερβατολογική / μεταφυσική του διάσταση, αφού το μοντέλο αυτό αντικαθίσταται από την κατασκευασμένη, γνωσιολογικά ψιλή *πολιτική αντίληψη* του προσώπου. Με τον πολιτικό κονστρουκτιβισμό ο Ρωλς αποφεύγει τους σκοπέλους της μεταφυσικής και ενσωματώνει γενικώς παραδεδεγμένες εμπειρικές αλήθειες στην συγκρότηση και αναστοχαστική επαλήθευση της θεωρίας δικαιοσύνης του.

Τι συμβαίνει, όμως, με τα δρώντα υποκείμενα του «*Δικαίου των Λαών*»; Από την μέχρι τώρα ανάλυση έχει καταστεί σαφές ότι υποκείμενα του τελευταίου έργου είναι *μόνο* οι (επίσης ειδικά κατασκευασμένοι) λαοί. Οι λαοί (δια των αντιπροσώπων τους) επαληθεύουν ως αμοιβαία έγκυρες τις αρχές δικαιοσύνης της Κοινωνίας τους, μία από τις οποίες είναι και ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Φορείς, ωστόσο, των δικαιωμάτων αυτών δεν μπορεί να νοηθούν οι ίδιοι οι λαοί, ούτε εξάλλου ο Ρωλς θα μπορούσε να υπαινίσσεται κάτι τέτοιο. Ακόμη και η από κοινοτιστικές ιδέες εμπνεόμενη περιγραφή της συνεταιρικής οργάνωσης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών ή η ειδική πρόβλεψη ότι στα ανθρώπινα δικαιώματα εντάσσεται και η προστασία από τη γενοκτονία και το μαζικό έγκλημα, δεν συνεπάγονται -ούτε καν συνειρμικά- ότι ο Ρωλς εννοεί τις αντίστοιχες ομάδες ή πολύ περισσότερο τους λαούς συνολικά, ως φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (εν είδει group-rights). Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε -αν μη τι άλλο- αντίφαση προς την «*ρεαλιστικά ουτοπική*» συγκρότηση του ρωλσιανού επιχειρήματος: σε καμία δικαιοσύνη τάξη δεν απαντάται και σε καμία ηθική θεωρία δεν υποστηρίζεται ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα λ.χ. στη ζωή, στην ασφάλεια, στην (ατομική) ιδιοκτησία αφορούν *κατά κανόνα* ομάδες ατόμων ή λαούς.

Όπως προκύπτει από την μέχρι τώρα ανάπτυξη, τόσο η πρόσληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό όσο και η σύνδεσή τους με τις ιδέες της κοινωνικής συνεργασίας και του κοινού αγαθού προϋποθέτουν λογικά την ύπαρξη ενός *συγκεκριμένου* υποκειμένου ως φορέα των δικαιωμάτων. Η σιωπή του Ρωλς πάνω στο θέμα είναι μεν συνεπής με την αντίθεσή του προς ένα μοντέλο (αμιγούς) κοσμοπολιτισμού, ωστόσο όμως δεν αναιρεί την γενική εικόνα ότι φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (ακόμη και εκείνων των θεμελιωδών που αναγνωρίζει το Δίκαιο των Λαών) είναι τα άτομα.⁴⁷⁶ Διαφορετική απάντηση θα προσέκρουε στο «*γενικό νόημα και την τάση*» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία μάλιστα ο Ρωλς εκλαμβάνει ως «*επαρκώς σαφή*».⁴⁷⁷

Για την φύση των ατόμων ως φορέων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ο Ρωλς δεν παραδίδει καμία πληροφορία, εκτός από την διευκρίνιση ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα «*δεν εξαρτώνται από κανένα ιδιαίτερο περιεκτικό θρησκευτικό ή φιλοσοφικό δόγμα για την ανθρώπινη φύση. Το Δίκαιο των Λαών δεν λέει, για παράδειγμα, ότι τα ανθρώπινα όντα είναι ηθικά πρόσωπα και έχουν ίση αξία στα μάτια του Θεού, ή ότι έχουν συγκεκριμένες ηθικές και πνευματικές δυνάμεις που τους*

⁴⁷⁶ Αυτό το -κατά τ' άλλα αυτονόητο από ηθικής και δικαιοπολιτικής άποψης- στοιχείο επισημαίνει emphaticά ο Reidy (2006: 169).

⁴⁷⁷ LP, σελ. 27.

χορηγούν αυτά τα δικαιώματα. [...] Ωστόσο, το Δίκαιο των Λαών δεν αρνείται αυτά τα δόγματα.⁴⁷⁸ Αντιτιθέμενος ο Ρωλς στις θεμελιοκρατικές φιλοσοφικές θεωρίες, προτείνει μια πολιτική θεώρηση των δικαιωμάτων, στηριζόμενη στην νομιμοποιητική λειτουργία τους, η οποία θα ευνοεί την «επάλληλη συναίνεση» των φιλοσοφικών και θρησκευτικών δογμάτων, δηλαδή μια στηριζόμενη στον εύλογο (ή τουλάχιστον «μη εντελώς παράλογο»⁴⁷⁹) πλουραλισμό δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Ωστόσο, η εμπειρική πρόσληψη του «γενικού νόηματος και της τάσης» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν υπονοεί ένα πραγματολογικό επιχείρημα «κοινού πυρήνα» μεταξύ των διαφόρων πολιτισμικών παραδόσεων· κάτι τέτοιο θα ήταν εντελώς ξένο προς την πρόθεση του φιλοσόφου να διαμορφώσει μια ισχυρή δημόσια δικαιολόγηση «για τους σωστούς λόγους», δηλαδή την *καθεαυτή* επάλληλη συναίνεση στις αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁴⁸⁰ Το «γενικό νόημα και η τάση» τους θεωρούνται «επαρκώς σαφή», διότι αντιστοιχούν στις πλέον επίκοινες και έγκριτες ηθικο-πολιτικές εκτιμήσεις του διεθνούς πολιτικού πολιτισμού, όπως αυτές ενσωματώνονται κυρίως στα διεθνή νομικά και πολιτικά κείμενα, την Οικουμενική Διακήρυξη του 1948 και τις μεταγενέστερες διεθνείς συμβάσεις. Έτσι, τα άτομα ως φορείς των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων εκλαμβάνονται υπό το πλέον εμπειδωμένο και επίκοινο στον σύγχρονο διεθνή πολιτισμό status τους, ως ηθικά υποκείμενα με απόλυτη αξία.⁴⁸¹ Η έλλειψη ενός διεθνούς συμβολαίου ατόμων - κοσμοπολιτών απελευθερώνει τον φιλόσοφο από την ανάγκη κατασκευής μιας (αντίστοιχης με το εγχώριο συμβόλαιο) πολιτικής αντίληψης περί του προσώπου, και του επιτρέπει να αφομοιώσει το ηθικοπολιτικό κερτημένο του απαραβίαστου του προσώπου ως *πλήρους ηθικού υποκειμένου*.⁴⁸²

Υπέρ του συμπεράσματος αυτού μπορεί να παρατεθεί ένα «επιχείρημα εξ αντιδιαστολής» από το κείμενο της αρχικής έκδοσης του «*Δικαίου των Λαών*». Εκεί ο Ρωλς, επιδιώκοντας να επεκτείνει τα όρια της φιλελεύθερης ανεκτικότητας, με την εισαγωγή της τρίτης πρωταρχικής θέσης (των ευπρεπών λαών), είχε υποστηρίξει ότι «*παρά το γεγονός ότι η πρωταρχική θέση στο πρώτο επίπεδο, αυτό της εγχώριας δικαιοσύνης, ενσωματώνει μια πολιτική αντίληψη του προσώπου, ενυπάρχουσα στον δημόσιο πολιτισμό μιας φιλελεύθερης κοινωνίας, η πρωταρχική θέση στο δεύτερο επίπεδο, αυτό του δικαίου των λαών, δεν κάνει κάτι τέτοιο. Τονίζω αυτό το γεγονός, διότι δίνει την δυνατότητα σε μια φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης να επεκταθεί ώστε να θεμελιώσει ένα πιο γενικό δίκαιο των λαών, χωρίς προκαταλήψεις σε βάρος των μη φιλελεύθερων κοινωνιών*».⁴⁸³ Η διαφοροποίηση, λοιπόν, της αντίληψης του

⁴⁷⁸ LP, σελ. 68 (η επισήμανση έχει προστεθεί).

⁴⁷⁹ LP, σελ. 74-5.

⁴⁸⁰ Τούτο τονίζει και ο Reidy (2006: 178).

⁴⁸¹ Έτσι ο Reidy (2006: 175-6).

⁴⁸² Για τον διαχωρισμό της έννοιας του πολίτη από εκείνη του προσώπου γενικά ή του ηθικού υποκειμένου ως απόρροια της κατασκευής του κοινωνικού συμβολαίου βλ. την εμπειριστατωμένη ανάλυση του Σούρλα (1997/2017). Ο όρος «πλήρες ηθικό υποκείμενο» χρησιμοποιείται στην παρούσα διατριβή για να τονίσει την ουσιαστική διαφοροποίηση από την ειδικά κατασκευασμένη για τις ανάγκες του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» «πολιτική αντίληψη του προσώπου».

⁴⁸³ Rawls (1993b: 65).

προσώπου στις δύο θέσεις είναι σαφής και εξυπηρετεί τον ίδιο τον πολιτικό φιλελευθερισμό κατά την επέκτασή του στο διεθνές πεδίο· διευρύνει την δεξαμενή των προσλήψεών του και τον καθιστά πιο συμπεριληπτικό στις διαφορετικές κοσμοθεωρίες.

Μετά τα ανωτέρω, μια ανασυγκρότηση της φύσης του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα μπορούσε να κριθεί περιττή, εφόσον ο Ρωλς το αποφεύγει ρητά και επιλέγει να αφομοιώσει το διεθνές δικαιοπολιτικό κεκτημένο ως επίκοινη βάση δημόσιας δικαιολόγησης. Ωστόσο, το ίδιο το κείμενο του «*Δικαίου των Λαών*» μαρτυρεί την ύπαρξη μιας ηθικά μεστότερης αντίληψης περί του προσώπου που υπόκειται των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η αντίληψη αυτή περιέχεται σιωπηρά στην προπεριγραφείσα ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας: τα ανθρώπινα δικαιώματα «*αναγνωρίζονται ως αναγκαίες συνθήκες οποιουδήποτε συστήματος κοινωνικής συνεργασίας*»,⁴⁸⁴ όπως αυτό αντιδιαστέλλεται προς «*μία δουλοκτητική οικονομία [...], ένα σύστημα εντολών επιβαλλόμενων δια της βίας [...], ένα σύστημα δουλείας*». ⁴⁸⁵ Η αντίθεση μεταξύ κοινωνικής συνεργασίας και δουλείας, παρούσα σε όλα τα έργα του Ρωλς,⁴⁸⁶ αναδεικνύει ως κρίσιμη για την συγκρότηση και θεμελίωση οποιασδήποτε θεωρίας δικαιοσύνης μια ιδέα προσωπικής ελευθερίας. Στο «*Δίκαιο των Λαών*» η ιδέα της προσωπικής ελευθερίας αποκτά προταγματικό χαρακτήρα για τη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης. Η απαγόρευση της δουλείας και του καταναγκασμού, ως θεμελιώδης αρχή εγγεγραμμένη στην κοινή αυτοκατανόηση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών (και των πολιτών τους), δεν αφορά μόνο στο εσωτερικό των λαών αυτών (καθώς και των ευπρεπών ιεραρχικών) αλλά εκτείνεται σε οικουμενικό πεδίο· η ελευθερία αναδεικνύεται σε αξία οικουμενική.

Τούτο, όμως, δεν σημαίνει ότι το μέτρο της ελευθερίας τίθεται με τους όρους που ισχύουν στο εσωτερικό των φιλελεύθερων λαών. Ο ελεύθερος και ίσος πολίτης μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας είναι ένα εξιδανικευμένο πρότυπο, ένα κατασκευαστικό ιδεώδες που εξυπηρετεί έναν συγκεκριμένο αναλυτικό σκοπό στο πλαίσιο μιας «θεωρίας πλήρους συμμόρφωσης»⁴⁸⁷ δεν θέτει, όμως, και το μέτρο της ελευθερίας, προς το οποίο οφείλουν (*επί ποινή εξαναγκασμού*) να συμμορφώνονται όλοι οι λαοί. Το αντίθετο θα σήμαινε ότι μόνο οι φιλελεύθεροι λαοί σέβονται και τιμούν τον άνθρωπο (ως ελεύθερο και ίσο πολίτη) και καμία άλλη αντίληψη περί του προσώπου δεν μπορεί να γίνει ανεκτή.⁴⁸⁸ Τούτο, όμως, είναι προφανές ότι θα ερχόταν σε σύγκρουση με την κεντρική κανονιστική αρχή του «*Δικαίου των Λαών*», την αρχή της ανεκτικότητας. Συνεπώς, σε μια θεωρία δικαίου, που θέτει τα όρια της ανεκτικότητας των φιλελεύθερων λαών στο διεθνές πολιτικό στερέωμα, πρέπει να αναζητηθούν και άλλοι «εύλογοι τρόποι κοινωνικής

⁴⁸⁴ *LP*, σελ. 68.

⁴⁸⁵ *LP*, σελ. 65, 66, 68 και *passim*.

⁴⁸⁶ Την δουλεία ως πανθομολογούμενη «άδικη κατάσταση» χρησιμοποιεί ο Ρωλς και στα προηγούμενα έργα του, προκειμένου εξ αντιδιαστολής «να περιορίσει το εύρος της διαφωνίας». *TJ*, σελ. 167, 507. *PL*, σελ. 8 (απ' όπου και το παράθεμα), 33, 123 και *passim*.

⁴⁸⁷ Σχετικά βλ. ανωτέρω, Δεύτερο Κεφάλαιο, παρ. 2.

⁴⁸⁸ Έτσι ο Reidy (2005: 378).

οργάνωσης»,⁴⁸⁹ και εντός αυτών εναλλακτικές και εξίσου έγκυρες κανονιστικές προσλήψεις του προσώπου ως ελεύθερου έλλογου υποκειμένου. Τον σκοπό αυτό εξυπηρετούν οι ιδέες της *ευπρεπούς* κοινωνικής συνεργασίας και του κοινού αγαθού.

Όπως αναπτύχθηκε στην προηγούμενη θεματική παράγραφο, οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί αποτυπώνουν μια συγκεκριμένη αντίληψη περί του προσώπου. Το άτομο στην κοινωνία αυτή αντιμετωπίζεται ως υποκείμενο ικανό για ηθική διαπαιδαγώγηση και ανάληψη των καθηκόντων και υποχρεώσεων του έναντι της κοινότητας, λειτουργίες τις οποίες επιτελεί *εκούσια* (*bona fide*) μέσω της κοινωνικής συνεργασίας. Οι οριζόντιες σχέσεις μεταξύ των μελών των ευπρεπών λαών διατηρούνται και προάγονται μέσα από την συμμετοχή των ατόμων στις κοινωνικές ομάδες και τάξεις. Παράλληλα, τα άτομα επιδιώκουν τα ορθολογικά σχέδια για την ζωή τους μέσα στο πλαίσιο που θέτει η κρατούσα ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Αυτή η ψιλή ιδέα δικαιοσύνης προσνέμει σε όλα τα μέλη του λαού και τα ανθρώπινα δικαιώματα, που επιτρέπουν την εκπλήρωση τόσο των ηθικο-κοινωνικών καθηκόντων τους όσο και των σχεδίων ζωής τους.⁴⁹⁰ Και επίσης, τα μέλη της ευπρεπούς κοινωνίας γίνονται σεβαστά από το πολιτικό καθεστώς τους, εφόσον τους αναγνωρίζεται το δικαίωμα μιας ουσιώδους πολιτικής συμμετοχής.⁴⁹¹

Η σχηματική περιγραφή της κοινωνικής συνεργασίας υπό την ιδέα της ευπρέπειας προσδιορίζει το ελάχιστο κανονιστικό υπόβαθρο για τις αρχές διεθνούς δικαιοσύνης. Όσο και αν είναι μακρινή προς μια φιλελεύθερη, ατομοκεντρική αντίληψη δικαιοσύνης, η συλλογική πολιτική οργάνωση γύρω από ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας διασώζει ένα πυρήνα ελευθερίας και αυτενέργειας των ατόμων. Η αυτενέργεια, όπως αντιπαραβάλλεται προς δύο άκρα, δηλαδή αφ' ενός προς τη δουλεία και αφ' ετέρου προς μια ατομικιστική φιλελεύθερη αντίληψη, διασώζεται μέσω της εκούσιας συμμετοχής των «ευπρεπών και ορθολογικών» ατόμων στην κοινωνική ζωή και συνεργασία.⁴⁹² Τα άτομα νοούνται ως πρόσωπα αυτενεργά και υπεύθυνα στο συνεργατικό πλαίσιο που θέτει η ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Το γεγονός δε ότι η ιδέα του κοινού αγαθού εμπεριέχει τα ανθρώπινα δικαιώματα, υποκαθιστά την θεμελίωση της απόλυτης αξίας του προσώπου σε περιεκτικές θεωρίες και δόγματα: το κατά Hart «ελάχιστο περιεχόμενο φυσικού δικαίου» που πρέπει να εξαντλεί κάθε δικαιοσύνη, απηχεί τις προδρομικές αξίες του ίδιου του φιλελευθερισμού.

⁴⁸⁹ Καίρια είναι η αναφορά του Ρωλς στους εναλλακτικούς «*εύλογους τρόπους κοινωνικής οργάνωσης*» στο αρχικό σχέδιό του «*Δικαίου των Λαών*». Rawls (1993b: 43, 80).

⁴⁹⁰ *LP*, σελ. 66. Είναι εμφανής στο σημείο αυτό η επιρροή της κριτικής των κοινοτιστών, όπως αναπτύχθηκε στο οικείο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης.

⁴⁹¹ Όπως τούτο προκύπτει εξ αντιδιαστολής προς τις καλοπροαίρετες απολυταρχίες.

⁴⁹² Για το ότι μια τέτοια κατανόηση της αυτενέργειας θα μπορούσε να είναι εν μέρει συμβατή με την καντιανή πρόσληψή της πρβλ. Ανδρουλιδάκη (2017: 145): «*Κρίσιμο στοιχείο της ελευθερίας είναι η αυτενέργεια. Το μόνο που αρμόζει στον άνθρωπο ως πεπερασμένο έλλογο ον δεν είναι απλώς η αναζήτηση της ηδονής με το νόημα της παθητικής απόλαυσης, αλλά η ενεργός δράση, η δημιουργικότητα με γνώμονα την τελείωση. Η καντιανή ηθική συνεπάγεται πλήρη και ριζική αναθεώρηση των αξιών: τη θέση της ατομικής εγωιστικής ευδαιμονίας, χρησιμοθηρίας και ιδιοτέλειας καταλαμβάνουν η αυτενέργεια, η άσκηση, η καλλιέργεια, η επιδίωξη της τελείωσης, ο αυτοσεβασμός και η ευδαιμονία των άλλων*». Πρβλ. επίσης Ανδρουλιδάκης (2010: 65).

Αυτό το ηθικοπολιτικό ελάχιστο οι ευτεταγμένοι λαοί όχι μόνο διασφαλίζουν και προάγουν εσωτερικά, για τα μέλη τους (πολίτες και μη), αλλά εγγυώνται και σε οικουμενικό επίπεδο, και ιδίως για τους δοκιμαζόμενους υπηκόους των έκνομων κρατών. Η μέριμνά τους έναντι των τελευταίων περιλαμβάνει την εγκαθίδρυση «τουλάχιστον ευπρεπών» κοινωνικοπολιτικών θεσμών, που θα προστατεύουν τα ανθρώπινα δικαιώματά τους, δηλαδή τα δικαιώματα εκείνα που τους επιτρέπουν να εμπλακούν εκούσια σε ένα ευπρεπές σύστημα κοινωνικής συνεργασίας και, μέσω αυτού, να εκπληρώσουν τόσο τα κοινωνικά τους καθήκοντα όσο και τα προσωπικά σχέδια ζωής τους. Είναι ενδιαφέρον ότι ενώ ο Ρωλς αφιέρωσε το σύνολο του έργου του στο να αναδείξει πως ο φιλελευθερισμός δεν περιορίζεται στο ατομικιστικό στοιχείο αλλά εμπεριέχει ισότητα και το κοινωνικό, τελικά τούτο το κατάφερε με την πλέον αμφιλεγόμενη κανονιστική ιδέα του, την ιδέα της ευπρέπειας: η αντίληψη περί του προσώπου που εισάγει με αυτήν, απεικονίζει την πλέον επίκοινη κατανόηση του ανθρώπου ως ελεύθερου (και ταυτόχρονα πεπερασμένου) ηθικού υποκειμένου. Ωστε, η συνεπειοκρατική (φρονησιακή από την πλευρά των λαών) δικαιολόγηση που παρέχει ο Ρωλς για την οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (ότι συντελούν στην εμπέδωση της διεθνούς ειρήνης και ασφάλειας μέσω της αποδυνάμωσης των έκνομων κρατών), δεν μπορεί να αποστρέψει την προσοχή από το γεγονός ότι φορέας των δικαιωμάτων υπονοείται το άτομο, ως αυτενεργό έλλογο υποκείμενο.

Στο «*Δίκαιο των Λαών*» ο Ρωλς υπερβαίνει τα όρια της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας και ασχολείται για πρώτη φορά με ζητήματα διεθνούς δικαιοσύνης και νομιμοποίησης. Το ελάχιστο ηθικοπολιτικό status που διασφαλίζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, αυτό του εκούσια συμμετέχοντος στην κοινωνική συνεργασία ευπρεπούς και ορθολογικού προσώπου, αυτοδεσμεύονται ηθικά και νομιμοποιούνται από το Δίκαιό τους οι ευτεταγμένοι λαοί να προάγουν σε οικουμενικό επίπεδο. Η εντατική αυτή μέριμνα για ατομικά δρώντα υποκείμενα (διαφορετικά από τα συλλογικά, που αποτελούν οι συμβαλλόμενοι στις πρωταρχικές θέσεις λαοί) φανερώνει την ανθρωπολογική αντίληψη που διατρέχει υπόρρητα τη σύνολη δομή του «*Δικαίου των Λαών*»: το ενδιαφέρον του Ρωλς εστιάζεται στον άνθρωπο όχι ως ειδικά κατασκευασμένο πολιτικό υποκείμενο αλλά ως *πλήρες ηθικό υποκείμενο*, ως φορέα αυταξίας και οικουμενικών αξιώσεων ηθικής μέριμνας.

Η *εγγενής* στο Δίκαιο των Λαών οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που παράγει έννομα αποτελέσματα σε εγχώριο και διεθνές πεδίο, υποδεικνύει τα όρια της συμβολαικής διαδικασίας και εισάγει μια διαισθητικά δοσμένη κανονιστική παραδοχή, που είναι αναντίλεκτη ως εγγεγραμμένη στον διεθνή πολιτικό πολιτισμό. Τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν κατασκευάζονται για τις ανάγκες της διεθνοπολιτικής θεωρίας νομιμοποίησης ούτε προορίζονται για το εσωτερικό των ευτεταγμένων μόνο λαών. Η εγγενής οικουμενικότητά τους καταλαμβάνει όλους τους ανθρώπους ως ανθρώπους, όχι ως πολίτες ή υπηκόους συγκεκριμένων τύπων λαών. Ωστε, σε αντίθεση με τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*», στο «*Δίκαιο των Λαών*» προϋποτίθεται και προηγείται κανονιστικά της κατασκευής των ευτεταγμένων λαών

μια ηθικά μεστή έννοια, η έννοια του προσώπου, υπό την πλέον αδιαφιλονίκητη και απόλυτη ηθικο-πολιτική έκφασή της, που πηγάζει από την ιδέα της ελευθερίας.⁴⁹³

Η αποσύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από την *πολιτική αντίληψη* του προσώπου ως πολίτη μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας (αλλά και ως μέλους ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, όπως θα δειχθεί στο επόμενο Κεφάλαιο) και η υπόρρητη σύνδεσή τους με το διεθνώς αναγνωρισμένο ηθικοπολιτικό status του ανθρώπου ως ηθικού υποκειμένου με απόλυτη αξία, αποδεικνύει επιτυχή την προσπάθεια του Ρωλς να αξιοποιήσει στο έπακρο τις αναντίλεκτες εμπειρικές παραδοχές που ενυπάρχουν στην επίκαινη κατανόηση του κόσμου («*εγώ και εσείς, εδώ και τώρα*»)⁴⁹⁴. Πέρα από διαμφισβητούμενες θεολογικές και φιλοσοφικές θεμελιώσεις και γνωσιολογικά αποσπασματικές ανασυγκροτήσεις, ο Ρωλς εμμένει στην πλέον επίκαινη και διωποκειμενική κατανόηση της ανθρώπινης αξίας, με την οποία συνάπτονται τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η έλλειψη μεταφυσικού βάθους στο υπό εξέταση ζήτημα δεν στερεί από τα ανθρώπινα δικαιώματα την ιδιάζουσα κανονιστική ισχύ τους, αλλά αντίθετα, τα καθιστά «*οικουμενικά σε εμβέλεια*», καθώς η προστασία και εμπέδωσή τους όπου γης δεν προαπαιτεί την αποδοχή συγκεκριμένων περιεκτικών δογμάτων ή θεωριών.⁴⁹⁵

4.1. Μία επαναπροσέγγιση της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Βάση για την παρούσα επαναπροσέγγιση του τρόπου λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως όρων εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησης θα αποτελέσει η προηγηθείσα αναφορά στον φορέα τους καθώς και η ρωλσιανή περιγραφή της οικουμενικής κανονιστικότητάς τους: «*Τα ανθρώπινα δικαιώματα που σέβονται από κοινού τα φιλελεύθερα και τα ευπρεπή ιεραρχικά καθεστώτα, θα πρέπει να γίνονται κατανοητά ως οικουμενικά δικαιώματα υπό την εξής έννοια: είναι εγγενή στο Δίκαιο των Λαών και έχουν έναν πολιτικό (ηθικό) αντίκτυπο, είτε γίνονται σεβαστά*

⁴⁹³ Παρόμοιοι προβληματισμοί παρακινούν και τον Παπαρρηγόπουλο αναφορικά με το «ύστατο νομιμοποιητικό θεμέλιο της θεωρίας της δικαιοσύνης του J. Rawls». Την απάντηση ανιχνεύει στην διάλεξη του Ρωλς “Kantian Constructivism in Moral Theory”, όπου ο Ρωλς δηλώνει την συγγένεια της θεωρίας του με ορισμένες όψεις της καντιανής φιλοσοφικής παράδοσης. Από αυτό συμπεραίνει ο Παπαρρηγόπουλος ότι «*[μ]ία καντιανής εμπνεύσεως προαντίληψη του ανθρώπου ως ηθικού και λογικού όντος ορισμένης μορφής που βρίσκει την έκφρασή της, ακριβώς, στους περιορισμούς και τη δομή της αρχικής θέσης, συνιστά την απαρχή από την οποία κατασκευάζεται σταδιακά το μεστό κανονιστικό οικοδόμημα του Rawls*». Παπαρρηγόπουλος (2004: 29, η επισήμανση έχει προστεθεί).

⁴⁹⁴ Τις βαθιά στον σύγχρονο πολιτισμό ριζωμένες καντιανές καταβολές της ιδέας της ανθρώπινης αξίας τονίζει ο Βασιλόγιαννης με την χαρακτηριστική φράση: «*[α]κόμη και ένας στοιχειωδώς εξοικειωμένος με τις ιδέες του Kant γνωρίζει ότι κανένα άλλο πρόσταγμα της ηθικής φιλοσοφίας του δεν είναι τόσο βαθιά ριζωμένο στις τρέχουσες ηθικές πεποιθήσεις μας όσο μια εναλλακτική διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής (καταγεγραμμένη στη σύγχρονη βιβλιογραφία ως Formula of Humanity), κατά την οποία επιτάσσεται κατηγορηματικά να μη χρησιμοποιείται ποτέ ο άνθρωπος ως απλό μέσον για την επίτευξη οποιουδήποτε σκοπού*». Βασιλόγιαννης (2013: 141).

⁴⁹⁵ Την πρόθεσή του να μην παράσχει μια «φιλοσοφική βάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» είχε καταστήσει σαφή ο Ρωλς ήδη στο αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*». Rawls (1993b: 77-8). Μέθοδο παρόμοια με την ρωλσιανή ακολουθεί και ο Joshua Cohen για τη δικαιολόγηση της κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, υποστηρίζοντας ότι «*στην υπηρεσία ενός πρακτικού λόγου ο δικαιολογητικός μινιμαλισμός ελαχιστοποιεί το φιλοσοφικό βάθος*». Cohen (2004: 192).

κατά τόπους είτε όχι. Με άλλα λόγια, η πολιτική (ηθική) ισχύς τους επεκτείνεται σε όλες τις κοινωνίες και είναι δεσμευτική για όλους τους λαούς και τις κοινωνίες, συμπεριλαμβανομένων και των εκτός νόμου κρατών».⁴⁹⁶ Η συστηματική αναφορά στην ηθική διάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, συνδεδεμένη -σύμφωνα με όσα μέχρι τώρα έχουν προκύψει- με τον (σιωπηρά παρόντα) φορέα των δικαιωμάτων, υποδεικνύει την κατανόησή τους υπό την οικεία στον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό δυναμική - αιτητική λειτουργία τους, δηλαδή ως δικαιώματα - αξιώσεις (claim rights).

Σύμφωνα με την μνημειώδη τυπολογική ανάλυση της έννοιας του δικαιώματος που επεξεργάστηκε στις αρχές του εικοστού αιώνα ο νομικός στοχαστής Wesley N. Hohfeld,⁴⁹⁷ κάθε πρόταση που εισηγείται δικαιώματα περιέχει κατ' αρχήν ένα υποκείμενο, ένα αντικείμενο και κάποιο περιεχόμενο. Η νοηματική πολλαπλότητα, όμως, που μπορεί να προσλάβει αυτή η πρόταση, παρακίνησε τον Hohfeld στην εννοιολογική αποσαφήνιση της μορφής της, μέσω της ανάλυσης τεσσάρων διαφορετικών νοημάτων που μπορεί να λάβει στον νομικό συλλογισμό η διατύπωση «ο Α έχει ένα δικαίωμα στο Χ». Από την αποσαφήνιση αυτή διατυπώθηκε η κλασική πλέον διάκριση των δικαιωμάτων σε «δικαιώματα-αξιώσεις» (claim rights), «δικαιώματα-ελευθερίες ή προνόμια» (liberty rights ή privileges), «δυνατότητες» (powers ή abilities) και «ασυλίες» (immunities).⁴⁹⁸ Με βάση την κλασική αυτή συστηματοποίηση των δικαιωμάτων, ευρεία συμφωνία απαντάται στην σύγχρονη θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ότι αυτά εμπίπτουν στην κατηγορία των δικαιωμάτων - αξιώσεων (claim rights),⁴⁹⁹ μολονότι μοιράζονται στοιχεία (και συνήθως συγχέονται) με τις ελευθερίες (liberties).

Το κέντρο βάρους της ανωτέρω εννοιολογικής ανάλυσης βρίσκεται στον φορέα του δικαιώματος, από τον οποίο εκκινώντας, διατυπώνεται η ιδιαίτερη τυπολογική διάκριση των δικαιωμάτων. Η αιτητική λειτουργία των δικαιωμάτων προϋποθέτει την ύπαρξη του υποκειμένου - φορέα τους, από την πλευρά του οποίου η λειτουργία αυτή αναπτύσσεται έναντι των τρίτων - υπόχρεων προς εκπλήρωση του περιεχομένου τους. Χαρακτηριστική είναι η περιγραφή του δικαιώματος - αξίωσης (claim right) που παραθέτει ο Gewirth: το δικαίωμα - αξίωση επιβάλλει στους τρίτους εμπλεκόμενους αντίστοιχα καθήκοντα, αφ' ενός μεν να απέχουν από ενέργειες που παρεμποδίζουν την απόλαυση του αντικειμένου του δικαιώματος από τον φορέα του (δικαιούχο), αφ' ετέρου δε, σε ορισμένες περιπτώσεις, να παράσχουν συνδρομή στον φορέα ώστε να απολαύσει το αντικείμενο. Έτσι, η γενική δομή ενός δικαιώματος -

⁴⁹⁶ LP, σελ. 80 (οι επισημάνσεις έχουν προστεθεί).

⁴⁹⁷ Hohfeld (1919). Το έργο αυτό επικαλούνται ως εναρκτήρια τοποθέτηση για μια τυπολογική προσέγγιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εξέχοντες μελετητές τους. Ενδεικτικά αναφέρονται οι Gewirth (1984a: 92), Waldron (1984: 7 κ.ε.), Harel (2005: 192 κ.ε.), Campbell (2006: 30-36).

⁴⁹⁸ Η ανωτέρω κατηγοριοποίηση δεν σημαίνει ότι το περιεχόμενο μιας πρότασης δικαιώματος εμπίπτει αποκλειστικά σε μια από αυτές τις κατηγορίες. Αντίθετα, τα δικαιώματα, όπως διατυπώθηκαν από τον Hohfeld, συχνά διαπλέκονται μεταξύ τους, για να συνδιαμορφώσουν τελικά τον ιδιαίτερο χαρακτήρα κάθε δικαιώματος. Έτσι ο Campbell (2006: 33).

⁴⁹⁹ Waldron (1984: 8), Raz (1986: 166, 173-175), Shue (1996: 13-15, όπου και σχετικές περαιτέρω αναφορές), Campbell (2006: 33), Hinsch and Stepanians (2006: 119).

αξίωσης αποδίδεται με το σχήμα «ο *A* (δικαιούχος) έχει ένα δικαίωμα για το *X* (αντικείμενο) έναντι του *B* (υπόχρεου) για το λόγο ότι *Y* (δικαιολογητική βάση)». ⁵⁰⁰

Έχει, όμως, μια τέτοια τυπολογική περιγραφή θέση στην ρωσισιανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή μήπως πρόκειται για υπερφιλόδοξη παρανόηση του ρωσισιανού κειμένου, που δεν βρίσκει έρεισμα ούτε καν στο γενικότερο πνεύμα του; Η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι μια ανάγνωση των ρωσισιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως δικαιωμάτων - αξιώσεων αποδίδει πληρέστερα την εγχώρια και διεθνή νομιμοποιητική λειτουργία τους. Και ταυτόχρονα, δικαιολογεί πειστικότερα την οικουμενική κανονιστικότητά τους: μη αποκλείοντας την συνεπειοκρατική – φρονησιακή δικαιολόγηση που επικαλείται ο Ρωλς (ότι η οικουμενική προστασία τους συμβάλλει στην διεθνή ειρήνη και σταθερότητα), εντούτοις δίνει προτεραιότητα σε μια ισχυρότερη από ηθικής άποψης δικαιολόγηση. Τα ανθρώπινα δικαιώματα, που απονέμονται από το Δίκαιο των ευτεταγμένων Λαών σε όλους τους ανθρώπους, ανεξαρτήτως εθνικότητας και ειδικών πολιτικών δεσμών, αποτελούν πρωτογενώς αξιώσεις δικαιοσύνης, που προβάλλουν τα άτομα έναντι του κράτους τους, και δευτερογενώς, σε περίπτωση μη εκπλήρωσής τους, ηθικές αξιώσεις έναντι των ευτεταγμένων λαών προς παρέμβαση και υπεράσπισή τους. ⁵⁰¹

Αναλυτικότερα, τα άτομα (μεμονωμένα ή μέσω ομάδων εκπροσώπησης) έχουν πρωτογενείς αξιώσεις δικαιοσύνης έναντι της πολιτικής εξουσίας, στην επικράτεια της οποίας ζουν, για προστασία και διασφάλιση των θεμελιωδών εννόμων αγαθών και συμφερόντων τους. Η οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπ' αυτήν την έννοια προσεγγίζεται από την πλευρά του φορέα τους και καταλαμβάνει όλα τα άτομα που διαβιούν σε μια επικράτεια. Οι κυβερνήσεις, από την πλευρά τους, έχουν αντίστοιχα απaráβατα καθήκοντα δικαιοσύνης απέναντι σε όσους διαβιούν στην επικράτειά τους, ασχέτως ειδικών πολιτικών δεσμών· τα καθήκοντα αυτά συνδέονται με την απόλυτη αξία του φορέα των αξιώσεων και όχι με την ιδιότητά του ως πολίτη του κράτους. Με άλλα λόγια, τα ανθρώπινα δικαιώματα του Δικαίου των ευτεταγμένων Λαών μπορούν να παρασταθούν στην εγχώρια λειτουργία τους ως δικαιώματα - αξιώσεις (claim rights) των ατόμων, που από την ικανοποίησή τους κρίνεται η πολιτική νομιμοποίηση ενός καθεστώτος.

Οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί, υπό τις ιδανικές συνθήκες της ρωσισιανής θεωρίας, ικανοποιούν καθ' υπόθεσιν όχι μόνο τις ελάχιστες αξιώσεις σεβασμού που εκφράζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα αλλά το πληρέστερο περιεχόμενο των βασικών συνταγματικών δικαιωμάτων των ελεύθερων και ίσων πολιτών τους. Δηλαδή, ικανοποιούν τόσο τις οικουμενικές αξιώσεις δικαιοσύνης των ευρισκόμενων στην επικράτεια μη πολιτών τους όσο και την πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης που είναι το αποτέλεσμα της επάλληλης συναίνεσης των πολιτών τους. Η πλήρης αυτή ανταπόκριση στις αξιώσεις των ατόμων (πολιτών και μη) δημιουργεί αυτό που ονομάζει ο Ρωλς «νομιμοποίηση μέσω της ικανοποίησης» και, συνακόλουθα, την

⁵⁰⁰ Gewirth (1996: 7 κ.ε).

⁵⁰¹ Παρόμοια ανάγνωση της διττής αιτητικής λειτουργίας των ρωσισιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων προτείνουν και οι Hinsch and Stepanians (2006: 120-1), μολονότι ομολογούν ότι η ερμηνεία τους υπερβαίνει αισθητά το ρωσισιανό κείμενο.

«ειρήνη μέσω της ικανοποίησης»⁵⁰² οι ικανοποιημένοι από τους φιλελεύθερους και δημοκρατικούς θεσμούς τους πολίτες επιδιώκουν τόσο εγχώρια όσο και διεθνώς την διατήρηση αυτής της κατάστασης. Αυτή αποτελεί την ισχυρότερη μορφή πολιτικής νομιμοποίησης, όπως έχει περιγραφεί στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό» και επαναλαμβάνεται αυτούσια στην εγχώρια πολιτική οργάνωση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών του «Δικαίου των Λαών».

Ως αξιώσεις έναντι των κυβερνήσεών τους, επίσης, προβάλλονται τα ανθρώπινα δικαιώματα και από τα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, μόνο που εκεί διαμεσολαβείται η διεκδίκησή τους από τις ομάδες εκπροσώπησης των ατόμων. Φορείς των δικαιωμάτων είναι και εκεί τα άτομα· τα δικαιώματα λ.χ. στην ζωή ή στην ατομική ιδιοκτησία δεν νοούνται χωρίς αναφορά στον φορέα τους, όσο και αν οι ευπρεπείς λαοί δεν ακολουθούν τα φιλελεύθερα, ατομοκεντρικά πολιτικά πρότυπα. Η αναγνώριση, άλλωστε, των δικαιωμάτων που περιλαμβάνονται στα άρθρα 3-18 της Οικουμενικής Διακήρυξης ως των «κατεξοχήν ανθρωπίνων δικαιωμάτων»,⁵⁰³ περιλαμβάνει μεταξύ άλλων την οικουμενική νομική αναγνώριση του προσώπου ως υποκειμένου δικαίου (άρθρο 6), την τυπική ισότητα ενώπιον του νόμου (άρθρο 7) και το δικαίωμα στην αποτελεσματική δικαστική προστασία (άρθρο 8), δηλαδή τυπικά διαδικαστικά δικαιώματα που εγγυώνται την αποτελεσματική άσκηση και ικανοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Το γεγονός δε ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα συνδέονται στους λαούς αυτούς με την συνεργασία (των ατόμων) στο πλαίσιο των κοινωνικών ομάδων σύμφωνα με την ιδέα δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού, υποδηλώνει απλώς τον ειδικό τρόπο λειτουργίας τους υπό την ιδέα της ευπρέπειας και όχι κάποια ριζική διαφοροποίησή τους από την γενικώς παραδεδεγμένη εικόνα τους.

Επειδή, όμως, όπως έχει ήδη τονιστεί, οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί αποτελούν μια *κανονιστική ιδέα*, που κατασκευάζεται από τον Ρωλς προκειμένου να παράσχει το κριτήριο και τα όρια της ανεκτικότητας των φιλελεύθερων λαών, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ήδη εγγεγραμμένος στην ηθική φύση των λαών αυτών και ως εκ τούτου (και) οι κυβερνήσεις των ευπρεπών ιεραρχικών λαών παρίστανται πλήρως νομιμοποιημένες στα μάτια των κυβερνωμένων.⁵⁰⁴ Συνεπώς, και στις δύο περιπτώσεις ευτεταγμένων λαών οι αξιώσεις που εκφράζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι «από κατασκευής» ικανοποιημένες. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Ρωλς προβαίνει στην διαφωτιστική για το πραγματικό πεδίο λειτουργίας των δικαιωμάτων διευκρίνιση ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα «είναι περιττά σε μια

⁵⁰² LP, σελ. 47. Για την σημασία της «ικανοποίησης» των πολιτών στην ιδέα της «δημοκρατικής ειρήνης» βλ. στην παρούσα, Τρίτο Κεφάλαιο, § 3.2.

⁵⁰³ LP, σελ. 80, υποσημ. 23.

⁵⁰⁴ Ας τονιστεί για άλλη μια φορά στο σημείο αυτό ότι η πολιτική νομιμοποίηση και η διεθνής αναγνώριση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών παρέχεται σε εκείνους όχι μόνο διότι πληρούν τον ελάχιστο όρο του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (που είναι ικανός όρος για το απρόσβλητο της κρατικής κυριαρχίας) αλλά και διότι ταυτόχρονα αναγνωρίζουν για τα μέλη τους ένα δικαίωμα ουσιώδους συμμετοχής στην πολιτική διαδικασία (που τους καθιστά ευπρεπείς). Η διαφοροποίηση αυτή θα καταστεί σαφέστερη στο επόμενο Κεφάλαιο, όπου μελετάται η σχέση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της δημοκρατίας.

κοινωνία ευτεταγμένων λαών».⁵⁰⁵ Η διευκρίνιση αυτή επιβεβαιώνει όσους επιμένουν να κατανοούν τα ανθρώπινα δικαιώματα ως μέρος της *μη ιδανικής* θεωρίας, δηλαδή μιας «θεωρίας μη συμμόρφωσης», σύμφωνα με την ρωσισιανή ορολογία.⁵⁰⁶ Πράγματι, η νομιμοποιητική λειτουργία τους αναπτύσσεται σε κράτη και κοινωνίες εκτός της ιδανικής θεωρίας, γιατί μόνον εκεί δεν είναι διασφαλισμένα και βρίσκονται υπό διαρκή διακινδύνευση. Από τις τρεις περιπτώσεις κρατών της μη ιδανικής θεωρίας του «*Δικαίου των Λαών*» θα εξεταστούν εδώ οι «καλοπροαίρετες απολυταρχίες» και τα «έκνομα κράτη», προκειμένου από την αντιπαραβολή τους να καταστεί ευκρινέστερη η αιτητική – νομιμοποιητική λειτουργία των δικαιωμάτων, όπως την κατανοεί η παρούσα μελέτη.

Κατ' αρχάς, οι καλοπροαίρετες απολυταρχίες απολαύουν πλήρως του δικαιώματος της κρατικής κυριαρχίας (και του συνακόλουθου δικαιώματος στον αμυντικό πόλεμο), για τον λόγο ότι διασφαλίζουν για τους υπηκόους τους τα ανθρώπινα δικαιώματα.⁵⁰⁷ Το γεγονός, όμως, ότι δεν απονέμουν στους υπηκόους τους ένα δικαίωμα στην ουσιώδη πολιτική συμμετοχή είναι αυτό που αποκλείει τον χαρακτηρισμό τους ως «ευτεταγμένων λαών». Περισσότερες λεπτομέρειες για τον τύπο αυτό πολιτικής οργάνωσης δεν παραδίδει ο Ρωλς. Τα ανθρώπινα δικαιώματα που αναγνωρίζει το Δίκαιο των Λαών αντιστοιχούν κατά βάση στα κλασσικά, «πρώτης γενιάς» ατομικά δικαιώματα, και ως εκ τούτου η ικανοποίησή τους δεν προσαπαιτεί ιδιαίτερες θεσμικές διευθετήσεις (όπως λ.χ. τα πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα, όπως τα αντιδιαστέλλει ο Ρωλς προς τα ανθρώπινα). Η καθ' υπόθεσιν, λοιπόν, ικανοποίηση των στοιχειωδών αυτών αξιώσεων *δικαιοσύνης* από τα «καλοπροαίρετα απολυταρχικά» καθεστώτα⁵⁰⁸ μπορεί να θεωρηθεί ότι συνεπάγεται την νομιμοποίησή τους στα μάτια των υπηκόων τους και, συνακόλουθα, την μη ενεργοποίηση της δευτερογενούς - επικουρικής λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Το αντίθετο συμβαίνει με τα έκνομα κράτη. Όπως έχει ήδη τονιστεί, οι αξιώσεις που εκφράζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα απευθύνονται από τους φορείς τους προς τον *κατ' αρχήν* υπόχρεο προς εκπλήρωση των αντίστοιχων καθηκόντων, δηλαδή το κράτος (εκπροσωπούμενο από την κυβέρνησή του). Εάν το κράτος αυτό χειμάζεται από δυσμενείς περιστάσεις ή η κυβέρνησή του στερείται μέσων και δυνατοτήτων, τότε δεν πρόκειται -άνευ ετέρου- για έκνομο κράτος αλλά ενδεχομένως

⁵⁰⁵ LP, σελ. 37.

⁵⁰⁶ LP, σελ. 5, 90. Την θέση αυτή εκφράζει μεταξύ άλλων η Ackerly (2008: 45-69).

⁵⁰⁷ LP, σελ. 92.

⁵⁰⁸ Ο Reidy υποστηρίζει ότι, ελλείπει του δικαιώματος πολιτικής συμμετοχής στις καλοπροαίρετες απολυταρχίες, δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί η (ελάχιστη έστω) σχέση αμοιβαιότητας μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, και για το λόγο αυτό οι υπήκοοι των καθεστώτων αυτών απολαμβάνουν απλά το περιεχόμενο των δικαιωμάτων χωρίς να τους επιτρέπεται να ασκήσουν τις εξ αυτών αξιώσεις. Reidy (2006: 176-7). Ωστόσο μια τέτοια άποψη παραβλέπει ότι μεταξύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αναγνωρίζει ο Ρωλς είναι και εκείνα τα διαδικαστικά δικαιώματα που περιλαμβάνονται στα άρθρα 6-11 της Οικουμενικής Διακήρυξης του 1948, τα οποία διασφαλίζουν τους όρους άσκησης και των λοιπών δικαιωμάτων. Γεγονός, ωστόσο, παραμένει ότι ελλείπει ενός «δικαιώματος στην ουσιώδη πολιτική συμμετοχή» έλεγχος και λογοδοσία της εξουσίας δεν μπορούν να υποστηριχθούν και γι' αυτό κανένα δικαίωμα δεν είναι πλήρως διασφαλισμένο.

για μια *ανυπαίτια* «επιβαρυμένη με δυσμενείς συνθήκες κοινωνία», που εγείρει ένα καθήκον αρωγής από την πλευρά των ευτεταγμένων λαών. Τα έκνομα κράτη, όμως, *βαρύνονται με υπαιτιότητα* στην παραβίαση των καθηκόντων δικαιοσύνης έναντι των υπηκόων τους. Μολονότι δεν στερούνται δυνατοτήτων και μέσων, αρνούνται συστηματικά να ανταποκριθούν στις πλέον στοιχειώδεις έννομες αξιώσεις των υπηκόων τους: στα κράτη αυτά «*οι σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ενδημικές*».⁵⁰⁹ Ο Ρωλς προσφεύγει για άλλη μια φορά στο επιχείρημα της νομιμοποίησης μέσω της ικανοποίησης: τα έκνομα κράτη είναι ουσιαστικά «*μη ικανοποιημένες κοινωνίες*»,⁵¹⁰ δηλαδή στερούνται την *εσωτερική* πολιτική τους νομιμοποίηση.

Αυτή η συστηματική και υπαίτια συμπεριφορά των έκνομων κρατών έχει άμεσες συνέπειες που προκύπτουν ευθέως από το Δίκαιο των Λαών: την επιβολή διεθνών κυρώσεων (που μπορεί να φτάνουν μέχρι και την άρση της κυριαρχίας) προς υπεράσπιση των παραβιαζόμενων ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁵¹¹ Στην περίπτωση λήψης διπλωματικών, οικονομικών ή άλλων ειρηνικών μέτρων, οι ευτεταγμένοι λαοί ασκούν πολιτική πίεση ώστε οι έκνομες κυβερνήσεις να ανταποκριθούν στις αξιώσεις δικαιοσύνης των υπηκόων τους (οι οποίες πηγάζουν από το οικουμενικό Δίκαιο των Λαών) και να εκπληρώσουν τα καθήκοντά τους ως πρωτογενείς προς τούτο υπόχρεοι τα δικαιώματα - αξιώσεις εξακολουθούν να λειτουργούν στο «*φυσικό τους ενδιαίτημα*», δηλαδή ενδοκρατικά.

Εάν, όμως, οι παραβιάσεις συνεχιστούν ή γίνουν ακραίες, σημαίνει ότι οι αξιώσεις *δικαιοσύνης* των υπηκόων έναντι των (έκνομων) κρατών τους χάνουν πλήρως την ισχύ και το κύρος τους, και τότε τα ανθρώπινα δικαιώματα αναπτύσσουν την δευτερογενή - επικουρική λειτουργία τους: λόγω της ακύρωσης της αιτητικής λειτουργίας τους στο εγχώριο πεδίο, αυτά πλέον τρέπονται σε *ηθικές* αξιώσεις έναντι των ευτεταγμένων λαών για επέμβαση στο εσωτερικό του (έκνομου) κράτους προς υπεράσπισή τους. Οι αξιώσεις αυτές είναι ηθικές, διότι δεν είναι νομικά εξαναγκαστές· η διαφορετική ερμηνεία θα ερχόταν σε πλήρη αντίφαση με την ρητή αντίθεση του Ρωλς προς μια ιδέα (αμιγούς) κοσμοπολιτικής δικαιοσύνης, και σε τελική ανάλυση, θα αναιρούσε ολόκληρη την λαοκεντρική (κρατιστική υπό ρωλσιανή έννοια) συγκρότηση του «*Δικαίου των Λαών*». Έτσι μπορεί να γίνει αντιληπτό το νόημα της «*πολιτικής (ηθικής) ισχύος*» που αποδίδει ο Ρωλς στα ανθρώπινα δικαιώματα: αυτά αναπτύσσονται δευτερογενώς ως *ηθικές* αξιώσεις των ατόμων έναντι της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών. Εξάλλου, από την πλευρά των τελευταίων, οι σχετικές αξιώσεις συνεπάγονται ένα *ηθικό καθήκον* εκπλήρωσης, που γεννά το «δικαίωμα επέμβασης» (right to intervention) στο έκνομο κράτος.⁵¹² Το δικαίωμα αυτό ερειδεται απευθείας στις αρχές του Δικαίου τους και υπ' αυτήν την έννοια τα ανθρώπινα δικαιώματα κατανοούνται ως «*εγγενή στο Δίκαιο των Λαών*».

⁵⁰⁹ LP, σελ. 38.

⁵¹⁰ LP, σελ. 48.

⁵¹¹ LP, σελ. 37 και *passim*.

⁵¹² LP, σελ. 81.

Η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση της νομιμοποιητικής λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προσπαθεί να παραμείνει όσο το δυνατόν πιστότερη στο ρωσισανό κείμενο αλλά ταυτόχρονα φιλοδοξεί να φωτίσει με τρόπο πληρέστερο τις άλλως κρυπτικές δηλώσεις του Ρωλς σχετικά με την οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και συγκεκριμένα ότι αυτά «είναι εγγενή στο Δίκαιο των Λαών» και ότι «η πολιτική (ηθική) ισχύς τους επεκτείνεται σε όλες τις κοινωνίες και είναι δεσμευτική για όλους τους λαούς και τις κοινωνίες, συμπεριλαμβανομένων και των εκτός νόμου κρατών.» Η ερμηνεία που επιχειρείται εδώ στηρίζεται αφ' ενός στον σιωπηρά παρόντα φορέα των δικαιωμάτων και αφ' ετέρου στην οικουμενική ηθική διάστασή τους, και επιδιώκει να αναδείξει την δυναμική νομιμοποιητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αξιώσεων δικαιοσύνης αλλά και ως ηθικών αξιώσεων.

5. Η ηθική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών: η κοινωνία των πολιτών

Από την μέχρι τώρα ανάλυση γίνεται σαφές ότι τα ρωσισανά ανθρώπινα δικαιώματα προϋποθέτουν ένα μεστότερο ηθικό πλαίσιο από αυτό που ευνοεί το κείμενο του «*Δικαίου των Λαών*». Η θεώρησή τους από την πλευρά του δικαιούχου - φορέα τους (σε αντιπαράβολή προς τη θεώρηση από την πλευρά του υποχρέου, που προτείνει ο Ρωλς) δεν βρίσκει ευθέως έρεισμα στο ρωσισανό κείμενο, εντούτοις όμως αναδεικνύει πληρέστερα την αιτητική - νομιμοποιητική λειτουργία τους και τα επανασυνδέει με την διεθνοπολιτικά παγιωμένη εικόνα τους. Μένει, λοιπόν, να διευκρινιστεί εάν η μέχρι τώρα ανασύνθεση της φύσης και της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βρίσκεται εγγύτερα στο πνεύμα του ρωσισανού πολιτικού φιλελευθερισμού απ' ό τι ευνοεί μια κατά γράμμα ανάγνωση του «*Δικαίου των Λαών*», και με τι τρόπο συμβιβάζεται η ανασύνθεση αυτή με τις δικαιολογητικές επιλογές του φιλοσόφου.

Απάντηση μπορεί να δοθεί μέσω της προσεκτικότερης ανάλυσης της κατασκευής των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών. Οι λαοί αυτοί είναι οι διεθνοπολιτικοί πρωταγωνιστές του «*Δικαίου των Λαών*»: η δική τους πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης επεκτείνεται στο διεθνές πεδίο και από αυτήν κατασκευάζεται στη συνέχεια η κανονιστική ιδέα των ισότιμών τους πολιτικά, ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Ο Ρωλς επιλέγει να μην υιοθετήσει την κρατούσα, «βεσπφαιλιανή» ιδέα των κυρίαρχων κρατών ως υποκειμένων της θεωρίας του αλλά να κατασκευάσει αντ' αυτής τον κανονιστικό ιδεότυπο των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, προκειμένου να ενσωματώσει στα διεθνοπολιτικά υποκείμενά του «ηθικά κίνητρα»,⁵¹³ που στερούνται τα κράτη. Προς τούτο, πέρα από τις παραδοσιακές κρατικές λειτουργίες, εγγράφει στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς την ειδική ηθική φύση, η οποία «προϋποθέτει μια σταθερή προσήλωση σε μια πολιτική (ηθική) αντίληψη του ορθού και της δικαιοσύνης».⁵¹⁴ Την επιλογή του, μάλιστα, αυτή ο

⁵¹³ LP, σελ. 17.

⁵¹⁴ LP, σελ. 24.

φιλόσοφος εντάσσει στο ρεαλιστικό στοιχείο της θεωρίας του: «βλέπουμε τους λαούς όπως είναι (όπως είναι οργανωμένοι στο πλαίσιο μιας εύλογα δίκαιης εγχώριας κοινωνίας) και το Δίκαιο των Λαών όπως θα μπορούσε να είναι».⁵¹⁵

Όσο και αν αρχικά ξενίζουν οι ανωτέρω δηλώσεις, εντούτοις αποκτούν ευκρινέστερο νόημα εάν ειδωθούν στο πλαίσιο που προτείνει η παρούσα μελέτη. Διότι, πράγματι, η περιγραφή της εξιδανικευμένης ηθικής φύσης των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών δεν είναι προφανές πώς ενσωματώνεται στο ρεαλιστικό στοιχείο της ρωσιανής «ρεαλιστικής ουτοπίας»: η φράση «οι λαοί όπως είναι» μένει μετέωρη, εάν δεν δοθεί μια εμπειρική υπόσταση στην «σταθερή προσήλωση σε μια πολιτική (ηθική) αντίληψη του ορθού και της δικαιοσύνης». Αλλά και το εν γένει κατασκευαστικό εφεύρημα της «ηθικής φύσης» των λαών (με το εύλογο και το ορθολογικό στοιχείο της) μένει εξίσου μετέωρο στο δικαιολογητικό αναστοχαστικό εγχείρημα, εάν δεν καταφέρει να βρει ένα πολιτικό αντίκρισμα στον πραγματικό κόσμο.

Από όσα μέχρι τώρα έχουν αναφερθεί για τον φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δίνεται απάντηση στον πρώτο προβληματισμό: η σταθερή προσήλωση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών στην απόλυτη αξία του ανθρώπου ως ελεύθερου έλλογου υποκειμένου προσδιορίζει το ηθικοπολιτικό περιεχόμενο της εδραίας αντίληψής τους περί του ορθού και της δικαιοσύνης, που επεκτείνεται στο διεθνές πεδίο. Οι κατασκευαστικές γνωσιολογικές αποσιλώσεις του προσώπου στο εγχώριο πεδίο δεν αποκόπτουν τον πολιτικό φιλελευθερισμό από την ηθική πηγή του, έναν καντιανό ηθικό φιλελευθερισμό.⁵¹⁶ Η συνειδητοποίηση, ωστόσο, ότι στο διεθνές πεδίο υπάρχουν και άλλοι λαοί, οι οποίοι δεν ασπάζονται τις ηθικές και πολιτικές αντιλήψεις των φιλελεύθερων λαών, οδηγεί τους τελευταίους, παρακινούμενους από την εγγενή στον φιλελευθερισμό ιδέα της ανεκτικότητας, όχι να περιορίσουν τις αξιώσεις σεβασμού της ανθρωπίνης αξίας αλλά να επαναπροσδιορίσουν μη ατομικιστικά την ιδέα της ελευθερίας. Οι κοινοτιστικές - εγγελιανές επιρροές εμπλουτίζουν την νέα οπτική και παράγουν την κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας, που διαφυλάσσει μια αρχετυπική έκφραση ελευθερίας στις ιδέες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της κοινωνικής συνεργασίας και του κοινού αγαθού. Και ταυτόχρονα, η αρχετυπική αυτή έκφραση ελευθερίας τίθεται ως το οικουμενικό ηθικοπολιτικό ελάχιστο,⁵¹⁷ που νομιμοποιούνται να επιβάλλουν όπου γης οι ευτεταγμένοι λαοί.

Η ανωτέρω ανάλυση παραπέμπει στον δεύτερο προβληματισμό, στην ρεαλιστικότητα της κατασκευής των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών ως ηθικών υποκειμένων. Η ενσωμάτωση ουσιαστικών αντιλήψεων και αξιών στην κατασκευή της ηθικής φύσης των λαών αποκαλύπτει «ένα υποκείμενο πολύ πιο μεστό σε γνωρίσματα από αυτό που ήθελε ο Ρωλς» αντί για τους λαούς ως αδιαφοροποίητες και

⁵¹⁵ LP, σελ. 17.

⁵¹⁶ Που, όπως έχει αναπτυχθεί, εμπνέει την θεμελιώδη ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας. TJ, σελ. viii, και § 40, 78, 86. PL, σελ. xliii, υποσημ. 8.

⁵¹⁷ Ως προς το ηθικοπολιτικό ελάχιστο που προσδιορίζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, ο Ρωλς ήταν πιο σαφής στο αρχικό σχέδιάσμα του «Δικαίου των Λαών». Rawls (1993b: 68).

συμπαγείς μονάδες.⁵¹⁸ Πράγματι, η ηθική φύση των φιλελεύθερων λαών, που έρχεται να συμπληρώσει με τα «ηθικά κίνητρα» την δημοκρατική θεσμική τους συγκρότηση, την (καθ' υπόθεσιν) ομοιογενή πολιτισμική τους ταυτότητα αλλά και τα ορθολογικά συμφέροντά τους, ενσωματώνει στην πολιτική κατασκευή μια ενεργή εγχώρια «κοινωνία πολιτών» (civil society), η οποία χαρακτηρίζεται από «τις ελευθερίες και την ελεύθερη κουλτούρα της»⁵¹⁹ και, ειδικότερα, «από τις πολλές θρησκευτικές και μη θρησκευτικές παραδόσεις και τρόπους ζωής της»⁵²⁰.

Όπως έχει περιγραφεί στον «Πολιτικό Φιλελευθερισμό», η κοινωνία των πολιτών αντιπροσωπεύει τον χώρο ανάπτυξης των «μη δημόσιων λόγων» (nonpublic reasons) των μελών της, την επιχειρηματολόγηση δηλαδή με αναφορά στα περιεκτικά δόγματα και θεωρίες που ασπάζονται οι πολίτες και τα οποία συνιστούν το γνωσιολογικά μεστό «πολιτισμικό υπόβαθρο» (background culture) της κοινωνίας αυτής. Υπό την ρωσιανή αντίληψη, η κοινωνία των πολιτών με τους μη δημόσιους λόγους της αντιπαραβάλλεται όχι τόσο προς τις κρατικές λειτουργίες (και τον κρατικό εξαναγκασμό) αλλά προς τον προσδιοριζόμενο από τον *δημόσιο λόγο* «δημόσιο πολιτικό πολιτισμό». Οι μη δημόσιοι λόγοι, όπως πληροφορεί ο Ρωλς, αρθρώνονται κυρίως από κοινωνικές ομάδες (εκκλησίες, πανεπιστήμια, επιστημονικές ενώσεις, επαγγελματικές οργανώσεις κλπ) και είναι λόγοι κοινωνικοί, αφορούν δηλαδή σε ζητήματα κοινωνικά (και όχι ιδιωτικά).⁵²¹ Η κοινωνία των πολιτών, λοιπόν, αποτελεί το γνωσιολογικά και αξιακά μεστό πεδίο κοινωνικού διαλόγου *του συνόλου των πολιτών* (κυρίως μέσω οργανώσεών τους), αντίστοιχο με την χαμπερμασιανή «δημόσια σφαίρα»,⁵²² και απηχεί τις πλέον εδραίες (καθ' υπόθεσιν εύλογες) περιεκτικές πεποιθήσεις των πολιτών.

Στο «*Δίκαιο των Λαών*» η κοινωνία των πολιτών σε μια φιλελεύθερη συνταγματική δημοκρατία αναπτύσσεται και λειτουργεί παράλληλα με τους κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς, δηλαδή «*το φιλελεύθερο σύνταγμα και την βασική δομή της κοινωνίας*», και εξαρτάται από αυτούς: «*οι θεσμοί αυτοί εγκαθιδρύουν ένα εύλογο δίκαιο πλαίσιο, εντός του οποίου το πολιτισμικό υπόβαθρο της κοινωνίας των πολιτών δύναται να ευδοκιμεί*».⁵²³ Ταυτόχρονα όμως, -και αυτό είναι το πιο σημαντικό στο εξεταζόμενο ζήτημα- η κοινωνία των πολιτών εμπλουτίζει νοηματικά και αξιακά τις παραδοσιακές κρατικές λειτουργίες μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κυβέρνησης: «*Τα θεμέλια της συνταγματικής δημοκρατίας και η βάση των δικαιωμάτων και των καθηκόντων της πρέπει διαρκώς να συζητούνται σε όλες τις*

⁵¹⁸ Βουτσάκης (2004a: 200). Ο Βουτσάκης κάνει την επισήμανση αυτή εξετάζοντας τους ρωσιανούς λαούς από την σκοπιά του καθήκοντος αρωγής, στο οποίο προσδίδει μια πιο μεστή κανονιστική ερμηνεία ως καθήκον αλληλεγγύης. Το συμπέρασμά του είναι ότι «*[η] βασική μονάδα του δικαίου των λαών δεν είναι ο λαός [ως μια αδιαφοροποίητη και συμπαγής μονάδα] αλλά η συσσωμάτωση των πολιτών*», δηλαδή «*οι λαοί ως πολιτικές συσσωματώσεις, ως σύνολα ατόμων ή πολιτών, που με την σειρά τους έχουν ιδιαίτερα καθήκοντα και δικαιώματα*» (ό.π., σελ. 201-2). Από αυτή την κρίσιμη επισήμανση εμπνέεται η ανάλυση της παρούσας παραγράφου.

⁵¹⁹ LP, σελ. 29.

⁵²⁰ LP, σελ. 91.

⁵²¹ PL, σελ. 14, 220-2 και *passim*. IPRR, σελ. 134.

⁵²² PL, σελ. 382-3 και *passim*.

⁵²³ LP, σελ. 91-2.

ποικίλες ενώσεις της κοινωνίας των πολιτών, ως μέρος της κατανόησης και της εκπαίδευσης των πολιτών πριν λάβουν μέρος στην πολιτική ζωή. Τα θέματα αυτά πρέπει να είναι μέρος του πολιτικού πολιτισμού· δεν θα έπρεπε να κυριαρχούν στο καθημερινό περιεχόμενο της πολιτικής πρακτικής αλλά πρέπει να προϋποτίθενται και να λειτουργούν στο υπόβαθρο». ⁵²⁴ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ότι οι αναφορές αυτές γίνονται από τον Ρωλς στο πλαίσιο ανάπτυξης ενός ακραίου ζητήματος του διεθνούς δικαίου, αυτό του Δίκαιου Πολέμου, στο οποίο ο φιλόσοφος καλεί την κοινωνία των πολιτών να διαδραματίσει καίριο ρόλο στην ανάπτυξη της πολιτικής κουλτούρας του λαού.

Με τις παρατηρήσεις αυτές γίνεται σαφής η σύνδεση της κοινωνίας των πολιτών με την ηθική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών. Η ηθική φύση των λαών αντιστοιχεί ουσιαστικά στο χώρο εκείνο της κοινωνίας που συγκροτείται από ενεργούς πολίτες και συλλογικότητες και βρίσκεται έξω και πέραν του νόμιμου κρατικού εξαναγκασμού, στον «δημόσιο χώρο» εν ευρεία εννοία. ⁵²⁵ Ο χώρος αυτός τίθεται σε διαλεκτική σχέση με την εκπροσωπούσα τις παραδοσιακές κρατικές λειτουργίες πολιτική συγκρότηση του φιλελεύθερου λαού και υποστασιοποιεί την ειδική «ηθική φύση» που περιγράφει ο Ρωλς. Η ενσωμάτωση της κοινωνίας των πολιτών στην ηθική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών δύναται να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ αφ' ενός της γνωσιολογικά ουδέτερης πολιτικής αντίληψης διεθνούς δικαιοσύνης και αφ' ετέρου της προτεινόμενης από την παρούσα μελέτη ηθικά και φιλοσοφικά μεστότερης ανασυγκρότησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η κοινωνία των πολιτών μιας σύγχρονης φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας έχει εγγεγραμμένο στο πολιτισμικό υπόβαθρό της τον σεβασμό στην ανθρώπινη αξία, και υπ' αυτήν την έννοια ενσαρκώνει την ηθική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, και τους μετατρέπει από εμπειρικά μετέωρες και αδιαφοροποίητες διεθνοπολιτικές μονάδες σε ρεαλιστικά δρώντα ηθικά υποκείμενα. Η ηθική φύση των λαών αποκτά μορφή και υπόσταση μέσω της σύνδεσής της με μια ιδέα εθελοντικών κινήσεων ενεργών και ευαισθητοποιημένων πολιτών, που διαλέγονται ισότιμα με τις κρατικές, θεσμικές λειτουργίες και συμπροσδιορίζουν με αυτές την εύλογη και ορθολογική φύση των ιδεοτυπικών ρωλσιανών φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών. ⁵²⁶

Το επιχείρημα που αναπτύσσεται στην παρούσα παράγραφο αναφέρεται ειδικά στους λαούς αυτούς και όχι γενικά στους ευτεταγμένους, διότι τούτο κρίνεται ικανό για να κατανοηθεί πληρέστερα η συγκρότηση του πρωταρχικού υποκειμένου του «*Δικαίου των Λαών*», και να γίνει πειστικότερη η ακολουθούσα επαναπροσέγγιση

⁵²⁴ LP, σελ. 102.

⁵²⁵ Η κοινωνία των πολιτών, ως -διακριτό από το κράτος και την οικονομία- πεδίο εθελοντικής ενεργοποίησης συλλογικότητων, καθώς και η ιδέα του «δημόσιου χώρου» έχουν συνδεθεί κυρίως με την πολιτική φιλοσοφία του Habermas. Βλ. κυρίως Habermas (1996: 175 κ.ε., 299-301, Κεφ 8 και *passim*). Τις σχετικές αναλύσεις του Γερμανού φιλοσόφου και ο ίδιος ο Ρωλς έχει σχολιάσει εκτενώς στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*».

⁵²⁶ Την ανάγκη αλλαγής των συσχετισμών ισχύος στο υπερεθνικό πεδίο μεταξύ της εν στενή εννοία κρατικής εξουσίας και της κοινωνίας των πολιτών, προκειμένου να δημιουργηθούν συνθήκες μιας καντιανής «αιώνιας ειρήνης», τονίζουν οι Bohman and Lutz-Bachmann (1997: 12-3).

της δικαιολόγησης του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην πρωταρχική θέση των λαών αυτών. Στην επαναπροσέγγιση της δικαιολόγησης του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που προτείνει ο Reidy, υπάρχουν σημεία που φωτίζονται καλύτερα εάν προϋποτεθεί, εκτός από την ορθολογική φύση των φιλελεύθερων λαών, και η εμπλουτισμένη με την ανωτέρω ανάγνωση ηθική φύση τους.

5.1. Μία επαναπροσέγγιση της δικαιολόγησης του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Αφού δείχθηκε ότι το συμβόλαιο δεν παίζει πρωτεύοντα ρόλο στην δικαιολόγηση της κανονιστικής οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, θα μπορούσε να επαναπροταθεί τουλάχιστον μία συμβολαϊκή δικαιολόγηση του *εύλογου* περιεχομένου τους. Η δικαιολόγηση που παρέχει ο Ρωλς για τα «επιτακτικά ανθρώπινα δικαιώματα» κατά την περιγραφή των ευπρεπών ιεραρχικών λαών είναι ότι «τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως γίνονται έτσι κατανοητά, δεν μπορούν να απορριφθούν ως *ιδιαιζόντως φιλελεύθερα ή χαρακτηριστικά της δυτικής παράδοσης. Δεν είναι τοπικιστικά από πολιτική άποψη*».⁵²⁷ Η δικαιολόγηση αυτή είναι μεν συνεπής προς την αντιτοπικιστική προτεραιότητα του «*Δικαίου των Λαών*» και την θεμελιώδη για τον φιλελευθερισμό αρχή της ανεκτικότητας αλλά στο συγκεκριμένο σημείο αποκαλύπτει ένα μεθοδολογικό κενό της συγκροτούμενης θεωρίας: οι ευπρεπείς λαοί δεν αποτελούν εμπειρικές οντότητες, εντοπιζόμενες στον πραγματικό κόσμο και ως τέτοιες επηρεάζουσες την κατασκευή, αλλά αντίθετα, αποτελούν *κανονιστικές ιδέες*, προερχόμενες από μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, και ως τέτοιες προσδιορίζονται από τον πολιτικό φιλελευθερισμό και δεν τον περιορίζουν. Ένα δικαιολογητικό επιχείρημα, προερχόμενο πρωτογενώς από τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς, θα μπορούσε να παράσχει μια πληρέστερη υπεράσπιση του *εύλογου* περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Μια τέτοια, υπερασπιστική ανασυγκρότηση της ρωλσιανής δικαιολόγησης επιχειρεί ο David Reidy,⁵²⁸ μολονότι σε γενικές γραμμές κινείται πέρα από τη ρητή αντιτοπικιστική δέσμευση του Ρωλς. Με μια ενδιαφέρουσα και τολμηρή επιχειρηματολογία ο Reidy μετατοπίζει το κέντρο βάρους της θεώρησης του Ρωλς από την έννοια της *ανεκτικότητας* (προς τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, που, όπως προαναφέρθηκε, εκλαμβάνεται κατά κόρον ως η βασική παράμετρος του ρωλσιανού επιχειρήματος) στην έννοια της *αμοιβαιότητας* (μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών), την οποία θεωρεί πιο κοντινή προς το πνεύμα του φιλοσόφου και ικανότερη να υποστηρίξει μια πληρέστερη δικαιολόγηση του *εύλογου* περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η ουσιώδης διαφοροποίηση του Reidy έγκειται, ειδικότερα, στο ότι θεωρεί πως η αρχή της αμοιβαιότητας μπορεί να προϋποτεθεί και να προηγηθεί κανονιστικά

⁵²⁷ LP, σελ. 65.

⁵²⁸ Βλ. Reidy (2006) και την πιο εκτενή ανάλυση του επιχειρήματος στο Reidy (2007).

της ανεκτικότητας, ώστε να λειτουργήσει ήδη από τη δεύτερη πρωταρχική θέση, και να θέσει περιορισμούς στην επιδίωξη των ιδίων συμφερόντων των συμβαλλομένων σε αυτή, χωρίς να απαιτηθεί τελικά η προσφυγή στην τρίτη πρωταρχική θέση για τον προσδιορισμό του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και εδώ έγκειται το παράδοξο της πρότασης αυτής: τι είναι αυτό που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί στην πρωταρχική τους θέση θα κατέληγαν στα ανθρώπινα δικαιώματα που εισηγείται ο Ρωλς και όχι στην κατοχύρωση του συνόλου των αναγνωρισμένων στις φιλελεύθερες δημοκρατίες ως ανθρωπίνων δικαιωμάτων;

Μια κατ' αρχήν συνεπειοκρατική, ορθολογική μέριμνα φανερώνεται στην απάντηση που δίνει ο Reidy. Με δεδομένα, αφ' ενός, τη λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως νομιμοποιητικών λόγων άρσης της κρατικής κυριαρχίας και, αφ' ετέρου, την επίγνωση εκ μέρους των αντιπροσώπων των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών ότι κανένας από τους λαούς τους δεν είναι απόλυτα δίκαιος ούτε ικανός να εκπληρώσει στο εσωτερικό του (τέλεια ή επαρκώς) όλες τις απαιτήσεις που επιβάλλει το σύνολο των φιλελεύθερων δημοκρατικών δικαιωμάτων, η υιοθέτηση των τελευταίων από τους λαούς αυτούς ως διεθνούς νομιμοποιητικού όρου θα υπονόμει την ανεξαρτησία ακόμη και αυτών των ιδίων και τη σταθερότητα στις μεταξύ τους σχέσεις. Ακόμη και μεταξύ των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών θα υπήρχαν έντονες διαφωνίες για το ποια δικαιώματα ικανοποιούν μια φιλελεύθερη δημοκρατική αντίληψη δικαιοσύνης και σε τι μέτρο αυτά θα πρέπει να κατοχυρώνονται.⁵²⁹ Όσο πιο μαξιμαλιστική η αντίληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τόσο πιο πολλοί θα μπορούσαν να είναι και οι λόγοι άρσης της κρατικής κυριαρχίας κάθε φορά που κρινόταν ότι κάποιο από αυτά παραβιάζεται.⁵³⁰ Με την αιτιολογία αυτή, ο Reidy καταλήγει ότι δεν θα ήταν εύλογο να αναμένεται ούτε από τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς να υιοθετήσουν για τους σκοπούς του Δικαίου των Λαών το σύνολο των αναγνωρισμένων στις φιλελεύθερες συνταγματικές δημοκρατίες δικαιωμάτων, υπό όρους αμοιβαιότητας.⁵³¹

Εφόσον, λοιπόν, τούτο κρίνεται μη εύλογο⁵³² -συνεχίζει σε ένα δεύτερο επίπεδο το επιχείρημα-, τουλάχιστον θα μπορούσαν ενδεχομένως να υιοθετηθούν τα

⁵²⁹ Τούτο παραδέχεται ρητά και ο ίδιος ο Ρωλς, αναγνωρίζοντας ότι ακόμη και μεταξύ φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών «οι αντιλήψεις τους για τον συνταγματισμό μπορεί να δίστανται και να εκφράζουν διαφορετικές εκδοχές φιλελευθερισμού». *LP*, σελ. 11. Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων διαφωνιών σε φιλελεύθερα κράτη αναφέρει η Bernstein (2006: 291), ενώ ο Παπασπύρου (2016) παρουσιάζει διαφορετικές αντιλήψεις συνταγματισμού που κυριάρχησαν στην Ευρώπη στις αρχές του 20ού αιώνα και καθορίζουν μέχρι σήμερα τον πολιτικό χαρακτήρα κρατών. Όπως όμως έχει ήδη αναφερθεί, ο Ρωλς δεν ισχυρίζεται ότι το φιλελεύθερο δημοκρατικό ιδεώδες πραγματώνεται σε οποιοδήποτε υπαρκτό λαό, όπως άλλωστε και ο ιδεότυπος μιας ευπρεπούς ιεραρχικής κοινωνίας. Η διατύπωσή του είναι χαρακτηριστική: «Εάν θέσουμε τα κριτήρια πολύ ψηλά κανένα από τα δύο δεν υπάρχει. Στην περίπτωση των δημοκρατικών λαών, το περισσότερο που μπορούμε να πούμε είναι ότι κάποιοι βρίσκονται πιο κοντά από άλλους σε ένα εύλογο δίκαιο συνταγματικό καθεστώς». *LP*, σελ. 75.

⁵³⁰ Την ίδια ανησυχία εκφράζει και η Bernstein (2006: 285).

⁵³¹ Reidy (2006: 179).

⁵³² Αλλά -θα μπορούσε να συμπληρωθεί- και μη ορθολογικό, καθώς οι ορθολογικοί αντιπρόσωποι των συμβαλλομένων λαών έχουν πλήρη αντίληψη ότι η ανωτέρω απαίτηση θα ερχόταν σε αντίθεση με τα συμφέροντα των λαών τους στο απρόσβλητο της κρατικής κυριαρχίας τους και τη διατήρηση της αυτονομίας τους.

χαρακτηριστικά φιλελεύθερα και δημοκρατικά δικαιώματα, αυτά δηλαδή που αποδίδουν την ιδιοπροσωπία των συμβαλλομένων λαών. Μεταξύ των δικαιωμάτων αυτών θα μπορούσε να κατοχυρώνεται λ.χ. και ένα γενικό δικαίωμα στις δημοκρατικές πολιτικές διαδικασίες ή στην καθολική ψήφο ή στην απαγόρευση των διακρίσεων. Στον προβληματισμό αυτό ο Reidy στέκεται με ιδιαίτερη έμφαση και επιχειρεί να αξιολογήσει κανονιστικά την έννοια του «θεμιτού πατριωτισμού» (*amour propre*) υπό ένα ιστορικιστικό πρίσμα.

Εάν τα προαναφερθέντα, ιδιαζόντως φιλελεύθερα, δημοκρατικά δικαιώματα ήταν αυτά που εξασφάλιζαν την αυτονομία και το απρόσβλητο από εξωτερική επέμβαση σε ένα κράτος, τότε, σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους εξεταζόμενα, πολλά από τα σύγχρονα φιλελεύθερα δημοκρατικά κράτη (που δεν αναγνώριζαν πάντα τα ως άνω δικαιώματα) δεν θα μπορούσαν να αναγνωριστούν ως ίσα (και απρόσβλητα) μέλη της διεθνούς δικαιοπολιτικής τάξης. Η ιστορική τους, όμως, εξέλιξη και πρόοδος είναι η βάση του θεμιτού πατριωτισμού των λαών αυτών· η εκ των έσω, ελεύθερη και αβίαστη, ιστορική επιλογή της φιλελευθεροποίησης και του εκδημοκρατισμού της εγχώριας έννομης τάξης τους, δίνει στους σύγχρονους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς την πολιτική υπερηφάνεια να θεωρούν τους εαυτούς τους ως αυτόνομους δημιουργούς της εγχώριας πολιτικής υπόστασής τους. Θα ήταν, λοιπόν, αντινομικό να επιτρέπεται στους λαούς αυτούς, που (επάξια μεν αλλά κατά ιστορική εξέλιξη) έχουν κατακτήσει αυτή τη θεμιτή πολιτική υπερηφάνεια, να επιβάλλουν στους άλλους λαούς -χωρίς τη συναίνεσή τους- τα φιλελεύθερα και δημοκρατικά ιδεώδη, και να στερούν έτσι τη δυνατότητα της οικοδόμησης ενός ανάλογου «θεμιτού πατριωτισμού» από (κατά τ' άλλα ευπρεπείς) λαούς που (επίσης, κατά ιστορική συγκυρία) καταλαμβάνονται στη σύγχρονη εποχή να υπολείπονται σε φιλελεύθερους δημοκρατικούς θεσμούς.⁵³³

Τελικά, ο Reidy συμπεραίνει ότι το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πρέπει να προσδιοριστεί με βάση την απάντηση στο ερώτημα «σε τι θα μπορούσαν όλοι οι φιλελεύθεροι δημοκρατικοί λαοί να συμφωνήσουν ως ελάχιστο επαρκή όρο για μια δική τους δικαιολογημένη αξίωση στην αυτονομία και το απρόσβλητο από εξωτερική επέμβαση;»,⁵³⁴ ή με άλλα λόγια, τι θα μπορούσε να συνομολογηθεί από όλους ως ελάχιστος επαρκής όρος για την αμοιβαία διασφάλιση της αυτονομίας τους. Για την απάντηση στο ερώτημα αυτό ο Reidy ερευνά τις προϋποθέσεις που δίνουν *prima facie* ηθική ισχύ σε ένα δικαιοκτικό και πολιτικό

⁵³³ Reidy (2006: 180). Ο οφειλόμενος σεβασμός προς τον θεμιτό πατριωτισμό των λαών (σε αντίθεση με τα κράτη) παρουσιάζεται από τον Ρωλς ως απόρροια της ειδικής ηθικής φύσης τους, «που περιλαμβάνει μία κάποια υπερηφάνεια κι ένα αίσθημα αξιοπρέπειας». Την αντινομία προς το φιλελευθερισμό, που εμπεριέχει η βεβιασμένη επιβολή φιλελευθερών προτύπων στις ευπρεπείς ιεραρχικές κοινωνίες, και την προσβολή του θεμιτού πατριωτισμού τους, επικαλείται στο ίδιο ζήτημα και ο Freeman (2007: 278-9).

⁵³⁴ Reidy (2006: 180-5). Το ερώτημα αυτό παρακολουθεί τις εκκινήσεις και του ίδιου του Ρωλς, ο οποίος τονίζει ότι «οι φιλελεύθερες κοινωνίες διερωτώνται πώς πρέπει να συμπεριφέρονται απέναντι σε άλλες κοινωνίες από την οπτική γωνία των δικών τους πολιτικών αντιλήψεων». LP, σελ. 121 (η επισήμανση στο πρωτότυπο).

σύστημα και επικαλείται την αρχή της *αμοιβαία επωφελούς συνεργασίας* μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων.⁵³⁵

Η αρχή αυτή, αφ' ενός, επιβάλλει στους κυβερνώντες το καθήκον να διασφαλίζουν, αν όχι μια φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης, τουλάχιστον το καλό των πολιτών τους ως υποκειμένων με εγγενή ηθική αξία, και, αφ' ετέρου, αναγνωρίζει στους πολίτες τη δυνατότητα να συμμετέχουν στη διαμόρφωση αυτού του αμοιβαία επωφελούς δικαιικού και πολιτικού συστήματος, ώστε να εξασφαλίζεται η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας και η καλή τη πίστει *prima facie* ισχύς των νόμων. Στο πλαίσιο ενός τέτοιου δικαιοπολιτικού συστήματος οι κυβερνώμενοι εκλαμβάνονται ως υποκείμενα με εγγενή ηθική και πολιτική αξία, η οποία πρέπει οπωσδήποτε να προάγεται από τους κυβερνώντες μέσα από την επιβολή και την τήρηση των νόμων αλλά και μέσα από τη λογοδοσία τους για το εάν οι αποφάσεις και πράξεις τους είναι συνεπείς προς τη δέσμευσή τους αυτή. Έτσι, ο Reidy καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μόνο η θεμελίωση σε ενδοκρατικό επίπεδο μιας αμοιβαία επωφελούς πολιτικής συνεργασίας μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων θα μπορούσε να εγγυηθεί την νομιμότητα της πολιτικής εξουσίας και την αυθεντία του νόμου, ώστε να καθίσταται το συλλογικό πολιτικό σώμα απρόσβλητο από την εξωτερική μομφή και απειλή παρέμβασης στο εσωτερικό του.

Η οργάνωση, ωστόσο, σε ένα τέτοιο δικαιο-πολιτικό σύστημα δεν προϋποθέτει αναγκαία μια φιλελεύθερη δημοκρατική συγκρότηση, όπως αυτή που διακηρύσσουν οι σύγχρονες συνταγματικές δημοκρατίες, αλλά τον ιστορικό πρόδρομό της, δηλαδή μια *συνταγματική ρεπουμπλικανική* πολιτική συγκρότηση, στο πλαίσιο της οποίας κατοχυρώθηκαν ιστορικά για πρώτη φορά οι θεμελιώδεις ελευθερίες και δικαιώματα, όχι όμως και το σύνολο των σημερινών αναγνωρισμένων ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁵³⁶ Η εξέλιξη στο επόμενο στάδιο, όπως προαναφέρθηκε, ήρθε μέσα από την ιστορική πρόοδο και την ηθική ωρίμανση των λαών, γι' αυτό και

⁵³⁵ Η πρόταση αυτή του Reidy έρχεται να συμπληρώσει τη θέση του H.L.A. Hart ότι οι νόμοι πρέπει να περιέχουν και να εξαντλούν ένα ελάχιστο μέτρο φυσικού δικαίου, ώστε να μπορούν να εξασφαλίσουν την ηθική τους ισχύ έναντι των κυβερνωμένων, αλλά επιπλέον τονίζει ότι η αναζήτηση μπορεί να προχωρήσει ακόμη παραπέρα από τη θέση του Hart.

⁵³⁶ Τη θέση ότι η πραγμάτωση των ρωσικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων «*θα απαιτούσε ένα κόσμο στον οποίο όλοι οι λαοί θα ήταν συντεταγμένοι κάπως σαν τις συνταγματικές ρεπουμπλικανικές πολιτείες του Kant ή τα ηθικά κράτη του Hegel*» είχε αναφέρει επιγραμματικά και σε παλαιότερη μελέτη του ο Reidy (2004). Παρόμοια είναι και η θέση του Claudio Corradetti πάνω στο θέμα αυτό. Και εκείνος περιγράφει το status των ρωσικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων με αναφορά προς την ιδέα της «ευπρεπής συμβουλευτικής ιεραρχίας»: αν οι ευπρεπείς λαοί προσδιορίζονται κυρίως από μια ευπρεπή μορφή συμβουλευτικής ιεραρχίας, τότε αυτό σημαίνει ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα, ως όροι κοινωνικο-πολιτικής συνεργασίας, δεν μπορούν να απομονωθούν από μια μορφή «πρωτο-δημοκρατικού» καθεστώτος νομιμοποίησης, και, εάν είναι έτσι, τότε τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι κατά κάποιο τρόπο εξίσου πρωταρχικά με τέτοιες πρωτο-διαβουλευτικές συμβουλευτικές μορφές. Εάν επιτραπεί μια παρόμοια ανάγνωση, τότε οι φιλελεύθεροι και οι ευπρεπείς λαοί που συνέρχονται για να καταλήξουν σε μια συμφωνία σε μια τροποποιημένη πρωταρχική θέση, κατέχουν ήδη μια εκτεταμένη θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ώστε το έργο τους είναι απλά να επεξεργαστούν πληρέστερα μια επίκοινη θεώρηση σχετικά με το τι θα έπρεπε να είναι υποχρεωτικό στο διεθνές πεδίο. Με την αναδιατύπωση αυτή ο Corradetti υποστηρίζει ότι θα μπορούσε να περισωθεί προσωρινά το ζήτημα της νομιμοποίησης των ρωσικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ενώ την πλήρη νομιμοποίησή τους αναζητεί σε ένα δικαιολογητικό σχήμα που προσεγγίζει το επιχείρημα της ίσης πρωταρχικότητας του Habermas. Corradetti (2009).

αποτελεί την πηγή του σύγχρονου φιλελεύθερου και δημοκρατικού «*θεμιτού πατριωτισμού*». Συνεπώς, τα αρχετυπικά ανθρώπινα δικαιώματα, που εγγυώνται θεσμικά μια αμοιβαία επωφελή συνεργασία κυβερνώντων και κυβερνωμένων είναι τα πλέον πρόσφορα για να προσδιορίσουν το εύλογο περιεχόμενο των οικουμενικά κανονιστικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και τα δικαιώματα αυτά αντιστοιχούν σε εκείνα που απαριθμεί ο Ρωλς.

Μέσα από την ανασυγκρότηση αυτή του ρωλσιανού επιχειρήματος, ο Reidy επισημαίνει ότι η εξειδίκευση του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορεί να συντελεστεί αποκλειστικά και μόνο στην πρωταρχική θέση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών, χωρίς την προσφυγή στην τρίτη πρωταρχική θέση (των ευπρεπών ιεραρχικών λαών), και έτσι αποδεικνύει ότι το Δίκαιο των Λαών είναι κατ' ουσίαν «*ένα φιλελεύθερο δίκαιο για τους λαούς και όχι το δίκαιο των φιλελεύθερων λαών*».⁵³⁷ Το συμπέρασμα του Reidy συμπλέει με τον σαφή στόχο του Ρωλς «*να επεκτείνουμε το Δίκαιο των Λαών σε ευπρεπείς κοινωνίες και να δείξουμε ότι αποδέχονται το ίδιο Δίκαιο των Λαών που αποδέχονται φιλελεύθερες κοινωνίες*». Και προς το σκοπό αυτό, η ανασυγκρότηση της ελλείπουσας δικαιολόγησης του εύλογου περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την μετατόπιση του δικαιολογητικού βάρους από την αρχή της ανεκτικότητας στην αρχή της αμοιβαιότητας, φαίνεται να αξιοποιεί περισσότερους λόγους για την συγκρότηση ενός προερχόμενου από μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης Δικαίου των Λαών.

Ωστόσο, πρέπει να διευκρινιστεί πως το επιχείρημα του Reidy δεν αποκαθιστά την αρχική πρόθεση του Ρωλς. Με την επίγνωση των σφοδρότατων αιτιάσεων που ακολούθησαν το αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*», ο Ρωλς επέμεινε ρητά στην αντιτοπικιστική επιλογή του. Όσο πειστικό (και ελκυστικό από φιλοσοφικής άποψης) και αν είναι το επιχείρημα του Reidy, άλλο τόσο σαφής είναι και η πρόθεση του Ρωλς τα ανθρώπινα δικαιώματα να επιβεβαιώσουν το εύλογο περιεχόμενο τους και από την πλευρά των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Η προσπάθεια αποφυγής του τοπικιστικού ψόγου (δηλαδή -με άλλα λόγια- των αιτιάσεων του πολιτισμικού σχετικισμού και του πολιτικού και πολιτισμικού ιμπεριαλισμού) οδηγεί το φιλόσοφο να συνεκτιμήσει τη διεθνή πραγματικότητα για τον επαναπροσδιορισμό της ιδέας του εύλογου κατά την επέκταση της φιλελεύθερης θεωρίας δικαιοσύνης του. Η ιδέα της αμοιβαιότητας, που αποτελεί το περιεχομενικό κριτήριο της ιδέας του εύλογου, παραχωρεί τουλάχιστον ισόκυρη θέση στην ιδέα της ανεκτικότητας, που κρίνεται προσφορότερη για να προσδιορίσει κανονιστικά τις διεθνείς σχέσεις. Συνακόλουθα, τα ανθρώπινα δικαιώματα αναπροσαρμόζονται κατά περιεχόμενο με βάση την παραχώρηση αυτή, προκειμένου να προσδιορίσουν τα ελάχιστα όρια ανεκτικότητας έναντι των λαών που τα προάγουν.

⁵³⁷ Reidy (2006:179).

6. Ο δεοντοκρατικός ηθικός πυρήνας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Από την ανάπτυξη του παρόντος Κεφαλαίου αναδείχθηκε το δεοντοκρατικό θεμέλιο της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων,⁵³⁸ που υπερβαίνει τόσο την κανονιστικά ισχυρή συνεπειοκρατική δικαιολόγηση που υπαινίσσεται ο Ρωλς όσο και την χρήση του κοινωνικού συμβολαίου, ενώ ταυτόχρονα ενσωματώνεται στην θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης μέσω του πολιτικού κονστρουκτιβισμού και αποτελεί το σημείο επέλευσης της αναστοχαστικής ισορροπίας. Τις ανωτέρω παραμέτρους θα συνοψίσει η παρούσα καταληκτική παράγραφος, ενώ αποδείξεις του συμπεράσματος αυτού μέσα από το ρωλσιανό κείμενο θα αναζητηθούν στο επόμενο Κεφάλαιο.

Όπως έγινε σαφές, φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παραμένει το άτομο ως πλήρες ηθικό υποκείμενο. Απαραίτητες, ωστόσο, κρίνονται κάποιες διευκρινίσεις στη δήλωση αυτή. Κατ' αρχάς, ο όρος «πλήρες ηθικό υποκείμενο» χρησιμοποιείται σε αντίστιξη προς την «πολιτική αντίληψη του προσώπου» του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*». Στόχος είναι να καταστεί σαφέστερη η διαφοροποίηση των αντιλήψεων του προσώπου στα δύο πεδία, στο εγχώριο και το διεθνές. Στο «*Δίκαιο των Λαών*» η θεωρία δικαιοσύνης συγκροτείται επίσης με όρους εξιδανίκευσης, στοχεύοντας, όμως, να αποτελέσει το ηθικοπολιτικό μέτρο για τον *πραγματικό* διεθνή κόσμο. Με αυτή την στόχευση, ο φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν μπορεί να είναι ένα τεχνητό, κατασκευασμένο υποκείμενο αλλά μόνο ο άνθρωπος στην πιο μεστή αξιακά πρόσληψή του.⁵³⁹ Οι γνωσιολογικές αποψιώσεις που εφαρμόζει ο «*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*» είναι ακατάλληλες για το «*Δίκαιο των Λαών*», όπου ενσωματώνονται ρητά πλέον από τον Ρωλς ουσιώδη στοιχεία από τις κοινοτιστικές κριτικές της φιλελεύθερης θεωρίας.

Η περιγραφή των ιδεών της (ευπρεπούς) κοινωνικής συνεργασίας και της δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού επιχειρεί ουσιαστικά να συμφιλιώσει την *κοινοτιστική* αντίληψη του προσώπου (του «εαυτού») με τις κανονιστικές αρχές μιας *πολιτικά φιλελεύθερης* αντίληψης δικαιοσύνης. Το υποκείμενο διαμορφώνει την προσωπική ταυτότητά του (τον εαυτό του) μέσα στο κοινωνικό σύνολο και σε συνεχή αλληλεπίδραση με αυτό. Η αντίληψη για τον εαυτό του και τον κόσμο αποτελεί ένα προϊόν συνεχούς κοινωνικοποίησης και διαπροσωπικής αλληλεπίδρασης, στο πλαίσιο δε αυτό το υποκείμενο θέτει στόχους ζωής και αγωνίζεται να τους εκπληρώσει μέσα

⁵³⁸ Κατ' αντιδιαστολή προς την συνεπειοκρατική δικαιολόγηση, που σχετίζεται με το αποτέλεσμα της πράξης και χαρακτηρίζεται από μια ενδεχομενικότητα, η δεοντοκρατική δικαιολόγηση συνδέεται με την ηθική ακεραιότητα του πράττοντος υποκειμένου και χαρακτηρίζεται από κατηγορικότητα, δηλαδή προηγείται κάθε άλλης ηθικής εκτίμησης και δεν υπόκειται σε σταθμίσεις και ποσοτικές διαφοροποιήσεις. Αναλυτικότερα βλ. Σούρλας (2017: 701-730 και *passim*).

⁵³⁹ Στο αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*» ο Ρωλς είχε αφήσει κάποια περιθώρια για μια μεστότερη, «εγελιανή» πρόσληψη του προσώπου ως κοινωνικού όντος, προσδιοριζόμενου από δόγματα που «*μπορεί να δίνουν στον πολιτισμό μιας κοινωνίας ένα ορισμένο βάθος και πλούτο*». Rawls (1993b: 69, 81). Για την πιο μεστή περιεχομενικά και αξιακά πρόσληψη του ανθρώπου ως θεμελίου της καντιανής ηθικής βλ. Ανδρουλιδάκη (2017: 147, με παραπομπές στα έργα του Καντ). Μια τέτοια αντίληψη του ανθρώπου, σε αντιδιαστολή προς την ψιλή πολιτική αντίληψη του προσώπου του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» υιοθετεί και η παρούσα μελέτη, μολοντί δεν βρίσκει απευθείας έρεισμα στο κείμενο της τελικής έκδοσης του «*Δικαίου των Λαών*».

από την κοινωνική συνεργασία. Υπαρκτές και φαντασιακές συμπεριλήψεις σε συλλογικά σχήματα καθορίζουν τις πεποιθήσεις, την αυτοεικόνα και την κοσμοαντίληψη του υποκειμένου, το οποίο δεν νοείται ανεξάρτητα από τις συμπεριλήψεις αυτές.⁵⁴⁰ Με τους προσίδιους στη θεωρία του όρους περιγράφει ο Ρωλς το εν λόγω υποκείμενο ως μέλος μιας ευπρεπούς κοινωνίας.⁵⁴¹

Την ελευθερία του προσώπου υπό την ιδέα της ευπρέπειας προστατεύουν οικουμενικά τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτή η παραδοχή, ωστόσο, αποκαλύπτει και ένα μεθοδολογικό κενό στη διεθνοπολιτική χρήση του ρωλσιανού συμβολαίου, όπως αναφέρθηκε ήδη. Οι ορθολογικοί αντιπρόσωποι των ευτεταγμένων λαών, που επιδιώκουν στις πρωταρχικές θέσεις τη διασφάλιση των θεμελιωδών συμφερόντων των λαών τους,⁵⁴² δεν εξηγούν πώς εμφιλοχωρεί στις αρχές του Δικαίου που συνομολογούν η οικουμενική μέριμνα για υποκείμενα μη ταυτιζόμενα ή/και πολιτικά άσχετα με αυτούς: αφ' ενός, οι πολίτες και τα μέλη των ευτεταγμένων λαών δεν ταυτίζονται οντολογικά με τους λαούς τους (που εκπροσωπούνται στις πρωταρχικές θέσεις) και αφ' ετέρου τα μέλη των έκνομων κρατών δεν έχουν κανένα πολιτικό δεσμό με τους ευτεταγμένους λαούς. Το μεθοδολογικό αυτό κενό δείχθηκε, επίσης, ότι δεν γεφυρώνεται ούτε με την συνεπειοκρατική δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως συντελεστικών της διεθνούς σταθερότητας. Οι λόγοι, λοιπόν, που οδηγούν στην συνομολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν είναι συνεπειοκρατικοί ούτε υπαγορεύονται από την ορθολογική φύση των λαών και των αντιπροσώπων τους.

Η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι οι λόγοι που θεμελιώνουν την οικουμενική μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι καίρια ηθικοί και αντανακλούν τον δεοντοκρατικό πυρήνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και κατ' επέκταση του Δικαίου των Λαών.⁵⁴³ Η ανθρώπινη αξία είναι απόλυτη και απαραβίαστη και ως τέτοια έχει εγγραφεί στον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό,⁵⁴⁴ από τον οποίο προσλαμβάνεται αυτούσια και τίθεται σιωπηρά ως θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και όπως στην καντιανή ηθική φιλοσοφία η ανθρωπότητα στο πρόσωπο κάθε ατόμου λειτουργεί ως αυτοτελής και απώτατη πηγή ηθικών καθηκόντων, έτσι και στην ρωλσιανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης η ανθρώπινη αξία, ως δικαιο-πολιτική πραγμάτωση της ιδέας της ανθρωπότητας, αναδίδει την ίδια,

⁵⁴⁰ Οι περιγραφές αυτές του υποκειμένου αντλούνται κυρίως από την κοινοτιστική πολιτική θεωρία του Charles Taylor (1989).

⁵⁴¹ Διευκρινίζεται εδώ ότι σκόπιμα παραλείπεται ο όρος «ιεραρχικής», διότι αυτός -όπως θα φανεί στο επόμενο Κεφάλαιο- συνδέεται με την πολιτική συγκρότηση μιας ευπρεπούς κοινωνίας και ως τέτοιος παραβιάζει -τρόπον τινά- την πολιτική ουδετερότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

⁵⁴² *LP*, σελ. 29 και *passim*.

⁵⁴³ Για την κανονιστική σχέση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και των (συνταγματικών) δικαιωμάτων καθώς και για τον δεοντοκρατικό χαρακτήρα τους βλ. Σούρλα (2017: 757-786).

⁵⁴⁴ Βλ. τις χαρακτηριστικές αναφορές του Βασιλόγιαννη για την μεταπολεμική οικουμενική δικαιο-πολιτική απήχηση της έννοιας της αξιοπρέπειας (εναλλακτικής διατύπωσης της έννοιας της ανθρώπινης αξίας) καθώς και για την αξιοπρέπεια ως «*συνυφασμένη με τον αναστοχασμό μας (επί των εγκρίτων αξιολογήσεών μας)*». Βασιλόγιαννης (2013: 145, 147 με τις επισημάνσεις στο πρωτότυπο, και *passim*).

απόλυτη κανονιστικότητα. Ο σεβασμός στην ανθρώπινη αξία και η ηθική μέριμνα για τους όπου γης φορείς της είναι ο γνήσιος ηθικός λόγος που παρακινεί τους αντιπροσώπους των ευτεταγμένων λαών να συνομολογήσουν την οικουμενική εγκυρότητα του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως μέσων προστασίας της ανθρώπινης αξίας.

Τα μεθοδολογικά προβλήματα επιλύονται εν μέρει με την προσφυγή στον πολιτικό κονστρουκτιβισμό. Η συμβολαιική ασυνέπεια αναπληρώνεται από την εγγραφή του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην ειδικά κατασκευαζόμενη ηθική φύση των ευτεταγμένων λαών: αφ' ενός, στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς είναι έτσι κατασκευασμένη η «εσωτερική δομή [τους, που] δεν παρακινούνται να κηρύξουν πόλεμο παρά μόνο για αυτοάμυνα ή σε ακραίες καταστάσεις επέμβασης σε άδικες κοινωνίες για να προστατεύσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα».⁵⁴⁵ και αφ' ετέρου, «το σύστημα δικαίου ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, σύμφωνα με την ιδέα περί δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό, διασφαλίζει για όλα τα μέλη του λαού αυτά που πλέον ονομάζονται ανθρώπινα δικαιώματα».⁵⁴⁶ Οι ειδικές αυτές εγγραφές συντελούν στο να επιβεβαιωθεί στις αντίστοιχες πρωταρχικές θέσεις κατά τρόπο μεθοδολογικά συνεπή η απόλυτη επιτακτικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (σε αντίθεση με άλλες αρχές που απλώς συνομολογούνται ως *εύλογα δίκαιες* με βάση τα θεμελιώδη συμφέροντα των λαών), ενώ, περαιτέρω, αποκαλύπτουν και το δεοντοκρατικό περιεχόμενο της ηθικής φύσης των ευτεταγμένων λαών. Είναι, λοιπόν, η ειδική κατασκευή των λαών που τους οδηγεί να συνομολογήσουν στις πρωταρχικές θέσεις τον σεβασμό και την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως οικουμενικά δεσμευτική αρχή.

Και εδώ, επίσης, οι λόγοι που οδηγούν τον φιλόσοφο να εγγράψει το χαρακτηριστικό αυτό στην φύση των ευτεταγμένων λαών είναι δεοντοκρατικοί. Γιατί, μπορεί μεν ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να προσλαμβάνεται ως αρχή του Δικαίου των Λαών μέσα από «τις γνώριμες και παραδοσιακές αρχές δικαιοσύνης των ελεύθερων και δημοκρατικών λαών»,⁵⁴⁷ τούτο όμως δεν εξηγεί άνευ ετέρου την επέκταση της αρχής αυτής και στην ηθική φύση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Μια συνεπειοκρατική δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν θα προαπαιτούσε την ενσωμάτωσή τους στην ηθική φύση των ευτεταγμένων λαών αλλά θα αρκείτο στην εξυπηρέτηση των θεμελιωδών συμφερόντων των λαών αυτών υπό όρους ισότητας και αμεροληψίας και στην

⁵⁴⁵ LP, σελ. 8 (η επισήμανση στο πρωτότυπο). Πρβλ. επίσης και την διατύπωση του Ρωλς «[ε]ν όψει των θεμελιωδών συμφερόντων τους, οι φιλελεύθεροι λαοί περιορίζουν το δικαίωμα ενός κράτους να εμπλακεί σε πόλεμο στις περιπτώσεις αυτοάμυνας (επιτρέποντας έτσι την συλλογική ασφάλεια), και η μέριμνά τους για τα ανθρώπινα δικαιώματα τούς οδηγεί να περιορίσουν την εσωτερική αυτονομία ενός κράτους». Ό.π., σελ 42 (η επισήμανση έχει προστεθεί).

⁵⁴⁶ LP, σελ. 65, 66, 67, 75, 88. Οι ευπρεπείς λαοί, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αναγνωρίζουν σε όλα τα μέλη τους τα ανθρώπινα δικαιώματα που συντελούν στο εκούσιο ενέργημα της κοινωνικής συνεργασίας σύμφωνα με την ιδέα δικαιοσύνης τους περί του κοινού αγαθού. Έτσι ερμηνεύεται καλύτερα και η φράση «οι φιλελεύθεροι λαοί δεν μπορούν να ισχυριστούν ότι οι ευπρεπείς λαοί αρνούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα, εφόσον τέτοιοι λαοί αναγνωρίζουν και προστατεύουν αυτά τα δικαιώματα». Ό.π., σελ. 61.

⁵⁴⁷ LP, σελ. 37.

επιδίωξη της διεθνούς ειρήνης και σταθερότητας. Η διατύπωση, όμως, του Ρωλς για τις μακροπρόθεσμες στοχεύσεις της εξωτερικής πολιτικής των ευτεταγμένων λαών είναι ενδεικτική των προτεραιοτήτων: «Ο μακροπρόθεσμος στόχος τους είναι να οδηγήσουν τελικά όλες τις κοινωνίες στο να τιμούν το Δίκαιο των Λαών και να γίνουν πλήρη και ευυπόληπτα μέλη της κοινωνίας των ευτεταγμένων λαών. Μ' αυτό τον τρόπο, τα ανθρώπινα δικαιώματα θα ήταν παντού διασφαλισμένα».⁵⁴⁸ Με άλλα λόγια, δεν εξυπηρετεί η διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τον σκοπό της καθίδρυσης μιας ειρηνικής και σταθερής για τους σωστούς λόγους διεθνούς κοινωνίας αλλά το αντίστροφο. Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν κανονιστική προτεραιότητα της εξωτερικής πολιτικής των ευτεταγμένων λαών. Η μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα αυτονομείται -τρόπον τινά- από τις λοιπές αρχές και αποκτά μια απόλυτη οικουμενική επιτακτικότητα, που δεν εξαρτάται από σταθμίσεις και πολιτικές σκοπιμότητες. Μόνο έτσι μπορεί να κατανοηθεί πλήρως και η δήλωση του Ρωλς ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα «είναι εγγενή στο Δίκαιο των Λαών και έχουν μια πολιτική (ηθική) ισχύ ασχέτως εάν υποστηρίζονται κατά τόπους ή όχι».⁵⁴⁹

Η άρνηση των ευτεταγμένων λαών να ανεχθούν τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως «συνέπεια του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας» φανερώνει το δεοντοκρατικό ηθικό περιεχόμενο των ιδεών αυτών. Όσο επαρκής και αν αποδεικνύεται ο πολιτικός φιλελευθερισμός στο να θεμελιώσει μια αυτεξάρτητη πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης στο εγχώριο πεδίο μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, χωρίς να προδώσει τις δεσμεύσεις του στη γνωσιολογική ουδετερότητα, τόσο ελλιπής φανερώνεται στο διεθνές πεδίο. Οι ευτεταγμένοι λαοί, λοιπόν, κατασκευάζονται με ενσωματωμένη στη φύση τους την οικουμενική μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα ως δικαίκες εκφάνσεις της απόλυτης αξίας της ανθρωπότητας ως σκοπού καθ' εαυτόν. Οι εμπειρικές προκείμενες του σύγχρονου διεθνούς πολιτικού πολιτισμού, μέσα από τις οποίες αφομοιώνεται -εν είδει «έγκριτης εκτιμήσεως»- η απόλυτη αυτή αξία στην ρωλσιανή θεωρία, υπηρετούν τον σκοπό της γνωσιολογικής και πολιτικής ουδετερότητάς της.

Τέλος, αναφορικά με το περιεχόμενο και την λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η οριστική επιβεβαίωση της εγκυρότητάς τους μπορεί να προέλθει μόνο αναστοχαστικά.⁵⁵⁰ Μόνη της η προσφυγή στην ιδέα του συμβολαίου, με την οποία επιβεβαιώνεται ως έγκυρος ο κατασκευασμένος εύλογος χαρακτήρας των συμβαλλομένων υποκειμένων, και μέσω αυτού η οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δείχνει να δικαιώνει όσους καταγγέλλουν μια κυκλικότητα

⁵⁴⁸ LP, σελ. 93 (η επισήμανση έχει προστεθεί).

⁵⁴⁹ LP, σελ. 80 (οι επισημάνσεις έχουν προστεθεί). Οι επισημάνσεις των λέξεων «εγγενή» και «ηθική» παραπέμπουν ακριβώς στην δεοντοκρατική φύση των λόγων που υποστηρίζουν την οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

⁵⁵⁰ Το επιχείρημα εδώ παρακολουθεί παρεμφερή υπόδειξη του Σούρλα: «Η σχέση μεταξύ ανθρώπινης αξιοπρέπειας και δικαιωμάτων πρέπει να γίνει αντιληπτή ως σχέση αναστοχαστικής ισορροπίας: ασφαλώς τα δικαιώματα που αναφέρονται στο συνταγματικό κείμενο αποτελούν κάτι που πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπ' όψη ώστε να αναζητηθεί η σχέση τους με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, όμως και αντίστροφα το τι σημαίνει κανονιστικά η ανθρώπινη αξιοπρέπεια επιδρά στη διάγνωση των δικαιωμάτων εκείνων που κατοχυρώνονται συνταγματικά». Σούρλας (2017: 785).

στην συνεκτική δικαιολόγηση. Ωστόσο, τα ρωσισιανά ανθρώπινα δικαιώματα προσλαμβάνονται κατ' αρχάς εν είδει έγκριτων εκτιμήσεων από τον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό και εξειδικεύονται στην συνέχεια *κατά περιεχόμενο* με τη χρήση του συμβολαίου. Ο Ρωλς υπαινίσσεται ότι το δεύτερο αυτό στάδιο λαμβάνει χώρα στην πρωταρχική θέση των ευπρεπών λαών, ωστόσο το επιχείρημα του Reidy που προαναφέρθηκε, δείχνει ότι το ίδιο περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα μπορούσε να έχει συνομολογηθεί και από την πρωταρχική θέση των φιλελεύθερων λαών. Το σημαντικό στοιχείο που βαρύνει σε κάθε περίπτωση στην κρίση των συμβαλλομένων (και αποδεικνύει αναστοχαστικά ως εύλογο το τελικό αποτέλεσμα) είναι ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα πρόκειται «από κατασκευής» του Δικαίου των Λαών να χρησιμοποιηθούν ως αρχές νομιμοποίησης του διεθνούς εξαναγκασμού.

Έτσι, επιδιώκοντας οι συμβαλλόμενοι στις επιμέρους πρωταρχικές θέσεις να εξειδικεύσουν το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δείχνουν να αναστοχάζονται πάνω στο ερώτημα «ποιοι είναι οι ελάχιστοι όροι προστασίας της ανθρωπίνης αξίας που θα δικαιολογούσαν την ακόμη και βίαιη επιβολή τους σε οικουμενικό επίπεδο». Το ερώτημα αυτό παραπέμπει συνειρμικά στους αρχικούς προβληματισμούς της παρούσας διατριβής και στην εισαγωγική περιγραφή των δύο κύριων προσεγγίσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, των ηθικο-φιλοσοφικών και των πρακτικο-πολιτικών. Εκεί διατηρήθηκε κάποια επιφύλαξη για το πού θα μπορούσε να καταταχθεί η ρωσισιανή θεώρηση, μολονότι δηλωμένη πρόθεση του φιλοσόφου ήταν να την περιορίσει στο πολιτικό πεδίο. Ωστόσο, μέσα από την αναστοχαστική ανασυγκρότησή της, η ρωσισιανή θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων φανερώνει και το ισχυρό ηθικο-φιλοσοφικό της υπόβαθρο, το οποίο μένει να επιβεβαιωθεί από τα δύο παραδείγματα του επόμενου Κεφαλαίου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: ΔΥΟ ΡΩΛΣΙΑΝΕΣ ΑΠΟΔΕΙΞΕΙΣ

1. Εισαγωγικά

Στο προηγούμενο Κεφάλαιο αναπτύχθηκαν τα οντολογικά ζητήματα της ρωλσιανής αντίληψης ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αφ' ενός, διατυπώθηκε και υποστηρίχθηκε η σαφής διαφοροποίηση μεταξύ των *βασικών* δικαιωμάτων της θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης και των *ανθρωπίνων* δικαιωμάτων της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης. Προς τούτο, επαναπροσδιορίστηκε η λειτουργία του κοινωνικού συμβολαίου μέσα στο πλαίσιο μιας θεωρίας *δικαίου* (που περιλαμβάνει την ιδέα της νομιμοποίησης και του εξαναγκασμού) και αξιοποιήθηκε κατάλληλα προς ενίσχυση του δικαιολογητικού επιχειρήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αναπτύχθηκαν παράλληλα και οι εμπειρικές συνιστώσες της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με σκοπό να αναδειχθεί ότι φορέας τους είναι το πλήρες ηθικό υποκείμενο και ότι θεμέλιο της οικουμενικής κανονιστικότητάς τους είναι ο σεβασμός στην ανθρώπινη αξία, που αποτελεί ένα δεοντοκρατικό ηθικό λόγο.

Αποδείξεις των δύο ανωτέρω θέσεων θα επιχειρηθούν στο παρόν Κεφάλαιο μέσα από παραδείγματα που περιέχονται ή υπονοούνται στο «*Δίκαιο των Λαών*». Ειδικότερα, θα επιχειρηθεί η διευκρίνιση της σχέσης που έχει η ρωλσιανή αντίληψη ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την ιδέα της δημοκρατίας, με στόχο να καταστεί ευκρινέστερη η έλλειψη *αναγκαίας* κανονιστικής σύνδεσης μεταξύ τους (τουλάχιστον στο πλαίσιο του ρωλσιανού επιχειρήματος). Και παράλληλα, μέσα από την ανάδειξη της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο οικουμενικό πεδίο, θα διατυπωθούν τα σημεία κοσμοπολιτικών επιρροών που υπόκεινται του «*Δικαίου των Λαών*», και ανασκευάζουν τη ρητή διαφοροποίηση του έργου αυτού από την κλασσική κοσμοπολιτική ιδέα.

2. Ανθρώπινα δικαιώματα και δημοκρατία

Στην παρούσα υποενότητα θα εξεταστεί το ζήτημα της σύνδεσης ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας στην ρωλσιανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης. Μέσω της ανάδειξης των συναφών προβληματισμών, θα υποστηριχθεί η θέση ότι, μολονότι ο Ρωλς δεν ευνοεί οποιαδήποτε κανονιστική σύνδεση μεταξύ των δύο ιδεών στο «*Δίκαιο των Λαών*», επιφυλάσσει εντούτοις στα άτομα ένα δικαίωμα στην ουσιώδη πολιτική συμμετοχή στο πλαίσιο των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Το δικαίωμα αυτό είναι ένα προσίδιο, «πρωτοδημοκρατικό» πολιτικό δικαίωμα, αντίστοιχο (αν και ισχνότερο) των φιλελεύθερων δημοκρατικών δικαιωμάτων, που παίζει καίριο ρόλο

στην νομιμοποίηση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Το δικαίωμα, ωστόσο, αυτό δεν μπορεί να συγκαταλεγεί ούτε διασταλτικά στα ανθρώπινα δικαιώματα, λόγω της σαφούς σύνδεσής του με μια ιδιαίτερη πολιτική αντίληψη του προσώπου, και συγκεκριμένα του προσώπου ως μέλους των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Η πολιτική αντίληψη του προσώπου υπό την ιδέα της ευπρέπειας είναι αυτή που υπηρετείται μέσα από την κατοχύρωση του πολιτικού αυτού δικαιώματος, όπως το περιγράφει ο Ρωλς, και όχι το πλήρες ηθικό υποκείμενο, το οποίο προστατεύεται από τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα.

2.1. Γιατί η δημοκρατία;

Το ζήτημα της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας γεννιέται ταυτόχρονα με την πολιτική συγκρότηση μιας κοινωνίας. Η επιβολή των νόμων, ως γενικών, απρόσωπων και αναγκαστικών αποφάσεων των ασκούντων την εξουσία, δεν αρκεί να συντελείται με την απειλή (ή πολύ περισσότερο, τη χρήση) της νόμιμης (κρατικής) βίας αλλά απαιτείται να προσκτά και ηθική δικαιολόγηση στην κρίση των κυβερνωμένων, ώστε να εξασφαλίζει την εκούσια συμμόρφωσή τους. Από τις αρχαϊκές μέχρι και διάφορες παραδοσιακές κοινωνίες της σύγχρονης εποχής, η ιδέα της νομιμοποίησης έχει υπάρξει άρρηκτα συνδεδεμένη με μεταφυσικές εγγυήσεις, θρησκευτικής κυρίως προέλευσης, μέσω των οποίων οι κυβερνώντες διασφαλίζουν το σεβασμό και την υπακοή των κυβερνωμένων. Ωστόσο, από την κλασική Αθήνα και εντεύθεν, η δημοκρατία, ως μορφή πολιτειακής συγκρότησης που συνίσταται στην αυτοδιακυβέρνηση των πολιτών μέσω της αρχής της πλειοψηφίας,⁵⁵¹ έχει αναγνωριστεί διεθνώς ως η επικρατέστερη μη μεταφυσική πηγή νομιμοποίησης. Υπό αυτήν την ψιλή, διαδικαστική περιγραφή της θα χρησιμοποιηθεί στο παρόν κεφάλαιο η έννοια της δημοκρατίας, παραλειπομένων εσκεμμένα όλων των κανονιστικά μεστών επιμέρους χαρακτηριστικών της που προσιδιάζουν σε συγκεκριμένους τύπους πολιτειακής οργάνωσης.⁵⁵²

⁵⁵¹ Την «αρχή της (λαϊκής) πλειοψηφίας» αναλύει σε βάθος ο Βασιλόγιαννης (2006) όχι ως τυπική, διαδικαστική προϋπόθεση της νομιμοποίησης αλλά ως «αρχή δικαίου» της συνταγματικής δημοκρατίας με επιστημικά και αξιακά μεστό περιεχόμενο. Το περιεχόμενο αυτό της προσδίδουν οι πολυεπίπεδες συνδέσεις της με την δημόσια και την ιδιωτική αυτονομία των πολιτών και τα αντίστοιχα δικαιώματα που τις διασφαλίζουν, με την ανοιχτή δημόσια διαβούλευση που (πρέπει να) προηγείται της ψηφοφορίας και με τον προσωπικό αναστοχασμό των πολιτών επάνω στα πρακτικά πολιτικά ζητήματα. Χωρίς να παραβλέπονται αυτά τα ουσιαστικά συγκείμενα της αρχής της πλειοψηφίας, εντούτοις, για τις ανάγκες του επιχειρήματος που αναπτύσσεται εδώ, η αρχή προσλαμβάνεται υπό την ισχνότερη, διαδικαστική λειτουργία της στο πλαίσιο της δημοκρατικής νομιμοποίησης.

⁵⁵² Αναφορικά με την ιδέα της δημοκρατίας επισημαίνεται ότι επικρατούν ασάφειες (παρόμοιες με εκείνες που αναφέρει ο Ρωλς για την ιδέα της δικαιοσύνης)· μολονότι όλοι χρησιμοποιούν ευρέως την έννοια για να εκφράσουν ηθικές αξιώσεις για ισότητα και συμπερίληψη, εντούτοις δεν παρατηρείται η ίδια ομοφωνία ούτε στην πολιτική θεωρία ούτε -πολύ περισσότερο- στην πολιτική πράξη για τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας, με διαφορετικές θεωρήσεις να διεκδικούν την αυθεντική ερμηνεία της έννοιας. Για διάφορες εκδοχές και ορισμούς της δημοκρατίας βλ. Donnelly (1999: 615-8). Σε διακηρυκτικό πολιτικό επίπεδο, εξάλλου, μια διεθνώς παραδεδεγμένη περιγραφή των κύριων χαρακτηριστικών που πρέπει να πληροί ένα σύγχρονο δημοκρατικό πολίτευμα παραδίδει η υπ' αρ. CHR Res. 1999/57 απόφαση της Επιτροπής του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών για τα Ανθρώπινα

Ήδη από το σχέδιασμα του Καντ «*Για την Αιώνια Ειρήνη*», ο δημοκρατικός («ρεπουμπλικανικός» κατά το φιλόσοφο) τύπος πολιτεύματος επικράτησε διαχρονικά να θεωρείται ως ο πλέον νομιμοποιημένος τρόπος διακυβέρνησης, και τούτο διότι καθιστά τους πολίτες πολιτικά αυτόνομους, δηλαδή ταυτόχρονα νομοθέτες και υπηκόους του νόμου τους. «*Το δημοκρατικό ('ρεπουμπλικανικό') πολίτευμα καθιστά τους πολίτες συννομοθέτες [...] γιατί με τη συναίνεση ελεύθερων και ίσων υποκειμένων εξασφαλίζει μια βαθύτερη νομιμοποίηση στη συγκρότηση της έννομης ελευθερίας. Στο εσωτερικό, η δημοκρατία είναι ο τρόπος εκείνος διακυβέρνησης (forma regiminis) που δίνει στους πολίτες το δικαίωμα να αντιπροσωπεύονται, αν όχι ακριβώς οι ίδιοι, τουλάχιστον η σκοπιά τους, ως σκοπιά ελεύθερων και ίσων ανθρώπων*».⁵⁵³ Εφόσον, λοιπόν, η δημοκρατία διασώζει στις κανονιστικές της προκείμενες την ιδιότητα των προσώπων ως ελεύθερων και ίσων πολιτών, η επιβολή των νόμων, ως γενικών και εξαναγκαστών πολιτικών αποφάσεων, και η άσκηση της πολιτικής εξουσίας διαθέτουν πλήρη ηθική δικαιολόγηση στη συνείδηση των πολιτών.⁵⁵⁴

Η ιδέα της δημοκρατίας προσδιορίζεται από δύο ισχυρές κανονιστικές προκείμενες, τον (ατομοκεντρικό) φιλελευθερισμό⁵⁵⁵ και τον εξισωτισμό. Υπό το

Δικαιώματα, με τίτλο «Προαγωγή του δικαιώματος στη δημοκρατία» (“Promotion of the right to democracy”), για την οποία θα γίνει λόγος κατωτέρω.

⁵⁵³ Παπαγεωργίου (2008: 55-6).

⁵⁵⁴ Για την ηθική δικαιολόγηση του κρατικού εξαναγκασμού ως νόμιμης άσκησης βίας που διασφαλίζεται πρώτιστα «*από τη δημοκρατική εκλογή των πολιτειακών οργάνων που παίρνουν τις βασικές πολιτικές αποφάσεις και από την γενικότητα των νόμων*», βλ. Σούρλας (1992: 62-6).

⁵⁵⁵ Οι όροι «φιλελεύθερος» και «δημοκρατικός», που χρησιμοποιούνται συχνά αδιακρίτως, έχουν ωστόσο διαφορετικό εννοιακό και αξιακό περιεχόμενο και προσανατολισμό. Σύμφωνα με την κλασική θεώρηση του Friedrich A. Hayek στο έργο του “*The Constitution of Liberty*” (1960): *Ο φιλελευθερισμός (κατά το ευρωπαϊκό του δέκατου ένατου αιώνα νόημα της λέξης [...]) ασχολείται κυρίως με τον περιορισμό των αναγκαστικών εξουσιών κάθε κυβέρνησης, είτε δημοκρατικής ή όχι, ενώ ο δογματικός δημοκράτης γνωρίζει μόνο ένα όριο στην κυβέρνηση - την τρέχουσα άποψη της πλειοψηφίας. Η διαφορά μεταξύ των δύο ιδεωδών αναδεικνύεται περισσότερο καθαρά εάν ονοματίσουμε τα αντίθετά τους: για τη δημοκρατία είναι η απολυταρχική (authoritarian) κυβέρνηση, για το φιλελευθερισμό είναι ο ολοκληρωτισμός (totalitarianism). Κανένα από τα δύο συστήματα δεν αποκλείει αναγκαία το αντίθετο του άλλου: μια δημοκρατία μπορεί κάλλιστα να ασκεί ολοκληρωτικές εξουσίες, και μπορεί να γίνει κατανοητό ότι μια απολυταρχική κυβέρνηση μπορεί να δρα σύμφωνα με φιλελεύθερες αρχές. Όπως οι περισσότεροι όροι στο πεδίο μας, η λέξη ‘δημοκρατία’ χρησιμοποιείται επίσης με μια ευρύτερη και ασαφέστερη έννοια. Αλλά εάν χρησιμοποιείται αυστηρά για να περιγράψει μια μέθοδο διακυβέρνησης - δηλαδή, τον κανόνα της πλειοψηφίας- τότε αναφέρεται ξεκάθαρα σε ένα πρόβλημα διαφορετικό από εκείνο του φιλελευθερισμού. Ο φιλελευθερισμός είναι ένα δόγμα για το ποιος θα έπρεπε να είναι ο νόμος [σ.μ.: για το περιεχόμενο του νόμου], η δημοκρατία ένα δόγμα για τον τρόπο προσδιορισμού του ποιος θα είναι ο νόμος [σ.μ.: για τη διαδικασία παραγωγής του νόμου]. Ο φιλελευθερισμός θεωρεί ως κάτι επιθυμητό το ότι μόνο εκείνο που η πλειοψηφία αποδέχεται θα έπρεπε να γίνεται στην πραγματικότητα νόμος, αλλά δεν πιστεύει ότι αυτό είναι εξ αυτού του λόγου κατ’ ανάγκη καλός νόμος. Σκοπός του, στην πραγματικότητα, είναι να πείσει την πλειοψηφία να τηρεί συγκεκριμένες αρχές. Αποδέχεται τον κανόνα της πλειοψηφίας ως μέθοδο λήψης αποφάσεων, αλλά όχι ως αυθεντία για αυτό που θα έπρεπε να είναι η απόφαση. Στο δογματικό δημοκράτη το γεγονός ότι η πλειοψηφία επιθυμεί κάτι είναι επαρκής λόγος για να το θεωρεί καλό· γι’ αυτόν η βούληση της πλειοψηφίας προσδιορίζει όχι μόνο ποιος είναι ο νόμος αλλά ποιος είναι ο καλός νόμος. Για τη διαφορά αυτή μεταξύ του φιλελεύθερου και του δημοκρατικού ιδεώδους υπάρχει ευρεία συμφωνία». Hayek (1960: 103-4). Η θέση ότι «*μια απολυταρχική κυβέρνηση μπορεί να δρα σύμφωνα με φιλελεύθερες αρχές*» ηχεί παράδοξη. Εντούτοις, όσο και αν σήμερα θεωρούνται ταυτόσημες οι έννοιες του φιλελευθερισμού και της δημοκρατίας, με την απορρόφηση του φιλελευθερισμού από τη δημοκρατία και τη δημιουργία της σύγχρονης αντίληψης συνταγματικής*

διπλό αυτό περιεχόμενο, δεν εξαντλείται απλά στον τυπολογικό προσδιορισμό μιας μορφής διακυβέρνησης αλλά (δύναται να) επεκτείνεται και στον ουσιαστικό προσδιορισμό των αρχών δικαιοσύνης μιας κοινωνίας. Χαρακτηριστικότερη έκφραση της σύνδεσης δημοκρατίας και κοινωνικής δικαιοσύνης αποτελεί αναμφίβολα η μνημειώδης «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» του Ρωλς· στο έργο εκείνο η αντίληψη των προσώπων ως ίσων και ελεύθερων πολιτών βρίσκεται στη βάση τόσο του δημοκρατικά συντεταγμένου πολιτικού συστήματος όσο και της ιδέας δικαιοσύνης που προσδιορίζει τη βασική δομή της ευτεταγμένης κοινωνίας, της δικαιοσύνης ως ακριδοδικίας. Για τις ανάγκες, ωστόσο, της παρούσας μελέτης, το ενδιαφέρον θα επικεντρωθεί στη διάσταση της δημοκρατίας ως τύπου διακυβέρνησης που κατεξοχήν διασφαλίζει την νομιμότητα της πολιτικής εξουσίας, και στην αντιπαραβολή της με την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως εναλλακτικών (τουλάχιστον υπό τη θεώρηση του Ρωλς) πηγών νομιμοποίησης.

2.2. Η σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας

Η σχέση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της δημοκρατίας είναι ένα από τα ζητήματα που απασχολούν την σύγχρονη πολιτική θεωρία.⁵⁵⁶ Μολονότι η σύγχρονη πολιτική πρακτική παρουσιάζει τη δημοκρατία ως στενά συνδεδεμένη με τα ανθρώπινα δικαιώματα, εντούτοις ο θεωρητικός διάλογος γύρω από το θέμα φιλοξενεί ευρύ φάσμα θεωρήσεων και ιδεολογικών αποχρώσεων. Δύο, ωστόσο, είναι οι κυριότερες εκδοχές υπό τις οποίες παρουσιάζεται η ανωτέρω προβληματική και θα απασχολήσουν την παρούσα ενότητα: αφ' ενός, η ύπαρξη ή μη μιας εγγενούς κανονιστικής σύνδεσης των δύο ιδεών, και αφ' ετέρου, η ύπαρξη ή μη ενός δικαιώματος στη δημοκρατία. Εξαιρώντας τις ιδεολογικά ακραίες θεωρήσεις και τις ακτιβιστικού τύπου πολιτικές ρητορείες, κατωτέρω θα παρουσιαστούν απόψεις φιλοσόφων σχετικά με τη σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας, προκειμένου να αντιπαραβληθεί κατόπιν με αυτές η -κατά το μάλλον ή ήττον- αντισυμβατική θεώρηση του Ρωλς και να επιχειρηθεί μια κριτική επανεξέταση και επαναπροσέγγιση των σχετικών επιχειρημάτων που διατυπώνονται στο «*Δίκαιο των Λαών*».

2.2.1. Η αναγκαία αλληλεξάρτηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας: J. Habermas

Σύμφωνα με τον πρώτο προβληματισμό, αναζητείται η ύπαρξη κάποιας εγγενούς κανονιστικής σχέσης μεταξύ της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ιδέας της δημοκρατίας: εάν η μία προϋποθέτει κανονιστικά την άλλη, ή

δημοκρατίας, η κλασική διαφοροποίησή τους υιοθετείται από τον Ρωλς για να προσδώσει στην περιγραφή των ιδεοτυπικών λαών τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στα αντίστοιχα ιδεώδη.

⁵⁵⁶ Η Charlesworth (2013: 280) και η Gould (2013: 287), μεταξύ άλλων, παρατηρούν ότι τα ζητήματα αυτά ήταν μέχρι πρότινος παραγνωρισμένα από τους πολιτικούς φιλοσόφους και τους μελετητές του δικαίου.

συνηθέστερα, εάν η δημοκρατία είναι αναγκαίος όρος για την αναγνώριση και προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Από την πλευρά της διεθνούς πολιτικής, και υπό μια εργαλειακή τρόπον τινά θεώρησή της, η δημοκρατία συνομολογείται ευρέως (τουλάχιστον σε επίσημο, διακηρυκτικό επίπεδο αλλά και από μια εμπειρική οπτική) ως το πολίτευμα που συντελεί πληρέστερα στην προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁵⁵⁷ Ταυτόχρονα, και τα ανθρώπινα δικαιώματα αναγνωρίζονται ως στοιχειώδεις όροι για την εμπέδωση γνήσιων δημοκρατικών καθεστώτων και, ως τέτοια, κανονιστικά αλληλένδετα με την ιδέα της δημοκρατίας.⁵⁵⁸

Στο φιλοσοφικό πεδίο, εμβληματική θεωρείται η θεώρηση του Habermas για τη σύνδεση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας στο πλαίσιο των σύγχρονων συνταγματικών δημοκρατιών. Στο πλαίσιο αυτό η εν λόγω σύνδεση παρίσταται ως σχέση αμοιβαίας δικαιολόγησης και πραγμάτωσης, καθώς οι δύο ιδέες παρουσιάζονται ως «εξίσου πρωταρχικές» (“co-original”), δηλαδή εννοιολογικά αλληλεξαρτώμενες και πρακτικο-πολιτικά αμοιβαία υποστηριζόμενες.

Σύμφωνα με την πρωτότυπη θεωρία της «ίσης πρωταρχικότητας» (“co-originality”) των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της λαϊκής κυριαρχίας που εισηγείται ο Habermas, «οι ατομικές ελευθερίες των υποκειμένων του ιδιωτικού δικαίου και η δημόσια αυτονομία των πολιτών του κράτους καθιστούν η μία την άλλη εφικτή».⁵⁵⁹ Εφόσον οι πολίτες μπορούν να ασκήσουν τη νομική αυτονομία τους μόνο μέσω του δικαίου, η λαϊκή κυριαρχία εξαρτάται από βασικά δικαιώματα που απονέμουν στα άτομα το status των υποκειμένων του δικαίου. Και από την άλλη, τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να αποβάλουν τον αφηρημένο χαρακτήρα τους και να καταστούν συγκεκριμένοι, αγωγίμοι και δίκαια κατανεμημένοι δικαιοί κανόνες, μόνο εφόσον τεθούν σε ισχύ μέσω μιας δημοκρατικής και διαλογικής νομοθετικής διαδικασίας.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Ο Ρωλς αναφέρει τη Σύμβαση της Κοπεγχάγης του 1990, στην οποία τα δημοκρατικά δικαιώματα κατοχυρώνονται υπό μια εργαλειακή μορφή, ως συντελεστικά της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. *LP*, σελ. 79, υποσημ. 21.

⁵⁵⁸ Στο ζήτημα αυτό απαντά θετικά και η Διακήρυξη της Βιέννης που κυρώθηκε από την Παγκόσμια Συνδιάσκεψη του Ο.Η.Ε. για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα στις 25 Ιουνίου 1993. Στο άρθρο 8 του Πρώτου Μέρους της διακηρύσσεται ότι: «*Η δημοκρατία, η ανάπτυξη και ο σεβασμός στα ανθρώπινα δικαιώματα και τις θεμελιώδεις ελευθερίες αλληλεξαρτώνται και υποστηρίζονται αμοιβαία. Η δημοκρατία βασίζεται στην ελεύθερα εκφραζόμενη βούληση των λαών να καθορίζουν τα δικά τους πολιτικά, οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά συστήματα και την πλήρη συμμετοχή τους σε όλες τις πτυχές της ζωής τους. Στο πλαίσιο των ανωτέρω, η προαγωγή και προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών στα εθνικά και διεθνή επίπεδα θα έπρεπε να είναι οικουμενική και να διεξάγεται χωρίς προϋποθέσεις. Η διεθνής κοινότητα θα έπρεπε να υποστηρίξει την ενίσχυση και προαγωγή της δημοκρατίας, της ανάπτυξης και του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών σε όλο τον κόσμο*». Η ως άνω Διακήρυξη, εξάλλου, επιχείρησε με την παρατεθείσα διατύπωση να περιγράψει τα βασικά χαρακτηριστικά της ιδέας της δημοκρατίας, η οποία, μολονότι πολύ οικεία και δημοφιλής, εντούτοις δεν έχει βρει ακόμη στην πολιτική και νομική θεωρία ένα γενικά αποδεκτό ορισμό της.

⁵⁵⁹ Habermas (1996: 454).

⁵⁶⁰ Σε αντίθεση με τον Ρωλς, ο Habermas δεν κάνει αναφορά σε συγκεκριμένα ανθρώπινα δικαιώματα αλλά προτείνει ένα σύνολο αφηρημένων δικαιωμάτων, το οποίο περιγράφει ως το «*σύστημα των δικαιωμάτων*» που οι πολίτες οφείλουν να αναγνωρίζουν αμοιβαία στο πλαίσιο μιας συνταγματικής δημοκρατίας. Το σύστημα αυτό, που περιγράφει τους γενικούς αναγκαίους όρους για την θεσμοθέτηση

Ειδικότερα, εφόσον τα νομικά τυποποιημένα δικαιώματα προϋποθέτουν ότι οι πολίτες έχουν το status των υποκειμένων δικαίου (legal subjects), οι πολίτες πρέπει πρώτα να αναγνωρίσουν αμοιβαία μεταξύ τους συγκεκριμένα βασικά αρνητικά δικαιώματα (liberty rights) που τους εγγυώνται αυτό το νομικό status. Προς τούτο ο Habermas εισηγείται τις τρεις κατηγορίες αφηρημένων δικαιωμάτων που παράγουν τον ίδιο το δικαϊκό τύπο με τον προσδιορισμό του status των υποκειμένων δικαίου (legal persons): τα δικαιώματα στο μέγιστο δυνατό μέτρο ίσων ατομικών ελευθεριών, τα δικαιώματα συμμετοχής στην πολιτική κοινότητα και τα δικαιώματα που εγγυώνται την ατομική νομική προστασία.⁵⁶¹ Οι τρεις αυτές κατηγορίες σχετίζονται με την ιδιωτική αυτονομία των ατόμων (η οποία τα προσδιορίζει ως αποδέκτες των δικαιωμάτων) και εγγυώνται από κοινού την ατομική ελευθερία.⁵⁶² Χωρίς τη διασφάλιση αυτών των δικαιωμάτων ιδιωτικής αυτονομίας, τα οποία δημιουργούν ένα χώρο ελευθερίας για τους πολίτες ώστε να επιδιώξουν τους προσωπικούς τους στόχους, τα ηθικώς υπεύθυνα υποκείμενα δεν θα μπορούσε να αναμένεται να προσέλθουν εκούσια σε μια αναγκαστική έννομη τάξη.

Ταυτόχρονα, όμως, οι πολίτες πρέπει να χορηγήσουν ο ένας στον άλλο βασικά δικαιώματα πολιτικής συμμετοχής (ή δικαιώματα δημόσιας αυτονομίας), μέσω των οποίων να θεσπίζονται οι νόμοι που θέτουν σε ισχύ όλα τα βασικά δικαιώματα. Ωστε, τα ανθρώπινα δικαιώματα απαιτούν μια δημοκρατική διαδικασία επεξεργασίας και διαμόρφωσης του περιεχομένου τους μέσα από το αφηρημένο σύστημα δικαιωμάτων. Αυτή, λοιπόν, η τέταρτη κατηγορία δικαιωμάτων εκφράζει τη δημόσια αυτονομία των πολιτών και διασφαλίζει την «πολιτικά αυτόνομη επεξεργασία» του συστήματος δικαιωμάτων, καθιστώντας τους πολίτες ταυτόχρονα και νομοθέτες όσων σέβονται ως αποδέκτες. Η αλληλεξάρτηση των τεσσάρων κατηγοριών δικαιωμάτων είναι προφανής: χωρίς την άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων δεν νοείται πολιτικά αυτόνομη διαμόρφωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, και χωρίς αυτή τη διαμόρφωση τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορούν να αποκτήσουν συγκεκριμένη υπόσταση. Η επεξεργασία των τριών πρώτων κατηγοριών συντελείται μέσα από τη δημοκρατική διαλογική πράξη των ίδιων των πολιτών· με άλλα λόγια, τα δικαιώματα της ιδιωτικής αυτονομίας διαμορφώνονται μέσα από τις δημοκρατικές διαδικασίες της δημόσιας αυτονομίας. Με αυτό τον τρόπο ο Habermas ανασυγκροτεί τα βασικά

δημοκρατικών διαδικασιών διαλόγου στο δίκαιο και την πολιτική, οφείλει κάθε επιμέρους δημοκρατική πολιτεία να επεξεργαστεί κατάλληλα και να εξειδικεύσει σε επιμέρους δικαιώματα.

⁵⁶¹ Στις κατηγορίες αυτές υπάγονται ειδικότερα: 1) «τα βασικά δικαιώματα που προκύπτουν από την πολιτικά αυτόνομη επεξεργασία του δικαιώματος στις όσο το δυνατόν μεγαλύτερες ίσες υποκειμενικές ελευθερίες» (τα δικαιώματα στις βασικές αρνητικές ελευθερίες). Τα δικαιώματα αυτά απαιτούν τα παρακάτω ως αναγκαία σύστοιχά τους: 2) «τα βασικά δικαιώματα που προκύπτουν από την πολιτικά αυτόνομη επεξεργασία του status του μέλους σε μια εθελούσια ένωση δικαϊκών εταίρων» (τα δικαιώματα στην πολιτική συμμετοχή / membership rights), και 3) «τα βασικά δικαιώματα που προκύπτουν άμεσα από την αγωγιμότητα των δικαιωμάτων και από την πολιτικά αυτόνομη επεξεργασία της ατομικής δικαικής προστασίας» (τα δικαιώματα στις δικαίες διαδικασίες / due-process rights). Αυτές οι τρεις κατηγορίες δικαιωμάτων προκύπτουν απευθείας από την εφαρμογή της χαμπερμασιανής «διαλογικής αρχής» σε αυτό το ίδιο το μέσον του δικαίου, δηλαδή, στους όρους του δικαϊκού τύπου μιας οριζόντιας ένωσης ελεύθερων και ίσων προσώπων. Habermas (1996:122. Οι επισημάνσεις στα παραθέματα είναι στο πρωτότυπο).

⁵⁶² Habermas (1996: xxvii).

δικαιώματα ώστε να προϋποθέτουν άμεσα τη λαϊκή κυριαρχία: θεμελίωση των δικαιωμάτων σημαίνει πολιτική διαμόρφωσή τους.⁵⁶³

Η ανωτέρω αλληλεξάρτηση δείχνει κατά τον Habermas πως η ιδιωτική και η δημόσια αυτονομία αμοιβαία προϋποθέτουν η μία την άλλη. Η εσωτερική σχέση μεταξύ λαϊκής κυριαρχίας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνίσταται στο εξής: αφ' ενός, οι πολίτες μπορούν να κάνουν κατάλληλη χρήση της δημόσιας αυτονομίας τους μόνο εφόσον, στη βάση της ίσης προστασίας της ιδιωτικής αυτονομίας τους, είναι επαρκώς ανεξάρτητοι. Και αφ' ετέρου, μπορούν να πραγματώσουν την ισότητα στην απόλαυση της ιδιωτικής αυτονομίας τους, μόνο εάν κάνουν κατάλληλη χρήση της πολιτικής αυτονομίας τους ως πολίτες. Με το ανωτέρω σκεπτικό ο Habermas καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα βασικά δικαιώματα, αρνητικά και πολιτικά, είναι μεταξύ τους αδιαχώριστα, ή κατά την ορολογία του, «εξίσου πρωταρχικά».⁵⁶⁴

Μέσα από την προπεριγραφείσα διαδικασία, μπορεί να γίνει κατανοητό πώς η λαϊκή κυριαρχία, ως η στοιχειωδέστερη έκφανση της δημοκρατίας, και τα ανθρώπινα δικαιώματα αλληλεξαρτώνται, θεμελιώνοντας την «ίση πρωταρχικότητα» της πολιτικής και της ιδιωτικής αυτονομίας. Αφ' ενός, το πεδίο της δημόσιας αυτονομίας των πολιτών δεν περιορίζεται από φυσικά ή ηθικά δικαιώματα που απλά περιμένουν να τεθούν σε εφαρμογή, και αφ' ετέρου, ούτε η ιδιωτική αυτονομία των ατόμων γίνεται απλά ένα εργαλείο για τους σκοπούς της λαϊκής κυριαρχίας. Συνεπώς, ούτε τα ατομικά αρνητικά δικαιώματα ούτε τα πολιτικά δικαιώματα μπορούν να διεκδικήσουν προτεραιότητα αλλά πρέπει να θεωρηθούν ως «εξίσου πρωταρχικά». Η αρχή της στοιχειώδους αλληλεξάρτησης ιδιωτικής και δημόσιας αυτονομίας (ή, αλλιώς, της ίσης πρωταρχικότητας του κράτους δικαίου και της λαϊκής κυριαρχίας) διαμορφώνει τον ακρογωνιαίο λίθο του χαμπερμασιανού διαδικαστικού μοντέλου διαβουλευτικής δημοκρατίας.⁵⁶⁵

⁵⁶³ Ιδιαίτερη σημασία στις τρεις πρώτες κατηγορίες δικαιωμάτων έχει η επαναλαμβανόμενη χρήση του όρου «πολιτικά αυτόνομη επεξεργασία» (politically autonomous elaboration), που υποδηλώνει τη δημοκρατική νομοθετική διαδικασία μέσω της οποίας τα αφηρημένα δικαιώματα καθίστανται συγκεκριμένα δικαιώματα του θετικού δικαίου. Γι' αυτό, μόνο μέσα από το επόμενο βήμα τα υποκείμενα του δικαίου γίνονται επίσης δημιουργοί της δικαιοκτικής τάξης, και συγκεκριμένα (μέσα από): «4) τα βασικά δικαιώματα στις ίσες ευκαιρίες συμμετοχής στις διαδικασίες διαμόρφωσης γνώμης και λήψης αποφάσεων, στις οποίες οι πολίτες ασκούν την πολιτική αυτονομία τους και μέσα από τις οποίες παράγουν νόμιμο δίκαιο». Habermas (1996: 123. Η επισήμανση στο πρωτότυπο). Και τέλος, τα προαναφερθέντα δικαιώματα προϋποθέτουν σιωπηρά και μια ακόμη κατηγορία δικαιωμάτων, δηλαδή: «5) τα βασικά δικαιώματα πρόνοιας των βιοτικών όρων που είναι κοινωνικά, τεχνολογικά και οικολογικά διασφαλισμένα, όσο οι τρέχουσες περιστάσεις το καθιστούν αναγκαίο, εάν οι πολίτες πρόκειται να έχουν ίσες ευκαιρίες άσκησης των προαναφερθέντων υπό 1 έως 4 αστικών δικαιωμάτων». Habermas (1996: 123).

⁵⁶⁴ Habermas (2001: 118-9). Ο Habermas, μάλιστα, προσδίδει και ένα τοπικό χαρακτήρα των παρατηρήσεών του: η ίση πρωταρχικότητα των ατομικών δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων του πολίτη είναι ουσιώδης για τη *δυτική* αντίληψη περί νομομοποίησης (ό.π., σελ. 119). Δεν μπορεί παρά να παρατηρηθεί η διάσταση με το αντι-τοπικιστικό πρόταγμα του Ρωλς.

⁵⁶⁵ Στο σημείο αυτό, τονίζεται συνήθως ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της χαμπερμασιανής θεωρίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κυρίως αντιπαραβαλλόμενο προς την ρωλσιανή θεώρηση. Η χαμπερμασιανή θεώρηση αποφεύγει επιτυχώς τα προβλήματα που δημιουργεί το φανταστικό σχήμα της φυσικής κατάστασης και των συμβολαϊκών θεωριών (και το αντίστοιχό τους ρωλσιανό σχήμα της πρωταρχικής θέσης). Οι πραγματικοί διάλογοι και οι ανοιχτές διαδικασίες διαβούλευσης των πολιτών υποκαθιστούν οποιεσδήποτε αμφιλεγόμενες προ-πολιτικές ή μεταφυσικές αντιλήψεις περί ανθρώπινης

2.2.2. Ένα «ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση»;

Η δεύτερη εκδοχή υπό την οποία προσεγγίζεται η εν θέματι σχέση, έχει ένα πιο προκλητικό περιεχόμενο: εφόσον η δημοκρατία δεν είναι απλώς ένα σύστημα πολιτειακής συγκρότησης αλλά έχει και μια ευρύτατη ηθικο-πολιτική διάσταση, λόγω του ειδικού status που κατοχυρώνει για τους πολίτες της, ερευνάται η δυνατότητα υποστήριξης ενός οικουμενικά έγκυρου «ανθρώπινου δικαιώματος στη δημοκρατία», νοούμενου ως ίσου ατομικού δικαιώματος στην πολιτική συμμετοχή και αυτοδιακυβέρνηση.⁵⁶⁶ Παρά την αναφερόμενη στενή σύνδεση των δύο ιδεών, επιφυλακτικότητα παρατηρείται, εντούτοις, γύρω από την πολιτική δυνατότητα ενός τέτοιου δικαιώματος.⁵⁶⁷ Το γεγονός αυτό, ωστόσο, δεν φαίνεται να αποτελεί εμπόδιο στη γενικευμένη επίκλησή του, κυρίως σε επίπεδο διεθνούς πολιτικής συνηγορίας και ακτιβισμού. Για το λόγο αυτό, απαραίτητη κρίνεται μια συστηματικότερη θεωρητική διερεύνησή του, με δεδομένο τον έντονο σχετικό διάλογο.

A. Ανάμεσα σε εκείνους που δίνουν αρνητική απάντηση στο ζήτημα της υποστήριξης ενός ανθρώπινου δικαιώματος στη δημοκρατία είναι ο Joshua Cohen.⁵⁶⁸ Το επιχειρήμα του αναπτύσσει υπό το ειδικό νόημα που αποδίδει στις δύο έννοιες: αφ' ενός, παρουσιάζει τα ανθρώπινα δικαιώματα ως οικουμενικές και εξαιρετικές επιτακτικές απαιτήσεις μιας πολιτικής ηθικής, μη κατ' ανάγκη εκνομικευμένες, και

φύσης και πρακτικού λόγου και εμπεριέχουν κατά τρόπο εγγενή τα κριτήρια κανονιστικής εγκυρότητας. Η κανονιστική αρχή επί τη βάση της οποίας οι συμμετέχοντες πρέπει να αποφασίσουν ποια δικαιώματα θα αναγνωρίσουν μεταξύ τους δεν θεμελιώνεται σε υπερβατικά ή υπερβατολογικά ιδεώδη του λόγου και του προσώπου αλλά υφίσταται σιωπηρά στις προϋποθέσεις του «επικοινωνιακού πράττειν» και του πρακτικού διαλόγου. Έτσι οι Cronin and De Greiff (1998: xiv). Για μια διεξοδική αποτίμηση του χαμπερμασιανού επιχειρήματος στην ελληνική πολιτικοφιλοσοφική γραμματεία βλ. Σούρλας (2000/2017: 289-314).

⁵⁶⁶ Στο ζήτημα αυτό η Επιτροπή του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα δημοσίευσε στη συνεδρίαση της 27-4-1999 (με 51 ψήφους υπέρ και 2 αποχές) την υπ' αρ. CHR Res. 1999/57 απόφαση με τίτλο «Προαγωγή του δικαιώματος στη δημοκρατία» (“Promotion of the right to democracy”), η οποία οδηγεί πολύ μακρύτερα όχι μόνο από την ρωσισανή θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά και από την σύγχρονη διεθνοπολιτική πραγματικότητα. Η απόφαση αυτή αναγνωρίζει ένα «δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση», στο οποίο περιλαμβάνονται μια σειρά ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων, όπως της ελευθερίας της έκφρασης, της σκέψης και του συνεταιρίζεσθαι, της καθολικής και ισότιμης ψήφου, των ελεύθερων περιοδικών εκλογών, καθώς και «το δικαίωμα των πολιτών να επιλέγουν το κυβερνητικό τους σύστημα με συνταγματικά ή άλλα δημοκρατικά μέσα». Η Charlesworth (2013: 271-2) παραθέτει τα ιστορικο-πολιτικά συγκείμενα της εν λόγω απόφασης, καθώς και τις εξελίξεις που σημειώθηκαν πάνω στο θέμα σε διεθνές επίπεδο, με τις αναδιατυπώσεις, μεταπτώσεις και ισορροπίες δυνάμεων να δίνουν το στίγμα της συνεχιζόμενης διαμάχης -ουσίας αλλά και συμβολισμών- γύρω από τη σχέση δημοκρατίας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

⁵⁶⁷ Charlesworth (2013: 277). Άλλοι σύγχρονοι στοχαστές που έχουν ασχοληθεί με το ζήτημα αυτό, προάγοντας ένα γόνιμο και ενδιαφέροντα διάλογο, είναι οι Seyla Benhabib (2011 και 2008), ο Joshua Cohen (2006), ο Allen Buchanan (2004) και η Alyssa Bernstein (2006), που θα αναφερθούν και παρακάτω εκτενέστερα, καθώς και η Carol Gould (2013), ο Matthew Lister (2012) κ.ά., που θα αναφερθούν παρενθετικά.

⁵⁶⁸ Cohen, J. (2006).

αφ' ετέρου, κατανοεί το δικαίωμα στη δημοκρατία ως «ένα ίσο ατομικό δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή».⁵⁶⁹

Εκκινώντας από την παραδοχή ότι η δημοκρατία, τόσο ως τύπος πολιτεύματος όσο και ως κοινωνικό ιδεώδες, εμπεριέχει έντονο το στοιχείο του εξισωτισμού, δηλαδή ισχυρές απαιτήσεις ισότητας των προσώπων, διαπιστώνει την υποκείμενη σύνδεσή της με την ιδέα της δικαιοσύνης, δηλαδή με μια περιεχομενικά μεστή, ουσιαστική ιδέα. Με αυτές τις παραδοχές ο Cohen χαρακτηρίζει τη δημοκρατία ως ένα «απαιτητικό πολιτικό ιδεώδες».⁵⁷⁰ Αντίθετα, τα ανθρώπινα δικαιώματα εκφράζουν πιο ισχνές αξιώσεις. Τοποθετώντας τα στο πλαίσιο μιας θεωρίας «συμμετοχής / συμπερίληψης» (membership / inclusion), τα περιγράφει ως εξουσιοδοτήσεις που συντελούν στη διασφάλιση των βάσεων αυτής της συμπερίληψης, ως ελάχιστης πολιτικής έκφρασης βασικών αξιώσεων ηθικής μέριμνας.⁵⁷¹ Θεμελιώνοντάς τα στην ιδέα αυτή (σε αντιδιαστολή με την ιδέα της δικαιοσύνης), διαπιστώνει ότι μπορούν να αποτελέσουν το ιδεώδες ενός παγκόσμιου δημόσιου λόγου που υπερκερνά τις πολιτισμικές και πολιτικές διαφοροποιήσεις και παρέχει τα οικουμενικά κριτήρια αποτίμησης μιας πολιτικής κοινωνίας. Υπ' αυτήν την έννοια, τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ένα ειδικό υποσύνολο των δικαιωμάτων εκείνων που θεμελιώνονται στην ιδέα της δικαιοσύνης.⁵⁷²

Η διασφάλιση των όρων συμπερίληψης των προσώπων σε μια οργανωμένη κοινωνία αποτελεί τον εγγύτερο όρο προς ένα *εύλογο* ιδεώδες παγκόσμιου δημόσιου λόγου, σε αντίθεση με μια περιεκτική ιδέα εξισωτικής δικαιοσύνης. Με δεδομένο τον αξιακό και πολιτισμικό πλουραλισμό στο διεθνές πεδίο, η διεθνής πολιτική συμφωνία σε μια ιδέα εξισωτικής δικαιοσύνης με οικουμενική εμβέλεια δεν αποτελεί -κατά τον Cohen- μέρος του παγκόσμιου δημόσιου λόγου, με συνέπεια να μην μπορεί να υποστηριχθεί ούτε η πολιτική έκφραση της ιδέας αυτής, δηλαδή ίσα δημοκρατικά πολιτικά δικαιώματα.⁵⁷³ Γι' αυτό, κρίνεται επιτακτικότερη η πανθομολογούμενη ανάγκη προστασίας των προσώπων από τους άμεσους κινδύνους που απειλούν τα βασικά συμφέροντά τους, μέσα από την κατοχύρωση των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο πλαίσιο της πολιτικά συγκροτημένης κοινωνίας τους. Με το σκεπτικό αυτό, ο Cohen καταλήγει ότι στο ειδικό υποσύνολο επιτακτικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων που στηρίζονται στην ιδέα της συμπερίληψης, δεν μπορεί να προστεθεί και ένα δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση, καθώς «η δημοκρατία, με το ίσο δικαίωμά της στην πολιτική συμμετοχή, δεν είναι μέρος του κεκτημένου κοινού ιδανικού (*common standard of achievement*), που μπορεί να

⁵⁶⁹ Cohen, J. (2006: 236).

⁵⁷⁰ Cohen, J. (2006: 226).

⁵⁷¹ Cohen, J. (2006: 226).

⁵⁷² Cohen, J. (2006: 226, 232). Δεν μπορεί να μην παρατηρηθεί η ταύτιση της θέσης του Cohen με την αντίστοιχη ρωσισιανή διάκριση μεταξύ των περιεχομενικά εκτενών «βασικών δικαιωμάτων», που συναρτώνται με την ιδέα της δικαιοσύνης, και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που αποτελούν «ειδικό υποσύνολο» των πρώτων.

⁵⁷³ Οι ιδέες του εύλογου, του δημόσιου λόγου, του πολιτισμικού πλουραλισμού απηχούν τις ρωσισιανές επιρροές στο επιχειρήμα του Cohen. Ωστόσο, οι προσλήψεις τους από τον τελευταίο έχουν εντονότερο εμπειρικό / διαισθητικό περιεχόμενο από τις αντίστοιχες, φιλοσοφικά επεξεργασμένες ρωσισιανές ιδέες.

υποστηριχθεί στο πεδίο του παγκόσμιου δημόσιου λόγου, στο οποίο επεκτείνεται η παγκόσμια δημόσια ευθύνη». ⁵⁷⁴

Β. Αντικρούοντας τον Cohen, και εμπνεόμενη από την χαμπερμασιανή «διαλογική θεωρία», η Sheyla Benhabib ισχυρίζεται ότι ένα ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατία είναι υποστηρίξιμο. Επικρίνει τη θέση του Cohen (όπως και την παρόμοια του Ρωλς) ως ερειδόμενη σε αφηρημένα και φαντασιακά θεωρητικά σχήματα (σε μια ισχνή και ασαφή ιδέα παγκόσμιου δημόσιου λόγου), στην ανατιολόγητη υπερεκτίμηση των (τρόπον τινά, υποστασιοποιημένων) πολιτισμικών παραδόσεων και διαφορών καθώς και στην παράβλεψη κρίσιμων πολιτικών και εν γένει πολιτισμικών εξελίξεων που προσδιορίζουν το σύγχρονο λόγο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Απέναντι σε αυτά, η Benhabib αντιτάσσει τη θεσμοθετημένη διαδικασία *πραγματικών* ανοιχτών διαλόγων και την ανταλλαγή ισχυρών πολιτικών επιχειρημάτων επί τη βάση των κοινών παραδοχών που διατυπώνονται στις διεθνείς Διακηρύξεις και Συμβάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των σύγχρονων κινήσεων χειραφέτησης των λαών. ⁵⁷⁵

Τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις που επιδρούν στην ερμηνεία και το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων η Benhabib θεωρεί μη κρίσιμες για το επιχείρημά της. Σε ένα ανθρώπινο δικαίωμα στην αυτοδιακυβέρνηση, νοούμενο ως διαδικασία ανοιχτής και ισότιμης διαβούλευσης και πολιτικής επιχειρηματολόγησης, δεν ανιχνεύει κάτι τυπικά δυτικό ή τοπικιστικό, που μπορεί να σταθεί εμπόδιο· το δικαίωμα αυτό μπορεί κάλλιστα να υιοθετηθεί από οποιοδήποτε πολιτικό σχηματισμό επικαλείται τις δεσμευτικές αρχές του ανοιχτού διαλόγου για την εξειδίκευση των αρχών και του περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εξάλλου, οι αγώνες χειραφέτησης και η διεθνής αναγνώριση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποδεικνύουν ότι υπάρχουν κοινά ιδανικά που μπορούν να πραγματωθούν μέσω της ισότιμης πολιτικής συμμετοχής των πολιτών. Όλα αυτά συνιστούν μια διαδικασία «οικειοποίησης» (appropriation) των αντίστοιχων ιδανικών από τους λαούς, η οποία αναιρεί τα τοπικιστικά χαρακτηριστικά τους και πραγματώνεται μέσω των «δημοκρατικών επαναλήψεων» (“democratic iterations”). ⁵⁷⁶

Πιο συγκεκριμένα, κατά τη γνώμη της Benhabib, εφόσον αποτελεί κοινή βάση κάθε θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (ακόμη και αυτής του Cohen) ότι τα πρόσωπα αναγνωρίζονται ως φορείς αξιώσεων ίσης ηθικής μέριμνας, είναι ανακόλουθο και αντιφατικό να μην αντανακλάται η ισότητα αυτή (υπό το φόβο δήθεν του τοπικιστικού ψόγου) και στο πολιτικό πεδίο, με την κατοχύρωση ενός ίσου δικαιώματος στην αυτοδιακυβέρνηση. Άλλωστε, η διαδικασία οικειοποίησης των αρχών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ολοκληρώνεται μόνο εφόσον οι αρχές αυτές ερμηνευτούν και εκνομικευθούν μέσα από την ελεύθερη βούληση των αποδεκτών –

⁵⁷⁴ Cohen, J. (2006: 246).

⁵⁷⁵ Benhabib (2011: 82-3).

⁵⁷⁶ Benhabib (2011: 88).

συννομοθετών τους. Η προϋπόθεση, λοιπόν, αυτή καθιστά εξίσου επιτακτική την αναγνώριση και του σχετικού πολιτικού δικαιώματος.

Η διαρκής επεξεργασία και διαβούλευση πάνω στα πολιτικά ζητήματα που θέτουν τα ανθρώπινα δικαιώματα (οι «δημοκρατικές επαναλήψεις») αποτελεί τον μόνο τρόπο ειλικρινούς και πλήρους οικειοποίησης των αρχών τους. Και τούτο, διότι μόνο μέσα από τις διαδικασίες αυτές οι γενικές και αφηρημένες αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ερμηνεύονται αυθεντικά στο πλαίσιο κάθε πολιτικής κοινότητας και ενσωματώνονται κατά περιεχόμενο στην έννομη τάξη της ως αρχικά ηθικώς δεσμευτικοί κανόνες που πηγάζουν από τη βούληση του ίδιου του λαού. Προς το σκοπό αυτό αναγκαίο όρο αποτελεί η κατοχύρωση ίσων δικαιωμάτων συμμετοχής στην πολιτική διαδικασία, που διασφαλίζουν την νομιμοποίηση των αποτελεσμάτων της. Έτσι, η θέση της Benhabib συνοψίζεται στο ότι *«χωρίς το δικαίωμα στην αυτοδιακυβέρνηση, που ασκείται μέσω κατάλληλων δικαιοκτών και πολιτικών διευθετήσεων, δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε ως νόμιμες τις ευρείες διαφοροποιήσεις στο περιεχόμενο των βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων»*.⁵⁷⁷ Με άλλα λόγια, ένα ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατική διαβούλευση κρίνεται από την Benhabib ως εξίσου πρωταρχικό με τα υπόλοιπα ανθρώπινα δικαιώματα.

Γ. Τέλος, το ζήτημα της υποστήριξης ενός ανθρώπινου δικαιώματος στη δημοκρατία έχει απασχολήσει και τον Allen Buchanan,⁵⁷⁸ ο οποίος διακρίνει τρία βασικά επιχειρήματα υπέρ της άποψης ότι το διεθνές δίκαιο μπορεί να επιβάλλει στις κυβερνήσεις των κρατών να είναι δημοκρατικές. Το πρώτο προσεγγίζει την ιδέα της δημοκρατίας από τη σκοπιά της «Αρχής της Ηθικής Ισότητας» (“Moral Equality Principle”), σύμφωνα με την οποία όλοι οι άνθρωποι είναι φορείς της αξίωσης για ίση ηθική μέριμνα· η πολιτική έκφανση αυτής της αξίωσης αποτελεί το θεμέλιο της δημοκρατίας. Το δεύτερο, εργαλειακό τρόπον τινά, επιχείρημα υποστηρίζει ότι η δημοκρατική διακυβέρνηση αποτελεί το πιο αξιόπιστο μέσο σεβασμού και προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς διασφαλίζει ότι οι κυβερνώντες θα είναι υπόλογοι στο λαό τους για τις αποφάσεις και πράξεις τους. Και το τρίτο επιχείρημα υποστηρίζει ότι μόνο στις δημοκρατικές κυβερνήσεις αρμόζει να αντιμετωπίζονται ως αυθεντικοί εκπρόσωποι των λαών τους και υπ’ αυτήν την έννοια

⁵⁷⁷ Benhabib (2011: 88).

⁵⁷⁸ Buchanan (2004: ιδίως 142-7 και 233-60). Σύμφωνα με τον Buchanan, μια ηθική θεωρία του διεθνούς δικαίου πρέπει να απαντήσει δύο ερωτήματα σχετικά με τη δημοκρατία. Το πρώτο είναι: *«θα έπρεπε το διεθνές δίκαιο να περιλαμβάνει την απαίτηση τα κράτη να κυβερνώνται δημοκρατικά; Και αν ναι, θα έπρεπε αυτή η απαίτηση να λάβει τη μορφή ενός θετικού διεθνούς ανθρώπινου δικαιώματος στη δημοκρατική διακυβέρνηση απονεμόμενου στα άτομα, και πώς θα κατανοείτο υπ’ αυτήν την έννοια η δημοκρατία;»*. Και το δεύτερο: *«είναι η δημοκρατία (υπό οποιαδήποτε έννοια) ένας όρος νομιμοποίησης του ίδιου του διεθνούς δικαιοκτού συστήματος; Με άλλα λόγια, θα έπρεπε το διεθνές δικαιοκτικό σύστημα να είναι δημοκρατικό, προκειμένου να νομιμοποιείται ηθικά στην προσπάθεια επιβολής των κανόνων του;»* (ό.π., σελ. 142). Το πρώτο ερώτημα, που θα απασχολήσει την παρούσα αναφορά στον Buchanan, σχετίζεται με το λεγόμενο «ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατία», ενώ το δεύτερο, στο οποίο θα γίνει ακροθιγής αναφορά, αναζητεί τη σύνδεση μεταξύ δημοκρατίας και νομιμοποίησης, ζήτημα όχι άσχετο με την ρωσισανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τη σύνδεσή της με την ιδέα της νομιμοποίησης.

ως νόμιμες.⁵⁷⁹ Μεταξύ αυτών των τριών επιχειρημάτων διευκρινίζει ο Buchanan ότι δεν υπάρχει ένταση, αλλά μπορούν και τα τρία μαζί να υποστηριχθούν ως συμβατά για την διεθνή αναγνώριση ενός ανθρώπινου δικαιώματος στη δημοκρατία.

Την σύνδεση δημοκρατίας και ανθρωπίνων δικαιωμάτων αντιλαμβάνεται ο Buchanan ως σχετιζόμενη άρρηκτα με το ζήτημα της νομιμοποίησης, τόσο σε εγχώριο όσο και σε διεθνές πεδίο. Το ζήτημα της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας στα μάτια των πολιτών, ο Buchanan το προσεγγίζει υπό το ερώτημα «γιατί θα έπρεπε κάποια πρόσωπα παρά άλλα να ασκούν την πολιτική εξουσία;». Με δεδομένη την εγγενή ανισότητα που εμπεριέχει η έννοια της άσκησης πολιτικής εξουσίας (κυβερνώντες – κυβερνώμενοι), διερευνά εάν η άσκηση αυτή είναι συμβατή με την θεμελιώδη ηθική ιδέα της ισότητας των προσώπων. Την απάντηση στο ερώτημα μπορεί να δώσει μόνο η δημοκρατική θεωρία, σύμφωνα με την οποία η ανισότητα που η πολιτική εξουσία αναπόφευκτα εμπεριέχει, δικαιολογείται μόνο εάν κάθε πολίτης έχει τη δυνατότητα να συμμετέχει ως ίσος στον προσδιορισμό του ποιός και με τι τρόπο θα ασκεί την εξουσία.⁵⁸⁰

Αναφορικά με την ενσωμάτωση στις αρχές του διεθνούς δικαίου ενός δικαιώματος στη δημοκρατία, ο Buchanan παρατηρεί κατ' αρχήν μια γενικευμένη ασάφεια σχετικά με τις προτεινόμενες θεσμικές εκφάνσεις του, γεγονός που δύναται να υπονομεύσει τόσο τη δικαιολόγηση όσο και την εφαρμογή του. Για το λόγο αυτό, προτείνει μια μινιμαλιστική εκδοχή του δικαιώματος αυτού, υποστηριζόμενη όμως από συστηματική ηθική επιχειρηματολογία, και εισηγείται ένα «δημοκρατικό ελάχιστο» (“democratic minimum”) που πρέπει να πληροί η πολιτική εξουσία για να θεωρείται νόμιμη.⁵⁸¹ Η κεντρική ιδέα του δικαιώματος σε ένα «δημοκρατικό ελάχιστο» είναι η έννοια της «λογοδοσίας» (accountability), η οποία έχει τρία κύρια χαρακτηριστικά: α) οι γενικότεροι και σημαντικότεροι νόμοι δημιουργούνται από αντιπροσωπευτικούς, πλειοψηφικούς θεσμούς, ώστε κανενός ικανού πολίτη η

⁵⁷⁹ Buchanan (2004:142-5).

⁵⁸⁰ Τη θέση του συνοψίζει σχηματικά με τον συλλογισμό: «εάν η άσκηση της πολιτικής εξουσίας δικαιολογείται ηθικά μόνο αν ασκείται κατά τέτοιο τρόπο που να αναγνωρίζει τη θεμελιώδη ισότητα των προσώπων, και εάν η δημοκρατία είναι αναγκαία για την ικανοποίηση αυτού του όρου, τότε η πολιτική νομιμοποίηση απαιτεί τη δημοκρατία, τουλάχιστον στις περιστάσεις που οι δημοκρατικοί θεσμοί είναι εφικτοί». Buchanan (2004: 250). Με τον τρόπο αυτό -υποστηρίζει ο Buchanan- η δημοκρατική αρχή καταφέρνει να πραγματώσει ό,τι δεν έχουν καταφέρει οι συμβολαικές θεωρίες, δηλαδή να συμβιβάσει την ισότητα με την άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Η απάντηση μέσω μιας υποθετικής συμβολαικής θεωρίας κρίνεται μάλλον ανεπαρκής και ακατάλληλη, καθώς η συναίνεση για τον Buchanan δεν είναι παρά ένας μύθος, και μάλιστα υπερβολικά απαιτητικός. Buchanan (2004: 249-50). Γενικά, ο στοχαστής δεν τρέφει μεγάλη εκτίμηση για τις συμβολαικές θεωρήσεις και, ιδίως, για το υποθετικό συμβόλαιο, αναφέρεται δε συχνά στη συναίνεση με τους όρους «ο μύθος της συναίνεσης» (“the fiction of consent”) και «η υπερβολική απαίτηση της συναίνεσης» (“the over-demanding requirement of consent”).

⁵⁸¹ Buchanan (2004: 145-6). Ο συγγραφέας δεν παραβλέπει τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις που επηρεάζουν την ηθική δικαιολόγηση ενός τέτοιου δικαιώματος. Οι ίδιοι συλλογισμοί που συνηγορούν υπέρ της αναγνώρισης κάποιων βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων έναντι μιας εκτεταμένης κατηγορίας ανθρωπίνων δικαιωμάτων (εννοιολογική ασάφεια, οικουμενική εφαρμοσιμότητα, πλουραλισμός στην ηθική δικαιολόγηση, στόχευση στην προστασία επιτακτικών ανθρωπίνων αναγκών και συμφερόντων), υποστηρίζουν και την πρόταση ότι ο όρος της δημοκρατίας θα έπρεπε να γίνει κατανοητός υπό μια μινιμαλιστική εκδοχή.

συμμετοχή να μην αποκλείεται, β) οι ανώτατοι κυβερνητικοί λειτουργοί είναι υπόλογοι στο λαό, υποκείμενοι σε αποπομπή από το αξίωμά τους κατά τη λειτουργία των αντιπροσωπευτικών θεσμών, και γ) υπάρχει ένα *minimum* θεσμικά κατοχυρωμένης ελευθερίας του λόγου, του συνεταιρίζεσθαι και του συνέρχεσθαι, που απαιτείται για μια εύλογα ελεύθερη διαβούλευση επί πολιτικών αποφάσεων και για τη δημιουργία και λειτουργία των πολιτικών κομμάτων.

Ο Buchanan υποστηρίζει πως ο όρος της «ελάχιστης δημοκρατίας» εμπεριέχεται στο αίτημα μιας ελάχιστης εγχώριας δικαιοσύνης (*minimal internal justice requirement*), που αποτελεί βασικό όρο νομιμοποίησης, εγχώριας και διεθνούς.⁵⁸² Υπ' αυτό το ελάχιστο περιεχόμενο, ένα ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση πρέπει, κατά τον Buchanan, να συμπεριληφθεί στον κατάλογο των θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται από το διεθνές δίκαιο. Ωστόσο, αυτή η μινιμαλιστική εκδοχή εμπεριέχει ένα ευρύ φάσμα από διαφορετικούς τύπους δημοκρατίας, που μπορούν να εφαρμοστούν σε διαφορετικές κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές συνθήκες.

2.3. Η σχέση ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας στον Ρωλς

Όπως έχει ήδη αναπτυχθεί, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην ρωλσιανή θεωρία απαντάται για πρώτη φορά στο «*Δίκαιο των Λαών*». Στα προηγούμενα έργα του ο Ρωλς αναφέρεται συστηματικά σε «βασικά δικαιώματα» στο πλαίσιο της θεωρίας δικαιοσύνης που εισηγείται, σαφώς διακρινόμενα από την μεταγενέστερη ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» τα βασικά δικαιώματα συνδέονται άμεσα με την ιδέα της δημοκρατίας, ως πολιτικής πραγμάτωσης της ηθικής θεωρίας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας· τόσο τα βασικά δικαιώματα όσο και η δημοκρατία εμπεριέχονται στη συγκεκριμένη αντίληψη δικαιοσύνης. Για τους λόγους όμως που έχουν ήδη αναπτυχθεί, τα βασικά δικαιώματα δεν ταυτίζονται με την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που παρουσιάζεται στο «*Δίκαιο των Λαών*», ούτε κατά το περιεχόμενο ούτε κατά τη λειτουργία τους. Ως «*πρωταρχικά αγαθά*» που κάθε ορθολογικός πολίτης επιθυμεί να κατέχει για την εκπλήρωση της αντίληψής του περί του αγαθού, παρέχουν τη βάση για τις διαπροσωπικές συγκρίσεις από τις οποίες

⁵⁸² Προς τούτο συνηγορούν, κατά τον Buchanan, τουλάχιστον δύο διακριτά επιχειρήματα: πρώτον, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η δημοκρατία είναι αφ' εαυτής ένα σημαντικό στοιχείο δικαιοσύνης, επειδή η δικαιοσύνη απαιτεί ίσο σεβασμό για τα πρόσωπα, και τούτο με τη σειρά του επιβάλλει να μπορούν να συμμετέχουν αυτά ως ίσα στον προσδιορισμό των πιο βασικών κοινωνικών κανόνων και στην κατανομή της (κατ' ανάγκη άνιση) πολιτικής εξουσίας. Σύμφωνα με αυτό το επιχειρήμα, το δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνεται στα βασικά ανθρώπινα δικαιώματα και, εξ αυτού, στα προαπαιτούμενα της εγχώριας δικαιοσύνης. Και δεύτερον, μπορεί να υποστηριχθεί ότι, και αν ακόμη η δημοκρατική διακυβέρνηση δεν είναι καθεαυτή ένα ανθρώπινο δικαίωμα ή με οποιοδήποτε άλλο τρόπο μια ευθεία αξίωση δικαιοσύνης, είναι όμως τόσο μεγάλης εργαλειακής αξίας για τη δικαιοσύνη (η οποία εμπεριέχει το σεβασμό για τα ανθρώπινα δικαιώματα) που γι' αυτό το λόγο θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνεται στα κριτήρια διεθνούς αναγνώρισης. Στη θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων το δεύτερο επιχειρήμα είναι γνωστό, καθώς κυριαρχεί η ιδέα ότι οι δημοκρατικοί θεσμοί παρέχουν την πιο αξιόπιστη προστασία για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Buchanan (2004: 278).

παρακινείται η ιδέα της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας· δεν διαδραματίζουν όμως τον καίριο νομιμοποιητικό ρόλο που παίζουν στο «*Δίκαιο των Λαών*» ούτε προσιδιάζουν στη διεθνώς παγιωμένη εικόνα τους υπό την οποία προσλαμβάνονται στο τελευταίο έργο.

Ένα ίσο δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή αναγνωρίζεται στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» ως εφαρμογή της αρχής της ίσης ελευθερίας στο πεδίο της συντακτικής πολιτικής διαδικασίας. Συγκεκριμένα, η αρχή της ίσης πολιτικής συμμετοχής «*επιτάσσει όλοι οι πολίτες να έχουν ένα ίσο δικαίωμα να λαμβάνουν μέρος και να προσδιορίζουν το αποτέλεσμα της συντακτικής διαδικασίας που θεμελιώνει τους νόμους στους οποίους αυτοί οφείλουν να συμμορφώνονται*». ⁵⁸³ Μάλιστα, ο Ρωλς υποστηρίζει ότι το ίδιο το σύνταγμα πρέπει να περιέχει ειδικές προβλέψεις για την ίση συμμετοχή και τη δυνατότητα επιρροής στα πολιτικά πράγματα για όλους τους πολίτες. ⁵⁸⁴ Ωστόσο, και η ιδέα αυτή ενός ίσου δικαιώματος αυτοδιακυβέρνησης, με τους πολίτες ταυτόχρονα νομοθέτες και αποδέκτες των νόμων τους, εξακολουθεί να εντάσσεται στο πλαίσιο της εγχώριας αντίληψης δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας και να θεμελιώνεται στην ιδέα αυτή, χωρίς περαιτέρω σύνδεση με μια ιδέα νομιμοποίησης ή ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Για πρώτη φορά το ζήτημα της νομιμοποίησης απασχολεί τον Ρωλς στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*». Ούτε εκεί, όμως, παρουσιάζεται κάποια αρχή σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως όρος πολιτικής νομιμοποίησης ούτε επίσης κατοχυρώνεται κάποιο ίσο βασικό δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας εκπηγάει από την (υποθετική) συναίνεση των ίσων και ελεύθερων πολιτών επάνω στις θεμελιώδεις αρχές ενός συντάγματος που θα μπορούσαν όλοι να συνυπογράψουν με βάση αρχές και ιδανικά αποδεκτά από τον κοινό ανθρώπινο λόγο. ⁵⁸⁵ Ταυτόχρονα, και τα βασικά δικαιώματα του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*», που διαφοροποιούνται από τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», παρουσιαζόμενα πλέον ως πολυλειτουργικά μέσα (ή μέσα για την επιδίωξη παντός σκοπού), δεν σηματοδοτούν κάποια μετακίνηση προς την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Τέλος, όπως έχει ήδη αναπτυχθεί, στο πλαίσιο του «*Δικαίου των Λαών*» ο Ρωλς αποφεύγει εσκεμμένα οποιαδήποτε σύνδεσή τους με την ιδέα της δημοκρατίας και λαμβάνει κατ' αρχήν αρνητική θέση έναντι και των δύο εκφάνσεων υπό τις οποίες παρίσταται η σύνδεση αυτή. Αφ' ενός, αντιμετωπίζει ευθέως το ζήτημα εάν η δημοκρατία προστατεύει πληρέστερα τα ανθρώπινα δικαιώματα και το απαντά αρνητικά: όσο και αν η εμπειρία και η θεωρία δείχνουν ότι τούτο κατά πάσα πιθανότητα ισχύει, εντούτοις δεν προεξοφλείται αφ' εαυτού ότι και οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί δεν τα προστατεύουν εξίσου αποτελεσματικά (υπό την ειδική

⁵⁸³ *TJ*, σελ. 221 και *TJR*, σελ. 194.

⁵⁸⁴ *TJ*, σελ. 224, 228.

⁵⁸⁵ *PL*, σελ. 137 και *passim*.

κανονιστική κατασκευή τους).⁵⁸⁶ Και αφ' ετέρου, συνάγεται εύγλωττα από την σύνολη ανάπτυξη του «*Δικαίου των Λαών*» η αρνητική στάση του Ρωλς για ένα οικουμενικά επιτακτικό «ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατία».⁵⁸⁷ Οι θέσεις αυτές θα αναπτυχθούν αμέσως παρακάτω.

2.3.1. Η πολιτική ουδετερότητα των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Η σύνδεση μεταξύ ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας στο «*Δίκαιο των Λαών*» παρουσιάζεται σκόπιμα μη αναγκαία, προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος του τοπικιστικού ψόγου και να καταστεί δυνατή η συμπερίληψη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών σε μια «*εύλογα δίκαιη και σταθερή για τους σωστούς λόγους*» Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών. Εξάλλου, όπως έχει ήδη αναφερθεί, στο έργο αυτό ο Ρωλς αποκρούει ρητά και την συσχέτιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τα «*βασικά δικαιώματα*» που αναγνωρίζονται και προστατεύονται στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας. Ο πλήρης κατάλογος των ατομικών, πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται σε ένα δημοκρατικό καθεστώς και κατοχυρώνονται υπό την εγγύηση του δημοκρατικού φιλελευθερισμού, δεν μπορεί να αναλάβει τον ειδικό, οικουμενικά κανονιστικό ρόλο που επιφυλάσσει για τα ανθρώπινα δικαιώματα ο Ρωλς.

Ρητή εξαίρεση από τον κατάλογο των «*κατεξοχήν ανθρωπίνων δικαιωμάτων*» επιφυλάσσει ο Ρωλς για τυπικά πολιτικά δικαιώματα των φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών: τα δικαιώματα στην ελευθερία της έκφρασης, στην ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι και στη δημοκρατική πολιτική συμμετοχή. Τα δικαιώματα αυτά, αναγνωρισμένα από τα άρθρα 19-21 της Οικουμενικής Διακήρυξης, αποκλείονται από τον ρωλσιανό κατάλογο ως «*αδιαζόντως τοπικιστικά*»: έχουν ταυτιστεί με τις δυτικές φιλελεύθερες δημοκρατίες και ως τέτοια θα μπορούσαν *εύλογα* να απορριφθούν από μη φιλελεύθερους και μη δημοκρατικούς αλλ' εντούτοις ευπρεπείς λαούς, εφόσον οι πολιτισμικές και πολιτικές παραδόσεις τους δεν ανταποκρίνονται σε τέτοια ιδεώδη. Ωστε, κανένα από τα διαδικαστικά δημοκρατικά δικαιώματα (καθολικότητα και ισότητα ψήφου, περιοδικές εκλογές κτλ.), τα οποία σύμφωνα με τη «*δυτική*» δημοκρατική αντίληψη προσδιορίζουν τους όρους νομιμοποίησης μιας έννομης τάξης, δεν κατοχυρώνεται ως ανθρώπινο δικαίωμα στο «*Δίκαιο των Λαών*».

Τα ανωτέρω έχουν και μια επιπλέον, αναγκαία συνέπεια: στο πλαίσιο του «*Δικαίου των Λαών*» ένα ανθρώπινο δικαίωμα στη δημοκρατία, ή καλύτερα, μια

⁵⁸⁶ LP, σελ. 79 και 75, υποσημ. 16. Την επισήμανση αυτή κάνει ο ίδιος ο Ρωλς, ο οποίος διευκρινίζει εμφατικά ότι η περιγραφή των ευπρεπών λαών είναι ιδεοτυπική / εννοιολογική και όχι εμπειρική / ιστορική.

⁵⁸⁷ Σύμφωνα με τη γνώμη του Viola, αυτή είναι μια σημαντική διαφορά του Ρωλς από τον Καντ, καθώς ο τελευταίος συμπεριέλαβε ρητά στα οριστικά άρθρα του «για την αιώνια ειρήνη» το προαπαιτούμενο της εγκαθίδρυσης ρεπουμπλικανικών πολιτευμάτων. Viola (2001: 145). Η ανάλυση που θα ακολουθήσει στο παρόν κεφάλαιο θα δείξει κατά πόσον επαληθεύεται -τηρουμένων κάποιων αναλογιών- η γνώμη αυτή του μελετητή.

ηθικοπολιτική αξίωση (των λαών, πολλώ δε μάλλον των ατόμων) για δημοκρατική διακυβέρνηση δεν έχει έρεισμα. Το μέτρο της πολιτικής νομιμοποίησης δεν το παρέχει η φιλελεύθερη δημοκρατική αρχή αλλά η ιδέα της ευπρέπειας των πολιτικών και κοινωνικών θεσμών ενός λαού. Ένα *εύλογο δίκαιο* και προερχόμενο από μια αντίληψη πολιτικού φιλελευθερισμού Δίκαιο των Λαών έχει δύο κυρίως σκοπούς: αφ' ενός στο πεδίο της μη ιδανικής θεωρίας, να υποστηρίξει τις (ακόμη και βίαιες) παρεμβάσεις που δύνανται να οδηγήσουν τα μη ευτεταγμένα κράτη κατ' αρχήν προς το κανονιστικό ελάχιστο της ευπρέπειας· και αφ' ετέρου στο πεδίο της ιδανικής θεωρίας, να συντηρεί απλώς την *ελπίδα* ότι, μέσω του σεβασμού και της αναγνώρισης των ευπρεπών λαών, κάποια μέρα οι τελευταίοι θα προσανατολιστούν προς τα φιλελεύθερα δημοκρατικά ιδεώδη.⁵⁸⁸ Σε αυτή την ελπίδα, ωστόσο, και στο μακροπρόθεσμο όραμα ενός σταδιακού εκδημοκρατισμού όλων των λαών δεν δίνει κανονιστική προτεραιότητα το Δίκαιο των Λαών.

Ως απόρροια της καταστατικής δέσμευσής του στην αποφυγή του τοπικισμού, ο Ρωλς αποφεύγει τις ιδιαζόντως φιλελεύθερες και δημοκρατικές αντιλήψεις, διότι αυτές τυγχάνουν ασύμβατες με τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, που ακολουθούν συνεταιρικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης και αντιμετωπίζουν ως κύρια πολιτικά υποκείμενα τις συλλογικές μονάδες μάλλον παρά τα άτομα. Μολονότι τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα εκκινούν από την οικεία στις φιλελεύθερες δημοκρατίες εικόνα τους, δεν ταυτίζονται με αυτήν αλλά «*εκφράζουν μια ειδική κατηγορία επιτακτικών δικαιωμάτων*»,⁵⁸⁹ και αποτελούν «*ένα ειδικό υποσύνολο των βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών που προστατεύονται από τις φιλελεύθερες δημοκρατικές και τις ευπρεπείς κοινωνίες*».⁵⁹⁰ Τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα, λοιπόν, δεν διαφοροποιούνται μεταξύ φιλελεύθερων δημοκρατικών και ευπρεπών ιεραρχικών λαών, αλλά ταυτίζονται και στα δύο είδη πολιτικών συστημάτων, προσδιορίζοντας ωστόσο το μέτρο όχι του φιλελευθερισμού και της δημοκρατικότητας αλλά κατ' αρχήν της ευπρέπειας (δηλαδή, της ελάχιστης νομιμότητας) ενός καθεστώτος.⁵⁹¹

Έτσι, τα ανθρώπινα δικαιώματα παρουσιάζονται από τον Ρωλς υπό δύο εκδοχές, εξίσου αποδεκτές: η μία τα αντιλαμβάνεται ως μέρος μιας εύλογα δίκαιης φιλελεύθερης πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης και ως ειδικό υποσύνολο των δικαιωμάτων και ελευθεριών που διασφαλίζονται για όλους τους ελεύθερους και ίσους πολίτες μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, ενώ η άλλη ως μέρος

⁵⁸⁸ LP, σελ. 61. Η έννοια της ελπίδας παίζει γενικά σημαντικό ρόλο στην συγκρότηση ιδίως της ιδανικής θεωρίας του «*Δικαίου των Λαών*». Σε γενικές γραμμές απηχεί την μετριοπαθή αισιοδοξία του Ρωλς για μια εφικτή ρεαλιστική ουτοπία, που δεν εξαναγκάζει την έλευσή της αλλά θέτει και συντηρεί τους όρους ομαλών μεταβάσεων.

⁵⁸⁹ LP, σελ. 79.

⁵⁹⁰ LP, σελ. 68, 78, 81 (οι επισημάνσεις έχουν προστεθεί). Την ίδια θέση, ότι δηλαδή τα διεθνή ανθρώπινα δικαιώματα δεν αντιστοιχούν στα εγχώρια πολιτικά δικαιώματα των φιλελεύθερων δημοκρατικών πολιτευμάτων, αλλά υπόκεινται σε περιεχομενικές περικοπές, προκειμένου να αποκτήσουν διεθνή κατοχύρωση, εκφράζει και ο Raz (2010a: 328-9).

⁵⁹¹ Για το λόγο αυτό, εξάλλου, απαριθμούνται για πρώτη φορά στην τρίτη πρωταρχική θέση, στο επίπεδο των ευπρεπών ιεραρχικών κοινωνιών, καθώς «*θέτουν ένα αναγκαίο, αν και όχι ικανό, κριτήριο για την ευπρέπεια των εγχώριων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών*». LP, σελ. 80 (η επισήμανση έχει προστεθεί).

μιας συνεταιρικής κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης, μη φιλελεύθερης και μη δημοκρατικής, που αντιμετωπίζει τα μέλη της κοινωνίας μέσα από την συμμετοχή τους σε συλλογικές μορφές εκπροσώπησης, και ως τέτοια τους απονέμει εκείνα τα δικαιώματα που τους επιτρέπουν να εκπληρώνουν τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις τους και να συμμετέχουν σε ένα ευπρεπές σύστημα κοινωνικής συνεργασίας.⁵⁹² Πρέπει δε να τονιστεί ότι και στη δεύτερη περίπτωση τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ένα μέρος των αναγνωριζομένων στα μέλη των ευπρεπών κοινωνιών δικαιωμάτων, χαρακτηριστικό που έχει ιδιαίτερη σημασία για το παρόν κεφάλαιο.

Με άλλα λόγια, ο Ρωλς, όσο και αν εκκινεί από μια φιλελεύθερη δημοκρατική αντίληψη, εντούτοις μέσω της επιβεβαίωσης της κανονιστικής ισχύος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν προϋποθέτουν ούτε προαπαιτούν για την εφαρμογή τους φιλελεύθερα δημοκρατικά πολιτεύματα· διατηρούν το κανονιστικό κύρος τους εξίσου και στους ευπρεπείς λαούς. Από την οπτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, λοιπόν, η φιλελεύθερη συνταγματική δημοκρατία συναριθμείται ως ένα από τα νόμιμα και θεμιτά πολιτεύματα, μαζί με την ευπρεπή συμβουλευτική ιεραρχία, που χαρακτηρίζουν ένα λαό ως ευτεταγμένο.

2.3.2. Ανθρώπινα δικαιώματα και πολιτική νομιμοποίηση

Στο εγχώριο πεδίο της ιδανικής θεωρίας του «*Δικαίου των Λαών*» η σύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με τους όρους νομιμοποίησης δεν είναι τόσο ξεκάθαρη όσο στο διεθνές,⁵⁹³ παρά τη ρητή συσχέτιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την μεταπολεμική εξέλιξη του περιορισμού της εσωτερικής αυτονομίας (ή αλλιώς, της λαϊκής κυριαρχίας) κατά την άσκηση των κρατικών εξουσιών.⁵⁹⁴ Το μεγαλύτερο μέρος του έργου αυτού ασχολείται με τη διεθνή νομιμοποίηση των λαών με κριτήριο τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, γι' αυτό και εξετάζονται εκτενώς οι τύποι κρατών της μη ιδανικής θεωρίας. Αντίθετα, το ζήτημα της εγχώριας νομιμοποίησης εξετάζεται τρόπον τινά παραπληρωματικά, σε συνάρτηση με την ιδέα της ευπρέπειας· το κρίσιμο χαρακτηριστικό που νομιμοποιεί την άσκηση της πολιτικής εξουσίας στα μάτια των μελών ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού είναι η

⁵⁹² LP, σελ. 68.

⁵⁹³ Στο διεθνές πεδίο ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί ένα pro tanto λόγο διεθνούς νομιμοποίησης («νομιμοποίησης αναγνώρισης»), όπως αντίστροφα και η συστηματική προσβολή τους ένα pro tanto λόγο άρσης της κρατικής κυριαρχίας και παρέμβασης στα εσωτερικά ενός κράτους. Στην παρούσα παράγραφο αξιοποιείται ο διαχωρισμός του Buchanan μεταξύ της «πολιτικής νομιμοποίησης», που λειτουργεί στο εγχώριο επίπεδο, στις σχέσεις κυβερνώντων - κυβερνωμένων, και της «διεθνούς νομιμοποίησης» ή «νομιμοποίησης αναγνώρισης» (recognition legitimacy), η οποία προσδιορίζει τους όρους διεθνούς αναγνώρισης μιας πολιτικής οντότητας.

⁵⁹⁴ LP, σελ. 27, 79. Ο Raz ισχυρίζεται ότι ο Ρωλς δεν καταφέρνει να διαχωρίσει τα όρια κρατικής κυριαρχίας και νόμιμης εξουσίας. Για τον Raz είναι άλλο ζήτημα το εάν ένα καθεστώς καθίσταται νόμιμο προάγοντας την κοινωνική συνεργασία και άλλο τα όρια της κρατικής κυριαρχίας, τα οποία - κατ' αυτόν- δεν μπορεί να προσδιορίζονται από τους όρους της κοινωνικής συνεργασίας. Raz (2010: 330-2).

ευπρέπεια του καθεστώτος, όπως η ιδέα αυτή έχει αναπτυχθεί εκτενώς στο οικείο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης.⁵⁹⁵

Ωστόσο, παρά την δήλωση του Ρωλς ότι «η διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι αναγκαίος όρος της ευπρέπειας των πολιτικών θεσμών και του δικαίου συστήματος μιας κοινωνίας»,⁵⁹⁶ δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής ότι η ιδέα της ευπρέπειας είναι μια ιδέα που αναπτύσσεται μέσα στο πλαίσιο επέκτασης του πολιτικού φιλελευθερισμού στο διεθνές πεδίο. Τούτο σημαίνει ότι η ιδέα αυτή αναπτύσσεται από την οπτική γωνία των πολιτικά φιλελεύθερων λαών, καθώς αυτοί επιδιώκουν να ανεύρουν τους λόγους αναγνώρισης και σεβασμού άλλων κοινωνιών. Με άλλα λόγια, η ιδέα της ευπρέπειας προσεγγίζεται τρόπον τινά εξωγενώς, αφήνοντας έτσι μετέωρο το ερώτημα τι είναι αυτό που καθιστά την άσκηση της πολιτικής εξουσίας ηθικά δικαιολογημένη από την πλευρά των κυβερνωμένων. Κρίνεται, λοιπόν, αναγκαία μια μετακίνηση προς την πλευρά των μελών των ευπρεπών λαών, προκειμένου να διερευνηθεί από την σκοπιά εκείνων τι είναι πρόσφορο να παράσχει νομιμοποίηση σε ένα εγχώριο πολιτικό καθεστώς.

Η δημοκρατική συμμετοχή στην πολιτική διαδικασία με όρους ελευθερίας και ισότητας εξ ορισμού απουσιάζει από τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς.⁵⁹⁷ Η αρχή «ένας πολίτης, μία ψήφος», οι περιοδικές καθολικές εκλογές, η πλήρης ελευθερία του λόγου και της έκφρασης αντιστοιχούν σε δικαιώματα που δεν διασφαλίζονται (πλήρως ή επαρκώς) σε αρκετά κράτη του σύγχρονου κόσμου, και τούτο αποτελεί ένα κρίσιμο γεγονός που ο Ρωλς λαμβάνει σοβαρά υπόψη του.⁵⁹⁸ Εντούτοις, από την επιβολή των πολιτικών αποφάσεων δια της βίας και του εξαναγκασμού μέχρι την πλήρη ηθική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας μέσω τυπικών δημοκρατικών διαδικασιών, μεσολαβεί ένα ευρύ φάσμα πολιτικών εφαρμογών και θεσμικών διευθετήσεων που πρέπει να διερευνηθεί σε ποιο μέτρο ικανοποιεί τους όρους της πολιτικής νομιμοποίησης. Παρακάτω θα επιχειρηθεί μια εγγύτερη προσέγγιση της ιδέας των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, με σκοπό, μέσα από την ανάδειξη της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο πλαίσιο της θεσμικής τους οργάνωσης, να διευκρινιστεί πληρέστερα η σχέση μεταξύ ανθρωπίνων δικαιωμάτων

⁵⁹⁵ Αντίθετα, την πολιτική νομιμοποίηση στο πλαίσιο ενός φιλελεύθερου δημοκρατικού λαού παρέχει η συμμετοχή των πολιτών με όρους ελευθερίας και ισότητας στη δημοκρατική διαδικασία και στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων. Το ψυχολογικό χαρακτηριστικό της δημοκρατικής νομιμοποίησης, στο οποίο εστιάζει ιδιαίτερα ο Ρωλς στο «*Δίκαιο των Λαών*», είναι το αίσθημα ικανοποίησης που αισθάνονται οι πολίτες ενός φιλελεύθερου δημοκρατικού λαού. Όντας ικανοποιημένοι από τους κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς τους, έχουν ένα ορθολογικό (αλλά και εύλογο) συμφέρον να τους διατηρήσουν σε βάθος χρόνου, ενώ ταυτόχρονα ελπίζουν ότι και οι άλλοι λαοί, βλέποντας τη δική τους ικανοποίηση, θα επιλέξουν αργά ή γρήγορα το δρόμο του εκδημοκρατισμού. *LP*, σελ. 47-8. Στο φιλελεύθερο δημοκρατικό πλαίσιο είναι προφανές ότι τα ρωλσιανά ανθρώπινα δικαιώματα, με το περιορισμένο περιεχόμενό τους, δεν αποτελούν όρους πολιτικής νομιμοποίησης και είναι περιττά, εφόσον διασφαλίζεται το σύνολο των φιλελεύθερων συνταγματικών δικαιωμάτων.

⁵⁹⁶ *LP*, σελ. 80.

⁵⁹⁷ *LP*, σελ. 73.

⁵⁹⁸ Όπως έχει ήδη αναφερθεί στο Πρώτο Κεφάλαιο της παρούσας, η αναχώρηση του Ρωλς από τα φιλελεύθερα δημοκρατικά ιδεώδη της πρώιμης πολιτικής θεωρίας του και η ανεκτικότητα του προς μη φιλελεύθερες και μη δημοκρατικές μορφές κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης έχουν δώσει τις κυριότερες αφορμές για έντονες επικρίσεις. Έτσι οι Teson (1998: 109-14), Tan (2000), Griffin (2008: 142-5), Caney (2002: 102).

και πολιτικής νομιμοποίησης. Εάν υπάρχει κάποια πιθανότητα η πολιτική νομιμοποίηση να μην συνδέεται αναγκαία (στο θεωρητικό πάντα σχήμα του Ρωλς) με τη δημοκρατία, τότε θα πρέπει να αναδειχθεί η τυχόν αντίστοιχη ιδέα που την υποκαθιστά.

2.3.3. Η ευπρεπής συμβουλευτική ιεραρχία

Η θεσμική οργάνωση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών εγγυάται (έστω μέχρι ενός βαθμού) τρεις σημαντικές προϋποθέσεις που ταυτίζονται *κατ' ελάχιστον* με τους όρους νομιμοποίησης ενός δημοκρατικού πολιτεύματος. Πρώτα απ' όλα, η συμμετοχή των αντιπροσωπευτικών συλλογικοτήτων στην συμβουλευτική ιεραρχία εγγυάται στα μέλη τους «ένα ουσιαστικό ρόλο στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων».⁵⁹⁹ Έπειτα, διασφαλίζεται η αντιπροσώπευση των κυβερνωμένων μέσω της συμμετοχής τους στις κοινωνικές ομάδες τους, στις οποίες επιλέγουν εκπροσώπους και εκφράζουν τις διαφωνίες τους, και έτσι, μέσω των ομάδων αυτών, συμμετέχουν στις θεσμοθετημένες συνελεύσεις της συμβουλευτικής διαδικασίας. Και τέλος, υπάρχει μια αντίληψη πολιτικής ευθύνης των κυβερνώντων, οι οποίοι είναι υπόλογοι στο λαό τους τουλάχιστον για την συμμόρφωση και προαγωγή της ιδέας της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Τα (έστω ισχνά) δικαιώματα πολιτικής έκφρασης και διαφωνίας θέτουν μια αντίστοιχη υποχρέωση ακρόασης και αιτιολογημένης απόκρισης από την πλευρά των αξιωματούχων (κυρίως των δικαστών), οι οποίοι οφείλουν να ελέγχουν διαρκώς την συμμόρφωση όχι μόνο των κυβερνωμένων αλλά και των κυβερνώντων με την κρατούσα ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό.⁶⁰⁰

Τα ανωτέρω τρία ελάχιστα κριτήρια εγχώριας πολιτικής νομιμοποίησης αποδίδουν μια σπερματική, αρχετυπική ιδέα πολιτικού αυτοπροσδιορισμού που αξίζει κατά τον Ρωλς να τύχει σεβασμού και αναγνώρισης. Μπορεί να ελλείπουν οι γνώριμες διαδικαστικές εγγυήσεις μιας σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατικής πολιτείας, ωστόσο όμως, απεικονίζονται γνώριμα χαρακτηριστικά όχι μόνο ιστορικών ευπρεπών κοινωνιών (όπως οι αναφερόμενες από τον Ρωλς ευρωπαϊκές συνταγματικές μοναρχίες των νεότερων χρόνων και η Οθωμανική Αυτοκρατορία) αλλά και της ιστορικο-πολιτικής εξέλιξης των σύγχρονων δημοκρατιών. Με τον τρόπο αυτό διασώζεται (τουλάχιστον προσωρινά) και μια ισχνή έκφανση της φιλελεύθερης ιδέας νομιμοποίησης: εφόσον οι κυβερνώντες υποχρεούνται να λαμβάνουν υπόψη τα συμφέροντα του λαού τους και να δικαιολογούν τις αποφάσεις τους ενώπιόν του, η άσκηση της πολιτικής εξουσίας δεν μεταπίπτει ούτε σε ένα αυταρχικό καθεστώς που επιβάλλεται δια της βίας ούτε σε ένα πατερναλιστικό καθεστώς που αγνοεί τη βούληση του λαού (αμφότερα μη ευτεταγμένα κατά το Δίκαιο των Λαών).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η -έστω και περιθωριακή- αναφορά του Ρωλς κατά την αρχική περιγραφή των ευπρεπών ιεραρχικών λαών στο «δικαίωμα των

⁵⁹⁹ LP, σελ. 3 υποσημ. 2, 61, 64.

⁶⁰⁰ LP, σελ. 65-8, 71-3, 77-8.

πολιτών [sic] να παίζουν ένα ουσιώδη ρόλο στη διαμόρφωση πολιτικών αποφάσεων».⁶⁰¹ Η αναφορά αυτή σε ένα δικαίωμα συμμετοχής επαναλαμβάνεται και συμπληρώνεται κατά την περιγραφή της ιδέας της συμβουλευτικής ιεραρχίας: «τα άτομα ως μέλη ενώσεων, συνεταιρισμών και κοινωνικών τάξεων έχουν το δικαίωμα μέχρι ενός σημείου κατά τη συμβουλευτική διαδικασία (συχνά στο επίπεδο της επιλογής εκπροσώπων της ομάδας τους) να εκφράζουν πολιτική διαφωνία».⁶⁰² Από τις αποσπασματικές αυτές αναφορές στην έννοια του συγκεκριμένου «πολιτικού» δικαιώματος, που τίθεται μάλιστα εκτός του σώματος των αναγνωριζόμενων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δεν μπορεί εκ πρώτης όψεως να συναχθεί ένα ισόκυρο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οικουμενικό δικαίωμα των μελών μιας κοινωνίας στην πολιτική συμμετοχή. Και δεν μπορεί να συναχθεί τέτοιο συμπέρασμα, διότι δεν είναι ευκρινές το εάν και κατά πόσον ο Ρωλς αναγνωρίζει ως έγκυρη (κατ' αρχάς, υπό την προπεριγραφείσα αιτητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) μια ευθεία αξίωση των μελών της κοινωνίας έναντι των κυβερνώντων για την συμμετοχή τους στην πολιτική διαδικασία. Πρέπει να ερευνηθεί, δηλαδή, εάν η ρωλσιανή θεώρηση δύναται να συμπεριλάβει το δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή (έστω περιορισμένη από δημοκρατική οπτική) στο σώμα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, από τα οποία εξαρτάται η εγχώρια πολιτική νομιμοποίηση και η διεθνής αναγνώριση ενός καθεστώτος.

Την πειστικότερη απάντηση στους ανωτέρω προβληματισμούς δίνει η αντιπαραβολή των ευπρεπών λαών με τις (μη ευτεταγμένες) «καλοπροαίρετες απολυταρχίες». Οι τελευταίες απολαύουν επίσης ενός δικαιώματος στην κρατική κυριαρχία και στην άμυνα από εξωτερική επέμβαση, εφόσον αναγνωρίζουν «τα περισσότερα από τα ανθρώπινα δικαιώματα», ωστόσο όμως, δεν μπορούν να συγκαταλεγούν στους ευτεταγμένους λαούς, καθώς δεν παραχωρούν στους υπηκόους τους οποιοδήποτε ουσιώδη ρόλο στις πολιτικές αποφάσεις.⁶⁰³ Το κρίσιμο στοιχείο, δηλαδή, που απονομιμοποιεί τις καλοπροαίρετες απολυταρχίες είναι η απουσία μιας ιδέας πολιτικής συμμετοχής, όπως έχει περιγραφεί παραπάνω. Τούτο σημαίνει ότι τα μέλη τους παραμένουν απλοί υπήκοοι, παθητικοί αποδέκτες και εκτελεστές των εντολών της πατερναλιστικής εξουσίας, χωρίς τη δυνατότητα ανάπτυξης ενδοκοινωνικών, οριζόντιων σχέσεων καθήκοντος και, συνακόλουθα, χωρίς τη δυνατότητα συνδιαμόρφωσης και συνεργατικής επιδίωξης μιας αντίληψης δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού.

Το γεγονός ότι τα καθεστάτα αυτά σέβονται τα περισσότερα από τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορεί να τα καθιστά «καλοπροαίρετα» και ως εκ τούτου «με φειδώ ανεκτά», δεν είναι όμως αφ' εαυτού ικανό να τα κατατάξει και στους ευτεταγμένους λαούς, συμπέρασμα που αποδεικνύει την ιδιαίτερη βαρύτητα που

⁶⁰¹ LP, σελ. 3 υποσημ. 2 (η επισήμανση έχει προστεθεί). Η αναφορά εδώ σε «πολίτες» των ευπρεπών ιεραρχικών λαών είναι μάλλον άστοχη, καθώς η ιδιότητα του πολίτη προσιδιάζει στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς. Ο όρος εδώ θα μπορούσε να αποδοθεί σε μια αβλεψία του Ρωλς, ο οποίος κατά τ' άλλα χρησιμοποιεί συστηματικά αντ' αυτού τους όρους «μέλη» ή «υπήκοοι» των ευπρεπών ιεραρχικών λαών.

⁶⁰² LP, σελ. 72 (η επισήμανση έχει προστεθεί).

⁶⁰³ LP, σελ. 4, 63, 92.

αποδίδει ο Ρωλς στην ιδέα της πολιτικής συμμετοχής στο «*Δίκαιο των Λαών*».⁶⁰⁴ Οι καλοπροαίρετες απολυταρχίες παραμένουν πολιτικά μη νομιμοποιημένες λόγω του συστήματος επιβολής δια των εντολών που εφαρμόζουν, σύστημα το οποίο αντιτίθεται ευθέως στους όρους ευπρέπειας που θέτει ο Ρωλς και γι' αυτό δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτές στην Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών.

Βασικό, λοιπόν, κριτήριο νομιμοποίησης μιας εγχώριας έννομης τάξης εξακολουθεί να είναι και στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς η ηθική δικαιολόγησή της στα μάτια των μελών της, και, ως ελάχιστη κανονιστική ιδέα, η ευπρέπεια προσδιορίζει το *minimum* αυτής της ηθικής δικαιολόγησης. Τα μέλη ενός ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, ακόμη και αν δεν παρίστανται εξατομικευμένα στην κοινωνική και πολιτική ζωή αλλά μέσω των συλλογικοτήτων που τα εκπροσωπούν, αντιμετωπίζονται ως πρόσωπα ικανά να αντιληφθούν και να επιδιώξουν την ιδέα δικαιοσύνης περί του κοινού αγαθού που διέπει την κοινωνία τους. Η συμμετοχή τους στις ομάδες εκπροσώπησης στη συμβουλευτική ιεραρχία έχει διπλή ενέργεια: αφ' ενός, παρέχει το πεδίο άσκησης και ανάπτυξης των ηθικών τους δυνάμεων μέσα από την κοινωνική συνεργασία στο πλαίσιο αυτών των συλλογικοτήτων και, αφ' ετέρου, διασφαλίζει ότι τα συμφέροντά τους δεν παραβλέπονται χωρίς λόγο από τους κυβερνώντες. Για να είναι, όμως, ειλικρινής και ουσιαστική αυτή η (διαμεσολαβημένη έστω) συμμετοχή στην κοινωνική συνεργασία, πρέπει να διασφαλίζεται από ισχυρές θεσμικές προβλέψεις. Και οι προβλέψεις αυτές είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό το ειδικό περιεχόμενο που τους δίνει ο Ρωλς.

Εξειδικεύεται, λοιπόν, από τα ανωτέρω ότι αυτό που παρέχει στα καθεστώτα των ευπρεπών ιεραρχικών λαών την πολιτική νομιμοποίηση είναι το *καλή τη πίστει* (*bona fide*) σύστημα δικαίου τους, το οποίο εδράζεται στην προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η συμβουλευτική ιεραρχία που χαρακτηρίζει τη θεσμική συγκρότηση των λαών αυτών, διασφαλίζει μια «*θεσμική βάση για την προστασία των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων των μελών του λαού*»⁶⁰⁵ με άλλα λόγια, τα

⁶⁰⁴ Το γεγονός ότι οι ευτεταγμένοι λαοί έχουν ένα καθήκον μη επέμβασης στο εσωτερικό μιας καλοπροαίρετης απολυταρχίας, προκαλεί την απορία μήπως ο Ρωλς διέστειλε λάθρα την έννοια της ανεκτικότητας και επεξέτεινε έμμεσα το status και τα προνόμια των ευτεταγμένων λαών της ιδανικής θεωρίας και στις καλοπροαίρετες απολυταρχίες. Το ερώτημα θέτει και αναπτύσσει με ενάργεια ο Reidy (2008), ο οποίος υποστηρίζει ότι στο «*Δίκαιο των Λαών*» πρέπει να διακριθούν δύο είδη ανεκτικότητας, ένα για την ιδανική και ένα για την μη ιδανική θεωρία. Στην ιδανική θεωρία η ανεκτικότητα έχει τη μορφή ενός «σεβασμού αναγνώρισης» (*recognitional respect*) από τους φιλελεύθερους λαούς προς τους ευπρεπείς ιεραρχικούς: αναγνωρίζουν το γεγονός ότι οι τελευταίοι τιμούν τους ίδιους κανόνες και αρχές του Δικαίου των Λαών και γι' αυτό τους απονέμουν το status των ισότιμων και ευτεταγμένων μελών της Κοινωνίας των Λαών. Αντίθετα, στην μη ιδανική θεωρία την ειδική μορφή ανεκτικότητας που επιφυλάσσεται για τις καλοπροαίρετες απολυταρχίες, ο Reidy την ονομάζει «φειδωλή ανεκτικότητα» (*begrudging toleration*), η οποία συνεπάγεται απλώς ένα καθήκον μη επέμβασης και ένα δικαίωμα στον αμυντικό πόλεμο. Τούτο συμβαίνει, κατά τον Reidy, διότι το πολίτευμα αυτό σέβεται ένα μεγάλο μέρος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και ειδικότερα το «σκληρό πυρήνα» που περιγράφει ο ίδιος ο Ρωλς, δηλαδή τα δικαιώματα των άρθρων 3-18 της Οικουμενικής Διακήρυξης. Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύει ο Reidy ότι ο Ρωλς δεν επιφυλάσσει μόνο δύο είδη ανεκτικότητας στη διεθνοπολιτική θεωρία του αλλά και δύο καταλόγους διεθνών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που αντιστοιχούν σε δύο πολύ διαφορετικά ερωτήματα, ένα για την ιδανική και ένα για την μη ιδανική θεωρία.

⁶⁰⁵ LP, σελ. 71.

συμφέροντα των τελευταίων (όπως εκφράζονται μέσα από τα ανθρώπινα δικαιώματα) λαμβάνονται υπόψη από τους κυβερνώντες κατά την άσκηση της εξουσίας, και με αυτό τον τρόπο πληρούται η βασική προϋπόθεση για να δημιουργηθεί ένα ηθικό κίνητρο υπακοής στο νόμο. Η νομιμοποίηση, εξάλλου, στα μάτια των μελών ενός τέτοιου πολιτικού συστήματος (δηλαδή, η εσωτερική νομιμοποίηση) είναι αυτή που δικαιολογεί και την ανεκτικότητα από την πλευρά των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών και δημιουργεί την υποχρέωση σεβασμού και αναγνώρισής τους ως ισότιμων μελών της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών.

2.4. Συμπέρασμα: ένα ρωσισανό «πρωτοδημοκρατικό» πολιτικό δικαίωμα και η διαφοροποίησή του από τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Από την παρατεθείσα πραγμάτευση του ζητήματος της σχέσης ανθρωπίνων δικαιωμάτων και δημοκρατίας σύμφωνα με τη ρωσισανή θεώρηση δεν επιδιώχθηκε να ανασκευαστεί η ρητή και σαφής πολιτική ουδετερότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Κάτι τέτοιο θα έθετε εν αμφιβόλω (και μάλιστα, όπως αποδεικνύεται, χωρίς λόγο) την καταστατική δέσμευση του Ρωλς στην αποφυγή του τοπικισμού, και θα εξέθετε ως αυθαίρετη την όποια σχετική επιχειρηματολογία. Η δημοκρατική αυτοδιακυβέρνηση αποτελεί για τον Ρωλς ένα μαξιμαλιστικό πολιτικό ιδεώδες, μη εξαναγκαστό σε οικουμενικό επίπεδο. Ως τέτοιο μπορεί κάλλιστα να εμπνέει τους ηθικο-πολιτικούς οραματισμούς της ανθρωπότητας, δεν μπορεί όμως να αποτελέσει το περιεχόμενο μιας πολιτικά ουδέτερης θεώρησης ανθρωπίνων δικαιωμάτων που επιδιώκει να θέσει τους οικουμενικά *εύλογους* όρους εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησης.

Το «*Δίκαιο των Λαών*» είναι πολιτικά ουδέτερο, χωρίς ωστόσο να είναι ηθικά αδιάφορο. Ο Ρωλς αναγνωρίζει την ιδιαίτερη νομιμοποιητική αξία που προσδίδει σε μια έννομη τάξη η συμμετοχή των μελών της στη συγκρότησή της. Η αποσπασματική και παραγνωρισμένη αναφορά του φιλοσόφου στο «*δικαίωμα των πολιτών να παίζουν ένα ουσιώδη ρόλο στη διαμόρφωση πολιτικών αποφάσεων*» στο πλαίσιο της συγκρότησης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών⁶⁰⁶ αποτελεί τη διακήρυξη ενός δικαιώματος στην πολιτική συμμετοχή, το οποίο, μολονότι δεν συγκαταλέγεται στα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα, εντούτοις συντελεί μαζί με αυτά στην νομιμοποίηση και στην διεθνή αναγνώριση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών. Σύμφωνα με την ερμηνεία του δικαιώματος αυτού, που επιχειρούν ο Reidy και η Bernstein, το γεγονός ότι ο Ρωλς απαιτεί, για την αναγνώριση ενός (μη φιλελεύθερου και μη δημοκρατικού) λαού ως ευπρεπούς, ο λαός αυτός να εξασφαλίζει μια (ουσιαστική) συμμετοχή των συνεταιρικά οργανωμένων ομάδων στην συμβουλευτική διαδικασία, δείχνει ότι έστω και με αυτό τον τρόπο διασφαλίζεται μια εύλογη αξίωση (του συνεταιρικά οργανωμένου λαού) για συμμετοχή στην *πολιτική συνεργασία*. Και τιθέμενη ως προϋπόθεση εισδοχής στην Κοινωνία των Λαών η κατοχύρωση αυτής της πολιτικής συνεργασίας, επιτελεί την ίδια λειτουργία που επιφυλάσσει ο Ρωλς και

⁶⁰⁶ LP, σελ. 3 υποσημ. 2.

για τα καθ' εαυτά ανθρώπινα δικαιώματα. Ωστε, μπορεί να υποστηριχθεί ότι το παραλειπόμενο πολιτικό δικαίωμα, επαρκώς αντισταθμίζεται από την αναγνώριση και κατοχύρωση της προϋπόθεσης αυτής.⁶⁰⁷

Ειδικότερα, από την οπτική της εγγώριας νομιμοποίησης, η θεσμική συγκρότηση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών ενσωματώνει το δικαίωμα στην ουσιώδη πολιτική συμμετοχή ισότιμα με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Δεν είναι τυχαίο ότι η ιδέα της δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό περιλαμβάνει ταυτόχρονα ως συστατικά της αφ' ενός τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και αφ' ετέρου την λειτουργία της συμβουλευτικής ιεραρχίας. Η συμμετοχή των μελών των ευπρεπών λαών στις κοινωνικές τάξεις, ομάδες και ενώσεις, που εκπροσωπούνται στην συμβουλευτική ιεραρχία, παρέχει την εγγύηση (στην πράξη όχι λιγότερο διασφαλισμένη απ' ότι στα δημοκρατικά καθεστάτα) ότι τα θεμελιώδη συμφέροντά τους δεν θα παραγνωριστούν από τους κυβερνώντες. Η πολιτική νομιμοποίηση παρίσταται, έτσι, ως συνέπεια της δυνατότητας συμμετοχής στην διαμόρφωση των πολιτικών αποφάσεων, με όλες τις θεσμικές προβλέψεις και εγγυήσεις αυτής της συμμετοχής (δικαίωμα διαφωνίας, αιτιολόγηση πολιτικών αποφάσεων κτλ).

Υπό το φως μάλιστα της θεώρησης του Buchanan για το δικαίωμα σε ένα «δημοκρατικό ελάχιστο», και με βάση τα τρία στοιχεία που συγκροτούν την κεντρική ιδέα της λογοδοσίας (accountability), η προπαρατεθείσα ανάγνωση του ρωλσιανού δικαιώματος στην πολιτική συμμετοχή δικαιώνεται σε μεγάλο μέρος της· υπολείπεται μεν σε φιλελεύθερο χαρακτήρα, καθώς αρνείται στα άτομα την άμεση πολιτική συμμετοχή και προτάσσει τη συμμετοχή των αντιπροσωπευτικών ομάδων στη συμβουλευτική διαδικασία, αλλ' εντούτοις, διασφαλίζοντας την συμμετοχή των ατόμων στις αντιπροσωπευτικές ομάδες, εγγυάται την πρόσβασή τους μέσω αυτών στις πολιτικές διεργασίες και ενεργοποιεί τα αντίστοιχα καθήκοντα και υποχρεώσεις των κυβερνώντων. Αυτό που διασφαλίζεται, πρώτα απ' όλα, από έναν ευπρεπή ιεραρχικό λαό με την αναγνώριση του δικαιώματος στην (έστω έμμεση και διαμεσολαβημένη) ουσιώδη πολιτική συμμετοχή, είναι αυτή ακριβώς η συμμετοχή των μελών του στη διαμόρφωση πολιτικής βούλησης και απόφασης, στο πλαίσιο που θέτει η ιδέα δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό. Η συμμετοχή αυτή, αν και ατελής από φιλελεύθερη δημοκρατική οπτική, δεν μπορεί να καταγγελθεί άνευ ετέρου ως φαλκιδευμένη· περιλαμβάνει τα δικαιώματα της αναφοράς, της έκφρασης γνώμης και της διαφωνίας, και τις αντίστοιχες υποχρεώσεις των κυβερνώντων να λαμβάνουν υπόψη τους τις γνώμες των κυβερνωμένων, να απαντούν με αιτιολογημένες αποφάσεις και να ανέχονται τη διαφωνία.

Περαιτέρω, και υπό το κριτήριο της αντιπροσωπευτικότητας που θέτει ο Buchanan, οι ευπρεπείς ιεραρχικοί λαοί κατασκευάζονται κατά τρόπον ώστε να διασφαλίζουν ένα αντίστοιχο αναγκαίο ελάχιστο: η κυβέρνησή τους οφείλει να αντιπροσωπεύει *πραγματικά* τα συμφέροντα του λαού. Τούτο διασφαλίζεται μέσα από την κατεστημένη συμβουλευτική ιεραρχία, στην οποία συμμετέχουν και εκπροσωπούνται όλες οι αντιπροσωπευτικές των κοινωνιών ομάδες, εκφράζοντας τις

⁶⁰⁷ Reidy (2006) και Bernstein (2006).

πολιτικές απόψεις τους για την συγκρότηση της βασικής δομής της κοινωνίας τους. Η βασική δομή της ευπρεπούς κοινωνίας περιλαμβάνει μια σειρά αντιπροσωπευτικών πολιτικών σωμάτων που συμβάλλουν στην κατεστημένη συμβουλευτική διαδικασία, και τα άτομα, ως μέλη συλλογικοτήτων, διακρατούν κατά τη συμβουλευτική διαδικασία το δικαίωμα να εκφράζουν πολιτική διαφωνία.⁶⁰⁸

Και τέλος, το στοιχείο της πολιτικής ευθύνης και του καταλογισμού των κυβερνώντων μολονότι κατ' αρχήν δεν έχει τις ριζικές διαστάσεις των φιλελεύθερων δημοκρατιών, εντούτοις βρίσκει έρεισμα στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς. Οι κυβερνώντες δεν είναι ανεύθυνοι ούτε αδιάφοροι απέναντι στα συμφέροντα και τα αιτήματα των κυβερνωμένων αλλά λογοδοτούν για τις πολιτικές αποφάσεις και πράξεις τους. Υποχρεούνται να απαντούν αιτιολογημένα και ευσυνείδητα στα αιτήματα και στις διαμαρτυρίες που βρίσκονται εντός του πλαισίου της ιδέας δικαιοσύνης για το κοινό αγαθό, και η απάντησή τους ελέγχεται από τη δικαστική εξουσία εάν όντως βρίσκεται εντός του καταστατικού αυτού πλαισίου. Άλλωστε, η διαφοροποίηση των ευπρεπών λαών από τα πατερναλιστικά καθεστώτα (τις «καλοπροαίρετες απολυταρχίες») ερείδεται κατά κύριο λόγο σε τούτο ακριβώς το χαρακτηριστικό, στην ιδέα της πολιτικής ευθύνης των κυβερνώντων.

Μέσα από την ειδική θεσμική κατασκευή των ευπρεπών ιεραρχικών λαών και με την κατοχύρωση ενός δικαιώματος των μελών τους στην πολιτική συμμετοχή, διασφαλίζονται οι ελάχιστοι όροι πολιτικής νομιμοποίησης του δικαίου και πολιτικού συστήματος των λαών αυτών από μια πολιτικά φιλελεύθερη οπτική. Η πολιτική συμμετοχή, η αντιπροσωπευτικότητα και η πολιτική ευθύνη, αναγκαίοι όροι της ιδέας της νομιμοποίησης, πληρούνται σε ένα ελάχιστο (και σεβαστό) βαθμό στο πλαίσιο λειτουργίας της υποτυπώδους βασικής δομής των ευπρεπών λαών. Όσο μακριά και αν βρίσκονται από το φιλελεύθερο δημοκρατικό ιδεώδες, εντούτοις οι ευπρεπείς λαοί, αναγνωρίζοντας τα ανθρώπινα δικαιώματα, και κατοχυρώνοντας παράλληλα ένα δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή, προτυπώνουν μια νόμιμη μορφή «πρωτο-δημοκρατικού» πολιτικού καθεστώτος.⁶⁰⁹ Ωστε, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Ρωλς μέσα από την ιδεοτυπική παρουσίαση της δομής των ευπρεπών ιεραρχικών λαών και τις προπεριγραφείσες «διαδικασίες οιονεί δημοκρατικής νομιμοποίησης της εξουσίας»⁶¹⁰ διασώζει μια επαρκώς νομιμοποιημένη αρχετυπική, «πρωτο-δημοκρατική» ιδέα, ισχνή μεν προς τις (διακηρυσσόμενες τουλάχιστον) αρχές των σύγχρονων φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών αλλ' εντούτοις άξια της ανεκτικότητας και του σεβασμού τους.

Ωστόσο, παρά την ιδιαίτερη νομιμοποιητική λειτουργία που επιφυλάσσει ο Ρωλς στο προαναφερθέν δικαίωμα πολιτικής συμμετοχής, τούτο δεν αποτελεί ένα κατ' ουσίαν ανθρώπινο δικαίωμα, και δεν μπορεί να συμπεριληφθεί (ούτε με μια

⁶⁰⁸ LP, σελ. 71-2. Εξάλλου, ο Ρωλς έχει ρητά ενστερνιστεί στη θεώρησή του την εγγεληνική ιδέα ότι τα συμφέροντα των μελών μιας κοινωνίας μπορεί να εκπροσωπούνται στις πολιτικές διαδικασίες πληρέστερα και αποτελεσματικότερα μέσω συλλογικών μονάδων παρά ως ατομικές αξιώσεις.

⁶⁰⁹ Έτσι ο Corradetti (2009: 83). Παρόμοιες προεκτάσεις έχει και η θέση του Reidy που αναπτύχθηκε στο προηγούμενο Κεφάλαιο για την επαλήθευση του εύλογου περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από μια «συνταγματική ρεπουμπλικανική» οπτική. Reidy (2006: 184).

⁶¹⁰ Έτσι ο Παπαρηγόπουλος (2004: 34).

διασταλτική ερμηνεία) στον ρωσισανό κατάλογο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και υπάρχουν πολλοί λόγοι που συνηγορούν προς αυτή τη διαπίστωση. Πρώτα απ' όλα, η ρητή εξαίρεση των πολιτικών δικαιωμάτων από τον ρωσισανό κατάλογο, καθώς αυτά κρίνεται ότι προαπαιτούν ειδικές θεσμικές διευθετήσεις για την εφαρμογή τους, δεν επιτρέπει μια διασταλτική συμπερίληψη του δικαιώματος αυτού. Τα ρωσισανά ανθρώπινα δικαιώματα διατηρούν τον επιτακτικό και κατεπείγοντα χαρακτήρα των «πρώτης γενιάς» αρνητικών δικαιωμάτων, δυνάμενα να αναπτύξουν τη λειτουργία τους έναντι παντός τρίτου, όπως και οι αρχετυπικοί φυσικοδικαιικοί πρόγονοί τους. Αντίθετα, οι επόμενες «γενιές» ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στις οποίες κατατάσσονται τα κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα, προσ απαιτούν την εγκατάσταση και λειτουργία θεσμών προστασίας και εφαρμογής τους, και υπ' αυτήν την έννοια εξαρτώνται από παράγοντες πραγματολογικούς και ενδεχομενικούς (λ.χ. τις οικονομικές, πολιτικές και εν γένει πολιτισμικές συνθήκες κάθε τόπου).

Παράλληλα, η ρητή δήλωση του Ρωλς ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα που απαριθμεί αποτελούν ειδικό υποσύνολο των δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται όχι μόνο στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς αλλά και στους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, δεν αφήνει αμφιβολία ότι το μόνο δικαίωμα που περιγράφει (πέραν των ανθρωπίνων) στο πλαίσιο των ευπρεπών ιεραρχικών λαών, το δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή, είναι ταυτόχρονα αυτό που επιθυμεί να διαχωρίσει από τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η διασφάλιση του δικαιώματος αυτού προσδίδει στους ιεραρχικούς λαούς τον χαρακτηρισμό τους ως ευπρεπών, ενώ, αντίθετα, η μη διασφάλισή του είναι αυτή που θέτει εκτός του πεδίου της ανεκτικότητας (και της Κοινωνίας των Λαών) τις καλοπροαίρετες απολυταρχίες. Καμία άλλη, όμως, συνέπεια δεν συνδέεται στο πλαίσιο του Δικαίου των Λαών με το δικαίωμα τούτο, πολλώ δε μάλλον καμία από εκείνες που επιφυλάσσονται για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η επισήμανση αυτή αναδεικνύει την σκόπιμη διαφοροποίηση του δικαιώματος αυτού από τα ανθρώπινα δικαιώματα, που έχει να κάνει με την διαφορετική θεμελίωση που υπόκειται σιωπηρά για καθένα.

Όπως αναπτύχθηκε στο προηγούμενο Κεφάλαιο, τα ανθρώπινα δικαιώματα στη ζωή, στην ελευθερία, στην τυπική ισότητα και στην ατομική ιδιοκτησία συνομολογούνται ως οικουμενικώς δεσμευτικά από τους επιφορτισμένους με την διασφάλισή τους ευτεταγμένους λαούς. Οι ευτεταγμένοι λαοί έχουν ένα εγγενές ηθικό και νομικό καθήκον να προστατεύουν τα δικαιώματα αυτά στο εσωτερικό τους και όπου γης. Οι φορείς των δικαιωμάτων και των σύστοιχων αξιώσεων είναι απόντες, σιωπηρά όμως υπονοούνται τα άτομα, ως πλήρη ηθικά υποκείμενα, διακριτά τόσο από τους πολίτες των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών όσο και από τα μέλη των ευπρεπών ιεραρχικών κοινωνιών. Υποστηρίχθηκε, εξάλλου, στην παρούσα μελέτη ότι οι δικαιολογητικές επιλογές του Ρωλς δεν είναι ικανές να αποκρύψουν την δεοντοκρατική ηθική βάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που είναι η ανθρώπινη αξία. Η αξία αυτή ενσωματώνεται μέσω του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην ειδική ηθική φύση των ευτεταγμένων λαών και αποκτά απόλυτη οικουμενική δεσμευτικότητα.

Εντούτοις, η μοναδική φορά στο «*Δίκαιο των Λαών*» που τα άτομα (έστω και ως μέλη ομάδων) αποκτούν υπόσταση και εκφράζουν πολιτική βούληση, είναι μέσω της διασφάλισης του δικαιώματος στην πολιτική συμμετοχή, ως θεμελιώδη διαδικασία προσδιορισμού των βασικών θεσμών της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης ενός λαού. Η κατοχύρωση του δικαιώματος των ατόμων να παίζουν ουσιώδη ρόλο στη διαμόρφωση πολιτικής βούλησης και αποφάσεων αποτελεί έκφανση μιας αντίληψης δρώντος υποκειμένου, με τα προσίδια στους ευπρεπείς λαούς χαρακτηριστικά του. Η *πολιτική* αντίληψη του προσώπου υπό την ιδέα της ευπρέπειας (ως ευπρεπούς, ορθολογικού και ικανού για ηθική εκμάθηση υποκειμένου) περιγράφει τα βασικά χαρακτηριστικά ενός «πρωτοδημοκρατικού» πολίτη, που έχει όλα τα απαραίτητα δικαιώματα για να επιδιώκει την εκπλήρωση της ιδέας του κοινού αγαθού μέσω της κοινωνικής συνεργασίας. Πλάι στα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα, το ιδιάζον δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή αποτελεί το νομιμοποιητικό ελάχιστο για κάθε πολιτικό καθεστώς που το εγγυάται, καθώς μέσω αυτού διασφαλίζονται οι όροι μιας ελάχιστης, αναγκαίας ηθικής μέριμνας για τα πρόσωπα που συμμετέχουν στην κοινωνική συνεργασία.⁶¹¹

Παρ' όλα αυτά, ο Ρωλς εισηγείται το ιδιαίτερης νομιμοποιητικής βαρύτητας δικαίωμα στην ουσιώδη πολιτική συμμετοχή όχι ως ανθρώπινο αλλά ως ένα προσίδιο των ευτεταγμένων λαών πολιτικό δικαίωμα. Δεν επιφυλάσσει γι' αυτό την οικουμενική εμβέλεια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά επιλέγει να το συνάψει προς την ιδιότητα του μέλους των ευτεταγμένων λαών. Η περιγραφή μιας ψιλής *πολιτικής* αντίληψης προσώπου δεν επιφυλάσσεται ταυτόχρονα και για τον φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η δέσμευση του Ρωλς στην πολιτική ουδετερότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι αμφίπλευρη: αποστασιοποιείται τόσο από τις μαξιμαλιστικές φιλελεύθερες δημοκρατικές διακηρύξεις όσο και από τις μινιμαλιστικές ευπρεπείς ιεραρχικές κατανοήσεις τους· φορέας των πρώτων είναι ο πολίτης μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας, ενώ των δεύτερων το μέλος των ευπρεπών ιεραρχικών λαών.

Αντίθετα, φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπονοείται η ανθρωπότητα στο πρόσωπο κάθε ατόμου, ο άνθρωπος στην πλέον εμπεδωμένη και επίκοινη στη γλώσσα κατανόησή του, ως ελεύθερο και κοινωνικό δρών υποκείμενο. Η σύνδεση του φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας ως εκούσιου διαπροσωπικού ενεργήματος αναδεικνύει την θεμελιώδη σημασία που έχει για την ρωλσιανή κατασκευή η αξία της προσωπικής ελευθερίας. Την απόλυτη αξία του υποκειμένου αυτού προστατεύουν τα επιτακτικά ανθρώπινα δικαιώματα και των δικαιωμάτων αυτών οι παραβιάσεις εγείρουν το ηθικό καθήκον επέμβασης των ευτεταγμένων λαών. Η εγκατάσταση ευπρεπών (τουλάχιστον) θεσμών στο έκνομο

⁶¹¹ Μέσα από τις σκέψεις αυτές, μπορεί να επιβεβαιωθεί και το συμπέρασμα του Cohen ότι «η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι τελικά ένα λιγότερο απαιτητικό πρότυπο απ' ότι η διασφάλιση της δικαιοσύνης και της δημοκρατίας που αυτή απαιτεί. Λιγότερο απαιτητικό, αλλά ας μην ξεχνάμε ότι ο κόσμος θα ήταν ασύλληπτα διαφορετικός -πολλές εκατοντάδες εκατομμύρια ζωές θα ήταν ασύγκριτα καλύτερες- εάν αυτό το λιγότερο απαιτητικό αλλά αυστηρό πρότυπο επιτυγχανόταν ποτέ». Cohen, J. (2006: 246).

κράτος που παρεμβαίνουν οι ευτεταγμένοι λαοί είναι ο επόμενος στόχος μετά την διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων· μέσα δε σε αυτόν περιέχεται και η αναγνώριση του δικαιώματος πολιτικής συμμετοχής.

Από τις ανωτέρω επισημάνσεις προκύπτει η κανονιστική διαφοροποίηση των δύο τύπων δικαιωμάτων και η πρωταρχική επιτακτικότητα των ανθρωπίνων έναντι των πολιτικών: η μη διασφάλιση του δικαιώματος στην πολιτική συμμετοχή από ορισμένο πολιτικό καθεστώς, θέτει το καθεστώς αυτό εκτός της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών, δεν νομιμοποιεί όμως τους ευτεταγμένους λαούς να λάβουν μέτρα εναντίον του, όπως νομιμοποιεί τους λαούς αυτούς η παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Υπ' αυτήν την έννοια γίνεται κατανοητή η δήλωση του Ρωλς ότι «τα ανθρώπινα δικαιώματα θέτουν ένα αναγκαίο, μολονότι όχι ικανό, κριτήριο για την νομιμοποίηση των εγχώριων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών».⁶¹² ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ικανός όρος για την διατήρηση της κρατικής κυριαρχίας και του απρόσβλητου από εξωτερικές επεμβάσεις, αλλά απαιτείται επιπλέον η κατοχύρωση της ουσιαδούς πολιτικής συμμετοχής των μελών του λαού για να προσλάβει ο λαός αυτός την ιδιότητα του ευτεταγμένου.

3. Ανθρώπινα δικαιώματα και κοσμοπολιτισμός

Στην παρούσα υποενότητα θα παρουσιαστεί η θέση του Ρωλς απέναντι σε μια κοσμοπολιτική θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης, που εκλαμβάνει τα άτομα ως πρωταρχικά πολιτικά υποκείμενα. Θα παρουσιαστεί, ειδικότερα, η ρητή αντίθεσή του προς μια κοσμοπολιτική επέκταση της πολιτικά φιλελεύθερης αντίληψης εγχώριας δικαιοσύνης στο διεθνές πεδίο, όπως αυτή επιχειρήθηκε από μελετητές του, και θα διερευνηθούν οι λόγοι που τον οδηγούν σε αυτή την αντίθεση, αντιπαραβαλλόμενοι και με τις κυριότερες κριτικές που του έχουν ασκηθεί. Στόχος της διερεύνησης αυτής θα είναι η διατύπωση του επιχειρήματος ότι, παρά τις αντίθετες δηλώσεις, η θεώρηση του Ρωλς για τη διεθνή δικαιοσύνη ενσωματώνει στοιχεία ενός ηθικού κοσμοπολιτισμού, τα οποία εκβάλλουν στο διεθνοπολιτικό πεδίο σε μια αντίληψη ήπιου κοσμοπολιτισμού. Μεταξύ των στοιχείων αυτών, εξέχουσα θέση κατέχει ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως αρχή του Δικαίου των Λαών.

Στο προηγούμενο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, διατυπώθηκε η θέση ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα εμπεριέχουν υπόρρητα την έννοια του φορέα τους, που είναι η ανθρωπότητα στο πρόσωπο κάθε ατόμου, νοούμενου ως πλήρους ηθικού υποκειμένου, και ότι η μη αναφορά του Ρωλς στο φορέα αυτό δεν συνιστά κάποια αναχώρηση από τον σεβασμό της απόλυτης αξίας του, αλλά απλώς υπηρετεί τις μεθοδολογικές επιλογές και την πρακτικο-πολιτική στόχευση του φιλοσόφου. Η στόχευση αυτή είναι η διατύπωση δικαιο-πολιτικών αρχών για τη διεθνή κοινωνία, υποκείμενα της οποίας είναι οι (κατά την ρωλσιανή θεώρηση) λαοί. Ωστόσο, η προταγματική ενσωμάτωση του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις αρχές του Δικαίου των Λαών και η σύμπληξη μιας εύλογα δίκαιης διεθνούς Κοινωνίας, με

⁶¹² LP, σελ. 80.

αυτήν την αρχή ως βασική, είναι οι ενδείξεις που οδηγούν στην άποψη ότι η ρωλσιανή θεώρηση ευνοεί ένα διεθνοπολιτικό μοντέλο ήπιου κοσμοπολιτισμού. Μέσω δε του μοντέλου αυτού η ρωλσιανή θεώρηση κατοχυρώνει τον ηθικό πυρήνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (την ανθρώπινη αξία) αποτελεσματικότερα απ' ότι θα μπορούσε μια αντίληψη αμιγούς (ή ακραίου) κοσμοπολιτισμού.

3.1. Η ιδέα του κοσμοπολιτισμού

Η ιδέα του κοσμοπολιτισμού, παρότι δεν είναι σύγχρονη,⁶¹³ από τις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα έχει απασχολήσει εντονότερα την νομική και πολιτική φιλοσοφία.⁶¹⁴ Παρά τις διαφορετικές εκδοχές του κοσμοπολιτισμού, όλοι οι υποστηρικτές του εκκινούν από την ιδέα μιας οικουμενικής ηθικής κοινότητας, με φορέα αυταξίας το άτομο. Η ιδέα αυτή στην πολιτική έκφασή της τείνει να καταλήγει στην εισήγηση μιας οικουμενικής πολιτικής κοινότητας, με τη μορφή είτε ενός παγκόσμιου κράτους προσώπων υπό μία κεντρική κυβέρνηση είτε μιας πιο χαλαρής ομοσπονδοποιημένης κοινωνίας κρατών, που θα ασπάζονται τις ηθικοπολιτικές αρχές του ανθρωπισμού, ή τέλος, μιας διεθνούς έννομης τάξης που θα εγκαθιδρύει υπερεθνικούς θεσμούς για την προστασία και προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Περαιτέρω, η έννοια του κοσμοπολιτισμού χρησιμοποιείται συχνά στον καθημερινό λόγο και υπό μια μη-κανονιστική εκδοχή, αυτή του πολιτισμικού κοσμοπολιτισμού, που περιγράφει αντιλήψεις προσωπικού πολιτισμικού αυτοπροσδιορισμού μέσα σε μια παγκοσμιοποιημένη κοινωνία.⁶¹⁵

Ωστόσο, από την ιδέα ενός πολιτισμικού κοσμοπολιτισμού, όπου κάθε άνθρωπος μπορεί να συμμετέχει ελεύθερα στην παγκόσμια πολιτιστική ζωή και εξέλιξη, να απολαμβάνει κατ' εκλογήν πολιτισμικά αγαθά και να επιλέγει ελεύθερα την πολιτισμική του ταυτότητα, έως την ιδέα ενός κανονιστικού κοσμοπολιτισμού, που προϋποθέτει και επιβάλλει καθήκοντα (κατ' αρχήν ηθικά) έναντι κάθε ανθρώπου

⁶¹³ Ο Δουζίνας χαρακτηρίζει την ιδέα του κοσμοπολιτισμού «αρχαία φιλοσοφική παράδοση» και παρέχει μια εκτενή και ενδιαφέρουσα ιστορική ανασκόπησή της. Εντοπιζόμενη η απαρχή μιας κοσμοπολιτικής ιδέας στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία των κυνικών και των στωικών φιλοσόφων, που της προσέδωσε τα βασικά χαρακτηριστικά ενός ηθικού οικουμενισμού, με τον άνθρωπο να αποτελεί το κέντρο και το μέτρο του κόσμου, μετεξελίχθηκε κατόπιν, λόγω πολιτισμικών μεταλλαγών και πολιτικών αποβλέψεων, στην πολιτική φιλοσοφία του ρωμαϊκού *imperium*, που οραματίστηκε να ενώσει την ανθρωπότητα κάτω από την εξουσία της Ρώμης. Η τελευταία εξέλιξη κληροδότησε στον σύγχρονο κοσμοπολιτισμό την αμφιλεγόμενη εικόνα μιας «αυτοκρατορικής παγκοσμιότητας» (*imperial globalism*, κατά το Δουζίνα), που συντηρεί την εσωτερική ένταση μεταξύ ενός επιθετικού ιμπεριαλιστικού μοντέλου και του αρχαιοελληνικού, ατομοκεντρικού ηθικού αρχετύπου του. Douzinas (2007, Κεφ. 7). Έτσι και ο Turner (2002: 58).

⁶¹⁴ Αντίθετα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι από την σπερματική σύλληψή της δεν έπαψε να απασχολεί την ηθική φιλοσοφία. Από τη γέννησή της στη στωική φιλοσοφία (ως ηθικός οικουμενισμός) και μέσα από τις κατοπινές χριστιανικές αναβαπτίσεις της (εξατομικήυση του υποκειμένου στην αυγουστίνεια «Πολιτεία του Θεού», ιερότητα του προσώπου κτλ) και τις φιλοσοφικές επαναπροσεγγίσεις της από τους στοχαστές του Διαφωτισμού, μια κοσμοπολιτική ιδέα ήταν διαρκώς παρούσα στις θεωρητικές αναζητήσεις της ηθικής φιλοσοφίας τουλάχιστον του δυτικού κόσμου.

⁶¹⁵ Ο Waldron χρησιμοποιεί τον όρο «κοσμοπολιτικός» σε τρία πεδία: κοσμοπολιτικός πολιτισμός, κοσμοπολιτική πολιτική, κοσμοπολιτικό δίκαιο. Waldron (2000).

ως ανθρώπου (δηλαδή, λόγω ακριβώς αυτής της ηθικής του υπόστασης), γίνεται αντιληπτό ότι πρόκειται για δυο διαφορετικά αξιακά παραδείγματα, στα οποία τη διαφορά σηματοδοτεί η ένταση μεταξύ μιας ελευθερίας προαιρέσεως και του γνήσιου ηθικού καθήκοντος. Εξάλλου, από την ιδέα μιας αφηρημένης οικουμενικής ηθικής κοινότητας, ισότιμα μέλη της οποίας είναι όλα τα άτομα ως φορείς απόλυτης ηθικής αξίας, έως την δικαιο-πολιτική πραγμάτωσή της σε ένα παγκόσμιο κράτος ελεύθερων και ίσων πολιτών, μεσολαβεί ένα ευρύ φάσμα αναγκαίων πολιτικών προσαρμογών και θεσμικών διευθετήσεων. Παρόλα αυτά, η έννοια του κοσμοπολιτισμού χρησιμοποιείται σε όλα τα ανωτέρω παραδείγματα, προκειμένου να δηλώσει το όραμα ενός οικουμενικού ανθρωπισμού, όπου κάθε άτομο αντιμετωπίζεται ως φορέας απόλυτης ηθικής αξίας και αξιώσεων ίσης ηθικής μέριμνας.

Τρία είναι τα στοιχεία που μοιράζονται όλες οι κοσμοπολιτικές θεωρήσεις, σύμφωνα με τον συνεπή υποστηρικτή του κοσμοπολιτισμού Thomas Pogge.⁶¹⁶ Το πρώτο είναι η *ατομοκεντρικότητα* (individualism):⁶¹⁷ απώτατη μονάδα ηθικής μέριμνας είναι το *ανθρώπινο όν* στην ατομικότητά του. Συλλογικές οντότητες (λ.χ. οικογένεια, φυλές, λαοί) μπορούν μόνον έμμεσα να αποτελούν μονάδες ηθικής μέριμνας, και μόνο χάριν των ατόμων - μελών τους. Το δεύτερο είναι η *οικουμενικότητα* (universality): το status της απώτατης μονάδας μέριμνας απονέμεται σε *κάθε* ανθρώπινο όν *εξίσου*, χωρίς να παίζει ρόλο η συμμετοχή του σε κάποια υποομάδα (εθνική, φυλετική κ.ο.κ.). Και το τρίτο στοιχείο είναι η *καθολικότητα* (generality): αυτό το ειδικό status έχει παγκόσμια ισχύ· τα άτομα είναι απώτατες μονάδες μέριμνας *έναντι πάντων*, και όχι μόνο για τους συμπατριώτες, ομόθρησκους ή οποιοδήποτε άλλο συνδεδεμένο με αυτά καθ' οιονδήποτε τρόπο υποκειμένο.

Στην εκδοχή που απασχολεί την παρούσα μελέτη ο κοσμοπολιτισμός δεν προσεγγίζεται ούτε υπό την πολιτισμική έκφασή του, που αποτελεί μια, με ρωσσιανούς όρους, προσωπική αντίληψη περί του αγαθού ή μια στάση ζωής που δηλώνει συγκεκριμένη πολιτισμική ταυτοποίηση,⁶¹⁸ ούτε από την πλευρά της θεωρητικής αναζήτησης των θεμελίων μιας οικουμενικής ηθικής αντίληψης.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Pogge (2002: 168-195) και (1992).

⁶¹⁷ Ο όρος individualism αποδίδεται ακριβέστερα με τη λέξη ατομικισμός, αλλά επειδή η τελευταία φέρει ένα αρνητικό αξιολογικό φορτίο, προτιμάται η απόδοση με τη λέξη ατομοκεντρικότητα, που διατηρεί το θετικό πνεύμα του πρωτότυπου όρου.

⁶¹⁸ Αντίθετα, ο Jeremy Waldron υποστηρίζει ότι ο πολιτισμικός κοσμοπολιτισμός συνδέεται ευθέως με τον πολιτικό και νομικό κοσμοπολιτισμό, καθώς συνδέεται με το ζήτημα της πολιτισμικής ταυτότητας, δηλαδή, «*με τον τρόπο που μερικές φορές νομίζουμε ότι δικαιούμαστε να συστηνόμαστε στους άλλους, με το είδος της αδιαπραγμάτευτης πλευράς των πολιτισμικών μας προτιμήσεων*». Waldron (2000: 230). Μάλιστα, στο πολύ ενδιαφέρον αυτό δοκίμιό του, με καντιανές εκκινήσεις και με όρους ηθικο-πολιτισμικούς προσδιορίζει κανονιστικά το κοσμοπολιτικό δίκαιο ως «*την προθυμία κάποιου να κάνει ό,τι επιβάλλεται από τη γενική αρχή της κοινκτησίας αυτού του περιορισμένου κόσμου μαζί με άλλους*». Ο.π., σελ. 242.

⁶¹⁹ Τέτοιες είναι οι ερευνητικές κατευθύνσεις πολλών σύγχρονων ηθικών και πολιτικών στοχαστών, οι οποίοι διερευνούν τις προϋποθέσεις και τα όρια μιας «παγκόσμιας ιθαγένειας», άλλοι σε θεωρητικό και άλλοι σε πρακτικό επίπεδο. Ο Α.Κ. Arriah (2006) λ.χ. αναπτύσσει μια αντίληψη κοσμοπολιτισμού υπό τη μορφή ενός προγράμματος (και όχι μιας γενικής θεωρίας), υποστηρίζοντας την ύπαρξη οικουμενικών αξιών και υπερασπιζόμενος αυτές απέναντι στον σχετικισμό, ταυτόχρονα όμως διεκδικώντας και το σεβασμό σε κάθε νόμιμη διαφορά. Κατ' αυτόν, θεμέλιο της οικουμενικότητας ορισμένων αξιών είναι η κοινότητα της «ανθρώπινης συνθήκης», εξαιτίας της οποίας έχουν εγγραφεί

μολονότι αναγνωρίζεται ότι, στο μέτρο που η δεύτερη εκδοχή έχει σαφές κανονιστικό περιεχόμενο και δικαιο-πολιτικές προεκτάσεις, μπορεί να αποτελέσει γόνιμο έδαφος αναστοχασμού πάνω στις θεσμικές εφαρμογές της. Κυρίως, ο κοσμοπολιτισμός στο εξής θα νοείται υπό την θεσμική / πολιτική του έκφανση, αυτή δηλαδή που αντιλαμβάνεται το άτομο ως το κύριο διεθνοπολιτικό υποκείμενο, και η οποία προτείνει τη θεσμική οργάνωση της διεθνούς κοινωνίας ως μιας (προεχόντως ή παράλληλα) κοινωνίας ατόμων.⁶²⁰

Στο σύγχρονο κοσμοπολιτικό κίνημα⁶²¹ ο πολιτικός / θεσμικός κοσμοπολιτισμός, που απασχολεί το παρόν Κεφάλαιο, παρουσιάζεται υπό δύο κυρίως εκφάνσεις: ενός αμιγούς (ή ακραίου) και ενός μικτού (ή ήπιου) κοσμοπολιτισμού.⁶²² Η ιδέα ενός αμιγούς κοσμοπολιτικού μοντέλου, που οραματίζεται τα άτομα να συμβάλλονται ως ελεύθεροι και ίσοι «κοσμοπολίτες» σε ένα παγκόσμιο κοινωνικό συμβόλαιο και να προσδιορίζουν συναινετικά τους όρους της παγκόσμιας συμβίωσης, όπως θα συνέβαινε και με το κοινωνικό συμβόλαιο μιας πολιτικά συγκροτούμενης εγχώριας κοινωνίας, αποτελεί την μία έκφανση του σύγχρονου θεσμικού κοσμοπολιτισμού, που εμπνέεται άμεσα και καθοδηγείται από την κλασσική αντίληψη του ηθικού κοσμοπολιτισμού. Κύρια προτάγματα αυτής της κοσμοπολιτικής αντίληψης είναι η αναγνώριση του ατόμου ως βασικού υποκειμένου

και υφίστανται σε όλους τους πολιτισμούς κοινές αξιακές εννοήσεις και κατευθύνσεις. Η κοινότητα (δηλ. η οικουμενικότητα) αυτών των αξιών καθιστά εφικτή την επικοινωνία και αλληλοκατανόηση μεταξύ των ανθρώπων στο σύνολό τους. Ταυτόχρονα, οι εν γένει πολιτισμικές διαφορές στο πλαίσιο της ανθρωπότητας αποτελούν μια παράλληλη (και φαινομενικά ανταγωνιστική) εμπειρική προκειμένη, που δύναται να υπονομεύσει την οικουμενική κοσμοπολιτική αντίληψη, εάν δεν αντιμετωπιστεί στην πράξη. Η απάντηση σε αυτό τον κίνδυνο είναι -για τον επηρεασμένο από τον πραγματισμό Arriah- η ανοιχτόμυαλη και ευπροσήγορη συζήτηση μεταξύ των λαών για τις εμπειρίες τους. Η πολυπολιτισμικότητα στο εσωτερικό σχεδόν όλων των κοινωνιών αποτελεί μια ευκαιρία για αυτή τη συζήτηση και την ανάπτυξη του κοσμοπολιτικού ιδεώδους που οραματίζεται ο Arriah.

⁶²⁰ Σύμφωνα με τον Daniele Archibugi, ο ηθικός κοσμοπολιτισμός και ο θεσμικός κοσμοπολιτισμός έχουν δύο εκφάνσεις που βαίνουν παράλληλα: την παγκόσμια ηθική (global ethics) ο πρώτος, και την κοσμοπολιτική δημοκρατία (cosmopolitan democracy) ο δεύτερος. Archibugi (2008: 147). Την παράλληλη συμπόρευση ηθικού και θεσμικού κοσμοπολιτισμού τονίζει και ο Andrew Kuper (2004: 4).

⁶²¹ Η γένεση της σύγχρονης ιδέας του κοσμοπολιτισμού τοποθετείται από τον Δουζίνα στη Γερμανία και «πατριάρχες της είναι ο Kant, ο Kelsen, ο Habermas, καθώς επίσης ο Goethe, ο Herder, ο Humboldt, ο Nietzsche και ο Simmel», οι οποίοι έδωσαν τη μεταφυσική και οντολογική θεμελίωση της ιδέας που διήρκεσε μέχρι το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Κατά τον Δουζίνα, οι μετανεωτερικοί υποστηρικτές του κοσμοπολιτισμού χρησιμοποιούν την ιδέα αυτή ως «συντομογραφία για τον (εν μέρει πραγματικό και εν μέρει ελπιζόμενο) θεσμικό και συνταγματικό σχεδιασμό της νέας τάξης, [...] υπόσχονται και προφητεύουν το τέλος των πολέμων και την αυγή μιας εποχής αιώνιας ειρήνης, εάν το κοσμοπολιτικό σύνταγμα εφαρμοστεί πλήρως». Douzinas (2007, Κεφ. 7). Ο Turner υποστηρίζει ότι η σημερινή μορφή του κοσμοπολιτισμού «είναι μια συνέπεια συγκεκριμένων κοινωνικών αλλαγών που συνδέονται με την παγκοσμιοποίηση. Αυτές οι αλλαγές περιλαμβάνουν: τον περιορισμό της εθνικής κυριαρχίας και την ανάπτυξη της διπλής και πολλαπλής ιθαγένειας, την ανάπτυξη των παγκόσμιων αγορών, και ειδικά την παγκόσμια αγορά εργασίας και την εξάπλωση της εργασιακών μεταναστών που αναζητούν μορφές οιονεί ιθαγένειας, την ανάπτυξη της πολυπολιτισμικότητας και των πολιτισμικών υβριδίων ως έκφανση της κυρίαρχης σύγχρονης πολιτικής ζωής, και την παγκοσμιοποίηση των πολιτικών των μεταναστευτικών κοινοτήτων που αναδεικνύουν πολιτισμούς διασποράς». Turner (2002: 58).

⁶²² Για τη διάκριση μεταξύ των μοντέλων του «αμιγούς κανονιστικού κοσμοπολιτισμού» και του «μικτού κοσμοπολιτισμού» και τα χαρακτηριστικά τους βλ. ιδίως Παπαγεωργίου (2011a), (2011b) και (2014). Η παρούσα ενότητα αντλεί πολλά από τις φιλοσοφικές αναλύσεις του Παπαγεωργίου και συντάσσεται μαζί του υπέρ ενός μοντέλου ήπιου κοσμοπολιτισμού, το οποίο η παρούσα μελέτη υποστηρίζει ότι ευνοεί η ρωσισανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης.

και παράγοντα της διεθνούς δικαιο-πολιτικής οργάνωσης,⁶²³ η άμβλυνση των χωρικών προσδιορισμών και συνοριακών περιορισμών ως αυθαίρετων και ιστορικά συγκυριακών και η απομείωση της ηθικής προτεραιότητας των εθνικών δεσμών και της πολιτισμικής ταυτοποίησης κατά την συγκρότηση των (κοσμο)πολιτικών θεσμών.⁶²⁴

Η άλλη έκφραση, αυτή ενός ήπιου (ή μικτού) κοσμοπολιτισμού, οραματίζεται την παγκόσμια κοινωνία ως πεδίο αλληλεπίδρασης κρατών και ατόμων, με τη θέσπιση και λειτουργία υπερεθνικών θεσμών και οργανώσεων να εγγυάται τα ανθρώπινα δικαιώματα, ως τις κατεξοχήν ατομικές αξιώσεις οικουμενικής εμβέλειας.⁶²⁵ Η ιδέα αυτή (που εμπνέεται περισσότερο από την ύστερη καντιανή κοσμοπολιτική ιδέα) δεν αρνείται το κύρος των συνοριακών διευθετήσεων στο διεθνές πεδίο, διατηρεί ως κύρια υποκείμενα της διεθνούς πολιτικής τα κράτη, παραχωρεί όμως ταυτόχρονα στα άτομα, μέσα από υπερκρατικές θεσμικές διευθετήσεις, ευρύ πεδίο δράσης και επηρεασμού του διεθνούς δικαίου και της πολιτικής.⁶²⁶ Η βεστφαλιανής παράδοσης, απόλυτη κρατική κυριαρχία κάμπτεται από την οικουμενική κανονιστική βαρύτητα που από το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα έχουν προσλάβει οι διεθνώς αναγνωρισμένες αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μολονότι κύριοι πρωταγωνιστές στο διεθνές πεδίο παραμένουν τα κράτη, ως φορείς καθηκόντων όχι μόνο έναντι των πολιτών τους αλλά και έναντι της ανθρωπότητας, απονέμονται ταυτόχρονα και στα άτομα συγκεκριμένα διαδικαστικά δικαιώματα για την διεθνή προστασία των δικαιωμάτων τους.⁶²⁷

Για την πληρέστερη κατανόηση της ιδέας του κοσμοπολιτισμού, όπως έχει αναπτυχθεί από εξέχοντες σύγχρονους φιλοσόφους και έχει επηρεάσει την πολιτικοφιλοσοφική σκέψη του Ρωλς, κρίνεται σκόπιμη μια σύντομη αναφορά στην προδρομική παρουσίασή της στην πολιτική φιλοσοφία του Καντ. Εξάλλου, σύμφωνα με την άποψη της Bernstein, η παράλληλη και αμφίδρομη ανάγνωση της «*Αιώνιας Ειρήνης*» και του «*Δικαίου των Λαών*» οδηγεί σε μια πληρέστερη κατανόηση και των δύο έργων.⁶²⁸

⁶²³ Σαφής είναι η δήλωση του εκφραστή αυτής της θέσης, Charles Beitz: «*Στο βαθύτερο επίπεδο του, ο κοσμοπολιτικός φιλελευθερισμός θεωρεί τον κοινωνικό κόσμο ως αποτελούμενο από πρόσωπα, όχι συλλογότητες ή λαούς, και επιμένει ότι οι αρχές για τις σχέσεις των κοινωνιών θα έπρεπε να βασίζονται στην εκτίμηση των θεμελιωδών συμφερόντων των ατόμων*». Beitz (2000: 688).

⁶²⁴ Και άλλες κοσμοπολιτικές εκφάνσεις προστίθενται από μελετητές στην ανωτέρω απαρίθμηση, όπως η πολυ-ιθαγένεια, η πολυπολιτισμική συγκρότηση των σύγχρονων κοινωνιών κ.ά.. Αναλυτικότερα, βλ. Παπαγεωργίου (2011a: 135-6), (2014: 429-432), Viola (2001: 130), όπου και σχετική αναφορά στην Onora O'Neill (1994).

⁶²⁵ Όπως ο αμιγής κοσμοπολιτισμός έτσι και ο μικτός δεν αποτελεί ένα ενιαίο ρεύμα αλλά φιλοξενεί εντός του διαφορετικές τάσεις ανάλογα με τον ρόλο και τον βαθμό αλληλεπίδρασης κρατών, υπερκρατικών οργανισμών και ατόμων. Για τις διαφορετικές αυτές τάσεις βλ. Παπαγεωργίου (2011b).

⁶²⁶ Για μια τέτοια προοπτική δυναμικής αλληλεξάρτησης κρατών και ατόμων μέσα από την διαρκή διαπραγμάτευση πάνω σε ζητήματα διεθνούς (διανεμητικής) δικαιοσύνης βλ. Κουκουζέλη (2009a).

⁶²⁷ Χαρακτηριστικά παραδείγματα λειτουργούντων θεσμών, εμπνευσμένων από την ιδέα αυτή, αποτελούν μεταξύ άλλων το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΔΔΑ) καθώς και το Διεθνές Ποινικό Δικαστήριο της Χάγης.

⁶²⁸ Bernstein (2009).

3.2. Το κοσμοπολιτικό δίκαιο στον Καντ

Ο Καντ εισηγήθηκε ένα μοντέλο πολιτικού κοσμοπολιτισμού που έμελλε να επηρεάσει καταλυτικά την σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία.⁶²⁹ Στην πραγματεία του *«Ιδέα για μια οικουμενική ιστορία υπό κοσμοπολιτικό πρίσμα»* (1784) ο Καντ είχε χαρακτηρίσει ως *«κρυφό πρόγραμμα της [έλλογης] Φύσης»* τη δημιουργία ενός *«καθολικού κοσμοπολιτικού καθεστώτος»*, στο οποίο όλοι οι άνθρωποι θα συνδέονται με τους (εξωτερικούς) νόμους της μέγιστης δυνατής ελευθερίας που τους συνδέουν μέσα στα όρια ενός κράτους· αυτό θα είναι *«ένα εσωτερικά και για τούτο το σκοπό και εξωτερικά τέλειο πολίτευμα»*.⁶³⁰ Εντούτοις, η συνειδητοποίηση του πρακτικά ανέφικτου μιας τέτοιας πρότασης αφ' ενός, και της έλλειψης σχετικής πολιτικής βούλησης από την πλευρά των υπαρχόντων κυρίαρχων κρατών αφ' ετέρου, οδήγησε τον Καντ στο ίδιο έργο να επαναπροσδιορίσει το πρόβλημα αυτό ως πρόβλημα πρώτιστα των σχέσεων των κρατών μεταξύ τους, δηλαδή ως ένα πρόβλημα διεθνούς δικαίου.

Κυριότερα όμως, τα δεδομένα αυτά οδήγησαν τον Καντ στο μεταγενέστερο σχεδιάσμά του *«Για την Αιώνια Ειρήνη»* (1795) στην πραγματιστική αναδίπλωση σε μια δεύτερη βέλτιστη λύση, αυτή της ειρηνικής ομοσπονδίας κυρίαρχων κρατών, που θα οδηγήσει σε μια σταδιακή εκνομίκευση του (μέχρι τότε τελούντος σε οιονεί κατάσταση πολέμου) πεδίου των διεθνών / διακρατικών σχέσεων.⁶³¹ Στο έργο του αυτό, ο Καντ εισηγήθηκε την πρωτοποριακή για την εποχή του ιδέα μιας κοσμοπολιτικής έννομης τάξης, διακριτής τόσο από την εγχώρια έννομη τάξη όσο και

⁶²⁹ Ο Καντ είναι ένας από τους σημαντικότερους (αν όχι ο σημαντικότερος από τους) υποστηρικτές του ηθικού κοσμοπολιτισμού. Η ηθική του φιλοσοφία στο σύνολό της εμπνέεται και καθοδηγείται από τον απόλυτο σεβασμό στην ανθρώπινη αξία (την αξιοπρέπεια), που αποτελεί τον μόνο αυτοσκοπό στην εξατομίκευσή της, δηλαδή στο πρόσωπο κάθε ατόμου. Αυτή η απόλυτη αξία γεννά και θεμελιώνει τα καθήκοντα που έχουν οι άνθρωποι έναντι των συνανθρώπων τους. Ο ηθικός νόμος, με τις περίπυστες κατηγορικές προστακτικές του και την άτεγκτη αρχή της καθολικευσιμότητας, καταλαμβάνει εξίσου κάθε έλλογο (ανθρώπινο) ον και εγγυάται, κατηγορικά μέσω του καθαρού πρακτικού Λόγου, την απόλυτη ηθική ισότητα κάθε προσώπου. Εξαιρέσεις, αξιακές συγκρούσεις ή ωφελμιστικές σταθμίσεις δεν χωρούν στην καντιανή ηθική φιλοσοφία, όπου κάθε έλλογο ον, ως μόνος και απόλυτος σκοπός, είναι ταυτόχρονα (ηθικός) νομοθέτης και υπήκοος του «βασιλείου των σκοπών».

⁶³⁰ Καντ (1784 [1971], «Ογδοη Πρόταση»).

⁶³¹ Ο Thomas Pogge επιμένει, εντούτοις, ότι η προτίμηση του Καντ στην *«πλήρως εκνομιευμένη κατάσταση»* ενός παγκόσμιου ρεπουμπλικανικού κράτους παραμένει αδιάπτωτη, παρά τη *«στρατηγική»* αναδίπλωσή του στο *«υποδεέστερο αλλά μακράν πιο ρεαλιστικό ιδεώδες της καλύτερης δυνατής ημι-εκνομιευμένης κατάστασης: στο ιδεώδες μιας ειρηνικής συμμαχίας κυρίαρχων κρατών»*. Pogge (2009: 198-9). Μάλιστα, προχωρώντας ακόμη περισσότερο ο Pogge, ανασκευάζει και τη ρητή αντίθεση του Καντ στη *«συγχώνευση των κρατών μέσω μιας υπέρτερης τους δύναμης, η οποία τείνει να μετασηματιστεί σε μίαν οικουμενική μοναρχία»*, ερμηνευοντάς την -γραμματολογικά τρόπον τινά- ως άρνηση του Καντ απλώς προς μια *«οικουμενική μοναρχία»*. Ό.π., σελ. 200-1. Κατά τον Waldron, η χρήση του όρου «κοσμοπολιτικό δίκαιο» από τον Καντ γίνεται όχι για να δηλωθεί ένα κανονιστικό πρότυπο σχετικά με το πώς θα έπρεπε να είναι ο νόμος, αλλά μάλλον για να προσδιορισθεί ένα πεδίο αλληλόδρασης ανθρώπων και κρατών στο οποίο οφείλει να παρέμβει ρυθμιστικά το δίκαιο. Συγκεκριμένα, κατά τον Waldron, η προσήλωση του Καντ *«σε ενός είδους μεγάλη ομοσπονδία κρατών είναι μάλλον μία πρόταση για το κοσμοπολιτικό δίκαιο (όπως ο ρεπουμπλικανισμός του είναι μια πρόταση για την συνταγματική θεωρία του δικαίου) παρά, ούτως ειπείν, η ουσία του κοσμοπολιτισμού»*. Waldron (2000: 229 [η επισήμανση στο πρωτότυπο]).

από το διεθνές δίκαιο.⁶³² Για τον μεγάλο φιλόσοφο, το πέρας της φυσικής κατάστασης, και η συνακόλουθη διασφάλιση της «αιώνιας ειρήνης», δεν αποτελεί απώτατο στόχο μόνο του εγχώριου και του διεθνούς δικαίου αλλά πρέπει να επεκταθεί και σε οικουμενικό επίπεδο. Προς το σκοπό αυτό, η ανάδειξη των ατόμων σε πολιτικά υποκείμενα μιας οικουμενικής έννομης τάξης, οργανωμένης σύμφωνα με ένα κοσμοπολιτικό δίκαιο, θεωρήθηκε από τον Καντ ως αναγκαία συνθήκη.

Η μέριμνα για την ηθική ανθρωπότητα στο πρόσωπο κάθε ατόμου αποτελεί για τον Καντ μέρος του «άγραφου κώδικα» του ηθικού νόμου (ή αλλιώς, του καντιανού φυσικού δικαίου), που είναι επιτακτική ανάγκη να λάβει την μορφή ενός τυπικού δικαίου: αρχικά θα αποτυπώνεται στην εγχώρια έννομη τάξη των κρατών και κατόπιν θα επεκτείνεται στο διεθνές δίκαιο, χωρίς όμως να εξαντλείται σε αυτό· με άλλα λόγια, ο νέος αυτός δικαιοκός τύπος θα αποκτά οικουμενική εμβέλεια. Η διατύπωση που συνοψίζει εναργέστερα από οποιαδήποτε άλλη την πρωτοποριακή κοσμοπολιτική αντίληψη του Καντ είναι η εξής: «*Επειδή τώρα η (στενότερη ή ευρύτερη) κοινότητα των λαών της γης, η οποία κάποια στιγμή έλαβε μεγάλες διαστάσεις, έχει αναπτυχθεί σε τέτοιο σημείο, ώστε η παραβίαση του δικαίου σε ένα μέρος της γης να γίνεται σε όλα αισθητή, γι' αυτό η ιδέα ενός κοσμοπολιτικού δικαίου δεν είναι ένας φανταστικός και υπερβολικός τρόπος παράστασης του δικαίου, αλλά ένα συμπλήρωμα του άγραφου κώδικα τόσο του πολιτειακού όσο και του διεθνούς δικαίου, το οποίο είναι αναγκαίο για το δημόσιο ανθρώπινο δίκαιο εν γένει και έτσι για την αιώνια ειρήνη*».⁶³³

Σε αδρές γραμμές, η καντιανή πρόταση αναφέρεται σε μια θεωρία «δημοκρατικής ειρήνης»,⁶³⁴ δηλαδή ενός νέου καθεστώτος, που μέσα από την αλληλεπίδραση προσώπων και κρατών υπό δημοκρατικούς (στο πρωτότυπο, «ρεπουμπλικανικούς») θεσμούς θα εγγυάται το οριστικό τέλος της φυσικής, εμπόλεμης κατάστασης. Τις θετικές προϋποθέσεις που θα οδηγούν στο νέο αυτό

⁶³² Σύμφωνα με τη διατύπωσή του, «*Κάθε έννομο πολίτευμα, όσον αφορά τα πρόσωπα που υπόκεινται σε αυτό, είναι ένα από τα ακόλουθα: 1) το πολίτευμα σύμφωνα με τα αστικά-πολιτικά δικαιώματα των ανθρώπων σε έναν λαό (*ius civitatis*), 2) το πολίτευμα σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των κρατών (*ius gentium*), 3) το πολίτευμα σύμφωνα με το κοσμοπολιτικό δίκαιο, καθόσον άνθρωποι και κράτη που τελούν σε εξωτερικές σχέσεις αλληλεπίδρασης, μπορούν να θεωρηθούν ως πολίτες ενός οικουμενικού κράτους ανθρώπων (*ius cosmopolitanum*)*». Καντ (1795: 349 [2006: 62], οι επισημάνσεις στο πρωτότυπο). Την ανωτέρω κατάταξη των πολιτευμάτων ο Καντ χαρακτήρισε «*αναγκαία σε σχέση προς την ιδέα της αιώνιας ειρήνης*», καθώς συνέλαβε εύστοχα και περιέγραψε κάθε δυνατή «*εξωτερική σχέση αλληλεπίδρασης*» (πολίτες μεταξύ τους, κράτη μεταξύ τους και πολίτες με κράτη) και προσδιόρισε την ανάγκη καθεμιά από αυτές τις «*σχέσεις φυσικής επίδρασης*» να εξέλθει από τη φυσική κατάσταση, που αναπόφευκτα, στη θεωρία αυτή, οδηγεί στην κατάσταση του πολέμου. Καντ, ό.π.. Ιδιαίτερης σημασίας είναι το γεγονός ότι, πέρα από την παγιωμένη ήδη από το 1648 (Συνθήκη της Βεστφαλίας) μορφή του διεθνούς δικαίου ως ρυθμιστή των σχέσεων μεταξύ ανεξάρτητων και κυρίαρχων κρατών σε ένα ουδέτερο (από δικαιοκή άποψη) πεδίο, ο Καντ το συνέλαβε υπό μια νέα εκδοχή του, αυτή του ρυθμιστή και εσωτερικών ζητημάτων κάθε κράτους. Για την περιγραφή της νέας αυτής μορφής του διεθνούς δικαίου, βλ. Ulrich (2001: 216).

⁶³³ Καντ (1795: 360 [2006: 86]).

⁶³⁴ Τη θεωρία αυτή έχουν υποστηρίξει έκτοτε και έχουν επεξεργαστεί περαιτέρω πολλοί φιλόσοφοι και πολιτικοί στοχαστές, μεταξύ αυτών και ο Ρωλς κατά τη ρητή του δήλωση στο «*Δίκαιο των Λαών*». LP, σελ. 44 και *passim*. Ανάλογες θέσεις έχουν αναπτύξει διαχρονικά και ο Habermas, ο Teson κ.ά..

καθεστώς της «αιώνιας ειρήνης» ο Καντ ονομάζει «οριστικά άρθρα».⁶³⁵ Το «πρώτο οριστικό άρθρο» (ο πρώτος θετικός όρος) της νέας αυτής κατάστασης επιβάλλει την ανάγκη εγκαθίδρυσης μιας *ρεπουμπλικανικού* τύπου πολιτικής εξουσίας σε εγχώριο επίπεδο, η οποία κρίνεται ως η μοναδική που πηγάζει από την ιδέα του «πρωταρχικού συμβολαίου» και που μπορεί να οδηγήσει στην αιώνια ειρήνη.⁶³⁶ Το «δεύτερο οριστικό άρθρο» ορίζει ότι «*το διεθνές δίκαιο οφείλει να θεμελιώνεται σε μια ομοσπονδία ελεύθερων κρατών*», και προτείνει ειδικότερα τη δημιουργία μιας συμμαχίας ελεύθερων (και ρεπουμπλικανικών) κρατών για την αμοιβαία προώθηση της ειρήνης (“*foedus pacificum*”).⁶³⁷ Τέλος, το «τρίτο οριστικό άρθρο» επιτάσσει την ανάπτυξη μιας κοσμοπολιτικής συνθήκης ουσιαστικά μινιμαλιστικής:⁶³⁸ ορίζει ότι «*το κοσμοπολιτικό δίκαιο οφείλει να περιορίζεται σε όρους της καθολικής φιλοξενίας*», παρέχει δηλαδή στα άτομα απλά και μόνο ένα δικαίωμα έναντι του κράτους υποδοχής για φιλική αντιμετώπιση και κοινωνική συναναστροφή με τους πολίτες του.⁶³⁹

Η φιλοξενία, ή αλλιώς «*η φιλική υποδοχή ξένων*», συνιστά το μόνο άμεσο και ισχυρό δικαίωμα που αναγνωρίζεται στο πλαίσιο του καντιανού κοσμοπολιτικού δικαίου, και ορίζεται ειδικότερα ως «*το δικαίωμα ενός ξένου, εξ αιτίας της άφιξής του στο έδαφος ενός άλλου, να μην τυχάνει εχθρικής μεταχείρισης από αυτόν*». Το δικαίωμα αυτό ανταποκρίνεται κατ’ ουσίαν στην *αξίωση* οποιουδήποτε επισκέπτεται με ειρηνικές διαθέσεις ένα ξένο κράτος να του παρασχεθεί φιλική αντιμετώπιση (από το επίσημο κράτος και τους κατοίκους του) και να του δοθεί η δυνατότητα

⁶³⁵ Πριν τα οριστικά άρθρα ο Καντ απαριθμεί και έξι «προκαταρκτικά άρθρα», τα οποία διαφοροποιούνται από τα οριστικά κατά το ότι αποτελούν κατ’ ουσίαν (απαγορευτικούς) όρους που θέτουν τις ελάχιστες αρνητικές προϋποθέσεις για την έναρξη του προγράμματος της αιώνιας ειρήνης, ενώ τα οριστικά άρθρα αποτελούν τους ουσιαστικούς, θετικούς όρους που καθορίζουν τον προορισμό και το περιεχόμενο του προγράμματος αυτού. Έτσι η Bernstein (2009).

⁶³⁶ Για το ζήτημα της απροσδιοριστίας του όρου «ρεπουμπλικανικός» και τις ερμηνείες του βλ. παραπάνω στο οικείο κεφάλαιο για τη δημοκρατία.

⁶³⁷ Στο άρθρο αυτό, με την περιγραφή των ελεύθερων κρατών που συνέρχονται σε μια συμμαχία ειρήνης, διακρατώντας την ανεξαρτησία τους, μπορεί να ανιχνευθεί η προτύπωση της ρωσισιανής «σταθερής για τους σωστούς λόγους Κοινωνίας των Λαών».

⁶³⁸ Όπως και στο «*Δίκαιο των Λαών*», τα άτομα δεν αντιμετωπίζονται ως κύρια πολιτικά υποκείμενα ούτε στο κοσμοπολιτικό δίκαιο του Καντ. Ο αδιαπραγμάτευτος καντιανός ηθικός κοσμοπολιτισμός δεν έχει ένα πολιτικό αντίστοιχο, αλλά περιορίζεται σε μια ειδική σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ ατόμων και κρατών. Γι’ αυτό, το περιεχόμενο του κοσμοπολιτικού δικαίου, όπως παραδίδεται στο «τρίτο οριστικό άρθρο», είναι απόλυτα μινιμαλιστικό.

⁶³⁹ Όπως γίνεται αντιληπτό, τα τρία άρθρα αναφέρονται στα αντίστοιχα τρία πεδία του δικαίου (εγχώριο, διεθνές και κοσμοπολιτικό). Και τα τρία από κοινού είναι αναγκαία για την αιώνια ειρήνη και βρίσκονται μεταξύ τους σε σχέση αλληλεξάρτησης. Το δεύτερο και το τρίτο οριστικό άρθρο αναθεωρούν την μέχρι τότε κρατούσα -υπό τη θεωρία του φυσικού δικαίου- αντίληψη του διεθνούς δικαίου ως περιοριζόμενου απλώς στο «δίκαιο του πολέμου» (κανόνες, δηλαδή, που προσδιόριζαν τους λόγους κήρυξης και τους όρους διεξαγωγής του πολέμου) και επανακαθορίζουν την κατεύθυνση και το περιεχόμενό του προς μια θεωρία δικαίου που περιέχει τις αρχές εγκαθίδρυσης και διαίωνισης μιας ειρηνικής παγκόσμιας έννομης τάξης. Ταυτόχρονα, στο εγχώριο επίπεδο παραδίδεται η μορφή του πολιτεύματος που κρίνεται συντελεστική προς το φιλόδοξο πρόγραμμα της αιώνιας ειρήνης, και αυτή είναι η ρεπουμπλικανική, χωρίς όμως να τίθεται η μορφή του πολιτεύματος ως αναγκαία προϋπόθεση για την εθελοντική συμμετοχή ενός κράτους στην ομοσπονδία των ελευθέρων κρατών. Η μετεξέλιξη σε ρεπουμπλικανικό πολίτευμα θα μπορεί να έρθει σταδιακά μέσα από την ειρηνική αλληλεπίδραση των ελεύθερων κρατών. Το τελευταίο, όπως και άλλα σημεία της καντιανής πρότασης, ηχεί παρόμοιο με την συμπεριληπτική ανεκτικότητα του Ρωλς προς τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς.

προσωρινής κοινωνικής συναναστροφής (και όχι μόνιμης εγκατάστασης).⁶⁴⁰ Το κράτος υποδοχής υποχρεούται να παράσχει στον ειρηνικά διαβιούντα ξένο τις συνθήκες ανάπτυξης κοινωνικών σχέσεων με τους πολίτες του, διακρατώντας το δικαίωμα να τον εκδιώξει, αλλά μόνο εφόσον η απέλασή του αυτή δεν θα έχει ως συνέπεια την εξόντωσή του.⁶⁴¹ Παράλληλα, ο Καντ αναφέρεται και σε οποιαδήποτε προσωρινή εγκατάσταση ξένου στο έδαφος τρίτου κράτους, ανεξαρτήτως του λόγου της επίσκεψής του, εξαναγκασμένου ή οικειοθελούς.⁶⁴²

Ωστόσο, η ηθικοπολιτικά πρωτοποριακή για την εποχή της ιδέα του Καντ,⁶⁴³ δεν απασχόλησε εκτενέστερα την πολιτική και φιλοσοφική σκέψη των επόμενων δύο αιώνων, μέχρι το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, οπότε η εμπειρία των δύο παγκοσμίων πολέμων και οι διεθνείς πολιτικές εξελίξεις οδήγησαν στην ανάδυση νέων, υπερκρατικών, μορφών διακυβέρνησης (όπως ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών) και στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για την ιδέα ενός κοσμοπολιτικού δικαίου.⁶⁴⁴

3.3. Η ρητή αντίθεση του «*Δικαίου των Λαών*» στον κοσμοπολιτισμό και η δικαιολόγησή της

Βασική πρόθεση του «*Δικαίου των Λαών*», κατά την εισαγωγική δήλωση του Ρωλς, είναι να ακολουθήσει την καντιανή πρόταση που διατυπώθηκε στην «*Αιώνια Ειρήνη*» για μια «ειρηνική συμμαχία» (*foedus pacificum*).⁶⁴⁵ Συνεπώς προς τη δέσμευσή του αυτή, ο Ρωλς υιοθετεί σε γενικές γραμμές το μοντέλο του μεταγενέστερου έργου του Καντ (και όχι της σαφώς πιο κοσμοπολιτικής

⁶⁴⁰ Η θεμελίωση αυτού του δικαιώματος βρίσκεται στο υποκείμενο «δικαίωμα της κοινής κατοχής της επιφάνειας της γης». Καντ (1795: 358 [2006: 81-2]).

⁶⁴¹ Οι επισημάνσεις αυτές δεν μπορεί παρά να φέρνουν στο μυαλό το αντίστοιχο δικαίωμα ασύλου που παρέχεται από το σύγχρονο διεθνές δίκαιο σε πολίτες κρατών επιβαρυνμένων με δυσμενείς περιστάσεις.

⁶⁴² Το δικαίωμα φιλοξενίας αναπτύσσεται σε δύο επίπεδα: αφ' ενός από την πλευρά των ξένων επισκεπτών έναντι του κράτους υποδοχής τους και αφ' ετέρου από την πλευρά των δικαίως συγκροτημένων κρατών έναντι των «άγριων» («απολίτιστων») λαών των πολιτειακά ασύντακτων περιοχών του πλανήτη, κατά τρόπον ώστε να κατοχυρώνονται και προστατεύονται και τα δικαιώματα των τελευταίων. Η δεύτερη αυτή λειτουργία πρέπει να κατανοηθεί μέσα στο ειδικό ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου την εισηγήθηκε ο Καντ, δηλαδή στην εποχή της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, με τις ιδιαίτερες συνθήκες που δημιούργησε η κατάσταση αυτή.

⁶⁴³ Ο Teson χαιρετίζει τη σύνολη διεθνοπολιτική θεωρία του Καντ ως «εμπνευσμένη κοσμοπολιτική» (1998: 26), μολονότι παραβλέπει το περιορισμένο εύρος που αποδίδει ο ίδιος ο Καντ στο κοσμοπολιτικό δίκαιο. Teson (1992). Τον ενθουσιασμό αυτό δεν μοιράζεται ο Viola, ο οποίος ισχυρίζεται ότι στην πραγματικότητα κύρια μέριμνα του Καντ δεν ήταν η κοσμοπολιτική ιδέα αλλά η αιώνια ειρήνη και η εγκαθίδρυση ρεπουμπλικανικών πολιτευμάτων στα κράτη, ως το μόνο πολίτευμα που μπορεί να οδηγήσει στην αιώνια ειρήνη. Κατά τον Viola, ο Καντ «δεν ήταν ούτε κοσμοπολιτικός οικουμενιστής ούτε κρατικοκεντρικός ρεαλιστής». Viola (2001: 138).

⁶⁴⁴ Όπως παρατηρεί ο Ulrich (2001), για πρώτη φορά ρητή αναφορά στη διεθνή ευθύνη των κρατών για την ανάδειξη και προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων γίνεται μόλις στη Διακήρυξη της Βιέννης του 1993, στο άρθρο 4 της οποίας αναφέρεται ότι «η προαγωγή και προστασία όλων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί μια νόμιμη μέριμνα της διεθνούς κοινότητας». Αντίθετα, στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948, που απηχεί περισσότερο φυσικοδικαιικές επιρροές, η διεθνής μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι συνέπειές της στην περιστολή της κρατικής κυριαρχίας ήταν μόνο έμμεση.

⁶⁴⁵ LP, σελ.10.

προγενέστερης «*Ιδέας...*»), αποκλείοντας την προοπτική τόσο ενός «παγκόσμιου κράτους» όσο και της συμμετοχής των ατόμων στη σχεδίαση ενός εύλογα δίκαιου Δικαίου των Λαών. Η ιδέα ενός παγκόσμιου κράτους και των ατόμων-κοσμοπολιτών δεν βρίσκει έρεισμα στο «*Δίκαιο των Λαών*».⁶⁴⁶

Οι δηλώσεις του Ρωλς σχετικά με την αντίθεση του «*Δικαίου των Λαών*» στο κοσμοπολιτικό μοντέλο πραγματώνονται με δύο καίριες επιλογές του: αφ' ενός η επιλογή των υποκειμένων και αφ' ετέρου η στόχευση του Δικαίου, έχουν ως αποκλειστική αναφορά τους λαούς. Υποκείμενα της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης είναι οι λαοί και στόχευση της θεωρίας είναι η δικαιοσύνη και η σταθερότητα (στο εσωτερικό αλλά και μεταξύ) των ευτεταγμένων λαών.⁶⁴⁷ Στόχος του Δικαίου των Λαών δεν είναι η ευζωία των ατόμων, μέσω της ικανοποίησης αρχών διανεμητικής δικαιοσύνης σε οικουμενικό επίπεδο (στόχος ο οποίος προσιδιάζει στις κλασσικές κοσμοπολιτικές θεωρήσεις) αλλά η εγκαθίδρυση και λειτουργία δίκαιων κοινωνικο-πολιτικών θεσμών στο εσωτερικό των λαών.⁶⁴⁸ Για την ακρίβεια, «*αυτό που είναι σημαντικό για το Δίκαιο των Λαών είναι η δικαιοσύνη και η σταθερότητα για τους σωστούς λόγους των φιλελεύθερων και ευπρεπών κοινωνιών, που ζουν ως μέλη μιας Κοινωνίας ευτεταγμένων Λαών*».⁶⁴⁹

Ρητά αποκλείει ο Ρωλς τη συμμετοχή των ατόμων στη σχεδίαση του Δικαίου των Λαών, καθώς δεν εισηγείται κάποια παγκόσμια βασική δομή που λειτουργεί ως σύστημα ακριβοδίκαιης οικουμενικής συνεργασίας μεταξύ πολιτών του κόσμου (κοσμοπολιτών), όπως θα συνέβαινε εάν μεταφερόταν αυτούσιο το σχήμα της πρωταρχικής θέσης από το εγχώριο πεδίο στο διεθνές. Υποκείμενα της διεθνούς

⁶⁴⁶ Σαφής είναι η δήλωση του Ρωλς ότι οι αρχές που θα διέπουν το Δίκαιο αυτό «*δεν θα ενθαρρύνουν ένα παγκόσμιο κράτος. Εδώ ακολουθώ την οδό του Καντ στην 'Αιώνια Ειρήνη' (1795) θεωρώντας ότι μια παγκόσμια κυβέρνηση -με την οποία εννοώ ένα ενοποιημένο πολιτικό καθεστώς με τις νομικές εξουσίες κανονικά να ασκούνται από κεντρικές κυβερνήσεις- είτε θα αποτελούσε μια παγκόσμια δεσποτεία ή θα κυβερνούσε μια εύθραυστη αυτοκρατορία, διχαζόμενη από συχνές εμφύλιες διαμάχες καθώς διάφορες περιοχές και λαοί θα προσπαθούσαν να κερδίσουν την πολιτική ελευθερία και αυτονομία τους*». LP, σελ. 36. Ο Rogge χαρακτηρίζει την ανάγνωση αυτή της καντιανής ιδέας προπετή, και την αποδίδει σε εσφαλμένη μετάφραση του πρωτότυπου κειμένου. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι «*Η αναφορά του Ρωλς στον Καντ αμαυρώθηκε από μια ελαττωματική μετάφραση. Αυτό που ο Καντ αποκρούει δεν είναι 'η συγχώνευση κρατών υπό μια υπερκείμενη εξουσία, καθώς κάτι τέτοιο θα κατέληγε σε μια παγκόσμια μοναρχία' (ibid. υποσημ. 40), αλλά, κατά μια κυριολεκτική μετάφραση, 'η συγχώνευσή τους μέσω μιας εξουσίας που υπεραναπτύσσεται έναντι των άλλων και εξελίσσεται σε μια παγκόσμια μοναρχία [die Zusammenschmelzung derselben durch eine die andere überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht]' (PP 8:367:12-14)*». Rogge (2009: 207). Η μετάφραση του Rogge φαίνεται ορθότερη (βλ. και την απόδοση στα ελληνικά από τον Σαργέντη [2006: 100]: «*τη συγχώνευση των κρατών μέσω μιας υπέρτερης τους δύναμης η οποία τείνει να μετασχηματιστεί σε μιαν οικουμενική μοναρχία*»). Ωστόσο, η συνολική, αυτεξάρτητη ανάπτυξη του έργου του Ρωλς, πέραν της αρχικής έμπνευσης, δεν διαφαίνεται κατά πόσον θα επηρεαζόταν ουσιωδώς (ή θα άλλαζε κατεύθυνση) από την ορθότερη ως άνω μετάφραση. Και για μια πιο πρόσφατη εκδοχή αυτής της άρνησης, βλ. Arriah (2006: υποσημ. 2, σελ 163).

⁶⁴⁷ LP, σελ. 119-20.

⁶⁴⁸ Σύμφωνα με τη διατύπωση του Ρωλς, «*το Δίκαιο των Λαών θεωρεί ότι κάθε κοινωνία έχει στον πληθυσμό της μια επαρκή συγκέντρωση ανθρωπίνων ικανοτήτων, καθεμιά σε επαρκή αριθμό ώστε η κοινωνία να έχει αρκετό δυναμικό ανθρωπίνων πόρων για να πραγματοποιήσει δίκαιους θεσμούς. Ο τελικός πολιτικός στόχος της κοινωνίας είναι να καταστεί πλήρως δίκαιη και σταθερή για τους σωστούς λόγους*». LP, σελ. 119.

⁶⁴⁹ LP, σελ. 119.

πολιτικής και του δικαίου είναι οι λαοί, οι οποίοι, μέσω των αντιπροσώπων τους, συμβάλλονται στην πρωταρχική θέση για την επικύρωση και επαλήθευση των αρχών της διεθνούς δικαιοσύνης. Οι αρχές αυτές απευθύνονται στους λαούς και ρυθμίζουν τη βασική δομή μιας Κοινωνίας, μέλη της οποίας είναι οι ίδιοι. Υπ' αυτήν την έννοια, η ιδέα του αμιγούς κοσμοπολιτισμού, υπό οποιαδήποτε θεσμική έκφρασή της, δεν θα μπορούσε να διεκδικήσει θέση υπό οποιαδήποτε διασταλτική ερμηνεία στο «*Δίκαιο των Λαών*».

Δεδομένου ότι το φιλοσοφικό του έργο μέχρι τη δημοσίευση του «*Δικαίου των Λαών*» είχε αφιερωθεί στις κοινωνικοπολιτικές εφαρμογές μιας ιδέας ατομοκεντρικού ηθικού φιλελευθερισμού, ο Ρωλς κρίνει εύλογη την επιμονή ορισμένων μελετητών του στην ιδέα αυτή και την προσπάθειά τους να την επεκτείνουν στο οικουμενικό επίπεδο.⁶⁵⁰ Τα υποκείμενα - πολίτες της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*» και του «*Πολιτικού Φιλελευθερισμού*» θα μπορούσαν, κατ' εκείνους, να λάβουν τη θέση των συμβαλλομένων και σε μια παγκόσμια πρωταρχική θέση, και να υιοθετήσουν ως θεμελιώδη αρχή της παγκόσμιας δικαιοσύνης ότι όλα τα πρόσωπα έχουν ίσα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες, που, όπως και στο εγχώριο πεδίο, καθιστούν εφικτή την πραγμάτωση των δύο ηθικών δυνάμεών τους. Και «*προχωρώντας με αυτό τον τρόπο θα θεμελιώναν ευθέως τα ανθρώπινα δικαιώματα σε μια πολιτική (ηθική) αντίληψη φιλελεύθερης κοσμοπολιτικής δικαιοσύνης*».⁶⁵¹

Την αντίληψη αυτή, ωστόσο, αρνείται κατηγορηματικά ο Ρωλς. Και ο λόγος προς τούτο βρίσκεται στις μεθοδολογικές επιλογές που συγκροτούν κατά τον Ρωλς την *πολιτική* αντίληψη της δικαιοσύνης. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, κύριο χαρακτηριστικό μιας πολιτικής αντίληψης δικαιοσύνης είναι ότι εδράζεται σε συγκεκριμένες θεμελιώδεις ιδέες που ενυπάρχουν στον δημόσιο πολιτικό πολιτισμό. Τούτο γίνεται, προκειμένου να παρουσιαστεί η συγκροτούμενη αντίληψη δικαιοσύνης απρόσμηκτη και ανεξάρτητη από επιμέρους περιεκτικά δόγματα. Κατ' αναλογία, για μια θεωρία δικαιοσύνης στο διεθνές πεδίο πρέπει να βρεθούν οι ιδέες που υπόκεινται του διεθνούς δημόσιου πολιτικού πολιτισμού, οι οποίες θα μπορούσαν να γίνουν εύλογα αποδεκτές από όλους. Για το λόγο αυτό, ο Ρωλς εκκινεί «*από το διεθνή πολιτικό κόσμο όπως τον βλέπουμε*» και από την βάση αυτή διερευνά «*ποια θα έπρεπε να είναι η εξωτερική πολιτική ενός εύλογα δίκαιου φιλελεύθερου λαού*».⁶⁵²

Η επισκόπηση του σύγχρονου παγκόσμιου πολιτικού πολιτισμού δεν αποκαλύπτει την ύπαρξη ιδεών που υποστηρίζουν την συμμετοχή των ατόμων σε ένα

⁶⁵⁰ LP, σελ. 82. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση μιας τέτοιας προσπάθειας είναι αυτή του Pogge, όπως θα αναπτυχθεί κατωτέρω στην οικεία παράγραφο. Σύμφωνα με τον Wenar, οι αιτιάσεις που προέρχονται από μελετητές και οπαδούς της ρωλσιανής θεωρίας οφείλονται στις προσδοκίες που είχε δημιουργήσει η «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» για την επέκτασή της στο επίπεδο μιας παγκόσμιας κοινωνίας. Στο διάστημα που μεσολάβησε από την έκδοση του πρώτου έργου μέχρι την έκδοση του «*Δικαίου των Λαών*», διαπρεπείς υποστηρικτές της ρωλσιανής θεωρίας δικαιοσύνης, μεταξύ των οποίων και οι αναφερόμενοι στην παρούσα μελέτη, Pogge και Beitz, επιχειρηματολόγησαν υπέρ μιας άμεσης μεταφοράς των φιλελεύθερων και εξισωτικών αρχών της στο οικουμενικό πεδίο, με συνέπεια η έκδοση του τελευταίου έργου να τους εκπλήξει δυσάρεστα. Wenar (2006: 96-7).

⁶⁵¹ LP, σελ. 82.

⁶⁵² LP, σελ. 83.

ενιαίο, παγκόσμιο σύστημα κοινωνικής συνεργασίας υπό όρους ελευθερίας και ισότητας.⁶⁵³ Αντίθετα, κύρια υποκείμενα της παγκόσμιας πολιτικής δράσης εξακολουθούν να είναι τα κράτη· αυτά προσδιορίζουν τις διεθνείς σχέσεις και αυτά συμβάλλονται και συμμετέχουν στους διεθνείς οργανισμούς. Ωστε, ως κρατούσα ιδέα παραμένει (παρά την μεταπολεμική άμβλυνσή της) ότι η διαμόρφωση της διεθνούς πολιτικής συντελείται από τα κράτη υπό την παραδοσιακή τους μορφή.⁶⁵⁴ Αντιστοίχως, η εμπειρία δείχνει ότι δεν έχει διαμορφωθεί ούτε κάποια παγκόσμια βασική δομή με θεσμούς που να αντιμετωπίζουν τα άτομα ως ίσους και ελεύθερους κοσμοπολίτες, δυνάμενους να διαμορφώνουν τους όρους της διεθνούς πολιτικής, αλλά, αντίθετα, οι λαοί μέσω της πολιτικής συγκρότησής τους σε κράτη είναι τα μόνα υποκείμενα που συμμετέχουν ως ίσα και ελεύθερα στο σύστημα της παγκόσμιας συνεργασίας. Διαπιστώνεται, λοιπόν, ότι η διεθνής πολιτική πραγματικότητα, όσο ευαίσθητη και αν έχει καταστεί μεταπολεμικά για την ανθρώπινη συνθήκη, εντούτοις δεν είναι κοσμοπολιτική, υπό την έννοια τουλάχιστον που την εκλαμβάνει ένας ηθικός οικουμενισμός και οι πηγάζουσες από αυτόν φιλελεύθερες πολιτικές αντιλήψεις.

Ο Ρωλς, όμως, δεν σταματά στην ανωτέρω εμπειρική παρατήρηση αλλά ταυτόχρονα, από κανονιστική σκοπιά, διατυπώνει τη θέση ότι δεν θα ήταν ούτε *εύλογη* μια κοσμοπολιτική ιδέα, υπό τις προπεριγραφείσες συνθήκες του διεθνούς πολιτικού κόσμου. Το κοσμοπολιτικό πρότυπο, με τον ατομοκεντρικό του χαρακτήρα, προσιδιάζει στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς και δεν θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό από τους άλλους ισότιμους κοινωνούς του Δικαίου των Λαών, τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς, με τις διαφορετικές και εν πολλοίς ασύμβατες πολιτισμικές και πολιτικές παραδόσεις τους.⁶⁵⁵ Είναι, λοιπόν, εκτός από

⁶⁵³ Έτσι ο Wenar (2002: 62-65).

⁶⁵⁴ Δεν είναι όμως μόνο αυτή η εικόνα. Καινούρια κράτη αναδύονται ή διεκδικούν την αναγνώρισή τους και ταυτόχρονα αναφύονται ομοσπονδίες και ενώσεις κρατών, χωρίς ούτε στη μία ούτε στην άλλη περίπτωση να είναι σαφές τι είδους σχέσεις εξουσίας θα δημιουργηθούν με τα άτομα ή τους λαούς που τα συγκροτούν ή τι είδους πολιτικο-θεσμική (δημοκρατική ή άλλη) συγκρότηση θα επιλέξουν. Ο εικοστός αιώνας δημιούργησε εκτεταμένες ενώσεις κρατών αλλά και μεγάλες αποσχίσεις (βλ. λ.χ. τη δημιουργία της Σοβιετικής Ένωσης, την κατοπινή διάλυσή της στα διάφορα κράτη της περιοχής και τη συνεχιζόμενη μέχρι σήμερα προσπάθεια κάποιων εθνικών ομάδων να ανεξαρτητοποιηθούν από τη Ρωσική Ομοσπονδία). Αυτές, όμως, οι αντίρροπες τάσεις συνυπάρχουν (με διαφορετική βέβαια υφή) ακόμη και στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Ενώ αναζητούνται οι τρόποι και τα μέσα μιας πολιτικής ολοκλήρωσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ακόμη και με μοντέλο φεντεραλιστικό κατά κάποιους, την ίδια στιγμή παρατηρείται στο εσωτερικό κρατών - μελών της μια ανάδυση εθνικών αποσχιστικών κινημάτων, όπως λ.χ. των Σκωτσέζων στη Μεγάλη Βρετανία, των Καταλανών και των Βάσκων στην Ισπανία ή των Φλαμανδών στο Βέλγιο, που ζητούν τη συγκρότηση αυτόνομων κρατικών οντοτήτων. Αλλά και η διακριτική μεταχείριση, με τη δυνατότητα opt in – opt out να απονέμεται σε ορισμένα κράτη - μέλη της, υπονομεύει την αρχή ισότητας μεταξύ των μελών της και θέτει σοβαρούς προβληματισμούς για τις αρχές δικαιοσύνης και δημοκρατίας που τη διέπουν. Τέλος, το πιο ακραίο χαρακτηριστικό της σύγχρονης παγκόσμιας πολιτικής εικόνας αποτελεί η ανάδυση μιας νέας, ιδιότυπης συλλογικής οντότητας, της δι-εθνικής οργάνωσης του Ισλαμικού Κράτους, το οποίο παρουσιάζεται ως πολιτικό μόρφωμα που διεκδικεί το χαρακτηρισμό του κράτους χωρίς να αυτοπροσδιορίζεται εθνικά, χωρικά ή άλλως πως, παρά μόνο με την επίφαση μιας κοινής θρησκευτικής ομολογίας.

⁶⁵⁵ LP, σελ. 82-3. Γενικότερα, σε διεθνές επίπεδο δεν παρατηρείται συναίνεση σχετικά με τη σκοπιμότητα και τη λειτουργικότητα δι-εθνικών θεσμών και οργανισμών και διατυπώνονται

την εμπειρική πρόσληψη του κόσμου, και αυτή ακριβώς η κεντρική κανονιστική ιδέα της ανεκτικότητας που οδηγεί τον Ρωλς να αρνηθεί το ατομοκεντρικό κοσμοπολιτικό μοντέλο και να προτιμήσει ως συμβαλλόμενους στην παγκόσμια πρωταρχική θέση τους λαούς (φιλελεύθερους και ευπρεπείς).

Εξάλλου, με την προτίμηση των λαών ως υποκειμένων της διεθνούς κοινωνίας, ο Ρωλς επικαλείται και ένα επιχείρημα για τη δικαιολόγηση των συνοριακών διευθετήσεων. «*Εν απουσία ενός παγκόσμιου κράτους, πρέπει να υπάρχουν κάποιου είδους σύνορα*», παραδέχεται ο Ρωλς, και δικαιολογεί την αναγκαιότητα αυτή κατ' αναλογία προς το δικαίωμα στην (ατομική) ιδιοκτησία: οι λαοί, όπως οργανώνονται πολιτικά και προσδιορίζονται συνοριακά έχουν ένα δικαίωμα στην επικράτειά τους, ως χώρο στον οποίο έχουν συμφέρον και επιδιώκουν να διαβιούν επ' άπειρον.⁶⁵⁶ Για να καταστεί τούτο εφικτό, τίθεται και ένα ζήτημα ηθικο-πολιτικής ευθύνης των λαών: κάθε λαός είναι κύριος αλλά ταυτόχρονα και υπεύθυνος για τη διατήρηση των πόρων που ενυπάρχουν στην επικράτειά του και επιτρέπουν τη διαιώνισή του. Με βάση αυτό το «κατ' αναλογία δικαίωμα» ο Ρωλς αποκρούει τις αξιώσεις αναδιανεμητικής δικαιοσύνης σε διεθνές επίπεδο καθώς επίσης θέτει περιορισμούς και στο δικαίωμα μετανάστευσης, δύο από τα καίρια αιτήματα του κοσμοπολιτισμού.

Με τις εκκινήσεις και στοχεύσεις αυτές, το Δίκαιο των Λαών διαφοροποιείται ριζικά από τις κλασσικές κοσμοπολιτικές θέσεις, που επιδιώκουν να μεταφέρουν αυτούσια τη «αρχή της διαφοράς» στο οικουμενικό επίπεδο.⁶⁵⁷ Στην μεταφορά αυτής της αρχής στο οικουμενικό επίπεδο αντιτίθεται ο Ρωλς, καθώς κάτι τέτοιο προϋποθέτει μια πολιτικά οργανωμένη παγκόσμια κοινωνία πολιτών (που έχει εξ αρχής απορριφθεί για τους λόγους που αναφέρθηκαν ήδη) αλλά ταυτόχρονα και διότι ζητήματα διανεμητικής δικαιοσύνης μεταξύ των λαών (πολλά δε μάλλον μεταξύ των ατόμων) είναι άσχετα με το Δίκαιο των Λαών. Οι αναπόφευκτες οικονομικές ανισότητες μεταξύ των ευτεταγμένων λαών, οφειλόμενες είτε σε ιστορικές και γεωπολιτικές συγκυρίες ή σε εσφαλμένες δημοσιονομικές επιλογές τους, δεν επηρεάζουν την ισότιμη θέση τους στην Κοινωνία των Λαών, εφόσον οι λαοί αυτοί

διαφορετικές αντιλήψεις γύρω από το πώς η παγκόσμια κοινωνία θα έπρεπε να μετεξελιχθεί: άλλοι νοσταλγούν τη βεσφαλμένη παράδοση των αυτόνομων και αυτόνομων κρατών και άλλοι καλωσορίζουν την παγκοσμιοποίηση· άλλοι υποστηρίζουν ότι ισχυροί διακρατικοί θεσμοί μπορούν να διασφαλίσουν την παγκόσμια ειρήνη και δικαιοσύνη και άλλοι θεωρούν αυτούς τους θεσμούς πηγές εγγενούς αδικίας, αυταρχισμού και αστάθειας.

⁶⁵⁶ LP, σελ. 39 (η επισήμανση στο πρωτότυπο).

⁶⁵⁷ Σύμφωνα με τους υποστηρικτές των θέσεων αυτών, οι όποιες οικονομικές ανισότητες μεταξύ των ατόμων, ως μελών - πολιτών μιας παγκόσμιας κοινωνίας, θα έπρεπε να λειτουργούν επ' ωφελεία των λιγότερο ευνοημένων, κατ' αναλογία προς την εγχώρια κοινωνία. Πράγματι, το «*Δίκαιο των Λαών*» δεν αναγνωρίζει μια αναδιανομή (ή ίση διανομή) των πόρων μεταξύ των λαών σε μια διαρκή βάση, παρά μόνο την υποστήριξη των επιβαρυνμένων με δυσμενείς συνθήκες κοινωνιών σε μια χρονικά προσδιορισμένη (περιορισμένη) βάση, μέχρις ότου καταστήσουν ικανές να οργανώσουν τουλάχιστον ευπρεπείς κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς που θα τις καταστήσουν ευτεταγμένες. Εξάλλου, το «*Δίκαιο των Λαών*» δεν προσδιορίζει με όρους υλικο-οικονομικούς την εύτακτη υπόσταση ενός λαού, επιδεικνύοντας έτσι ανοχή στην οικονομική ανισότητα μεταξύ των λαών. Οι παραδοχές αυτές συνιστούν ομολογουμένως μια ευθεία αναχώρηση από την ακρογωνιαία «αρχή της διαφοράς», όπως θεμελιώθηκε στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», αλλά ταυτόχρονα αναδεικνύουν και την ουσιαστική διαφοροποίηση μεταξύ μιας εύλογης εγχώριας και μιας εύλογης διεθνούς θεωρίας δικαιοσύνης

είναι σε θέση, με τα όποια οικονομικά μεγέθη τους, να θέτουν και να διατηρούν σε λειτουργία δίκαιους ή τουλάχιστον ευπρεπείς κοινωνικο-πολιτικούς θεσμούς.⁶⁵⁸

Η προτεραιότητα των δίκαιων κοινωνικο-πολιτικών θεσμών έναντι της οικονομικής ευημερίας (λαών και ατόμων) διατρέχει τη θεώρηση του Ρωλς. Ούτε τα άτομα ούτε οι κοινωνίες μπορούν να διασφαλίσουν τις προϋποθέσεις μιας οικονομικής ευμάρειας εάν δεν έχουν εγκαθιδρυθεί πρώτα θεσμοί δικαιοσύνης. Και τούτο, διότι αρχική υπόθεση του Ρωλς (που επιβεβαιώνεται από την εμπειρική – ιστορική παρατήρηση) είναι ότι *«τα μεγάλα δεινά της ανθρώπινης ιστορίας προκύπτουν από την πολιτική αδικία [...και] όταν η πολιτική αδικία θα έχει ελαχιστοποιηθεί με την εφαρμογή δίκαιων (ή τουλάχιστον ευπρεπών) κοινωνικών πολιτικών και την ίδρυση δίκαιων (ή έστω ευπρεπών) βασικών θεσμών, τότε επιτέλους θα εξαφανιστούν αυτά τα μεγάλα δεινά»*.⁶⁵⁹

Μια ενδιαφέρουσα ανασυγκρότηση του ρωλσιανού αντικοσμοπολιτικού επιχειρήματος εισηγείται ο Samuel Freeman. Ο μελετητής διερμηνεύει δύο χωριστά αλλά αλληλεξαρτώμενα ερωτήματα, που κατά τη γνώμη του κατευθύνουν τον Ρωλς: *«Πρώτον, τι είναι αυτό που νομιμοποιεί ένα λαό να έχει καθήκοντα δικαιοσύνης μεταξύ των μελών του, που δεν έχει έναντι άλλων λαών στον κόσμο. Και δεύτερον, τι είναι αυτό που νομιμοποιεί ένα λαό να έχει αποκλειστικό έλεγχο επί μιας εδαφικής περιοχής και το δικαίωμα να αποκλείει άλλους από αυτήν»*.⁶⁶⁰ Ως προς το δεύτερο, η ευθεία απάντηση του Ρωλς έχει αναφερθεί ήδη: η αποκλειστική κυριαρχία επί εδαφών εξυπηρετεί την ανάγκη διασφάλισης στο διηλεκές ενός ζωτικού χώρου, εντός του οποίου ζει και αναπτύσσεται ένας λαός, καθώς και την ανάγκη προστασίας του φυσικού περιβάλλοντος και των πόρων του από την αλόγιστη χρήση και κατασπατάληση.⁶⁶¹ Η εδαφική κυριαρχία, με άλλα λόγια, εξυπηρετεί ένα στόχο ανάλογο με αυτόν της (ατομικής) ιδιοκτησίας: εγγυάται τις υλικές προϋποθέσεις για την αυτονομία ενός λαού και την ανάπτυξη της κοινωνικής και πολιτικής συνεργασίας και, μέσω αυτών, συντελεί στην εν γένει πολιτισμική πρόοδο.

Οι σκέψεις αυτές δίνουν τις κατευθύνσεις για την απάντηση και στο πρώτο ερώτημα. Τα ειδικά καθήκοντα που καθιερώνονται μεταξύ των μελών ενός λαού (και όχι έναντι άλλων λαών ή τρίτων προσώπων) αποτελούν όρους της δυνατότητας της κοινωνικής συνεργασίας. Όπως έχει ήδη αναπτυχθεί, η κοινωνική συνεργασία παίζει

⁶⁵⁸ Η ιστορική παρατήρηση του Ρωλς σχετικά με λαούς που έτυχε να διαθέτουν σημαντικές πλουτοπαραγωγικές πηγές αλλά δεν κατόρθωσαν να εγκαθιδρύσουν θεσμούς δικαιοσύνης στη βασική δομή τους, ενώ το αντίθετο συνέβη με λαούς χωρίς μεγάλες οικονομικές δυνατότητες, έρχεται να επιβεβαιώσει την πρωταρχική σημασία των θεσμών δικαιοσύνης που οφείλει κάθε οργανωμένη κοινωνία να διαθέτει, έναντι της ευκαταίας οικονομικής ευμάρειάς της, η οποία δύναται να εκπηγάει και να διασφαλίζεται μόνο μέσα από τη λειτουργία των θεσμών αυτών. LP, σελ. 108-11.

⁶⁵⁹ LP, σελ. 126. Σύμφωνα με τον Leif Wenar, δύο είναι τα κύρια χαρακτηριστικά του «*Δικαίου των Λαών*» που απομακρύνουν τον συγγραφέα από την οδό ενός κοσμοπολιτικού εξισωτισμού (cosmopolitan egalitarianism). Το πρώτο είναι η στόχευσή του στα ζητήματα «νομιμοποίησης του παγκόσμιου εξαναγκασμού», στοιχείο που συνδέει το έργο κυρίως με τον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» και όχι τόσο με τη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», και το δεύτερο είναι η ιδιαίτερη αντίληψη για τη φύση και τα συμφέροντα των λαών, οι οποίοι παρουσιάζονται να έχουν μια ορισμένη ηθική φύση και να μην εξαρτώνται άμεσα από υλικούς - οικονομικούς προσδιορισμούς. Wenar (2006: 95).

⁶⁶⁰ Freeman (2007b: 438).

⁶⁶¹ LP, σελ. 38-39.

κεντρικό ρόλο στη σύνολη ρωλσιανή θεωρία δικαιοσύνης, καθώς μόνο μέσω αυτής δύνανται να αναπτυχθούν σε επαρκή βαθμό οι ηθικές δυνάμεις των προσώπων. Η κοινωνική συνεργασία προϋποθέτει την ύπαρξη ειδικών καθηκόντων μεταξύ των κοινωνιών. Τα ειδικά αυτά καθήκοντα είναι συστατικά οποιουδήποτε συλλογικού σχήματος που επιδιώκει τη διατήρηση της ύπαρξής του (λ.χ. μιας οικογένειας, μιας ένωσης κ.λπ) πολλώ δε μάλλον μιας πολιτικά οργανωμένης κοινωνίας, που επιδιώκει την αυτόνομη ύπαρξή της *εις το διηνεκές*.⁶⁶² Εάν, λοιπόν, αναπτυσσόταν στο εσωτερικό ενός λαού μια κοσμοπολιτική αντίληψη αλληλεγγύης, και τα ειδικά καθήκοντα προς τους συμπολίτες υποχωρούσαν έναντι κάποιων γενικών ηθικών καθηκόντων προς τους λιγότερο ευνοημένους λαούς του κόσμου, τότε θα εξέλιπε από την κοινωνία η κεντρομόλος δύναμη που συνέχει τα μέλη της μεταξύ τους για την συνέχιση και διατήρηση της κοινής κοινωνικοπολιτικής ζωής, και θα υπονομευόταν η αυτόνομη ύπαρξη του λαού αυτού, καθώς θα καθίστατο αδύνατη τόσο η συντονισμένη σύμφωνα με αρχές δικαιοσύνης κοινωνική συνεργασία όσο και η μέριμνα για τη διασφάλιση της εδαφικής ακεραιότητας του λαού αυτού.⁶⁶³

Συνεπώς, κατά τον Freeman, τόσο τα ειδικά καθήκοντα που επιβάλλονται μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας όσο και ο αποκλειστικός έλεγχος και η κυριαρχία επί μιας εδαφικής επικράτειας, αποτελούν από κοινού τους όρους για την ύπαρξη *εις το διηνεκές* μιας πολιτικά συγκροτημένης κοινωνίας. Με βάση όσα προεκτέθηκαν, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι για την ανάπτυξη της κοινωνικής (και κατ' επέκταση, πολιτικής) συνεργασίας μεταξύ των μελών ενός λαού, ο αποκλειστικός εδαφικός έλεγχος αποτελεί την υλική προϋπόθεσή της, ενώ τα ειδικά καθήκοντα αποτελούν τη δικαυκή - θεσμική προϋπόθεσή της. Οι δύο αυτές προϋποθέσεις από κοινού συντελούν στην πολιτική αυτονομία των λαών, στην πραγμάτωση των ηθικών δυνάμεων των προσώπων και στην επιδίωξη του αγαθού (ατομικού ή συλλογικού).⁶⁶⁴

3.3.1. Επικρίσεις του ρωλσιανού αντικοσμοπολιτισμού

Οι επιλογές του Ρωλς έχουν επικριθεί σφοδρά από τους υπέρμαχους του κοσμοπολιτισμού. Η άρνηση μιας ατομοκεντρικής θεώρησης του διεθνούς δικαίου

⁶⁶² *LP*, σελ. 39.

⁶⁶³ Με παρόμοιες εκκινήσεις αναδεικνύει διαφορετικές εκφάνσεις του ρωλσιανού επιχειρήματος και ο Παπαγεωργίου (2014: 431-449). Οι «ειδικοί δεσμοί» που αναπτύσσονται μεταξύ των πολιτών του ίδιου κράτους αποτελούν όχι απλώς έκφραση μιας κοινής πολιτισμικής ταυτοποίησης αλλά κυρίως τον τρόπο πραγμάτωσης των ηθικών καθηκόντων προς την ανθρωπότητα. Οι δεσμοί αυτοί καθιερώνονται και πραγματώνονται μόνο μέσω της συμπερίληψης σε μια κοινή πολιτεία ως αμοιβαία επιτακτικές αρχές δικαιοσύνης, που νομιμοποιούνται μόνο ως έκφραση της ελευθερίας αυτοπροσδιορισμού των προσώπων. Υπ' αυτήν την έννοια, για τον Παπαγεωργίου οι «ειδικοί δεσμοί» έχουν μια αυτοτελή ηθική αξία, που εκλύεται μόνο στο «φυσικό ενδιαίτημα» της δικαιοσύνης, δηλαδή στην πολιτικά συγκροτημένη με όρους ελευθερίας εγχώρια κοινωνία και όχι γενικώς και αδιακρίτως προς την οικουμένη υπό ένα μοντέλο αμιγούς κανονιστικού κοσμοπολιτισμού.

⁶⁶⁴ Ο Habermas, επίσης, αποδίδει κεντρικό ρόλο στην ιδέα του εθνικού κράτους στη θεωρητική διαδικασία ανασυγκρότησης του συστήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Όπως διαχρονικά έχει εκφράσει αυτή τη θέση του, ο Habermas θεωρεί το εθνικό κράτος ως το ευρύτερο δυνατό πεδίο που μπορεί να προσαρμόσει καταλληλότερα τις αφηρημένες συνταγματικές αρχές σε ειδικούς κανόνες του θετικού δικαίου, τους οποίους οι πολίτες να μπορούν να θεωρούν ως δημιουργήμα τους.

έχει εκληφθεί από αυτούς ως έλλειψη ηθικής μέριμνας για τα άτομα, τα οποία -με ευθεία επέκταση της εγχώριας αντίληψης δικαιοσύνης- θα μπορούσαν να αντιπροσωπεύονται ως συμβαλλόμενοι σε μια παγκόσμια πρωταρχική θέση για τη διατύπωση των αρχών μιας οικουμενικής θεωρίας δικαιοσύνης. Η λαοκεντρική αντίληψη του Ρωλς, παρά τα ιδιαίτερα ηθικά χαρακτηριστικά που αποδίδει στους λαούς, δεν πείθει τους υποστηρικτές του (αμιγούς) κοσμοπολιτισμού. Οι τελευταίοι επιμένουν να βλέπουν στην ρωλσιανή εικόνα μια συνέχιση του ρεαλιστικού, βεσφαλιανού / κρατιστικού μοντέλου, ξεπερασμένου πια από τις δυνάμεις της παγκοσμιοποίησης και της διεθνούς συνηγορίας υπέρ μιας οικουμενικής κοινωνίας των πολιτών.

Οι αιτιάσεις που θα αναφερθούν κατωτέρω επιδιώκουν να λάβουν τη μορφή μιας εσωτερικής, τρόπον τινά, κριτικής, καθώς προέρχονται κυρίως από υποστηρικτές του κοσμοπολιτισμού που ακολουθούν την ρωλσιανή πολιτικοφιλοσοφική διδασκαλία. Επιλέγονται δε αυτοί, επειδή επισημαίνουν τις -κατά τη γνώμη τους- ασυνέχειες της πρώιμης και της ύστερης φιλοσοφικής σκέψης του Ρωλς. Από τα επιχειρήματα δε που αναπτύσσουν οι επικριτές της ρωλσιανής θεώρησης επιλέγεται να αναφερθούν όσα επικεντρώνονται κυρίως στο ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως πιο σχετικά με τους σκοπούς και το αντικείμενο της παρούσας μελέτης.⁶⁶⁵

Α. Με επίκεντρο τα ανθρώπινα δικαιώματα, ως κυριότερη έκφραση του σύγχρονου κοσμοπολιτικού ιδεώδους, εκτενή κριτική έχει δεχτεί η αντικοσμοπολιτική και, γι' αυτό, μινιμαλιστική ρωλσιανή θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τον Allen Buchanan.⁶⁶⁶ Εκκινώντας ο Buchanan από τη θεμελιώδη ιδέα ότι το άτομο είναι το επίκεντρο του ηθικού και πολιτικού ενδιαφέροντος, υποστηρίζει ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα πρέπει να διασφαλίζουν ένα ευρύ πεδίο ενεργοποίησης των ίδιων των ατόμων για την διεθνή προάσπιση των συμφερόντων τους και επικρίνει ως απρόσφορη την ρωλσιανή προτίμηση των λαών για τη διαμόρφωση των αρχών της παγκόσμιας δικαιοσύνης. Όπως χαρακτηριστικά τονίζει, «*ηθικές αρχές για το διεθνές δίκαιο που παράγονται μόνο από την οπτική γωνία των 'λαών' είναι απρόσφορες. Αρχές για τα άτομα ως άτομα είναι αναγκαίες*».⁶⁶⁷

Ο Buchanan επικρίνει ως αδικαιολόγητη την απομάκρυνση του Ρωλς από το ευρύτερο φιλελεύθερο, ατομοκεντρικό ιδεώδες και τον εξοβελισμό «*της ευρέως διαδεδομένης ιδέας ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι θεμελιωμένα στην κοινή μας ανθρώπινη ιδιότητα*».⁶⁶⁸ Κεντρική στην αντεπιχειρηματολογία του Buchanan είναι η

⁶⁶⁵ Αντίστοιχης σφοδρότητας επικρίσεις έχει δεχτεί ο Ρωλς και για την περιοριστική θεώρηση του καθήκοντος αρωγής που εισηγείται αλλά αυτές θα αναφερθούν μόνο παρενθετικά κατωτέρω. Και σε αυτή πάντως την περίπτωση, οι σφοδρότερες κριτικές προήλθαν από μαθητές του Ρωλς, όπως πληροφορούν σχετικά οι Παπαγεωργίου (2008: 96-7) και Βουτσάκης (2004a: 192-3), αναφερόμενοι κυρίως στους Beitz και Pogge,.

⁶⁶⁶ Buchanan (2000), (2004) και (2006).

⁶⁶⁷ Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. κυρίως Buchanan (2000) απ' όπου και το παράθεμα (σελ. 698), καθώς και (2006).

⁶⁶⁸ Buchanan (2006: 167).

θέση ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα ανάγονται αναπόφευκτα σε περιεκτικές θεωρήσεις της ανθρώπινης φύσης, όπως είναι αυτές που πηγάζουν από τα κοινά χαρακτηριστικά ή συμφέροντα των ανθρώπων. Τέτοιες θεωρήσεις της ανθρώπινης φύσης έχουν τύχει ευρείας αναγνώρισης και αποδοχής, και έχουν πάψει να θεωρούνται μεταφυσικές και φιλοσοφικο-πολιτικά διαμφισβητούμενες. Ωστε ο Ρωλς απέφυγε χωρίς ουσιαστικό λόγο, κατά τον Buchanan, την αναφορά σε ατομοκεντρικές ιδέες (ως τάχα εκτεθειμένες στον ηθικό και πολιτισμικό σχετικισμό), ενώ αντίθετα θα μπορούσε κάλλιστα να τις ενσωματώσει στη θεώρησή του, και να υποστηρίξει μια ευρύτερη κατά λειτουργία και περιεχόμενο αντίληψη ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που θα διέσωζε τον κοσμοπολιτικό χαρακτήρα μιας φιλελεύθερης αντίληψης δικαιοσύνης.

Αλλά και ως προς το ζήτημα της γνωσιολογικής ουδετερότητας των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο Buchanan παρατηρεί μια ασυνέπεια του Ρωλς όχι μόνο προς τις κρατούσες φιλοσοφικές θεωρίες αλλά και προς την πολιτική αντίληψη δικαιοσύνης που ο ίδιος έχει διατυπώσει: ενώ ο Ρωλς αρνείται ρητά τις περιεκτικές φιλοσοφικές θεωρίες, εντούτοις προϋποθέτει στη θεώρησή του μια έννοια αγαθού για το άτομο, που προάγεται από την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας. Η ίδια η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, κατά τον Buchanan, αποκτά στο ρωλσιανό έργο ένα ουσιοκρατικό περιεχόμενο, ως συντελεστική της ατομικής αντίληψης περί του αγαθού, αλλά και μέσω της σύνδεσής της με την ιδέα του κοινού αγαθού. Η ουσιοκρατική αυτή θεώρηση της κοινωνικής συνεργασίας αναδεικνύει, λοιπόν, σύμφωνα με την κριτική, την εγγενή αδυναμία της ρωλσιανής πολιτικής αντίληψης να απομακρυνθεί από τις περιεκτικές θεωρίες.⁶⁶⁹

Β. Κοινή με τον Buchanan εκκίνηση από τον ηθικό φιλελευθερισμό, με έμφαση όμως στο εξισωτικό του στοιχείο, έχει και η κριτική του Thomas Pogge. Ο Pogge υπερτονίζει αφ' ενός τον κοσμοπολιτικό χαρακτήρα μιας αντίληψης δικαιωμάτων παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης, που θεωρεί ότι η ρωλσιανή θεώρηση παρακάμπτει αδικαιολόγητα, και αφ' ετέρου την οικουμενική (μη «αδιαζόντως δυτική») διάσταση που έχει το αίτημα της ατομικής ευημερίας.

Σύμφωνα με τον Pogge, οι ρωλσιανοί φιλελεύθεροι λαοί, υπό το βάρος μιας μονομερούς προσήλωσής τους στην αρχή της ανεκτικότητας, παραχωρούν ένα μέρος των φιλελεύθερων ιδανικών τους, προκειμένου να δημιουργήσουν ένα Δίκαιο των Λαών που θα μπορεί να γίνει αποδεκτό και από τις μη φιλελεύθερες ιεραρχικές

⁶⁶⁹ Buchanan (2006: 165). Εντούτοις, πρέπει να σημειωθεί ότι και ο Buchanan συμμερίζεται τη βασική θέση του «*Δικαίου των Λαών*» ότι οι χαρακτηριστικές για ένα φιλελεύθερο εγχώριο δικαϊκό σύστημα αρχές δεν μπορούν να μεταφερθούν αυτούσιες στο διεθνές νομικό πεδίο: «*Έχω ήδη επισημάνει ότι η θεώρηση του Ρωλς στο 'Δίκαιο των Λαών' [...] δεν αποκλείει ένα αξιολογικό πεδίο για ηθική θεωρητική ανάπτυξη στο διεθνές δίκαιο, αλλά το περιορίζει λόγω μιας μάλλον στενής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*». Buchanan (2004: 43-5). Ωστόσο, και ο ίδιος ο Buchanan δεν είναι ιδιαίτερα γενναιοδωρος στον κατάλογο των «*βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων*» που προτείνει, καθώς αξιοσημείωτη είναι η σχεδόν απόλυτη ταύτισή του με τον ρωλσιανό κατάλογο. Στην απαρίθμηση των κριτηρίων που πρέπει να πληροί ένα καθεστώς για την διεθνή νομιμοποίηση και αναγνώρισή του, αναφέρει τα «*βασικά ανθρώπινα δικαιώματα*» ως προϋποθέσεις μιας «*εσωτερικής και εξωτερικής ελάχιστης δικαιοσύνης*». Buchanan (2004: 267-268).

κοινωνίες.⁶⁷⁰ Σύμφωνα με την κριτική, αυτό που διακυβεύεται στο ρωσισανό εγχείρημα είναι η θεμελιώδης αρχή του φιλελευθερισμού, η «*ίση αξίωση κάθε προσώπου στην ελευθερία και την αξιοπρέπεια*»,⁶⁷¹ την οποία φαίνεται να παρακάμπτει ο Ρωλς εφ' ενός ως ιδιαζόντως φιλελεύθερη (μη αρμόζουσα στους ευπρεπείς λαούς) και αφ' ετέρου ως κοσμοπολιτική (μη αρμόζουσα στο λαοκεντρικό πρότυπό του).

Αποτέλεσμα αυτής της παραχώρησης του Ρωλς είναι η συναγωγή του αδικαιολόγητα μινιμαλιστικού καταλόγου ανθρωπίνων δικαιωμάτων,⁶⁷² ο οποίος αποκλείει χωρίς προφανή λόγο θεμελιώδη -κατά τον Pogge- «*εξισωτικά διανεμητικά δικαιώματα*» (“*egalitarian distributive rights*”) που διασφαλίζουν μια αξιοπρεπή ζωή για όλα τα άτομα. Ο Pogge υπεραμύνεται της «*θεμελιώδους φιλελεύθερης αρχής*» και διακηρύσσει ότι αυτή πρέπει να υποστηριχθεί με πολιτικά μέσα στο διεθνές επίπεδο έναντι των αντιπάλων της, ώστε να διαμορφωθεί ένα διεθνές δίκαιο αποφασιστικά φιλελεύθερο, που θα αναγνωρίζει το άτομο ως το απότατο υποκείμενο ίσης ηθικής μέριμνας. Προς επίρρωση δε του ισχυρισμού του, ο Pogge επιχειρεί να αποδείξει ότι, εάν ετίθετο στους αντιπροσώπους των λαών της πρωταρχικής θέσης (πάντα υπό το πέπλο της άγνοιας) το ζήτημα επιβολής ενός Παγκόσμιου Φόρου Πόρων (Global Resources Tax) με σκοπό μια στοιχειωδώς δίκαιη αναδιανομή πόρων υπέρ των ασθενέστερων οικονομικά λαών, δεν προκύπτει από κανένα σημείο της ρωσισανής θεωρίας ότι οι αντιπρόσωποι των λαών θα απέρριπταν μια τέτοια επιλογή και ότι δεν θα συμπεριλάμβαναν ένα τέτοιο δικαίωμα στον κατάλογο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁶⁷³

Ο Pogge, περαιτέρω, επικρίνει τον Ρωλς γιατί επέλεξε ως υποκείμενο της διεθνούς θεωρίας δικαιοσύνης του τους λαούς και όχι τα άτομα, και είναι ιδιαίτερα αιχμηρός στην κρίση του ότι «*τα άτομα και τα συμφέροντά τους δεν υπολογίζονται καθόλου*» στο «*Δίκαιο των Λαών*». ⁶⁷⁴ Στηλιτεύει, με άλλα λόγια, την ανεκτικότητα

⁶⁷⁰ Pogge (1994: 216). Και ο Buchanan εξελέγχει την ρωσισανή ιδέα της ανεκτικότητας, διότι απομακρύνεται και από τις ελάχιστες αξιώσεις εξισωτισμού που εμπεριέχει η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η στάση αυτή έχει, κατά τον Buchanan, τη συνέπεια ο Ρωλς να καθίσταται αδικαιολόγητα ανεκτικός στην ανισότητα. Buchanan (2004: 168-9).

⁶⁷¹ Pogge (1994: 217).

⁶⁷² Ενώ, από άλλη σκοπιά, ο Buchanan υποστηρίζει ότι αυτό οφείλεται στην σκοπούμενη γνωσιολογική και πολιτική ουδετερότητα της ρωσισανής θεώρησης. Buchanan (2006: 150).

⁶⁷³ Pogge (1994: 218). Καθώς η συγκεκριμένη κριτική είχε ήδη διατυπωθεί από την αρχική δημοσίευση του σχεδίασματος του «*Δικαίου των Λαών*», ο Ρωλς απαντάει αναλυτικά στον Pogge στην υπό μελέτη μονογραφία του. Βλ *LP*, σελ. 113-119.

⁶⁷⁴ Pogge (2006: 211-212, 222). Παρόμοια θέση (2007: 317). Ειδικότερα, σύμφωνα με τον Pogge, η θεώρηση του Ρωλς «*διαφέρει από μια κοσμοπολιτική αντίληψη κοινωνικής δικαιοσύνης*» σε τέσσερα σημεία: «*Πρώτον, η διεθνής θεώρηση του Ρωλς λαμβάνει τους λαούς μάλλον παρά τα άτομα ως τα μοναδικά υποκείμενα ηθικής μέριμνας [...]. Δεύτερον, ο Ρωλς κάνει αυτή την επιλογή, για να υποστηρίξει μια ηθική μέριμνα μόνο για την απόλυτη ένδεια των άλλων κοινωνιών. Οι ευτεταγμένες κοινωνίες οφείλουν να συντρέχουν άλλες κοινωνίες, εφόσον εκείνες το επιθυμούν, προκειμένου να φτάσουν σε ένα ελάχιστο επίπεδο ώστε να καταστούν και εκείνες ευτεταγμένες. Τρίτον, η ανισότητα πέραν των εθνικών συνόρων -η σχετική ένδεια- είναι ένα θέμα ηθικά αδιάφορο. [...Τέλος, το ρωσισανό Δίκαιο των Λαών] δεν βρίσκει εφαρμογή σε δι-εθνικές θεσμικές διευθετήσεις, αλλά στην εξωτερική πολιτική των φιλελεύθερων και των ευπρεπών κοινωνιών».* Pogge (2007: 317, οι επισημάνσεις στο πρωτότυπο).

που δείχνει η διεθνοπολιτική θεωρία του Ρωλς σε κάποιες μορφές παραβίασης των δικαιωμάτων και ελευθεριών των ατόμων, τις οποίες ο ίδιος ο Ρωλς θα θεωρούσε εντελώς ανεπίτρεπτες εάν συνέβαιναν σε εγχώριο επίπεδο.⁶⁷⁵ Ισχυρίζεται, επίσης, ότι ο Ρωλς όχι μόνο παρέβλεψε τελείως τη συζήτηση γύρω από την διεθνή οικονομική δικαιοσύνη αλλά επιπλέον δεν κατάφερε να προσδιορίσει ούτε συγκεκριμένα σαφή κριτήρια για την ανθρωπιστική επέμβαση.⁶⁷⁶

Η έντονα επικριτική διάθεση του Pogge οφείλεται προφανώς στη διάψευση των αρχικών υψηλών προσδοκιών ότι οι αρχές της «*Θεωρίας της Δικαιοσύνης*» θα μπορούσαν να μεταφερθούν κατ' αναλογία και στο διεθνοπολιτικό επίπεδο. Ο ίδιος ο Pogge είχε επιχειρηματολογήσει προς τούτο λίγα χρόνια πριν τη δημοσίευση του πρώτου σχεδίασματος του «*Δικαίου των Λαών*».⁶⁷⁷ Τότε ο Pogge, «*σκιαγραφώντας μια ρωλσιανή αντίληψη παγκόσμιας δικαιοσύνης*»,⁶⁷⁸ είχε εισηγηθεί μια εξισωτική και ατομοκεντρική, ή με άλλα λόγια, αμιγή κοσμοπολιτική, παγκόσμια τάξη «*μέσα στο πλαίσιο της ρωλσιανής θεωρίας*»,⁶⁷⁹ η οποία, θεμελιούμενη στην Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και στις ρωλσιανές αρχές δικαιοσύνης, θα είχε ως υποκείμενά της τα άτομα και θα μεριμνούσε για μια παγκόσμια διανεμητική δικαιοσύνη προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων. Σε μια παγκόσμια πρωταρχική θέση, κατ' αναλογία προς την εγχώρια κοινωνία, οι αντιπρόσωποι των ατόμων θα επιβεβαίωναν τις ίδιες αρχές δικαιοσύνης, εφαρμόσιμες σε μια παγκόσμια βασική δομή,⁶⁸⁰ την οποία ο Pogge προϋπέθετε ως εφικτή με βάση τις ιστορικο-πολιτικές εξελίξεις του εικοστού αιώνα. Η παγκόσμια πρωταρχική θέση και η μεταφορά των κριτηρίων δικαιοσύνης στο οικουμενικό επίπεδο θα οδηγούσε σε μια ριζική θεσμική μεταρρύθμιση, τόσο εγχώρια όσο και διεθνή (λόγω της προοδευτικής αλληλεξάρτησης των δύο πεδίων), με απώτατο στόχο την άρση της προτεραιότητας των κρατικών έναντι των (οικουμενικών) ατομικών συμφερόντων.

⁶⁷⁵ Pogge (2001: 247).

⁶⁷⁶ Pogge (2001: 253).

⁶⁷⁷ Pogge (1989), όπου το 6^ο Κεφάλαιο με τίτλο «*Ένα Κριτήριο Παγκόσμιας Δικαιοσύνης*» είναι αφιερωμένο στην επέκταση των δύο ρωλσιανών αρχών της εγχώριας δικαιοσύνης στο οικουμενικό επίπεδο.

⁶⁷⁸ Pogge (1989: 238). Ως βασικό στοιχείο αυτής της ρωλσιανής αντίληψης επαναλαμβάνεται σταθερά από τον Pogge ο ατομοκεντρικός της χαρακτήρας.

⁶⁷⁹ Pogge (1989: 242). Η προσήλωση αυτή του Pogge στο ρωλσιανό επιχείρημα φτάνει μέχρι του σημείου, σχολιάζοντας την επιφυλακτική και μετριοπαθή (κρατιστική) διατύπωση της σπερματικής σύλληψης ενός «δικαίου των εθνών» στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», να διατυπώσει και «*ρωλσιανές κριτικές στην υιοθέτηση από τον Ρωλς του παραδοσιακού καθεστώτος διεθνούς δικαίου*». Ο.π., σελ. 245.

⁶⁸⁰ Χαρακτηριστική είναι η διατύπωσή του: «*Ιδεωδώς, θα επιθυμούσαν [οι αντιπρόσωποι των ατόμων] ένα τέτοιο σύστημα να είναι μαξιμαλιστικά υποστηρικτικό για τα βασικά δικαιώματα και τις ελευθερίες, να υιοθετεί την ακριβοδίκαιη ισότητα ευκαιριών παγκοσμίως και να αναπαράγει κοινωνικές και δημοκρατικές ανισότητες μόνο στο μέτρο που αυτές θα βελτιώνουν την κοινωνικοοικονομική θέση των παγκοσμίως λιγότερο προνομιούχων προσώπων*». Pogge (1989: 254).

3.3.2. Στοιχεία κοσμοπολιτισμού στην ρωσισανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Οι διατυπωθείσες επικρίσεις θα κρίνονταν δικαιολογημένες, εάν στρέφονταν εναντίον μιας ιδεώδους, ηθικής θεωρίας δικαιοσύνης (ή ανθρωπίνων δικαιωμάτων). Σε μια τέτοια θεωρία, η συνηγορία υπέρ ενός αμιγούς κοσμοπολιτισμού, με τα άτομα να συμβάλλονται στην παγκόσμια πρωταρχική θέση για την συνομολόγηση των αρχών δικαιοσύνης, θα μπορούσε να πηγάζει ευθέως από την αναγνώριση της απόλυτης αξίας του προσώπου. Στο πλαίσιο, όμως, της συγκρότησης μιας θεωρίας δικαίου, όπως αυτή που εισηγείται ο Ρωλς, η συνηγορία υπέρ ενός αμιγούς κοσμοπολιτικού μοντέλου αναδεικνύεται απλά και μόνο ουτοπική. Στο πεδίο αυτό κύριο ζητούμενο είναι η ρεαλιστική δυνατότητα της πολιτικής εφαρμογής των διατυπωμένων αρχών, και δη με τα μέσα του νόμιμου εξαναγκασμού. Η διευκρίνιση αυτή έχει ήδη διατυπωθεί ανωτέρω, και πρέπει να επαναληφθεί σε αυτό το σημείο, προκειμένου να τονιστεί η διαφοροποίηση της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς από τις ηθικές θεωρίες, τις οποίες κυρίως έχουν κατά νου οι επικριτές του.⁶⁸¹ Κατά την συγκρότηση του ρωσισανού σχεδιάσματος διεθνούς δικαιοσύνης, η επιλογή των λαών ως κύριων υποκειμένων και η ρητή δήλωση του φιλοσόφου ότι μέρη του Δικαίου των Λαών είναι η δικαιοσύνη των κοινωνιών και όχι η ευημερία των ατόμων αποδεικνύουν την άρνηση μιας ιδέας αμιγούς κοσμοπολιτισμού.⁶⁸²

Ωστόσο, παρά τις ανωτέρω ρητές δηλώσεις του Ρωλς, μια διαφορετικής υφής κοσμοπολιτική ιδέα ανιχνεύεται στην θεώρησή του για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ειδικότερα, το κείμενο που υποδηλώνει κοσμοπολιτικές επιρροές είναι η οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, υπό την ειδική έννοια που την εισηγείται ο Ρωλς. Ο φιλόσοφος προσδιορίζει με όρους απόλυτης επιτακτικότητας την οικουμενική εφαρμογή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, επιφυλάσσοντάς της, όμως, την μη πειστική, συνεπειοκρατική δικαιολόγηση που έχει ήδη αναφερθεί. Όπως έχει αποδειχθεί, η συμβολαική ιδέα αποτελεί μεθοδολογικά ανεπαρκή δικαιολογητική βάση για την συμπερίληψη του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις αρχές του Δικαίου των Λαών καθώς και για την συνομολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητάς της. Εξάλλου, και ο ίδιος ο Ρωλς δεν φαίνεται να εξαρτά το κύρος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από την συμβολαική διαδικασία δικαιολόγησης μεταξύ των αντιπροσώπων των λαών στις πρωταρχικές θέσεις (όπως

⁶⁸¹ Τις δύο διαφορετικές θεωρήσεις περιγράφει ο Beitz με τους όρους «κοσμοπολιτισμός της ηθικής δικαιολόγησης» και «κοσμοπολιτισμός των θεσμών». Βλ. επόμενη υποσημείωση.

⁶⁸² Αλλά και μεταξύ υποστηρικτών του κοσμοπολιτισμού γίνεται δεκτό ότι η ατομοκεντρική φύση του ηθικού κοσμοπολιτισμού δεν συνεπάγεται αυτοδικαίως την κατάργηση όλων των ενδιάμεσων συλλογικών οντοτήτων (κρατικών και υπερκρατικών) και την εγκαθίδρυση μιας παγκόσμιας πολιτικής κοινότητας. Σύμφωνα με την εύστοχη διατύπωση του Beitz, «ο ηθικός κοσμοπολιτισμός είναι γνωστικιστικός σχετικά με το περιεχόμενο της παγκόσμιας πολιτικής δικαιοσύνης: δεν τάσσεται υπέρ ή κατά της πρότασης ότι θα έπρεπε να υπάρχει μια κυρίαρχη παγκόσμια εξουσία. Από τον κοσμοπολιτισμό που σχετίζεται με την ηθική δικαιολόγηση δεν υπάρχει καμία αυτόματη συναγωγή του κοσμοπολιτισμού που σχετίζεται με τους θεσμούς». Beitz (2005: 18).

πράττει για άλλες αρχές του Δικαίου των Λαών)⁶⁸³ αλλά τα προϋποθέτει -τρόπον τινά, προσυμβολαικά-⁶⁸⁴ ως επιτακτική αρχή του Δικαίου αυτού.

Όπως αναλύθηκε στο προηγούμενο Κεφάλαιο, από την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν μπορεί να παραβλεφθεί το οντολογικά συγκροτητικό στοιχείο του φορέα τους (που παραμένει το άτομο), παρά την επιλογή του Ρωλς να υιοθετήσει μια αρμόζουσα για τους σκοπούς του λαοκεντρική θεώρηση, προσαρμοσμένη στα κύρια υποκείμενα της διεθνούς πολιτικής.⁶⁸⁵ Όσο, όμως, και αν αποσιωπάται ο φορέας αυτός στο «*Δίκαιο των Λαών*», αποδείχθηκε ότι η μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα συνδέεται αμεσότερα με την προστασία της απόλυτης αξίας του φορέα τους παρά με τη διασφάλιση της διεθνούς τάξης και ασφάλειας. Η ακολουθούσα την ιστορική εμπειρία ενσωμάτωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις αρχές του Δικαίου των Λαών και η απόδοση σε αυτά οικουμενικής κανονιστικής ισχύος, αποδεικνύουν την εκκίνηση του Ρωλς από μια ουσιωδώς δεοντοκρατική ηθική αρχή του σύγχρονου διεθνούς πολιτικού πολιτισμού: τα ανθρώπινα δικαιώματα, ως μέσα προστασίας και νομικές εκφάνσεις της ανθρώπινης αξίας, υπερβαίνουν τις συνεπειοκρατικές και εργαλειακές δικαιολογήσεις και διαθέτουν απόλυτη κανονιστική επιτακτικότητα. Υπ' αυτήν την έννοια, η απόπειρα του Ρωλς να συνδέσει την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την διεθνή ειρήνη και ασφάλεια, όσο και αν φαίνεται εσωτερικά συνεπής με την λαοκεντρική – αντικοσμοπολιτική εκκίνησή του, κρίνεται ανεπαρκής και ισχνή.

Η αποσιώπηση της ατομοκεντρικής, αιτητικής φύσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνιστά μια καίρια διαφοροποίηση από την διεθνώς κρατούσα κατανόησή τους, δεν αναιρεί όμως την αφομοίωσή τους υπό την εμπεδωμένη δικαιοπολιτική εικόνα τους. Κοινή οικουμενική κατανόησή τους, εγγεγραμμένη μεταπολεμικά στον διεθνή πολιτικό πολιτισμό, αποτελεί η σύνδεσή τους με την απόλυτη ανθρώπινη αξία και το απαραβίαστο του προσώπου. Αυτή η διεθνοπολιτικά εμπεδωμένη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προσλαμβάνεται από τον Ρωλς ως

⁶⁸³ Προς τούτο δείχνει να συνηγορεί και η παρατηρούμενη (στην εισαγωγή του «*Δικαίου των Λαών*») παράλειψη της αναφερόμενης στα ανθρώπινα δικαιώματα παραγράφου 10 από την συμβολαική διαδικασία δικαιολόγησης που εξαγγέλλει ο Ρωλς για τις υπόλοιπες αρχές. Συγκεκριμένα, εκεί ο Ρωλς αναφέρει ότι «*πρέπει να ξεκινήσουμε με την περί κοινωνικού συμβολαίου ιδέα της φιλελεύθερης πολιτικής αντίληψης ενός συνταγματικού δημοκρατικού καθεστώτος και στην συνέχεια να την διευρύνουμε [...] Αυτό ακριβώς κάνω στις παρ. 3-4, όπως και στη συνέχεια με τους μη φιλελεύθερους αν και ευπρεπείς λαούς στις παρ. 8-9*». LP, σελ. 10.

⁶⁸⁴ Μια τέτοια υπόνοια αφορμάται από την διατύπωση του Ρωλς ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι «*εγγενή στο Δίκαιο των Λαών*». Το χαρακτηριστικό αυτό έχει δώσει αφορμή σε μελετητές να μιλήσουν για «*την υποψία μιας de facto φυσικοδικαιικής προκατάληψης στη δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*». Ferrara (2003: 4). Με τη διατύπωση αυτή του Ferrara δείχνει να συμφωνεί κατ' αρχήν και ο Corradetti, επαναπροσεγγίζοντας, εντούτοις, την ιδέα της δικαιολόγησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσα από την «*πρωτο-δημοκρατική*» (“proto-democratic”) διαδικασία της ιεραρχικής διαβούλευσης των ευπρεπών ιεραρχικών κοινωνιών. Corradetti (2009: 82-3). Τέλος, ο Tasioulas προσάπτει στο ρωλσιανό επιχείρημα μια «*ηθική αντικειμενικότητα*» (“ethical objectivity”) αναφορικά με τις αξίες των φιλελεύθερων λαών, που επιβάλλει την (έστω και δια της βίας) οικουμενική εφαρμογή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και την οποία θεωρεί τελείως ασύμβατη με τη διακηρυγμένη δέσμευση του Ρωλς στην αποφυγή του τοπικισμού. Tasioulas (2010: 107-8).

⁶⁸⁵ Όπως παρατηρεί ο Παπαγεωργίου, «*Η διεθνής κοινωνία δεν είναι μια κοινωνία ατόμων, ακόμα και αν δεχτούμε ότι ο απώτατος φορέας αξίας είναι το άτομο*». Παπαγεωργίου (2008: 106).

μία από τις πλέον έγκριτες εκτιμήσεις που θα συμβάλουν στην αναστοχαστική διαδικασία επαλήθευσης των αρχών διεθνούς δικαιοσύνης. Κατ' αυτό τον τρόπο, χωρίς να καταφεύγει σε μεταφυσικές, φιλοσοφικές ή θρησκευτικές δικαιολογήσεις, ο Ρωλς αφομοιώνει και διασώζει τον ηθικό πυρήνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την απόλυτη αξία του ανθρώπου.

Μια δεύτερη ανίχνευση κοσμοπολιτικών επιρροών μπορεί να παρατηρηθεί αναφορικά με το καθήκον αρωγής προς τις επιβαρυνμένες με δυσμενείς συνθήκες κοινωνίες. Παρά το γεγονός ότι ο Ρωλς αντιτίθεται ρητά σε μια παγκόσμια διανεμητική δικαιοσύνη, εντούτοις κρίνει απαραίτητη την οικονομική αρωγή των επιβαρυνμένων κοινωνιών από τους (εύπορους) ευτεταγμένους λαούς. Η αρωγή όμως αυτή οφείλεται αποκλειστικά προκειμένου να δημιουργηθούν οι υλικές προϋποθέσεις για την εγκαθίδρυση και λειτουργία ευπρεπών θεσμών στη βασική δομή των κοινωνιών εκείνων. Και εδώ εκ πρώτης όψεως η δικαιολόγηση του συγκεκριμένου καθήκοντος είναι σε γενικές γραμμές συνεπειοκρατική και συνάδει με τα θεμελιώδη ορθολογικά συμφέροντα των ευτεταγμένων λαών: μόνο μέσα από τις μακροπρόθεσμες θεσμικές επενδύσεις, που θα υποστηρίξουν οι ευτεταγμένοι λαοί με την παρέμβασή τους, θα μπορέσουν οι επιβαρυνμένες με δυσμενείς συνθήκες κοινωνίες να καταστούν ευτεταγμένες και να συμπεριληφθούν στα μέλη μιας εύλογα δίκαιης και «σταθερής για τους σωστούς λόγους» Κοινωνίας των Λαών.⁶⁸⁶

Ωστόσο, μια προσεκτικότερη ανάγνωση της συγκεκριμένης αρχής του Δικαίου των Λαών αναδεικνύει ένα βαθύτερο ηθικό ενδιαφέρον των ευτεταγμένων λαών. Η μέριμνα προς τις επιβαρυνμένες κοινωνίες μπορεί να μην λαμβάνει την μορφή μιας άμεσης ανθρωπιστικής βοήθειας προς τα άτομα ούτε να απονέμει σε αυτά κάποιο αντίστοιχο δικαίωμα – αξίωση έναντι των ευτεταγμένων λαών· παρόλα αυτά, η αρωγή αποσκοπεί στην καλλιέργεια ενός κοινωνικοπολιτικού υποβάθρου στο

⁶⁸⁶ LP, σελ. 106. Στο καθήκον αυτό (και όχι στο καθήκον σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) φαίνεται να αρμόζει περισσότερο η συνεπειοκρατική / εργαλειακή δικαιολόγηση που προτείνει ο Παπαγεωργίου: «*Η διαφορά οπτικής του ρωλσιανού προγράμματος και η 'κρατικοκεντρική' του προσέγγιση έχουν, τέλος, μια ακόμη συνέπεια. Αν υπάρχει λόγος 'ανθρωπιστικής παρέμβασης', αυτός δεν μπορεί να συνίσταται στην αλληλεγγύη και δικαιοσύνη προς τα άτομα όταν προσβάλλονται θεμελιώδη δικαιώματα. Η σχέση αυτή δεν αποτελεί θεμιτή βάση προκειμένου να στηριχθεί το επιχείρημα για την ανάγκη της προστασίας. Η παρέμβαση έχει περισσότερο έναν χαρακτήρα συλλογικής και εργαλειακής χειραφέτησης, οι λαοί πρέπει να βοηθηθούν για να συμβάλουν με τη σειρά τους στην εμπέδωση της παγκόσμιας ισορροπίας και ειρήνης*». Παπαγεωργίου (2008: 107-8, η επισήμανση έχει προστεθεί). Ενδιαφέρουσα είναι και εδώ η ανασυγκρότηση που προτείνει ο Reidy αναφορικά με τη στάση των ευτεταγμένων λαών απέναντι στις επιβαρυνμένες κοινωνίες. Reidy (2012: 23-44). Επισημαίνοντας ο μελετητής την παράλληλη χρήση των όρων «πολιτική» και «ηθική» στο «*Δίκαιο των Λαών*», διατυπώνει τη θέση ότι ο Ρωλς προσεγγίζει το υπό εξέταση ζήτημα «*ως μέρος μιας ηθικής θεωρίας των διεθνών σχέσεων*» και εισηγείται την επαναπροσέγγισή του υπό το φως μιας θεωρίας «*φυσικών καθηκόντων*», όπως έχει παρουσιαστεί συνοπτικά στη «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*». Εκεί ο Ρωλς είχε εισηγηθεί κάποια φυσικά καθήκοντα προς τα άτομα, τα οποία συνέδεε ευθέως με τα ηθικά καθήκοντα, καθώς η ύπαρξή τους δεν εξαρτάται από κατεστημένους πολιτικούς θεσμούς ή από την πολιτική - θεσμική σύνδεση προσώπων μεταξύ τους «*αλλά [οφείλονται] έναντι των προσώπων εν γένει*». Ανάμεσα σε αυτά τα φυσικά καθήκοντα είναι και το καθήκον αρωγής προς τα πρόσωπα που βρίσκονται σε ανάγκη, όταν δεν προκαλείται δυσανάλογη βλάβη στον παρέχοντα τη βοήθεια. Μετά την παράθεση των γνωρισμάτων και της λειτουργίας τους, ο Ρωλς επισημαίνει emphatically ότι «*ένας στόχος του δικαίου των εθνών είναι η διασφάλιση της αναγνώρισης αυτών των καθηκόντων κατά τη δράση των εθνών*». TJ, Κεφ. 19 και 58.

εσωτερικό των επιβαρυνμένων κοινωνιών, που θα ευνοεί την εγκαθίδρυση και λειτουργία θεσμών δικαιοσύνης προς όφελος των μελών των κοινωνιών αυτών, ώστε να απολαμβάνουν τα ανθρώπινα δικαιώματά τους. Η αρωγή προς τις κοινωνίες αυτές, εξάλλου, δεν αποσκοπεί στην πατερναλιστική επιβολή φιλελεύθερων πολιτικών προτύπων, αλλά αποκλειστικά και μόνο στην ενίσχυση των κοινωνιών με τα αναγκαία μέσα που θα στηρίζουν μια μεσο-μακροπρόθεσμη (ευπρεπή τουλάχιστον) κοινωνικοπολιτική αυτοοργάνωσή τους κατά τα πρότυπα των ευτεταγμένων λαών. Έτσι, εκφράζεται ένα ηθικό ενδιαφέρον για τον τρόπο ζωής και τον πολιτισμό των κοινωνιών αυτών, αναπτύσσονται μεταξύ των λαών συνεργατικές σχέσεις και δημιουργούνται μεταξύ τους ιδιαίτεροι δεσμοί αμοιβαιότητας και αλληλεγγύης που τους οδηγούν «να κάνουν πρόθυμα θυσίες ο ένας για τον άλλο».⁶⁸⁷

Υπό το πνεύμα αυτό ερμηνεύεται πληρέστερα η άλλως δυσνόητη παρ. 15.5 του «*Δικαίου των Λαών*», όπου ο Ρωλς αναφέρεται στις «ειδικές σχέσεις» (affinities) μεταξύ των λαών κατ' αναλογία προς τις σχέσεις «πολιτικής φιλίας» μεταξύ των μελών των εγχώριων κοινωνιών. Οι λόγοι που ωθούν τους ευτεταγμένους λαούς να συνδράμουν τις επιβαρυνμένες κοινωνίες υπερβαίνουν -σύμφωνα με τη ρητή διευκρίνιση του φιλοσόφου- το ορθολογικό συμφέρον των πρώτων και εκφράζουν ένα αμοιβαίο ενδιαφέρον και μια ειλικρινή μέριμνά τους για τις κοινωνίες αυτές.⁶⁸⁸ Με άλλα λόγια, μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι λόγοι αυτοί είναι γνήσια ηθικοί και ως τέτοιοι υπόκεινται σιωπηρά της δικαιολόγησης της συγκεκριμένης αρχής στο σώμα του Δικαίου των Λαών (περίπου όπως συμβαίνει και με τα ανθρώπινα δικαιώματα). Συνεπώς, έτσι ερμηνευόμενο το καθήκον αρωγής καταδεικνύει ένα ηθικό, και υπ' αυτήν την έννοια κοσμοπολιτικό, κίνητρο των ευτεταγμένων λαών έναντι των επιβαρυνμένων κοινωνιών.⁶⁸⁹

3.4. Συμπέρασμα: η ρωλσιανή εκδοχή ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού

Μεταξύ ενός αμιγώς κοσμοπολιτικού παγκόσμιου κράτους, που απηχεί ουτοπικές ηθικές ενοράσεις, και ενός βεστφαλιανού μοντέλου κυρίαρχων κρατών που συνυπάρχουν σε μια διεθνή *οιονεί φυσική κατάσταση*, μεσολαβεί ένα ευρύ φάσμα διεθνοπολιτικών θεσμικών διευθετήσεων. Ο Ρωλς αρνείται ρητά και τα δύο άκρα αυτού το φάσματος. Αφ' ενός, στον αμιγή κοσμοπολιτισμό αντιπαρατάσσει τους λαούς ως υποκείμενα της διεθνοπολιτικής θεωρίας του, και αφ' ετέρου, στο

⁶⁸⁷ LP, σελ. 112-3.

⁶⁸⁸ LP, σελ. 113.

⁶⁸⁹ Μια ευρύτερη ανάγνωση του καθήκοντος αρωγής εισηγείται ο Παπαγεωργίου (2017). Μολονότι ο Ρωλς αναφέρεται σε ένα περιορισμένο δικαίωμα μετανάστευσης ως έκφανση του καθήκοντος αρωγής, ο Παπαγεωργίου επικεντρώνεται σε μια κανονιστικά ισχυρότερη «ειδική αξίωση» ασύλου και έννομης προστασίας που εκδηλώνεται από πρόσωπα που ζουν σε «καθημαγμένες κοινωνίες» και προβάλλεται έναντι των δημοκρατικών λαών. Η αξίωση αυτή θεμελιώνεται κατ' αρχήν στην κοινή ηθική φύση των ανθρώπων (την «ηθική κοινοπολιτεία») αλλά κυρίως σε ένα «πολιτικοποιημένο» (επιτακτικότερο της ηθικής) «καθήκον δικαιοσύνης». Το καθήκον αυτό πηγάζει από την ηθική αυτοσυνειδησία των δημοκρατικών πολιτών ως φορέων καθηκόντων όχι μόνο μεταξύ τους αλλά και έναντι των όπου γης εμπερίστατων συνανθρώπων («εξωπολιτικά καθήκοντα»), και μέσω του καθήκοντος αυτού εμπεδώνεται και πραγματώνεται (τρόπον τινά τελεολογικά) το ίδιο το δημοκρατικό ιδεώδες.

βεσφαλιανό μοντέλο αντιπροτείνει την ειδικά κατασκευασμένη ηθική φύση των λαών και τη σύμπηξη μιας διεθνούς Κοινωνίας, θεμελιώδη κανονιστική αρχή της οποίας αποτελεί ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μέσω των δύο αυτών επιλογών, προκύπτει ευκρινώς η εικόνα ενός *ήπιου* κοσμοπολιτικού μοντέλου που προάγεται σιωπηρά από την ρωλσιανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης.

Παρά το γεγονός ότι απουσιάζουν τα άτομα από το «*Δίκαιο των Λαών*», η μέχρι τώρα ανάλυση έχει δείξει ότι, μέσω της διεθνούς προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αυτό που τελικά διασώζεται είναι το ηθικοπολιτικό θεμέλιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ανθρώπινη αξία. Η εμπέδωση της διεθνούς ειρήνης και ασφάλειας μέσω της επιβολής κυρώσεων στα κράτη που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, είναι ο συνεπής με την λαοκεντρική θεώρηση του Ρωλς σκοπός των ευτεταγμένων λαών. Αυτή, όμως, η συνεπειοκρατική δικαιολόγηση της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει αποδειχθεί ανεπαρκής. Η αιτητική φύση των δικαιωμάτων αποσιωπάται, χωρίς όμως να παραγκωνίζεται η απόλυτη ανθρώπινη αξία, η οποία υπόκειται της ιδεοτυπικής κανονιστικής συγκρότησης των εγγυητών της λαών. Η ανθρώπινη αξία τίθεται υπό την προστασία των ευτεταγμένων λαών, καθώς η μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα προϋποτίθεται ως κατηγορικό γνώρισμα της ηθικής τους συγκρότησης.

Ο διεθνής κόσμος της ρωλσιανής θεωρίας δεν αποτελεί μια οιονεί φυσική κατάσταση. Η θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης του Ρωλς προβλέπει την συγκρότηση μιας διεθνούς έννομης τάξης, της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών, η οποία έχει ως βασικούς σκοπούς την διασφάλιση της διεθνούς ειρήνης και σταθερότητας και την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Την προαγωγή δε των σκοπών αυτών αναθέτει ο Ρωλς στα ειδικώς κατασκευασμένα ηθικά υποκείμενά της, τους ευτεταγμένους λαούς. Εάν οι λαοί αυτοί ταυτίζονταν με την κλασσική, βεσφαλιανή εικόνα του κυρίαρχου κράτους, η ρωλσιανή θεωρία δεν θα μπορούσε να απομακρυνθεί από τα όρια μιας πραγματείας διεθνούς δικαίου, που απευθύνεται πράγματι σε έναν διεθνή κόσμο σε οιονεί φυσική κατάσταση. Οι ευτεταγμένοι λαοί, όμως, διαφοροποιούνται κατηγορικά από την τρέχουσα εικόνα των κυρίαρχων κρατών και λόγω της ειδικής κατασκευής τους προσιδιάζουν περισσότερο στα άτομα.

Το κυριότερο χαρακτηριστικό των λαών που προδίδει την αδυναμία της ρωλσιανής θεώρησης να αποστεί πλήρως από τα κοσμοπολιτικά ιδεώδη, είναι η ηθική τους φύση. Μακριά από μια αμοραλιστική, κρατιστική αντίληψη, οι ρωλσιανοί λαοί αντιπροσωπεύουν το ιδεώδες μιας συλλογικής ηθικής προσωπικότητας, ανάλογης προς την πολιτική αντίληψη του προσώπου με τις δύο ηθικές του δυνάμεις στο πλαίσιο της εγχώριας θεωρίας δικαιοσύνης. Η ικανότητα σχηματισμού μιας (έστω «μη εντελώς παράλογης») ιδέας δικαιοσύνης δίνει στους λαούς το ειδικό status του συννομοθέτη και υποκειμένου μιας διεθνούς έννομης τάξης, που δεν προσδιορίζεται μόνο από τα εν στενή εννοία κρατικά συμφέροντα αλλά ισοβαρώς και από την διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε οικουμενικό επίπεδο. Και επειδή, όπως έχει ήδη καταστεί σαφές, τα ανθρώπινα δικαιώματα διασώζουν στον πυρήνα τους την ίδια την ανθρώπινη αξία, η απουσία των ατόμων από την ρωλσιανή

διεθνοπολιτική σκηνή μπορεί να υποστηριχθεί με ασφάλεια ότι αντισταθμίζεται κατ' αποτέλεσμα από την ειδική κατασκευή των λαών.

Στους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς η ειδικά κατασκευασμένη ηθική τους φύση βρίσκει την διαισθητική - εμπειρική της επιβεβαίωση σε μια ενεργή κοινωνία των πολιτών, όπως αναπτύχθηκε στο προηγούμενο Κεφάλαιο της παρούσας μελέτης. Οι αξιακά μεστές έγκριτες εκτιμήσεις των πολιτών για την απόλυτη αξία του προσώπου, προσδιορίζουν το πολιτισμικό υπόβαθρο της κοινωνίας τους, που εγγράφεται αυτούσιο στην ηθική φύση των φιλελεύθερων λαών και συγκαθορίζει (μαζί με την θεσμική τους συγκρότηση και την πολιτισμική τους ταυτότητα) την ιδιαίτερη οντολογία τους. Ο Ρωλς, με άλλα λόγια, δεν αρκείται στην εκπροσώπηση των φιλελεύθερων λαών από την δημοκρατικά νομιμοποιημένη κυβέρνησή τους αλλά προσ απαιτεί και την ενεργό πολιτική δραστηριοποίηση των ελεύθερων θεσμών της κοινωνίας των πολιτών τους, η οποία ενσαρκώνει την ηθική φύση των λαών αυτών. Μόνο υπό την συγκεκριμένη ερμηνεία μπορεί να βρει συνεπή δικαιολόγηση η πρόσληψη και αφομοίωση μιας ουσιαστικής ιδέας, όπως η απόλυτη αξία του προσώπου, στην γνωσιολογικά ψιλή, κατασκευαστική συγκρότηση της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης που εισηγείται ο Ρωλς. Και, τέλος, μόνο μέσω της κοινωνίας των πολιτών μπορούν να εκφραστούν διαισθητικώς πειστικά τα ιδανικά του ήπιου κοσμοπολιτισμού, όπως υποστηρίζει η παρούσα ενότητα.

Αλλά περαιτέρω, και μέσα από την περιγραφή της ηθικής φύσης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών επιτυγχάνεται η βαθύτερη κατανόηση της ρωλιανής αντίληψης ενός ήπιου θεσμικού κοσμοπολιτισμού. Όπως έχει αναφερθεί, κατά την εξειδίκευση της ιδέας της ευπρέπειας στο εγχώριο πεδίο ο Ρωλς ενσωματώνει στην φύση του ευπρεπούς ιεραρχικού λαού καίρια αιτήματα του κοινοτισμού, εξισορροπώντας με τρόπο εύλογο την κανονιστική του ένταση με τα φιλελεύθερα πολιτικά ιδεώδη. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο φιλόσοφος διευθετεί στο διεθνές πεδίο την ένταση μεταξύ δύο ιδεών με αντίστοιχες αξιακές και φιλοσοφικές εκκινήσεις: του κοσμοπολιτισμού και του πατριωτισμού.⁶⁹⁰ Κατ' αντιστοιχία προς τον κοινοτισμό, ο πατριωτισμός τοποθετεί στη θέση της κοινωνικής ομάδας την ιδέα του έθνους - κράτους (χωρίς, όμως, να μεταπίπτει κατ' ανάγκη στον εθνικισμό), και εξαιρεί τα ιδιαίτερα καθήκοντα των πολιτών κατ' αρχήν προς τους συμπατριώτες τους, ως μελών μιας πολιτικής κοινότητας που ταυτοποιείται ιστορικο-πολιτικά ως διακριτή από άλλες και επιδιώκει τη συνέχιση της ύπαρξής της μέσα από την καθίδρυση ειδικών δεσμών συνάφειας και αφοσίωσης μεταξύ των μελών της. Τις προτεραιότητες αυτές δεν συμμαρρίζεται το κοσμοπολιτικό ιδεώδες, τουλάχιστον υπό την αμιγή εκδοχή του.⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Έτσι ο Παπαγεωργίου, που ονομάζει τη διαμάχη αυτή «σύγκρουση δεύτερης γενιάς», που έχει μεταφερθεί από το εσωτερικό στο εξωτερικό των κοινωνιών. Παπαγεωργίου (2008: 111-20).

⁶⁹¹ Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι τις αντιστρατεύεται κιόλας. Ακόμη και η πιο ακραία εκδοχή αμιγούς κοσμοπολιτισμού δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει με κανένα πειστικό επιχειρήμα την αξίωση να πάψει κάθε άνθρωπος να ταυτοποιείται με βάση τη μητρική του γλώσσα, τη γλώσσα δηλαδή που φέρει την ειδική βιωματική βαρύτητα του πιο αυθεντικού μέσου κοσμοαντίληψης και αυτοκατανόησης, ή τον τόπο γέννησης και καταγωγής του, ως μέρος στο οποίο συνήψε τους -καταλυτικούς για τη συγκρότηση της προσωπικότητας και της ψυχοσύνθεσης- πρώτους δεσμούς αγάπης και αφοσίωσης.

Ωστόσο, η κανονιστική περιγραφή της ηθικής φύσης των ευπρεπών ιεραρχικών λαών καταφέρνει να συγκεράσει τα ειδικά συμπατριωτικά καθήκοντα (που απορρέουν σε εγχώριο επίπεδο από την κοινοτιστική ιδέα) με το θεμελιωδέστερο αίτημα του κοσμοπολιτισμού, την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η συμπατριωτική προτεραιότητα, που συγκροτεί εξάλλου και τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς υπό την εκδοχή της «πολιτικής φιλίας», είναι εντονότερη στους κοινοτιστικά συγκροτημένους ιεραρχικούς λαούς. Τούτο, όμως, δεν συνεπάγεται, κατά την ρωσική θεώρηση, ένα εθνικό απομονωτισμό, διότι στην κανονιστική ιδέα της ευπρέπειας είναι εγγεγραμμένη η μέριμνα για τα ανθρώπινα δικαιώματα και την οικουμενική προστασία τους. Η ιδέα της ευπρέπειας, λοιπόν, εμπεριέχει αυτό το ελάχιστο κοσμοπολιτικό ιδεώδες, και γι' αυτό ευνοεί την συμπερίληψη των ευπρεπών ιεραρχικών λαών στο πλαίσιο της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών.

Είναι εύλογο ότι τα μαξιμαλιστικά ιδεώδη ενός αμιγούς κοσμοπολιτισμού θα απέκλειαν *a priori* την συμμετοχή των ευπρεπών ιεραρχικών λαών στο παγκόσμιο συνεργατικό εγχείρημα. Εξίσου, όμως, θα απέκλειαν και τους φιλελεύθερους δημοκρατικούς λαούς από αυτό. Ο ηθικός κοσμοπολιτισμός, ως έκφραση του ηθικού φιλελευθερισμού, δεν μπορεί να μεταφερθεί αυτούσιος στο «*διεθνή πολιτικό κόσμο όπως τον βλέπουμε*» τα εμπειρικά δεδομένα δεν ευνοούν την ευόδωση ενός ακραίου κοσμοπολιτικού μοντέλου. Ο Ρωλς όμως ισχυρίζεται ότι μπορεί να είναι συμβατά με την ανάπτυξη ενός ήπιου κοσμοπολιτικού σχεδιασμού. Οι συνοριακές διευθετήσεις και τα συμπατριωτικά καθήκοντα δεν αποτελούν εμπόδιο στην ανάπτυξη μιας διεθνούς βασικής δομής πολιτικής συνεργασίας, όταν αυτή στηρίζεται σε ένα *minimum* επιτακτικών κανονιστικών αρχών.⁶⁹² Η Κοινωνία των ευτεταγμένων Λαών, που στοχεύει στην διασφάλιση της διεθνούς ειρήνης και σταθερότητας και στην προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αποτελεί το μοντέλο ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού που προάγεται μέσα από την ρωσική θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης.

Συμπερασματικά, η μέριμνα των ευτεταγμένων λαών για τα ανθρώπινα δικαιώματα όπου γης και η σύμπληξη της Κοινωνίας των Λαών με θεμελιώδη ρυθμιστική αρχή της την οικουμενική επιτακτικότητα του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων φανερώνουν την υιοθέτηση από τον Ρωλς ενός μοντέλου ήπιου κανονιστικού κοσμοπολιτισμού. Η απόλυτη ανθρώπινη αξία μπορεί να μην εκδηλώνεται με την ενεργοποίηση των ατόμων στο διεθνές πολιτικό πεδίο αλλά

Απλά, ο κοσμοπολιτισμός παρακάμπτει τα μερικευτικά αυτά χαρακτηριστικά και δομεί μια νέα πολιτική ταυτότητα στους κόλπους της παγκόσμιας κοινωνίας με βάση την κοινή ανθρώπινη φύση. Την ιδιαίτερη σημασία των ειδικών συμπατριωτικών δεσμών (ή «*ενδοπολιτικών καθηκόντων*»), πέραν των ανωτέρω εμπειρικών, ιστορικών και ψυχολογικών δικαιολογήσεών τους, υποστηρίζει ο Παπαγεωργίου με ένα ισχυρό κανονιστικό επιχείρημα που εκκινεί από τα ιδιαίτερα καθήκοντα δικαιοσύνης που αναδέχονται αμοιβαία οι πολίτες ενός κράτους έναντι αλλήλων. Η εγχώρια έννομη τάξη αποτελεί το πεδίο όπου ενυλώνονται τα ηθικά καθήκοντα προς την ανθρωπότητα, κατ' αρχήν στο πρόσωπο των συμπολιτών που συμπήγουν ελεύθερα την έννομη τάξη και δευτερευόντως έναντι άλλων προσώπων. Αναλυτικότερα επ' αυτού, Παπαγεωργίου (2014: 431-449) και (2017: 29-38).

⁶⁹² Ως τέτοιο *minimum* είχε ορίσει ο Ρωλς τα ανθρώπινα δικαιώματα στο αρχικό σχέδιασμα του «*Δικαίου των Λαών*». Rawls (1993b: 68).

προστατεύεται επαρκώς με την προσγραφή της στην ειδικά κατασκευαζόμενη ηθική φύση των διεθνοπολιτικών υποκειμένων (των ευτεταγμένων λαών) και την σιωπηρή προϋπόθεσή της ως ηθικοπολιτικού θεμελίου του Δικαίου των Λαών. Η προτεραιότητα της δικαιοσύνης των κοινωνιών έναντι της ευημερίας των ατόμων δεν συνιστά μια ηθική αδιαφορία του Δικαίου των Λαών αλλά αντίθετα την επιδίωξη μιας αποτελεσματικής και διαρκούς διασφάλισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέσω της εγκαθίδρυσης ευτεταγμένων (φιλελεύθερα δίκαιων ή τουλάχιστον ευπρεπών) κοινωνικών και πολιτικών θεσμών. Στο πλαίσιο των θεσμών αυτών πραγματώνεται το ηθικό περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μέσα από την ανάπτυξη της κοινωνικής συνεργασίας και των ιδιαίτερων πολιτικών δεσμών μεταξύ των μελών της κοινωνίας.

Με τις παρατηρήσεις αυτές φανερώνονται και οι ιδιαίτερες φιλοσοφικές συγγένειες του «*Δικαίου των Λαών*» με την καντιανή «*Αιώνια Ειρήνη*». Και στον Καντ το ενδιαφέρον για την ηθική ανθρωπότητα ενσωματώνεται στις θεσμικές / πολιτικές διευθετήσεις κατ' αρχάς στο εγχώριο πεδίο των κρατών και σε επόμενο στάδιο στην διεθνή έννομη τάξη που διασφαλίζει την διηνεκή ειρήνη. Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, που εγγυάται πολιτικά τους όρους ηθικής συμπερίληψης των ατόμων, βρίσκει το αντίστοιχό του στους ρωσιανούς ευτεταγμένους λαούς, και συγκεκριμένα στο ελάχιστο «πρωτοδημοκρατικό» κανονιστικό πρότυπο των ευπρεπών ιεραρχικών λαών (όπως αναπτύχθηκε στο πρώτο μέρος του παρόντος Κεφαλαίου). Και στις δύο πραγματείες, εξάλλου, η περιορισμένη συμμετοχή των ατόμων στην διαμόρφωση του κοσμοπολιτικού δικαίου αντισταθμίζεται επαρκώς από την ανάδειξη του ενδοπολιτειακού ρόλου τους. Οι ευτεταγμένοι λαοί, με την ειδική ηθική συγκρότησή τους, επιβεβαιώνουν συμβολαϊκά τον εύλογα δίκαιο χαρακτήρα των αρχών που ρυθμίζουν την διεθνή συνύπαρξη και συνεργασία τους υπό συνθήκες ελευθερίας και ισότητας· και, ταυτόχρονα, συνομολογούν τους όρους υπό τους οποίους «*η παραβίαση του δικαίου σε ένα μέρος της γης*» θα νομιμοποιεί την παρέμβασή τους προς αποκατάσταση του τρωθέντος δικαίου: τα ανθρώπινα δικαιώματα, με την οικουμενική κανονιστικότητά τους, απηχούν τις ρηξικέλευθες επιδιώξεις και τους οραματισμούς του καντιανού κοσμοπολιτικού δικαίου. Με άλλα λόγια, το ενδιαφέρον του Ρωλς για την καντιανή ηθική ανθρωπότητα σώζεται αδιάπτωτο μέσα από την υποστήριξη του ήπιου κοσμοπολιτικού σχεδίου του, που στηρίζεται κατά κύριο λόγο στα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα.

ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1. Το «*Δίκαιο των Λαών*» και οι θεωρίες ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Ως εισαγωγικοί προβληματισμοί που παρακίνησαν την παρούσα μελέτη, αναφέρθηκαν η απροσδιοριστία της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που προκαλεί ουσιώδεις συγχύσεις στην κατανόησή τους, ο υπερπληθωρισμός δικαιωμάτων, που τείνει να αποδυναμώσει την ιδιαίτερη κανονιστική τους βαρύτητα, ο πολιτισμικός ιμπεριαλισμός, με τον οποίο συνδέεται η ιστορικο-φιλοσοφική τους προέλευση από την δυτική (πολιτική και πολιτισμική) παράδοση, και η καταχρηστική επίκλησή τους προκειμένου να δικαιολογήσουν ελάχιστα (ή καθόλου) νομιμοποιημένες άρσεις της κρατικής κυριαρχίας και παρεμβάσεις στο εσωτερικό τρίτων κρατών. Τα ζητήματα αυτά σχετίζονται άρρηκτα μεταξύ τους, όπως έχει αποδείξει η ιστορικο-πολιτική εμπειρία, και η διερεύνησή τους έχει παραγάγει πλούσια βιβλιογραφία και έναν εκτεταμένο και διαρκώς εξελισσόμενο πολιτικό και φιλοσοφικό διάλογο.

Οι διατυπούμενες από ηθικούς φιλοσόφους και πολιτικούς και νομικούς στοχαστές θεωρίες τείνουν να υπερτονίζουν άλλοτε την ηθικοφιλοσοφική και άλλοτε την πρακτικοπολιτική διάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι ηθικοφιλοσοφικές θεωρήσεις ερευνούν την οντολογία και την θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο χώρο της ηθικής, αποσκοπώντας στην αποκάλυψη μιας καθολικά έγκυρης συγκροτητικής τους ιδέας. Η πολιτική διάστασή τους δεν είναι αδιάφορη για τις θεωρήσεις αυτές αλλά τίθεται σε υποτακτική σύνδεση προς την αναζήτηση μιας απόλυτης και οικουμενικής οντολογικής θεμελίωσης. Από την άλλη πλευρά, οι πολιτικές θεωρήσεις παρακάμπτουν τις ανωτέρω διερευνήσεις και εστιάζουν στο επιτακτικό ζήτημα της πολιτικής εφαρμογής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι θεωρήσεις αυτές τα αντιμετωπίζουν κυρίως ως τεθειμένους νομικούς κανόνες και πολιτικές αρχές, εστιάζουν στον πολιτικό τους ρόλο απέναντι στις σύγχρονες προκλήσεις και υπερτονίζουν την ιδιαίτερη πολιτική λειτουργία τους στο εγχώριο και το διεθνές πεδίο.

Μέσα από την παρούσα ανάλυση προκύπτει ότι η ρωσισιανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μολονότι κατ' αρχήν τοποθετείται στις πολιτικές θεωρήσεις, εντούτοις υποστηρίζεται από ένα ισχυρό ηθικοφιλοσοφικό υπόβαθρο. Το υπόβαθρο αυτό δεν είναι ορατό και άμεσα προσπελάσιμο. Απαιτείται η συνολική ανάγνωση του ρωσισιανού φιλοσοφικού έργου, προκειμένου να αποκαλυφθούν οι υποκείμενες κανονιστικές ιδέες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Χωρίς μια τέτοια

ανάγνωση δικαιώνονται οι μομφές της αποσπασματικότητας, του σχετικισμού και του συντηρητισμού που έχουν προσαφθεί στα ρωσισιανά ανθρώπινα δικαιώματα. Η παράλληλη αυτή ανάγνωση, εξάλλου, δεν επισκιάζει το κυρίαρχο πρακτικο-πολιτικό ζητούμενο της ρωσισιανής θεώρησης αλλά, αντίθετα, ενισχύει τα ανθρώπινα δικαιώματα έναντι των επικριτών τους, προβάλλοντας τους ηθικούς λόγους που επιτάσσουν την οικουμενική εφαρμογή τους.

Ομολογουμένως, δεν ήταν πρόθεση του Ρωλς να αναχθεί σε αμφιλεγόμενες φιλοσοφικές ιδέες, γνωσιολογικά εριζόμενες έννοιες και πολιτικά ταυτισμένες αντιλήψεις, που θα εξέθεταν τη θεώρησή του στον κίνδυνο του σχετικισμού (του «τοπικισμού» κατά την έκφρασή του). Ρητά παρέκαμψε τέτοιες αναφορές και προσέλαβε την διεθνώς επίκοινη και πλέον αναντίλεκτη δικαιο-πολιτική εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως θεμέλιο για την συγκρότηση της θεωρίας του για τη διεθνή δικαιοσύνη. Κεντρικό χαρακτηριστικό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τίθεται η ιδιαίτερη λειτουργία τους ως όρων εγγύτητας και διεθνούς νομιμοποίησης και από αυτή τη σκοπιά παρουσιάζονται στο «*Δίκαιο των Λαών*». Εάν ο Ρωλς δεν επεφύλασσε γι' αυτά την προταγματική οικουμενική κανονιστικότητα, όπως αναλύθηκε στην παρούσα διατριβή, θα συναριθμούνταν σε ίση παράταξη με τις λοιπές αρχές του Δικαίου των ευτεταγμένων Λαών και δεν θα γινόταν λόγος για μια ρωσισιανή θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ωστόσο, ο πρωταγωνιστικός τους ρόλος στη θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης δεν συγχωρεί την ανεξέταστη πρόσληψή τους.

Οι πολιτικές θεωρήσεις (στις οποίες συγκαταλέγεται *κατ' αρχήν* και η ρωσισιανή) ανταποκρίνονται αμεσότερα στους σύγχρονους προβληματισμούς και τις προκλήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, γιατί υπεισέρχονται ευθέως στο κύριο ζητούμενο, που είναι η εφαρμογή των δικαιωμάτων στην πολιτική πράξη. Από την δυνατότητά τους να δίνουν εφαρμόσιμες και αποτελεσματικές λύσεις κρίνεται η πειστικότητα και η εγκυρότητά τους. Ωστόσο, η πραγματιστική αυτή δικαιολόγηση δεν διασώζει τα ανθρώπινα δικαιώματα από τον σχετικισμό και την πολιτική κατάχρηση. Από την άλλη πλευρά, μια περιεκτική ορθολογική ή θεολογική θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορεί να πείθει την ατομική συνείδηση, δεν εξηγεί όμως με την ίδια πληρότητα πώς είναι εφικτή η μετάβαση από την θεωρία στην πολιτική πράξη, και ιδιαίτερα στη διεθνή πολιτική πράξη. Ανάμεσα στις θεωρήσεις αυτές αναζητήθηκε μια δικαιολόγηση των ρωσισιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων που θα παρέχει επαρκείς λόγους για την εγκυρότητά τους.

2. Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως «ρεαλιστική ουτοπία»

Μια ηθική θεωρία των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν κωλύεται να συμπεριλαμβάνει την *ευρύτερη δυνατή* κατοχύρωση έγκυρων ηθικών αξιώσεων, πρωτογενών και παράγωγων, που εκπηγάζουν από απώτατες αξίες και αρχές. Κανείς ηθικός συλλογισμός δεν κωλύει λ.χ. την ταυτόχρονη εκπήγαση από την ιδέα της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας τόσο του δικαιώματος στη ζωή όσο και ενός δικαιώματος στην απόλαυση των πολιτισμικών αγαθών ή στο φυσικό περιβάλλον. Από ηθικής

άποψης (και μάλιστα στο πνεύμα ενός καντιανού ηθικού φιλελευθερισμού που εμπνέει τον Ρωλς) δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι μεταξύ των δικαιωμάτων αυτών θα υπάρξει ποτέ κάποια σύγκρουση ή αλληλοαναιρέση, εφόσον όλα θεμελιώνονται στην ίδια απόλυτη αξία και αποτελούν εκφάνσεις του καταγωγικού δικαιώματος στην ελευθερία. Προσδιορίζοντας, λοιπόν, το ηθικό ιδεώδες για την ανθρώπινη βούληση και πράξη, μια ηθική θεωρία υποδεικνύει παράλληλα και το απώτερο σημείο ηθικής προόδου, το οποίο η ανθρωπότητα μπορεί να κατακτήσει μόνο μέσα από την ελεύθερη και αυθόρμητη χρήση των ηθικών της δυνάμεων.

Καίριο αίτημα του φιλοσοφικού στοχασμού της νεωτερικότητας αποτέλεσε η αυτονόμηση των πεδίων της ηθικής και του δικαίου. Ο χώρος της ηθικής ως χώρος της αυτονομίας δεν συγχωρεί -για λόγους αναλυτικούς- οποιαδήποτε μορφή εξαναγκασμού· ο εξαναγκασμός προσιδιάζει αποκλειστικά στο χώρο του δικαίου. Η πολιτικά συγκροτημένη κοινωνία, ωστόσο, δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε άγραφους και άτυπους ηθικούς κανόνες και να επαφίεται στην αυθόρμητη συμμόρφωση των πολιτών. Για τον σκοπό αυτό, προκρίνει τον δικαιοκτικό τύπο και επιστρατεύει τα μέσα του εξαναγκασμού, για να διασφαλίσει τη συμπεριφορική προσδοκία σύμφωνα με τους θεθειμένους δικαιοκτικούς κανόνες. Εκείνο δε που διαφοροποιεί τη δημοκρατικά νομιμοποιημένη πολιτεία από τα άλλα πολιτεύματα είναι η ταυτόχρονη μέριμνά της για το σεβασμό και τη διασφάλιση της αυτονομίας των πολιτών κατά την θέσπιση και την εφαρμογή του (εξαναγκαστού) δικαίου.

Η πολιτική θεωρία μελετά τη θεσμική συγκρότηση των κοινωνιών μέσω του θετικού δικαίου και λαμβάνει αναγκαία υπόψη της και τα πραγματικά δεδομένα που διέπουν και προσδιορίζουν την συγκρότηση αυτή: κοινωνικά, ιστορικά και εν γένει πολιτισμικά υπόβαθρα, πλειοψηφικές κοινωνικοπολιτικές τάσεις, οικονομικές παραμέτρους και δυνατότητες κ.ά.. Οι δημοκρατικά αυτοπροσδιοριζόμενοι πολίτες συνεκτιμούν τα δεδομένα αυτά κατά τη διαδικασία θέσπισης του δικαίου, όχι για να απαντήσουν σε ερωτήματα περί της αλήθειας ή της ορθότητας της μιας ή της άλλης νομικής ρύθμισης, αλλά προκειμένου να συμπροσδιορίσουν αμοιβαία τα όρια της επιτρεπτής επίκλησης και χρήσης του εξαναγκασμού. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται εναργέστατα η σημασία της ιδέας του συμβολαίου· η ιδέα αυτή, όσο ανεπαρκής *ενδέχεται* να είναι αναφορικά με ζητήματα αληθείας ή ηθικής ορθότητας, «είναι πάντως πολύτιμη ως μέτρο εκείνων των υποχρεώσεών μας ως προς τις οποίες συγχωρείται ο εξαναγκασμός».⁶⁹³ Η επισήμανση αυτή δείχνει και το κατεξοχήν πεδίο εφαρμογής της ιδέας του συμβολαίου, που είναι το πεδίο του δικαίου και της πολιτικής.

Το ζήτημα του νόμιμου εξαναγκασμού είναι κεντρικό σε μια θεωρία ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Όσο και αν γίνεται ευρέως παραδεκτό ότι τα θεμέλιά τους μπορούν να ανιχνευθούν σε απώτατες ηθικές αξίες και αρχές, ωστόσο τα ίδια τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν *κανόνες δικαίου*, και μάλιστα -όπως έχει δείξει η σύγχρονη διεθνοπολιτική πραγματικότητα- ιδιαιτέρως επιτακτικούς σε οικουμενικό

⁶⁹³ Σούρλας (1997/2017: 323, οι επισημάνσεις στο πρωτότυπο). Γενικά, η παρούσα ενότητα αντλεί πολλά από την εμβριθή ανάλυση του συγγραφέα πάνω στα αναπτυσσόμενα θέματα.

επίπεδο. Κατ' ακριβολογία, μέχρι την είσοδό τους στο χώρο του δικαίου μέσα από τις διαδικασίες νομοθέτησης (εγχώριες και διεθνείς), ανθρώπινα δικαιώματα δεν υπάρχουν· υπάρχουν μόνο ηθικές αξιώσεις προσώπων έναντι τρίτων (ατόμων ή κρατών) ως φορέων εκπλήρωσης αντίστοιχων ηθικών καθηκόντων. Το στοιχείο που μετατρέπει τις αξιώσεις αυτές σε δικαιώματα είναι η περιαφή του δικαιοκτικού τύπου και ο εξοπλισμός τους με την νομική αναγκαστικότητα.

Υπό τις ανωτέρω σκέψεις, ωστόσο, το διασημότερο νομικό κείμενο ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η Οικουμενική Διακήρυξη του 1948, μολονότι έχει περιαφθεί τον (έστω και ατελή) δικαιοκτικό τύπο (όντας, κατά τη διεθνή νομική ορολογία, *soft law*), μοιάζει να έχει περισσότερο ηθικο-πολιτικό παρά νομικό περιεχόμενο.⁶⁹⁴ Και τούτο, διότι όχι μόνο δεν περιλαμβάνει ευθείες και άμεσες προβλέψεις εξαναγκαστής εφαρμογής των κατοχυρούμενων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά κυρίως διότι είναι τέτοια η έκταση και ο αριθμός των δικαιωμάτων που κατοχυρώνει, ώστε δύσκολα θα μπορούσαν όλα αυτά να διασφαλιστούν στην πράξη με τα μέσα του δικαίου σε *οικουμενικό επίπεδο*. Η συναρίθμηση λ.χ. του δικαιώματος του εργαζομένου στην άδεια μετ' αποδοχών με το δικαίωμα στη ζωή ή στην ελευθερία, στο πλαίσιο της (ηθικής) θεωρίας δεν δημιουργεί κανένα θεωρητικό προβληματισμό, γιατί μεταξύ τους δεν υπάρχει κανένα λογικό ή αξιακό ασυνεχές· στην (πολιτική) πράξη, ωστόσο, δύναται να οδηγήσει σε ένα προφανές αδιέξοδο. Η εκτεταμένη συνομολόγηση δικαιωμάτων στο κείμενο της Διακήρυξης μπορεί μεν να τα περιέβαλε με μια περιωπή δικαίου, και μάλιστα οικουμενικής εμβέλειας, δεν τα κατέστησε όμως άνευ ετέρου και δίκαιο καθ' εαυτό· απαιτήθηκε έκτοτε η (επιλεκτική) ενσωμάτωσή τους στο εσωτερικό δίκαιο των συμβαλλομένων χωρών, ώστε να εξοπλιστούν αυτά με την ισχύ του δικαίου.

Προβληματισμοί όπως οι ανωτέρω απασχολούν τον Ρωλς στο «*Δίκαιο των Λαών*» και παρακινούν την αναζήτηση μιας θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης ως «ρεαλιστικής ουτοπίας». Όπως έχει γίνει πλέον σαφές, πρόθεση του φιλοσόφου δεν είναι να εισηγηθεί μια ιδεώδη ηθική θεωρία αλλά μια εφαρμόσιμη θεωρία δικαίου. Τούτο σημαίνει ότι επιλέγει να ασχοληθεί με τα καίρια δικαιοπολιτικά ζητήματα της νομιμοποίησης και του εξαναγκασμού και όχι με κατεξοχήν φιλοσοφικά / οντολογικά ζητήματα, όπως λ.χ. η φύση και η θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Από τις διαφορετικές εκφάνσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ο Ρωλς επιλέγει εκείνη που απαντά στους προβληματισμούς του σχετικά με την ιδέα της νομιμοποίησης. Υπ' αυτή την έκφασή τους, τα θέτει αναστοχαστικά σε διάλογο με τις πρακτικο-πολιτικές παραμέτρους, ώστε να επιτύχει την αρμόζουσα ισορροπία μεταξύ θεωρίας και πράξης. Το περιεχομενικό εύρος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πρέπει να βρίσκεται σε ισορροπία με την επιτρεπτή χρήση των μέσων του (διεθνούς) εξαναγκασμού, και η τελευταία πρέπει να δικαιολογείται επαρκώς (δηλαδή αμοιβαία μεταξύ των συμβαλλομένων) από το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

⁶⁹⁴ Έτσι μεταξύ άλλων ο Reidy (2006: 172) και ο Δαγτόγλου (1991: 27), ο οποίος υποστηρίζει ότι η Οικουμενική Διακήρυξη δεν έχει άμεση νομική δεσμευτικότητα αλλά ωστόσο «εκφράζει γενικώς παραδεδεδυμένους κανόνες του διεθνούς δικαίου».

Έτσι, το Δίκαιο των Λαών αναδεικνύεται ουσιαστικά σε δίκαιο του νόμιμου διεθνούς εξαναγκασμού, που βασίζεται κατά κύριο λόγο στο σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Το χαρακτηριστικό αυτό δείχνουν να λησμονούν οι επικριτές του ρωσιστανού «μινιμαλισμού», εκλαμβάνοντας εσφαλμένα τη θεώρηση του Ρωλς ως μια ηθική θεωρία, ενώ ο φιλόσοφος δεν επεδίωξε κάτι τέτοιο. Εκείνο που ο Buchanan ονομάζει «επιχείρημα της [νομιμοποιητικής] λειτουργίας» (στο οποίο αποδίδει τον περιορισμένο κατάλογο ανθρωπίνων δικαιωμάτων του Ρωλς) δεν είναι άλλο από αυτήν ακριβώς την ενσωμάτωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο πλαίσιο μιας θεωρίας δικαίου, που αποτελεί το αντικείμενο του «*Δικαίου των Λαών*». Η συγκεκριμένη επιλογή του φιλοσόφου είναι που εξηγεί και όλες τις άλλες πρωτοτυπίες του έργου αυτού, με πρώτη και κύρια την επιλογή των λαών ως υποκειμένων του διεθνοπολιτικού συμβολαίου του: οι αντιπρόσωποι των λαών συνομολογούν και επικυρώνουν τους όρους αμοιβαίας νομιμοποίησης στη χρήση των μέσων του διεθνούς εξαναγκασμού.

Με τις παρατηρήσεις που προεκτέθηκαν, μπορεί να προκαλείται η εντύπωση ότι ο Ρωλς απομακρύνεται από το ιδεαλιστικό («ουτοπικό») στοιχείο της θεωρίας του και προσκολλάται μάλλον προς τα εμπειρικά δεδομένα που προσιδιάζουν στην πολιτική πραγματικότητα, αποδεικνυόμενος έτσι μάλλον πολιτικός πραγματιστής («ρεαλιστής») παρά ηθικοπολιτικός οραματιστής. Ωστόσο, από την παρούσα έρευνα δεν επιβεβαιώνεται μια τέτοια εντύπωση· και τούτο, διότι ο Ρωλς μένει συνεπής στη διακηρυχθείσα *ρεαλιστική ουτοπία* του. Οι εξιδανικεύσεις που συγκροτούν την θεωρητική κατασκευή αποτελούν την ηθική βάση του Δικαίου των Λαών: η κατασκευασμένη ιδεοτυπική φύση των λαών της ιδανικής θεωρίας, η ιδέα του δημόσιου λόγου, η οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι τα κύρια στοιχεία που προσιδιάζουν σε μια ηθική θεωρία και που, πηγάζοντας από αυτήν, προσδιορίζουν το ιδεαλιστικό - ουτοπικό πρότυπο ενός πολιτικά φιλελεύθερου Δικαίου των Λαών. Το πρότυπο αυτό αποτελεί το ηθικό μέτρο για την αποτίμηση της διεθνούς πολιτικής πραγματικότητας, αλλά ταυτόχρονα συμπροσδιορίζεται κατά περιεχόμενο από αυτήν, εφόσον ζητούμενο είναι τα όρια του νόμιμου εξαναγκασμού. Έτσι, η συγκρότηση ενός πλαισίου διεθνούς δικαιοσύνης από τον Ρωλς δεν γίνεται αποκλειστικά και μόνο με τα υλικά του τεθειμένου διεθνούς δικαίου και της διεθνούς πολιτικής πρακτικής αλλά ταυτόχρονα συναρτάται και με οικουμενικής εγκυρότητας αρχές, που εκπηγάζουν από μια ιδεώδη ηθική θεωρία και αποτελούν ένα ισοβαρές μέτρο εγκυρότητας.

Η ιδεώδης ηθική θεωρία, εξάλλου, δεν πρέπει να λησμονείται ότι έχει ήδη προσδιοριστεί από τις κανονιστικές αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού και επεκτείνεται κατόπιν στο διεθνές πεδίο. Η δέσμευση του Ρωλς σε μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης μένει αδιάπτωτη και στο πεδίο αυτό, ακόμη και μέσα από τις διαμεσολαβήσεις που συγχωρούνται σε ένα μεταβατικό δίκαιο.⁶⁹⁵ Η

⁶⁹⁵ Για την μη ιδανική θεωρία του «*Δικαίου των Λαών*» ως περιέχουσα τις «μεταβατικές αρχές» προς μια δίκαιη και σταθερή για τους σωστούς λόγους Κοινωνία των Λαών, βλ. *LP*, σελ. 89-90, 118.

παρούσα μελέτη συμφωνεί απόλυτα με το συμπέρασμα του Reidy ότι «η θεμελιωδέστερη δέσμευση του Ρωλς είναι [η δέσμευση] στην ιδέα της αμοιβαιότητας στο πλαίσιο του επίκοινου ανθρώπινου λόγου. Για να αποτελεί γνήσια εκδήλωση της ανθρώπινης ελευθερίας και αυτονομίας, ένας δίκαιος κοινωνικός κόσμος πρέπει να πραγματώνεται από ηθικά υποκείμενα, φυσικά [ατομικά] και συλλογικά, χωρίς να θυσιάζει αυτή την δέσμευση. Συνεπώς, αυτό που σηματοδοτεί το 'Δίκαιο των Λαών' δεν είναι κάποια υποχώρηση του Ρωλς από τις φιλελεύθερες δημοκρατικές δεσμεύσεις, αλλά μάλλον την εκ μέρους του φιλοσόφου επαναβεβαίωση του ηθικού θεμελίου των δεσμεύσεων αυτών».⁶⁹⁶

3. Ανθρώπινα δικαιώματα και αναστοχαστική ισορροπία

Το τελικό συμπέρασμα της παρούσας μελέτης είναι ότι η δικαιολογητική οδός της αναστοχαστικής ισορροπίας, που συγκροτεί συνολικά το «*Δίκαιο των Λαών*», μπορεί να δώσει πειστικότερες απαντήσεις στους προβληματισμούς και τις προκλήσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων απ' ότι οι ηθικές ή οι πρακτικο-πολιτικές θεωρίες. Η ρωλσιανή θεώρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στηρίζει την πρωτοτυπία της στον φιλοσοφικά γόνιμο και δημιουργικό συγκερασμό των δύο τύπων θεωρήσεων. Ο συγκερασμός αυτός δεν είναι μια μορφή στρατηγικού εκλεκτικισμού, προς αποφυγή των σκοπέλων που η κάθε θεώρηση εμπεριέχει, αλλά η δυναμική αξιοποίηση των πλέον έγκριτων στοιχείων καθεμιάς στο πλαίσιο μιας αναστοχαστικής διαδικασίας δικαιολόγησης, που κατατείνει στην παραγωγή κανονιστικά εύλογων και οικουμενικά δεσμευτικών αρχών διεθνούς δικαιοσύνης. Σε αυτή την αναστοχαστική διαδικασία, οι σύγχρονες πρακτικοπολιτικές στοχεύσεις μιας θεωρίας οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων τέμνονται με υποκείμενες ηθικές επιχειρηματολογίες, προκειμένου να απομακρύνουν υποψίες πολιτισμικού και πολιτικού σχετικισμού, και να συγκροτήσουν μια φιλοσοφικά συμπαγή και ταυτόχρονα πολιτικά εφαρμόσιμη θεώρηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

3.1. Ο πολιτικός κονστρουκτιβισμός στα ανθρώπινα δικαιώματα

Προς επίτευξη της αναστοχαστικής ισορροπίας κατά τη δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο Ρωλς εκκινεί από την διεθνοπολιτικά επίκοινη και ιστορικά εμπεδωμένη εικόνα τους, όπως αυτή αποτυπώνεται στις διεθνείς διακηρύξεις και συμβάσεις και στα εγχώρια συνταγματικά κείμενα. Οι στοχευμένες ιστορικές αναφορές και τα εμπειρικά δεδομένα που περιλαμβάνονται στο «*Δίκαιο των Λαών*» μαρτυρούν την προσήλωση του Ρωλς στον καίριο πρακτικο-πολιτικό ρόλο που καλούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα να διαδραματίσουν μέσα στον ιστορικό χώρο και χρόνο. Η σύνδεσή τους, ιδιαίτερα, με τις πολιτικές αλλαγές που έχουν σημειωθεί μεταπολεμικά στο πεδίο των διεθνών σχέσεων, υποδηλώνει τον δυναμικό χαρακτήρα μιας κανονιστικής ιδέας που εξελίσσεται και συμπροσδιορίζει καταλυτικά την πολιτική πράξη, και όχι μια

⁶⁹⁶ Reidy (2004: 305).

στατική, ιστορικιστική προσέγγιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁶⁹⁷ Με τον τρόπο αυτό ο Ρωλς ενσωματώνει στην αναστοχαστική διαδικασία την ηθικοπολιτικά παραδεδεγμένη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κατά τρόπο αντίστοιχο των έγκριτων εκτιμήσεων του αναστοχαζόμενου υποκειμένου της εγχώριας θεωρίας του.

Η εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που *κατ' αρχήν* υιοθετεί ο Ρωλς είναι αυτή που έχει παγιωθεί μεταπολεμικά υπό την ισχύ της Οικουμενικής Διακήρυξης του 1948. Κύριο μέλημα του φιλοσόφου είναι η ανάδειξη της λειτουργίας των δικαιωμάτων ως νομιμοποιητικών όρων μιας διεθνούς έννομης τάξης που εμπνέεται από τις αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού. Με το δεδομένο αυτό, η περιγραφή της λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εξυπηρετεί τους σκοπούς της συγκρότησης της θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης, και περιορίζεται εντός του πλαισίου που θέτει ο συγκεκριμένος στόχος. Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αναγκαίος (αλλά όχι ικανός) όρος εγχώριας και διεθνούς νομιμοποίησης αποτελεί το κύριο ζήτημα που αναπτύσσει ο Ρωλς. Όμως, και αυτή η εμπειριστική / θετικιστική πρόσληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δηλαδή μιας ιδέας που χαρακτηρίζεται από απροσδιοριστία, ασάφειες και ελλιπή θεωρητική επεξεργασία, αφήνει την κανονιστική θεωρία έκθετη στους κινδύνους του σχετικισμού. Από την εμπειρικά δοσμένη εικόνα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν μπορούν να παραβλεφθούν και τα ιδιαζόντως τοπικιστικά χαρακτηριστικά τους (λ.χ. οι χριστιανικές καταβολές ή η φιλελεύθερη και δημοκρατική κατανόησή τους), καθώς επίσης και οι καταχρηστικές επικλήσεις τους. Ο Ρωλς τίθεται κριτικά απέναντι στα εν πολλοίς διαισθητικά ή/και πραγματιστικά επιχειρήματα των πρακτικοπολιτικών θεωρήσεων, για τον ίδιο λόγο που αποκρούει και την προσκόλληση στις έγκριτες εκτιμήσεις του αναστοχαζόμενου υποκειμένου: και στις δύο περιπτώσεις εμφολωρεί ο κίνδυνος της αμοιβαίας δικαιολόγησης προκαταλήψεων.

Τον κίνδυνο αυτό αποφεύγει η ρωλσιανή θεώρηση με την προσφυγή στην μέθοδο του πολιτικού κονστρουκτιβισμού. Οι αφηρημένες εξιδανικεύσεις, που αποτελούν τον πυρήνα των συγκροτούμενων με την μέθοδο αυτή υποκειμένων του «*Δικαίου των Λαών*», μαρτυρούν την φιλοσοφικά επεξεργασμένη παρουσίαση μιας θεωρίας που κείται πέραν της ιστορικο-πολιτικής εμπειρίας και του πολιτικού ρεαλισμού. Στην αναστοχαστική διαδικασία δικαιολόγησης επιστρατεύονται και αξιολογούνται όλα τα *εύλογα* επιχειρήματα. Οι ιστορικά και πολιτικά εμπεδωμένες οικουμενικές δικαιο-πολιτικές αρχές, που προσλαμβάνονται από τον Ρωλς εν είδει έγκριτων εκτιμήσεων, είναι αυτές που θα αντιπαραβληθούν στην συνέχεια με τις συμβολαϊκά επαληθευόμενες αφηρημένες ηθικές αρχές, προκειμένου να οδηγήσουν στην αναστοχαστική ισορροπία και στη σταθερότητα «για τους σωστούς λόγους» της συγκροτούμενης θεωρίας δικαιοσύνης.

Η κανονιστική κατασκευή των ευτεταγμένων λαών ως υποκειμένων του «*Δικαίου των Λαών*» αποτελεί την θεμελιώδη και αναγκαία εξιδανίκευση, που στο

⁶⁹⁷ Μια συνδεδεμένη αποκλειστικά με τους φιλελεύθερους λαούς προσέγγιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είχε απορρίψει ως ιστορικιστική ο Ρωλς ήδη στο αρχικό σχέδιάσμα του «*Δικαίου των Λαών*». Rawls (1993b: 44).

πλαίσιο της συμβολαιικής επαλήθευσης συμβάλλει καταλυτικά σε ένα εύλογο ισορροπημένο αναστοχαστικό αποτέλεσμα. Έτσι, στο πεδίο της ιδανικής θεωρίας, λόγω της ειδικά κατασκευασμένης ηθικής φύσης των ευτεταγμένων λαών, η κανονιστική ισχύς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων *απλώς επιβεβαιώνεται* μεταξύ των ορθολογικών αντιπροσώπων τους. Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί κατηγορικό γνώρισμα της συγκροτούμενης με τα μέσα του πολιτικού κονστρουκτιβισμού ευτεταγμένης ηθικής φύσης τόσο των φιλελεύθερων δημοκρατικών όσο και των ευπρεπών ιεραρχικών λαών· και ταυτόχρονα, το γνώρισμά τους αυτό αποτελεί τον όρο υπό τον οποίο αναγνωρίζονται οι συγκεκριμένες έννομες τάξεις ως νόμιμες, δηλαδή εξοπλισμένες με την κρατική κυριαρχία και απολαύουσες του δικαιώματος του αμυντικού πολέμου.

Το καίριο στοιχείο της ρωσιανής κατασκευής που ανέδειξε η παρούσα μελέτη είναι η διαισθητική - εμπειρική σύνδεση της (άλλως ουτοπικής και αόριστης) ηθικής φύσης των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών με την δυναμική κοινωνία των πολιτών τους. Τα «ηθικά κίνητρα» που αποδίδει ο Ρωλς στους λαούς αυτούς μέσω της ειδικής κατασκευής τους, αποκτούν μια ρεαλιστική βάση, μόνον εφόσον ταυτίζονται με την λειτουργία των ελεύθερων θεσμών της κοινωνίας των πολιτών. Η ενεργοποίηση των θεσμών αυτών στο κοινωνικο-πολιτικό πεδίο των σύγχρονων φιλελεύθερων συνταγματικών δημοκρατιών (πρόταση την οποία κάνει ο ίδιος ο Ρωλς) αναδεικνύει την κοινωνία των πολιτών συνδιαμορφωτή της εξωτερικής πολιτικής μαζί με τις νόμιμες κυβερνήσεις τους. Οι ρωσιανοί λαοί, λοιπόν, αποκτούν ρεαλιστική μορφή, χωρίς όμως να ταυτίζονται με τα κράτη, διότι ακριβώς η ηθική φύση τους βρίσκει εμπειρική πραγμάτωση στην διαλεκτική σχέση μεταξύ των κατεστημένων θεσμών εξουσίας και των ελεύθερων θεσμών της κοινωνίας των πολιτών. Η εικόνα αυτή είναι η πλέον κατάλληλη για να δικαιολογήσει τις επιλογές των αρχών διεθνούς δικαιοσύνης, διότι συνδυάζει το ορθολογικό στοιχείο των κρατικών συμφερόντων με το εύλογο / ηθικό στοιχείο της οικουμενικής μέριμνας για τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Στο πεδίο της μη ιδανικής θεωρίας, η συστηματική παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αίρει τους όρους νομιμοποίησης των κρατών που τα παραβιάζουν, καθιστώντας τα έκνομα και επισείοντας για αυτά τις συνέπειες ενός *εύλογα δίκαιου* (ως προερχόμενου από μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης) Δικαίου των Λαών. Στο πεδίο αυτό, τα δικαιολογητικά επιχειρήματα που επικαλείται ο Ρωλς για την οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποκαλύπτουν τις υπόρρητες ηθικές βάσεις της θεώρησής του. Η σύνδεση των δύο κεντρικών κανονιστικών ιδεών του «*Δικαίου των Λαών*», δηλαδή του φιλελευθερισμού και της ευπρέπειας, με την οικουμενική κανονιστική ισχύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και με την μη ανεκτικότητα στις παραβιάσεις τους, μαρτυρεί την σιωπηρή προϋπόθεση μιας λεπτής ηθικοφιλοσοφικής θεμελίωσης απέναντι στους καίριους πρακτικο-πολιτικούς προβληματισμούς.

Η νομιμοποιητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τόσο στο εγχώριο όσο και στο διεθνές πεδίο, αποτελεί βασικό αντικείμενο του δημόσιου λόγου

της Κοινωνίας των ευτεταγμένων Λαών. Ο Ρωλς προσεγγίζει το ζήτημα αυτό από την πλευρά των υπόχρεων προς διασφάλιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δηλαδή των λαών, λόγω της αντίθεσής του προς μια ιδέα (αμιγούς) κοσμοπολιτισμού. Η παρούσα μελέτη, όμως, έδειξε ότι ο φιλόσοφος, μολονότι αφομοιώνει σιωπηρά από τον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό το άτομο ως φορέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δεν καταφέρνει να απομακρυνθεί από ουσιαστικές κανονιστικές ιδέες που προσδιορίζουν την φύση αυτού του υποκειμένου. Η σύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με την ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, της οποίας αποτελούν αναγκαία προϋπόθεση (ιδίως στο πλαίσιο των ευπρεπών ιεραρχικών λαών), αναδεικνύει την υπόρρητη παραδοχή ενός δρώντος υποκειμένου, το οποίο αναπτύσσει εκούσια οριζόντιες σχέσεις με στόχους ταυτόχρονα την αυτοπραγμάτωσή του και την προαγωγή του κοινού αγαθού (υπό την φιλελεύθερη όσο και την ευπρεπή έννοια). Η ιδέα της κοινωνικής συνεργασίας, όπως αντιπαραβάλλεται προς την δουλεία και τον καταναγκασμό, διασώζει μια ιδέα ελευθερίας, στην οποία τελικά θεμελιώνεται η απόλυτη αξία του προσώπου και η οικουμενική κανονιστικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Το δικαιολογητικό επιχείρημα ανασυγκροτείται εξ αντιδιαστολής προς τη θεωρία εγχώριας δικαιοσύνης του Ρωλς. Ενώ στον «*Πολιτικό Φιλελευθερισμό*» ο φιλόσοφος συγκροτεί τη θεωρία του με βάση μιαν ορισμένη *πολιτική* αντίληψη του προσώπου και της κοινωνίας, στο «*Δίκαιο των Λαών*» η κατασκευαστική περιγραφή των μελών των ευτεταγμένων λαών αποκλείει την ταυτοποίηση του εγχώριου πολίτη με το φορέα των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Φορέας τους δεν είναι ο πολιτικά προσδιορισμένος στο πλαίσιο της φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας πολίτης, ούτε καν ο ευπρεπής, ορθολογικός και ικανός για ηθική διαπαιδαγώγηση υπήκοος του ευπρεπούς ιεραρχικού λαού, αλλά το άτομο ως πλήρες ηθικό υποκείμενο, ως πρόσωπο με απόλυτη αξία και συμμετοχος στην κοινή έλλογη ανθρώπινη φύση.

Αυτή την διαισθητικά, εν είδει έγκριτης εκτιμήσεως δοσμένη φιλοσοφική, πολιτική και δικαιοκή παραδοχή δεν προκύπτει από κανένα σημείο του «*Δικαίου των Λαών*» ότι επιθυμεί (ή καταφέρνει) να αποφύγει ο Ρωλς. Αντίθετα, ο φιλόσοφος την προσλαμβάνει αυτούσια και την προϋποθέτει υπόρρητα σε όλη την θεώρησή του. Ο σιωπηρά παρών φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων διαφοροποιείται σαφώς από το *πολιτικά* περιγραφόμενο μέλος των ευτεταγμένων λαών, καθώς ο Ρωλς ρητά διευκρινίζει ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν ταυτίζονται με τα δικαιώματα που αναγνωρίζονται σε ένα φιλελεύθερο δημοκρατικό λαό ή σε ένα ευπρεπή ιεραρχικό λαό αλλά αποτελούν «ειδικό υποσύνολο» των πιο επιτακτικών από αυτά. Οι στυγνώς καταπιεζόμενοι υπήκοοι των έκνομων κρατών δεν ταυτίζονται με τους εύλογους πολίτες, ή έστω με τα ευπρεπή μέλη των ευτεταγμένων λαών, παρόλα αυτά όμως, δεν παύουν να είναι φορείς της απόλυτης αξίας που προστατεύεται από τα ανθρώπινα δικαιώματα, της ανθρώπινης αξίας.

Η τελευταία παρατήρηση σηματοδοτεί κυρίως τα μεθοδολογικά όρια της ρωλσιανής θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Εάν η διερεύνηση επεκτεινόταν

σε περαιτέρω ζητήματα αναφορικά με τη φύση τους, αναπόφευκτα θα οδηγούσε σε μια αμιγώς ηθικοφιλοσοφική, οντολογική θεώρησή τους. Το σκόπελο αυτό επιθυμώντας να αποφύγει ο Ρωλς, προς χάριν της κατεπείγουσας οικουμενικής διασφάλισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μεταθέτει το πεδίο της θεώρησής του από τους φορείς των αξιώσεων στους υπόχρεους προς εκπλήρωση των καθηκόντων που απορρέουν από τα ανθρώπινα δικαιώματα. Οι ευτεταγμένοι λαοί δεν αναγνωρίζουν μια ευθεία αξίωση των ατόμων για προστασία των δικαιωμάτων τους αλλά συνομολογούν εαυτούς συνυπεύθυνους και συνυπόχρεους να προστατεύουν οικουμενικά τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο λόγος για τούτη την αμοιβαία δέσμευση τοποθετείται από τον Ρωλς στην ειδικά κατασκευασμένη ηθική φύση των ευτεταγμένων λαών, στον πυρήνα της οποίας βρίσκεται ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Με τον τρόπο αυτό κατορθώνει ο φιλόσοφος να παραμείνει εντός του *πολιτικού* (δηλαδή, γνωσιολογικά ουδέτερου) πεδίου.

Από την παρούσα μελέτη, ωστόσο, διαφάνηκε ότι μια πειστικότερη ανάπτυξη της νομιμοποιητικής λειτουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων θα μπορούσε να προκύψει εάν το ενδιαφέρον επικεντρωνόταν στον φορέα τους, και τα δικαιώματα διατηρούσαν την κατεξοχήν αιτητική λειτουργία τους. Ως αξιώσεις *δικαιοσύνης* κάθε ατόμου (δηλαδή, όχι μόνο των πολιτών) που ζει στην επικράτεια ενός λαού ενεργοποιούν τα αντίστοιχα καθήκοντα *δικαιοσύνης* των κυβερνήσεων· από την ικανοποίηση των αξιώσεων αυτών κρίνεται η νομιμοποίηση ή μη ενός εγχώριου καθεστώτος. Η ικανοποίηση αυτή είναι κατηγορικά εγγεγραμμένη στην φύση των ευτεταγμένων λαών· δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και με τα έκνομα κράτη. Οι υπήκοοι των έκνομων κρατών έχουν τις ίδιες αξιώσεις δικαιοσύνης αλλά η μη ανταπόκριση των κυβερνήσεών τους και οι ωμές παραβιάσεις τους τρέπουν τις αξιώσεις αυτές σε *ηθικές* αξιώσεις προς τους ευτεταγμένους λαούς να παρέμβουν προς υπεράσπισή τους. Οι ευτεταγμένοι λαοί έχουν πλέον ένα *ηθικό* καθήκον προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το οποίο νομιμοποιεί ένα αντίστοιχο δικαίωμα επέμβασης στα έκνομα κράτη.

Η ρωλσιανή θεώρηση επιδιώκει να αποδείξει ότι κανένας *εύλογα δίκαιος* λαός, τιθέμενος δια των ορθολογικών αντιπροσώπων του υπό τις προσηκόντως σχεδιασμένες συνθήκες αμεροληψίας και αντικειμενικότητας, δεν θα αναμενόταν εύλογα να απορρίψει την προπεριγραφείσα ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Προς τούτο, η συμβολαϊκή μέθοδος καλείται να επιβεβαιώσει την ήδη δοσμένη διαισθητικά ηθικο-πολιτική εγκυρότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που αποτελεί κατηγορικό γνώρισμα της ηθικής φύσης κάθε ευτεταγμένου λαού. Η μομφή της κυκλικότητας, που προσάπτεται συχνά στην διαδικασία αυτή, είναι επιφανειακή και επιπόλαιη. Το ισχυρό δεοντοκρατικό ηθικό υπόβαθρο που έχει προϋποτεθεί στην κατασκευή της ηθικής φύσης των λαών παρέχει την εγγύηση όχι μόνο του από μεθοδολογικής άποψης συνεπούς αποτελέσματος της συμβολαϊκής δικαιολόγησης αλλά και του εν γένει κανονιστικά έγκυρου αποτελέσματος της δικαιολόγησης κατόπιν του προσήκοντος αναστοχασμού.

3.2. Η ιδέα του συμβολαίου στα ανθρώπινα δικαιώματα

Η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, όπως αναλύθηκε εκτενώς, παίζει δευτερεύοντα ρόλο στην δικαιολόγηση της οικουμενικής κανονιστικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αναδεικνύεται, ωστόσο, αναγκαία και χρήσιμη για την δικαιολόγηση του περιεχομένου τους. Είτε στην πρωταρχική θέση των ευπρεπών ιεραρχικών λαών (σύμφωνα με την ρωσισιανή υπόδειξη) είτε στην πρωταρχική θέση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών (σύμφωνα με την υπερασπιστική αναδιατύπωση του Reidy), το κρίσιμο ζήτημα που τίθεται μεταξύ των αντιπροσώπων των ευτεταγμένων λαών είναι τα όρια της διεθνούς ανεκτικότητας και του νόμιμου εξαναγκασμού. Τα όρια αυτά ουσιαστικά καθορίζουν το περιεχόμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως δέσμευση των ευτεταγμένων λαών μεταξύ τους και προς την οικουμένη για το τι πρόκειται εξάπαντος να αξιώνουν ως επιτακτικό.

Η παρούσα μελέτη έδειξε ότι η ειδική κατασκευή των ευτεταγμένων λαών και η σύμμετρη τοποθέτηση των ορθολογικών αντιπροσώπων τους στις αντίστοιχες πρωταρχικές θέσεις είναι ικανές να δικαιολογήσουν ευθέως μέσω του συμβολαίου τις περισσότερες από τις αρχές του Δικαίου των Λαών, χωρίς αναγωγή σε απώτερες αξίες και αρχές (ασχέτως εάν αυτές υπονοούνται, όπως έχει δείξει η παρούσα μελέτη). Ο σεβασμός της ισότητας, της ελευθερίας και της κρατικής κυριαρχίας των ευτεταγμένων λαών και η τήρηση των διεθνών συμφωνιών είναι αρχές που ανταποκρίνονται τόσο στα ορθολογικά (κρατικά) συμφέροντα των λαών όσο και στην ειδική ηθική φύση τους, η οποία προσδιορίζεται από τα κριτήρια της αμοιβαιότητας και της ανεκτικότητας. Συνεπώς, η συμβολαϊκή επικύρωση του εύλογα δίκαιου χαρακτήρα των αρχών αυτών αποτελεί επαρκές θεμέλιο της κανονιστικής τους ισχύος.

Ο σεβασμός, όμως, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπερβαίνει αυτές τις προδιαγραφές. Η συνεπειοκρατική - εργαλειακή δικαιολόγηση της οικουμενικότητάς τους είναι κατ' αρχήν συνεπής με την ορθολογική φύση των ευτεταγμένων λαών: υποχρεώνοντας τα έκνομα κράτη να σεβαστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα, δημιουργούνται ευνοϊκότερες προϋποθέσεις ειρήνης και διεθνούς σταθερότητας. Η δικαιολόγηση, ωστόσο, αυτή υπολείπεται σε πειστικότητα, εάν αντιπαραβληθεί με τις ακραίες κυρώσεις που επιφυλάσσονται στις σοβαρές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: η κήρυξη πολέμου από τους ευτεταγμένους λαούς και η στρατιωτική επέμβαση ακόμη και σε ανίσχυρα έκνομα κράτη προς υπεράσπιση των δικαιωμάτων των καταπιεζόμενων υπηκόων τους, φανερώνουν μια υποκείμενη ηθική μέριμνα των ευτεταγμένων λαών, που υπερβαίνει τα ορθολογικά τους συμφέροντα και προϋποθέτει μια ισχυρότερη νομιμοποιητική βάση στις ακραίες αυτές κυρώσεις. Η μεστή αξιακά ηθική φύση των φιλελεύθερων λαών, όπως περιγράφηκε ανωτέρω, δικαιολογεί πληρέστερα την θέση του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο σώμα του Δικαίου των Λαών.

Στο επόμενο, όμως, στάδιο παρεμβαίνει καταλυτικά και αναδεικνύει την λειτουργία της η ιδέα του συμβολαίου. Οι ευτεταγμένοι λαοί καλούνται στις πρωταρχικές τους θέσεις να εξειδικεύσουν το *εύλογο* περιεχόμενο των αρχών του

Δικαίου των Λαών. Το επιχείρημα του Ρωλς ότι το περιορισμένο περιεχόμενό τους προκύπτει λόγω της ανεκτικότητας προς τους ευπρεπείς ιεραρχικούς λαούς είναι μεν συνεπές προς αυτήν την θεμελιώδη για τον πολιτικό φιλελευθερισμό αρχή αλλά αποκαλύπτει ένα μεθοδολογικό κενό: οι ευπρεπείς λαοί δεν είναι εμπειρικές οντότητες αλλά κανονιστικές κατασκευές, προερχόμενες από μια πολιτικά φιλελεύθερη αντίληψη δικαιοσύνης. Ως τέτοιες, λοιπόν, προσδιορίζονται από τον φιλελευθερισμό και δεν τον περιορίζουν. Η παρούσα μελέτη υποστήριξε ότι μια συνεπέστερη δικαιολόγηση μπορεί να παράσχει το επιχείρημα του Reidy, που αξιοποιεί αφ' ενός την ειδικά κατασκευασμένη, εύλογη και ορθολογική φύση των φιλελεύθερων δημοκρατικών λαών και αφ' ετέρου την νομιμοποιητική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως λόγων άρσης της κρατικής κυριαρχίας. Οι ορθολογικοί αντιπρόσωποι των φιλελεύθερων λαών, συνερχόμενοι υπό το πέπλο της άγνοιας, συνομολογούν τα «ιδιαιτέρως επιτακτικά ανθρώπινα δικαιώματα», που καλούνται να περιβληθούν οικουμενική κανονιστικότητα και να παίξουν τον καταλυτικό ρόλο στην θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης, λαμβάνοντας υπόψη τους τις ακραίες κυρώσεις που επιφυλάσσονται για τις περιπτώσεις παραβιάσεών τους.

Με την αναφορά στη συμβολαϊκή μέθοδο αξίζει να επιχειρηθεί και μια σύνδεση με τους αρχικούς προβληματισμούς της παρούσας μελέτης. Οι ηθικές θεωρίες των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μολονότι περιεκτικές ως προς τα οντολογικά ζητήματα, αφήνουν συνήθως μετέωρο το ζήτημα της πολιτικής εφαρμογής τους. Χαρακτηριστική είναι η «θεωρία της προσωπικότητας» του Griffin, που τίθεται ως ηθικό θεμέλιο των δικαιωμάτων, αλλά στο πρακτικο-πολιτικό ζήτημα εξαρτάται από την σύνδεσή της με τα εν γένει πραγματολογικά δεδομένα που καθορίζουν τα όρια του πολιτικά εφικτού. Ο Griffin αφήνει αναπάντητο το κρίσιμο αυτό ζήτημα και αρκείται να δηλώσει ότι «θα πρέπει να γίνει σκληρή ερμηνευτική εργασία πάνω στην ιδέα των 'πλησιέστερων αναγκαίων όρων για την κανονιστική δράση' για να καταστεί αυτή ακριβέστερη».⁶⁹⁸ Στο ζήτημα αυτό, αντίθετα, η ρωλσιανή θεώρηση αναδεικνύεται πληρέστερη και πιο επιτυχημένη· χωρίς άμεσες αναγωγές σε περιεκτικές θεωρίες, καταφέρνει να προσδιορίσει με τρόπο συνεκτικά έγκυρο το περιεχόμενο και την πολιτική λειτουργία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και τούτο, χωρίς ταυτόχρονα να περιπίπτει στον πραγματισμό των πρακτικο-πολιτικών θεωρήσεων και στον σχετικισμό, γιατί προϋποθέτει της κατασκευής εμπεδωμένες ηθικοπολιτικές αρχές που αναδεικνύουν την οικουμενική εγκυρότητα του πολιτικού φιλελευθερισμού.

Η τελική απόφαση περί της εγκυρότητας της θεώρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εισηγείται ο Ρωλς στο «*Δίκαιο των Λαών*» επαφίεται στην αναστοχαστική κρίση του έλλογου υποκειμένου, εφόσον λάβει υπόψη του όλα τα παραπάνω. Η πολιτική πράξη αναμετράται με τους λόγους και τις αρχές που την παρακινούν, το πραγματικό με το δέον, το ρεαλιστικό με το ιδεαλιστικό. Μέσα από τον προσήκοντα αναστοχασμό αναζητείται η εσωτερική, ενδιάθετη δικαιολόγηση της σύνολης ρωλσιανής θεώρησης, που προκύπτει όταν οι ηθικές διαισθήσεις και οι

⁶⁹⁸ Griffin (2008: 183).

πλέον έγκριτες εκτιμήσεις του αναστοχαζόμενου υποκειμένου (ως εύλογου και ορθολογικού πολίτη μιας σύγχρονης φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας) έρθουν σε κατάσταση ισορροπίας με τις διατυπούμενες γενικές και αφηρημένες αρχές που παράγονται υπό συνθήκες αντικειμενικότητας και αμεροληψίας.

3.3. Αναστοχαστική σύνοψη πορισμάτων

Η παλίνδρομη και διαρκώς εναλλασσόμενη διαδικασία δικαιολόγησης που περιγράφει ο Ρωλς, με πρωταγωνιστές τους (ιδεατούς) αντιπροσώπους των ευτεταγμένων λαών στις πρωταρχικές θέσεις, αναπαριστά και την διαδικασία αναστοχασμού, στην οποία προσκαλεί ο φιλόσοφος τον μελετητή του. Ο μελετητής του «*Δικαίου των Λαών*» καλείται σε κάθε βήμα να ελέγξει και να αξιολογήσει τόσο την εγκυρότητα της μεθοδολογίας όσο και την ορθότητα των πορισμάτων, με βάση τα κριτήρια που θέτει η ιδέα του *εύλογου*. Η παρούσα μελέτη παρακολουθεί όσο το δυνατόν πιστότερα την διαδικασία αυτή, όχι μόνο για να επιβεβαιώσει το κύρος των ρωλσιανών προτάσεων αλλά και για να αναδείξει τα μεθοδολογικά και θεωρητικά κενά τους. Τα συμπεράσματα που εξάγονται σταδιακά από την συστηματική διερεύνηση του αντικειμένου της παρούσας διατριβής μπορούν να συνοψιστούν στα εξής:

- Τα «ανθρώπινα δικαιώματα» στην ρωλσιανή θεωρία διεθνούς δικαιοσύνης («*Δίκαιο των Λαών*») παρουσιάζονται κατά τρόπο πρωτότυπο και αντισυμβατικό και διαφοροποιούνται ουσιωδώς κατά το (περιορισμένο) περιεχόμενο και τη λειτουργία τους από τα «βασικά δικαιώματα» της θεωρίας εγχώριας δικαιοσύνης μιας φιλελεύθερης συνταγματικής δημοκρατίας («*Πολιτικός Φιλελευθερισμός*»). Η ιδιαιτερότητά τους έγκειται κυρίως στο ότι, αντίθετα από την καθιερωμένη εικόνα (τόσο στην ρωλσιανή φιλοσοφία όσο και στη διεθνή πολιτική πρακτική), στα ανθρώπινα δικαιώματα του Δικαίου των ευτεταγμένων Λαών περιλαμβάνεται μόνο ένα «ειδικό υποσύνολο επιτακτικών δικαιωμάτων» και ορισμένες επιμέρους εκφάνσεις τους: το δικαίωμα στη ζωή (υπό την αρνητική και τη θετική του διάσταση), ένα ειδικά προσδιορισμένο (και σχετικά περιορισμένο) δικαίωμα στην ελευθερία, κυρίως στην προσωπική ελευθερία και την ελευθερία συνειδήσεως, το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία και ένα δικαίωμα τυπικής ισότητας. Αντιθέτως, χαρακτηριστικά πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα των σύγχρονων συνταγματικών δημοκρατιών αποσιωπώνται, ενώ επίσης παραλείπεται από τον Ρωλς οποιαδήποτε αναφορά στους φορείς των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και επιλέγεται η εξέτασή τους από την πλευρά των φορέων των καθηκόντων που αυτά επάγονται, δηλαδή από την πλευρά των ευτεταγμένων λαών.

- Οι ανωτέρω διαφοροποιήσεις πρέπει να κατανοηθούν όχι -κατά την συνήθη μεταξύ των μελετητών αιτίαση- ως υποχώρηση από τις ηθικές αρχές του φιλελευθερισμού αλλά ως η κανονιστικά έγκυρη πρόταση του Ρωλς για την εφαρμογή των αρχών αυτών σε ένα σύστημα *δικαίου* για την πολιτισμικά, πολιτικά και αξιακά πλουραλιστική διεθνή κοινωνία. Στο πλαίσιο αυτό, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνδέεται με την νομιμοποίηση των πολιτικών

καθεστώτων και την διασφάλιση της κρατικής κυριαρχίας. Τα ανθρώπινα δικαιώματα εισάγονται κατ' αρχήν ως *δικαικές* αρχές, επιτάσσουν συγκεκριμένα καθήκοντα και υποχρεώσεις στα διεθνοπολιτικά υποκείμενα και επιφυλάσσουν σοβαρές κυρώσεις για τις παραβιάσεις τους, που μπορεί να φτάνουν μέχρι και την βίαιη προάσπιση και επιβολή τους. Με τη νομιμοποιητική αυτή λειτουργία τα ανθρώπινα δικαιώματα θεματοποιούν τις μεταπολεμικές αλλαγές στο πεδίο του διεθνούς δικαίου, αποσκοπώντας ταυτόχρονα στην αναθεώρηση του δόγματος του «δικαίου πολέμου».

- Ο οικουμενικά κανονιστικός χαρακτήρας τους αναγγέλλεται από τον Ρωλς ως συνέπεια του φιλελευθερισμού (και της σύστοιχης με αυτόν -αλλά ισχνότερης- ιδέας της ευπρέπειας), δήλωση η οποία αναδεικνύει τις υποκείμενες ηθικές αρχές της ρωλσιανής θεώρησης. Ο φορέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν αποτελεί προϊόν κατασκευής ως ιδιαίτερη «πολιτική αντίληψη περί του προσώπου» αλλά προσλαμβάνεται αυτούσιος από τον διαμορφωμένο διεθνή πολιτικό πολιτισμό: είναι το ίδιο ακριβώς υποκείμενο στο οποίο αναφέρονται οι διεθνείς διακηρύξεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το άτομο ως πλήρες ηθικό υποκείμενο και φορέας της απόλυτης ανθρώπινης αξίας. Με άλλα λόγια, η ρωλσιανή θεώρηση των οικουμενικά κανονιστικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων διασώζει υπόρρητα τον δεοντοκρατικό ηθικό πυρήνα τους και ταυτόχρονα φανερώνει μια ήπια κοσμοπολιτική ιδέα διεθνούς δικαιοσύνης που αντλεί σε μεγάλο βαθμό την έμπνευσή της από τον καντιανό ηθικό φιλελευθερισμό.

- Η ανθρώπινη αξία αποτελεί το υπόρρητο ηθικό θεμέλιο των ρωλσιανών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και, μέσω αυτών, της οικουμενικής κανονιστικότητας του Δικαίου των Λαών. Η ενσωμάτωση της αξίας αυτής στον σύγχρονο διεθνή πολιτικό πολιτισμό επιτρέπει στον Ρωλς να την αφομοιώσει σιωπηρά εν είδει έγκριτης εκτιμήσεως, χωρίς να χρειάζεται να αναχθεί σε περιεκτικές φιλοσοφικές θεωρίες που θα καθιστούσαν το επιχείρημά του «τοπικιστικό». Η παράλειψη οποιασδήποτε θεωρητικής αναφοράς στην ανθρώπινη αξία αντισταθμίζεται στο πρακτικο-πολιτικό επίπεδο από την προταγματική διεθνοπολιτική κατοχύρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως δικαίων εκφάνσεών της. Εν όψει αυτών, το κοινωνικό συμβόλαιο παίζει δευτερεύοντα ρόλο στην δικαιολόγηση της εν γένει ιδέας και περιορίζεται μόνο στην δικαιολόγηση του *εύλογου* περιεχομένου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων· αντίστοιχα, η μέθοδος του πολιτικού κονστρουκτιβισμού είναι αυτή που ενσωματώνει τον δεοντοκρατικό ηθικό πυρήνα των δικαιωμάτων αυτών και εγγυάται την οικουμενική κανονιστική ισχύ τους κατά τρόπο συντελεστικό της αναστοχαστικής ισορροπίας.

- Οι μεθοδολογικές και θεωρητικές ιδιαιτερότητες του «*Δικαίου των Λαών*» σχετικά με την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν υπονομεύουν την επίτευξη της αναστοχαστικής ισορροπίας όσον αφορά την λειτουργία και το περιεχόμενό τους. Αντίθετα, την ευνοούν, καθώς αφομοιώνουν με τρόπο αναστοχαστικά συνεπή αφ' ενός τις εμπειρικές προκείμενες του σύγχρονου διεθνούς πολιτικού πολιτισμού και αφ' ετέρου τις γενικές ηθικές αρχές μιας πρακτικά εφαρμόσιμης θεωρίας διεθνούς δικαιοσύνης. Η σύνολη ανάπτυξη του «*Δικαίου των Λαών*» μαρτυρεί την εργώδη

προσπάθεια του φιλοσόφου να χρησιμοποιήσει τα μεθοδολογικά εργαλεία του κατά τρόπο συντελεστικό της αναστοχαστικής ισορροπίας.

Το «*Δίκαιο των Λαών*», τελικά, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αποτελεί μια ολοκληρωμένη παρουσίαση των μεταβατικών διατάξεων ενός -στην ουσία του- ηθικοπολιτικά φιλελεύθερου Δικαίου των Λαών, και όχι την εισαγωγή σε μια -έστω ατελή και ανολοκλήρωτη- ηθική θεωρία. Η απόσταση που το χωρίζει από την «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*» δεν μπορεί να θεωρηθεί ως η ατυχής κατάληξη μιας ελλιπούς θεωρητικής συγκρότησης και επεξεργασίας, αλλά το κανονιστικά συνεπές αποτέλεσμα της επανεξέτασης μιας περιεκτικής ηθικής θεώρησης υπό όρους δικαιοκούς. Η διατύπωση οικουμενικά έγκυρων αρχών διεθνούς δικαιοσύνης, μεταξύ των οποίων κεντρική θέση κατέχει ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, υπό την ειδική έκφανση που τα προσλαμβάνει ο Ρωλς, αποδεικνύεται το αποτέλεσμα μιας διεξοδικής αναστοχαστικής διαδικασίας, στην οποία το ουτοπικό και το ρεαλιστικό στοιχείο τροφοδοτούν αμοιβαία την προκύπτουσα ισορροπία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ackerly, Brooke**, *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge University Press, 2008.
- Ackerman, Bruce**, “Political Liberalisms”, άρθρο στο *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, Jul. 1994, pp. 364-386.
- Alexander, John M.**, “Capabilities, Human Rights and Moral Pluralism”, άρθρο στο *The International Journal of Human Rights*, (Volume 8, No 3, 2004).
- An-Na'im, Abdullahi A.**, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
- “Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective”, άρθρο στο *Human Rights Quarterly* (Volume 23, Number 3, August 2001, pp. 701-732).
- Anderson, John P.**, “Trading Truth for Legitimacy in the Liberal State: Defending John Rawls’s Pragmatism” στο Mississippi College School of Law, Legal Studies Research Paper No. 2, 2012. Available at: <http://ssrn.com/abstract=2148663>.
- Appiah, Kwame Anthony**, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York, London: W.W. Norton & Company, 2006.
- Archibugi, Daniele / Held, David**, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Archibugi, Daniele**, *The Global Commonwealth of Citizens - Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton University Press, 2008.
- Archibugi, Daniele / Koenig-Archibugi, Mathias / Marchetti, Raffaele**, (eds), *Global Democracy - Normative and Empirical Perspectives*, Cambridge University Press, 2012.
- Audard, Catherine**, *John Rawls*, Stocksfield UK: Acumen, 2007.
- Ανδρουλιδάκης, Κώστας**, *Καντιανή ηθική: Θεμελιώδη Ζητήματα και Προοπτικές*, εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2010.
- «Ευνομία, Ελευθερία και Δικαιοσύνη: Η καντιανή θεωρία του δικαίου και της αρετής», επιλεγόμενα στο Immanuel Kant, (1797) *Μεταφυσική των Ηθών*, μετάφραση - σημειώσεις - επιλεγόμενα: Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδ. Σμίλη, 2013, σελ. 361-394.
- «Επίμετρο στην ελληνική έκδοση» στο Immanuel Kant, (1785) *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, μετάφραση - σχόλια - επίμετρο Κώστας Ανδρουλιδάκης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017, σελ. 129-167.
- Barry, Brian**, *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989.

----- “International Society from a Cosmopolitan Perspective”, στο D. Mapel / T. Nardin (eds.), *International Society. Diverse Ethical Perspectives*, Princeton U.P., Princeton, 1998, pp. 144-163.

Baynes, Kenneth, “Constructivism and Practical Reason in Rawls”, στο *Analyse & Kritik*, Vol. 14, 1992, pp. 18-32.

----- “Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights”, στο *Ethics & Global Politics*, Vol. II, No 1, 2009, pp. 1-21.

Beitz, Charles R., *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

----- *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, New York, 2009.

----- “Cosmopolitan Ideals and National Sentiment”, στο *Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 10, 1983, pp. 591–600.

----- “International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought” στο *World Politics*, Vol. 51, January 1999, pp. 269-96.

----- “Rawls’s Law of Peoples”, στο *Ethics*, Vol. 110, No. 4, 2000, pp. 669-696.

----- “Human Rights as a Common Concern”, στο *American Political Science Review*, Vol. 95, 2001, pp. 269–82.

----- “Cosmopolitanism and Global Justice”, στο Gillian Brock - Darell Moellendorf (eds), *Current Debates in Global Justice*, Springer, 2005, pp. 11-27.

----- “Human Rights” στο Robert E. Goodin / Philip Pettit / Thomas Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, Vol. 1, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 628-37.

Bell, Daniel, “Communitarianism”, στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2016 edition), Edward N. Zalta (ed.), ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism>.

Benhabib, Seyla, *Dignity in adversity - Human Rights in Troubled Times*, Polity Press, 2011.

----- “The Law of Peoples, Distributive Justice, Migrations,” στο *Fordham Law Review*, Vol. 72, 2004, pp. 1762–75.

----- “Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights,” Presidential Address, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 81, No. 2, November 2007, pp. 7-32.

----- “Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference”, στο *The 2007 Lindley Lecture*, Lawrence, University of Kansas, 2008.

Bernstein, Alyssa R., “A Human Right to Democracy? Legitimacy and Intervention”, στο *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, eds. Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, 2006, pp. 278-298.

----- “Human Rights, Global Justice and Disaggregated States: John Rawls, Onora O’Neill and Anne-Marie Slaughter”, στο *American Journal of Economics and Sociology*, 2007, pp. 87-111.

----- “Kant, Rawls, and Cosmopolitanism: Toward Perpetual Peace and The Law of Peoples,” στο *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Volume 17, Berlin: Duncker & Humblot, 2009, pp. 3-52. Available at: <http://www.philosophy.ohiou.edu/Pages/bernstein.html>.

Besson, Samantha / Tasioulas, John, (eds), *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, 2010.

Bobbio, Norberto, *The Age of Rights*, (transl. Allan Cameron), Polity Press, 1996.

Bohman, James, “Beyond Overlapping Consensus: Rawls and Habermas on the Limits of Cosmopolitanism” στο Finlayson, James Gordon. / Freyenhagen, Fabian (eds), *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, NY, Routledge, 2011, pp. 265-280.

Bohman, James and Lutz-Bachmann, Matthias, “Introduction” στο James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds), *Perpetual peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*, MIT Press, 1997, pp. 1-22.

Boucher, David, “Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls’s Law of Peoples in Context” στο *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, ed. Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, 2006, pp. 19-37.

Brown, Chris, *Sovereignty, Rights and Justice, International Political Theory Today*, Blackwell Publications, Cambridge, 2002.

----- “The Construction of a ‘Realist Utopia’: John Rawls and International Political Theory,” στο *Review of International Studies*, Vol. 28, 2002, pp.5-21.

Buchanan, Allen, *Justice, Legitimacy and Self-determination, Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

----- *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

----- *The Heart of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

----- “Justice, Legitimacy and Human Rights,” στο *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, eds. Victoria Davion and Clark Wolf, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000a, pp. 73–101.

----- “Rawls’s *Law of Peoples*: Rules for a Vanished Westphalian World”, στο *Ethics*, 110, 2000b, pp. 697-721.

----- “Taking the Human out of Human Rights”, στο *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, ed. Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing, 2006, pp. 150-168.

Burns, Weston / Falk, Richard / D’Amato, Anthony (eds.), *Basic Documents in International Law and World Order*, 2nd ed., West Publishing, St Paul, MN, 1990.

Βασιλόγιαννης, Φίλιππος, *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα: Ιδιοκτησία και μη διανεμητική δικαιοσύνη*, εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα, 2015.

----- «Αρχή της πλειοψηφίας, ηθικός σχετικισμός και δημοκρατία», στο *Ισοπολιτεία*, Τόμοι ΙΧ-Χ, Εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2005-2006, σελ. 93-108.

----- «Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ως εξ υποκειμένου δίκαιο: ένα φιλοσοφικό σχόλιο στην ιστορία μιας νομικής έννοιας», στο *Αντικίνησωρ – Τιμητικός Τόμος Σπ. Τρωιάνου*, (συλλογικό), εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, 2013, σελ. 133-150.

----- «Η εγγενής αξία της ανθρώπινης ζωής κατά τον Ronald Dworkin: ένα υπόδειγμα αναστοχαστικής ισορροπίας» στο *Βιοηθικά*, τχ. 1(2), Σεπτέμβριος 2015, σελ. 4-10.

Βιρβιδάκης, Στέλιος, «Απορίες για τη φιλοσοφική διασάφηση και στήριξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων με σκοπό την καλύτερη ένταξή τους σε ένα πρόγραμμα ανθρωπιστικής παιδείας», στο Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου (επιμ.), *Για μια φιλοσοφική παιδεία ανθρώπινων δικαιωμάτων*, Διεθνής Ομοσπονδία Φιλοσοφικών Εταιριών (FISP), Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης (ΜΙΘΕ) Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 2005, σελ. 45-62.

----- «Μια Ρεαλιστική Ουτοπία: Από τον Kant στο Rawls», ιστοσελίδα *Αντίφωνο*, Ιανουάριος 2011, ηλεκτρονική πηγή: <http://antifono.gr>.

Βουτσάκης, Βασίλης, «Μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού: η πορεία του Michael Walzer», Εισαγωγή στο Michael Walzer, *Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων*, μτφ. στα ελληνικά: του ιδίου, Αθήνα, Εκδ. Πόλις, 2003, σελ. 9-71.

----- «Διεθνείς σχέσεις και αλληλεγγύη. Το επιχείρημα του John Rawls», στο *Ισοπολιτεία*, τχ. 8, 2004a, σελ. 185-204.

----- «Ο ρεαλισμός των ρεαλιστών», στο Αντ. Μανιτάκη - Α. Τάκη (επιμ.), *Τρομοκρατία και Δικαιώματα. Από την ασφάλεια του δικαίου στην ανασφάλεια δικαίου*, Αθήνα, Εκδ. Σαββάλας, 2004b, σελ. 91-110.

----- «Σύντεκνοι και μετανάστες. Εμπόδια της πολυπολιτισμικότητας στην Ελλάδα», Εισαγωγή στο A. Renaut - S. Mesure, *Alter Ego – Τα παράδοξα της δημοκρατικής ταυτότητας*, μτφ. στα ελληνικά: Φροσύνα Στεφοπούλου, Εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005, σελ.7-43.

Cabral, Wagner Artur, “The Rawlsian Law of Peoples and the Cosmopolitist Critique” (October 15, 2011). Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1955163> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1955163>.

Campbell, Tom, *Rights: a critical introduction*, Routledge Publ., 2006.

Caney, Simon, “Cosmopolitanism and the Law of Peoples,” στο *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, 2002, pp. 95–123.

Charlesworth, Hilary, “Is there a human right to democracy?”, στο Cindy Holder / David Reidy (eds), *Human Rights: The Hard Questions*, Cambridge University Press, 2013, pp. 271-284.

Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press, Cambridge Mass., 1965.

Clarck, Meghan J., “Reasoned Agreement versus practical Reasonableness: Grounding Human Rights in Maritain and Rawls” στο *The Heythrop Journal*, ed. Blackwell Publishing Vol. LIII, 2012, pp. 637-648.

Cohen, G. A., ‘Where the action is: on the site of distributive justice’, στο *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 26, 1997, pp. 3–30.

Cohen, Joshua, “Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?”, στο *The Journal of Political Philosophy*, Blackwell Publishing, Vol. 12, No 2, 2004, pp. 190-213.

----- “Is There a Human Right to Democracy?”, στο Christine Sypnowich (ed), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honor of G. A. Cohen*, Oxford University Press, 2006, pp. 226-48.

Corradetti, Claudio, *Relativism and Human Rights - A Theory of Pluralistic Universalism*, Springer, 2009.

----- *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Springer, 2012.

----- “What does cultural difference require of human rights” στο Holder, Cindy / Reidy, David, (eds), *Human Rights: the Hard Questions*, Cambridge University Press, 2013, pp. 136-149.

Costa, M. Victoria, “Human Rights and the Global Original Position Argument in *The Law of Peoples*”, στο *Journal of Social Philosophy*, Blackwell Publishing, Vol. 36, No 1, Spring 2005, pp. 49-61.

Cranston, Maurice, *What Are Human Rights*, London, Bodley Head, 1973.

Cronin, Ciaran / De Greiff, Pablo, (eds) “Editors’ Introduction” στο Jurgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts Press, 1998, pp. vii-xxxii.

Cruft, Rowan / Liao, S. Matthew / Renzo, Massimo, (eds), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, 2015.

Cruft, Rowan, “Human Rights, Individualism and Cultural Diversity”, στο *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 8, No. 3, September 2005, pp. 265-287.

De Greiff, Pablo / Cronin, Ciaran, (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, Cambridge MA, 2002.

De Hert, Paul / Gutwirth, Serge, “Rawls’ Political Conception of Rights and Liberties: An Illiberal but Pragmatic Approach to the Problems of Harmonization and Globalization” στο Mark Van Hoecke (ed), *Epistemology and methodology of comparative law in the light of European Integration*, Hart Publishing, 2004, pp. 317-357.

Dembour, Marie-Bénédicte, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, 2006.

----- “What Are Human Rights? Four Schools of Thought”, στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 32, Number 1, February 2010, pp. 1-20.

Den Uyl, Douglas J. / Rasmussen, Douglas B., “Ethical Individualism, Natural Law and the Primacy of Natural Rights”, στο *Social Philosophy & Policy Foundation*, 2001, pp. 34-69.

Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 3rd edition, Cornell University Press, Ithaca-London, 2013.

----- (ed), *Human Dignity and Human Rights*, Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the UDHR, Geneva, June 2009.

----- “Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights”, στο *American Political Science Review*, Vol. 76, No 2, June 1982, pp. 303-316.

----- “Cultural Relativism and Universal Human Rights”, στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 6, No 4, November 1984, pp. 400-419.

----- “Human Rights: Both Universal and Relative (A Reply to Michael Goodhart)”, στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 30, No 1, February 2008, pp. 194-204.

----- “Human Rights, Democracy and Development”, στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 21, No 3, August 1999, pp. 608-631.

----- “The Relative Universality of Human Rights”, άρθρο στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No 2, May 2007, pp. 281-306.

Douzinas, Costas, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, 2000. Η ελληνική έκδοση: Δουζίνας, Κώστας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: Κριτική νομική σκέψη στη νέα χιλιετία*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2006.

----- *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*, UK, Routledge-Cavendish, 2007.

----- “The poverty of (rights) jurisprudence”, στο Gearty, Conor and Douzinas, Costas (eds), *The Cambridge companion to human rights law*, Cambridge University Press, 2012, pp. 56-78.

Douzinas, Costas / Gearty, Conor (eds), *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, 2014.

Dreben, Burton, “On Rawls and Political Liberalism,” στο Samuel Freeman (ed), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 316-346.

Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth Publications, 1977.

----- *Is democracy possible here? - Principles for a new political debate*, Princeton University Press, 2006.

----- *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011.

----- “The Original Position,” στο N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, New York, Basic Books, 1974.

Δαγτόγλου, Πρόδρομος, *Συνταγματικό Δίκαιο: Ατομικά Δικαιώματα, Τόμος Α΄*, εκδ. Αντ. Ν Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή, 1991.

Δαλακούρα, Κατερίνα, *Ισλάμ, φιλελευθερισμός και ανθρώπινα δικαιώματα – Επιπτώσεις στις διεθνείς σχέσεις*, 2^η έκδοση, Πατάκης, 2008.

Δραγώνα – Μονάχου, Μυρτώ, «Η διδασκαλία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας» στο *Για μια φιλοσοφική παιδεία ανθρώπων δικαιωμάτων*, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου (επιμ.), Διεθνής Ομοσπονδία Φιλοσοφικών Εταιριών (FISP), Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης (ΜΙΘΕ) Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 2005, σελ. 102-121.

Eleftheriadis, Pavlos, “The Universality of Rights”, στο *Indian Journal of Constitutional Law*, 2009, Oxford Legal Studies Research Paper No. 28/2009. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1137254>.

Etzioni, Amitai, “The Normativity of Human Rights Is Self-Evident”, στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 32, No 1, 2010, pp. 187-197.

Feinberg, Joel, “The Nature and Value of Rights” στο *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 143-155.

----- “In Defense of Moral Rights”, στο *Problems at the Roots of Law: Essays in Legal and Political Theory*, Oxford University Press, 2003.

Ferrara, Alessandro, “Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights”, στο *Political Theory*, Vol. 31, 2003, pp. 1–30.

Finlayson, James Gordon. / Freyenhagen, Fabian (eds), *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, NY, Routledge, 2011.

Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

----- *Human Rights and Common Good - Collected Essays: Volume III*, Oxford University Press, 2011.

Flathman, Richard E., “Legitimacy”, στο Goodin, Robert E. / Pettit, Philip / Pogge, Thomas W. (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishing, 2nd Edition, 2007, pp. 678-684.

Flynn, Jeffrey, *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge Taylor & Francis, 2014.

----- “Rethinking Human Rights: Multiple Foundations and Intercultural Dialogue”, Presented at the *Third Berlin Roundtable on Transnationality: Reframing Human Rights*, Berlin, Germany, pp. 1-8.

----- “Habermas on Human Rights: Law, Morality, and Intercultural Dialogue”, στο *Social Theory and Practice*, Vol. 29, No. 3, 2003, pp. 431-457.

----- “Two Models of Human Rights: Extending the Rawls-Habermas Debate” στο Finlayson, James Gordon., and Freyenhagen, Fabian (eds), *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, NY, Routledge, 2011, pp. 247-264.

----- “Human Rights, Humanitarianism, and the Politics of Human Dignity” (2011), *APSA 2011 Annual Meeting Paper*. ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=1899837>.

Follesdal, Andreas / Pogge, Thomas, (eds), “*Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*”, Springer, 2005.

Follesdal, Andreas, “Human Worth and Human Rights: Based on John Rawls' Contractualism”, στο J. Wetlesen (ed.), *Menneskeverd: Humanistiske Perspektiver*, Universitetet i Oslo, 1992, pp. 109-127.

----- “Justice, Stability and Toleration – In a Federation of Well-Ordered Peoples” (2004), ARENA Working Paper No. 04/21, ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1752193>.

Forst, Rainer, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, transl. Jeffrey Flynn, Columbia University Press, 2012.

----- “The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach”, στο Claudio Corradetti (ed), *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Springer, 2012, pp. 81-106.

----- “The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights”, στο *Constellations*, Vol. 6, No 1, 1999, pp. 35-60.

Freeman, Michael, “The Philosophical Foundations of Human Rights” στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, No. 3, 1994, pp. 491-514.

----- “The Problem of Secularism in Human Rights Theory” στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 26, No 3, 2004, pp. 375-400.

Freeman, Samuel, (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

----- *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, 2007a.

----- *Rawls*, Routledge Philosophers, New York, 2007b.

Gearty, Conor / Douzinas, Costas (eds), *The Cambridge Companion to Human Rights Law*, Cambridge University Press, 2012.

Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

----- *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

----- *The Community of Rights*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

----- “Are There Any Absolute Rights?”, στο Waldron, Jeremy (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1984a, pp. 91-109.

----- “The Epistemology of Human Rights,” στο *Social Philosophy & Policy*, Vol. 1:2, 1984b, pp. 1-24.

Gilbert, Pablo, “Humanist and Political Perspectives on Human Rights” στο *Political Theory*, Vol. 39, 2011, pp. 430-467.

Gledhill, James, “Procedure in substance and substance in procedure: reframing the Rawls – Habermas debate” στο Finlayson, J. G. and Freyenhagen, F., (eds.), *Habermas and Rawls: disputing the political*, Routledge studies in contemporary philosophy, Routledge, New York, 2011, pp. 181-199.

Glendon, Mary Ann, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York, Random House, 2001.

----- “Foundations of Human Rights: The Unfinished Business”, στο *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 44, 1999, pp. 1-14.

Goodin, Robert E. / Pettit, Philip / Pogge, Thomas W. (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd Edition, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

Gould, Carol C., *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge University Press, 2004.

----- “The human right to democracy and its global import”, στο Cindy Holder and David Reidy (eds), *Human Rights: The Hard Questions*, Cambridge University Press, 2013, pp. 285-300.

Griffin, James, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008.

----- “First Steps in an Account of Human Rights”, στο *European Journal of Philosophy*, Vol. 9, 2001a, pp. 306-327.

----- “Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights”, στο *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 2001b, pp. 1–28.

Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MA, MIT Press, 1990.

----- *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tr. William Rehg, Cambridge, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996. Η ελληνική έκδοση: Habermas, Γούργκεν, «*Το πραγματικό και το ισχύον – Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου*», μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, πρόλογος Νίκος Κοτζιάς, εκδ. Νέα Σύνορα - Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα, 1996.

----- *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Massachusetts Press, 1998.

----- *The Postnational Constellation – Political Essays*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001. Η ελληνική έκδοση: Χάμπερμας, Γιούργκεν, «*Ο μεταεθνικός αστερισμός*», μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εισαγωγή: Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005.

----- *The Divided West*, Cambridge, Polity Press, 2006.

----- *Between Naturalism and Religion: Philosophical essays*, Cambridge, Polity Press, 2008.

----- και **Ράτσιγκερ, Γιόζεφ** (πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ΄), *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης – Λόγος και θρησκεία*, πρόλ.: Φλόριαν Σούλερ, μτφ.: Ηλίας Τσιριγκάκης, επίμ.: Σταύρος Ζουμπουλάκης, εκδ. Εστία, Αθήνα, Δεκέμβριος 2010.

----- “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s *Political Liberalism*” στο *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, 1995b, pp. 109-131.

----- “Kant’s Idea of Perpetual Peace: A Two Hundred Years’ Historical Remove”, στο Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other: Studies in Political*

Theory, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Massachusetts Press, 1998, pp. 165-202.

----- “On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy,” στο Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Massachusetts Press, 1998, pp. 253-64.

----- “‘Reasonable’ versus ‘True’, or the Morality of Worldviews” στο Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Massachusetts Press, 1998, pp. 75-101.

----- “Remarks on legitimation through human rights”, *Philosophy & Social Critique*, Vol. 24, No 2, 1998, pp. 157-171.

----- “The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights”, *Metaphilosophy* Vol. 41, No 4, 2010, pp. 464-480.

Harel, Alon, “Theories of Rights” στο Martin P. Golding and William A. Edmundson (eds), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Publishing, 2005.

Hart, Herbert Lionel Adolphus, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

----- “Are There Any Natural Rights?”, στο *Philosophical Review*, LXIV, 1955, pp. 175–91.

Hasnas, John, “Towards a theory of empirical natural rights”, στο *Social Philosophy & Policy Foundation*, 2005, pp. 111-147.

Hayek, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960.

Hedrick, Todd, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford University Press, 2010.

Herman, Barbara, “Editor’s Foreword” στο *Lectures on the History of Moral Philosophy/John Rawls*, Harvard University Press, 2000, pp. xi-xix.

Hill, Thomas E., Jr., (ed.), *The Blackwell guide to Kant’s ethics*, Blackwell Publishing, 2009.

Hinsch, Wilfried / Stepanians, Markus, “Human Rights as Moral Claim Rights”, στο Rex Martin / David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 117-133.

Hohfeld, Wesley Newcomb, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, ed. Walter Wheeler Cook, New Haven, Yale University Press, 1919.

Holder, Cindy / Reidy, David, (eds), *Human Rights: the Hard Questions*, Cambridge University Press, 2013.

Ignatieff, Michael, *Human Rights as Politics and as Idolatry*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001. Η ελληνική έκδοση (απ’ όπου και οι σχετικές αναφορές): Ιγκνάτιεφ, Μάικλ, «Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία», μτφρ. Ελένη Αστερίου, εκδ. Καστανιώτη, 2005.

Ingram, David, “Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism: Toward an Alternative Theory of Human Rights”, στο *Political Theory*, Vol. 31, 2003, pp. 359-391.

Jones, Peter, “International Human Rights: Philosophical or Political?” στο Simon Caney, David George and Peter Jones (eds), *National Rights, International Obligations*, Boulder: Westview Press, 1996, pp. 183-204.

----- “Group and Human Rights”, στο Cindy Holder and David Reidy (eds.), *Human rights: the hard questions*, Cambridge University Press, 2013, pp. 100-14.

Kabasakal Arat, Zehra F, “Forging A Global Culture of Human Rights: Origins and Prospects of the International Bill of Rights”, στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 28, No 2, May 2006, pp. 416-437.

Kant, Immanuel, (1785) *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, μετάφραση - σχόλια – επίμετρο: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017.

----- (1788) *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση - σημειώσεις: Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδ. Εστία, 4^η έκδοση, 2010.

----- (1793) *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μετάφραση - σημειώσεις - επίμετρο: Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδ. Πόλις, 2^η εκδ., 2008.

----- (1796) *Προς την αιώνια ειρήνη – Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*, μετάφραση - εισαγωγή - σχόλια: Κωνσταντίνος Σαργέντης, εκδ. Πόλις, 2006.

----- (1797) *Μεταφυσική των Ηθών*, μετάφραση - σημειώσεις - επιλεγόμενα: Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδ. Σμίλη, 2013.

----- (1784) «Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», στο *Δοκίμια*, μτφ. Ε. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

----- (1793) «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», στο *Δοκίμια*, μτφ. Ε. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

Kelly, Erin, “Human Rights as Foreign Policy Imperatives,” στο Deen Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Cambridge University Press, 2004, pp.177-192.

Kleingeld, Pauline, *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, Cambridge University Press, 2012.

----- “Kant’s Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order” στο *Kantian Review*, Vol. 2, 1999a, pp. 71-90.

----- “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany” στο *Journal of the History of Ideas*, 1999b, Vol. 60, pp. 505-24.

----- “Kant’s Cosmopolitan Patriotism” στο *Kant-Studien*, Vol. 94, pp. 299-316.

----- “Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation” στο *European Journal of Philosophy*, ed. Blackwell Publishing Ltd, Vol.12, No 3, 2004, pp. 304–325.

Kohen, Ari, *In Defense of Human Rights: A non-religious grounding in a pluralistic world*, Routledge Publications, London, 2007.

----- “The Possibility of Secular Human Rights: Alan Gewirth and the Principle of Generic Consistency”, στο *Human Rights Review*, Vol. 7:1, 2005, pp. 49-75.

Koppelman, Andrew, “The Limits of Constructivism: Can Rawls Condemn Female Genital Mutilation?” στο *Review of Politics*, Vol. 71, 2009, pp. 459-482, ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=1441435>.

Korsgaard, Christine M., “Rawls and Kant: On the Primacy of the Practical” στο *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Vol. 1, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 1165-73.

----- “Realism and Constructivism in Twentieth-century Moral Philosophy” στο *Journal of Philosophical Research*, 2003, pp. 99-122.

Krause, Sharon R., *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Kreide, Regina, “Deliberation or Negotiation? Remarks on the Justice of Global and Regional Human Rights Agreements” στο Follesdal, Andreas, Pogge, Thomas (eds), *Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, Springer, 2005, pp. 239-264.

Kukathas, Chandran / Pettit, Phillip, *Rawls: ‘A Theory of Justice’ and Its Critics*, Polity Press, Cambridge, 1990.

Kuper, Andrew, *Democracy Beyond Borders. Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford University Press, 2004.

----- “Rawlsian Global Justice. Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons”, στο *Political Theory*, Vol. 28, No 5, 2000, pp. 640–74.

Kymlicka, Will, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: Μια εισαγωγή*, μτφρ. στην ελληνική - εισαγωγή - σχόλια: Γρηγόρης Μολύβας, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005.

----- “Liberal Theories of Multiculturalism”, στο L. H. Meyer S. Paulson, Th. Pogge (eds), *Rights, Culture, and the Law, Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

-----, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», στο *Ethics*, Vol. 99 (4), July 1989, pp. 883-905.

Κουκουζέλης, Κωνσταντίνος, “Cosmopolitan Republicanism: freedom and responsibility” στο K. Boudouris (ed.), *Values and Justice in the Global Era*, Vol. I, Athens, Ionia Publications, pp. 125- 137.

----- “Liberal internationalism and global social justice”, στο *Journal of Global Ethics*, 2009a, Vol.5, no 2, pp. 97-108.

----- “Rawls and Kant on the public use of reason” στο *Philosophy and Social Criticism*, SAGE Publications, 2009b, Vol. 35, no. 7, pp. 839-865.

----- «Τι απαιτεί η δικαιοσύνη τελικά από εμάς; Θεσμικό πλαίσιο και εξισωτικό ήθος», εισαγωγή στο Νέινγκελ, Τόμας, *Ισότητα και μεροληψία*, μετάφραση:

του ιδίου και Παναγιώτη Γ. Φλέσσα, επιμέλεια: του ιδίου, εκδ. Εκκρεμές, 2011, σελ. 9-42.

Langlois, Anthony J., “The Narrative Metaphysics of Human Rights”, στο *International Journal of Human Rights*, Vol. 9, No 3, 2005, pp. 369-387.

----- “Reciprocity in the justification of rights”, στο *Australian Journal of Human Rights*, Nov. 2007, Vol. 13, No 1, pp. 63-78.

Larmore, Charles, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, 2008.

Liao, S. Matthew, “Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life” στο Cruft, Rowan, Liao, S. Matthew, Renzo, Massimo (eds), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, 2015, pp. 79-100.

Lister, Matthew J., “There is No Human Right to Democracy: But May We Promote It Anyway?”, στο *Stanford Journal of International Law*, February 1, 2012, ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=2000224>.

Macedo, Stephen, “What Self-Government Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity and The Law of Peoples”, στο *Fordham Law Review*, Vol. 72:5, 2004, pp.1721-1783.

MacIntyre, Alasdair C., *After virtue: a study in moral theory*, 3rd edition, University of Notre Dame Press, 2007.

Mackie, J. L., “Can there be a right-based moral theory?”, στο Jeremy Waldron (ed), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1984, pp. 168-181.

Macleod, Alistair M., “Rawls’s Narrow Doctrine of Human Rights”, στο Rex Martin and David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 134-149.

Mahoney, Jack, *The Challenge of Human Rights: Origin, Development and Significance*, Blackwell Publishing, 2007.

Malachowski, Alan, *Richard Rorty*, Acumen Publishing, 2002.

Mapel, David / Nardin, Terry, (eds), *International Society – Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, 1998.

Maritain, Jacques, “Introduction” στο UNESCO (ed), *Human Rights: Comments and Interpretations*, London-New York, Wingate, 1949.

Martin, Rex / Reidy, David A., “Introduction: Reading Rawls’s *The Law of Peoples*” στο Rex Martin and David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 3-18.

McCarthy, Thomas, “On the Idea of a Reasonable Law of Peoples” στο James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds), *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, 1997, pp. 201-217.

Mertens, Thomas, “From *Perpetual Peace* to the *Law of Peoples*: Kant, Habermas and Rawls on International Relations”, στο *Kantian Review*, Vol. 6, 2002, pp. 60–84.

Meyer, Lukas H. / Paulson, Stanley L. / Pogge, Thomas W., *Rights, Culture and the Law*, Oxford University Press, 2003.

Miller, David, “The Limits of Cosmopolitan Justice”, στο Mapel, David, and Nardin, Terry, (eds), *International Society – Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, 1998, pp. 164-181.

Moellendorf, Darrell, *Cosmopolitan Justice*, Boulder, Westview Press, 2002.

----- “Constructing the Law of Peoples,” στο *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 77, 1996, pp.132-154.

Monteiro, A. Reis, *Ethics of Human Rights*, Springer, 2014.

Mouffe, Chantal, “Democracy, human rights and cosmopolitanism: an agonistic approach” στο Costas Douzinas, Conor Gearty (eds), *The meanings of rights: the philosophy and social theory of human rights*, Cambridge University Press, 2014, pp. 181-192.

Moyn, Samuel, *The Last Utopia: Human Rights in History*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Murphy, L., “Institutions and the demands of justice”, στο *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 27, 1998, pp. 251–91.

Müller, Jan-Werner, “Rawls in Germany”, στο *European Journal of Political Theory*, Vol. 1, 2002, pp. 163–79.

Μελά, Λία, *John Rawls. Η προβληματική του συμβολαίου*, εκδ. Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, Αθήνα, 2007.

Μολύβας, Γρηγόρης, *Δικαιώματα και Θεωρίες Δικαιοσύνης. Rawls, Dworkin, Nozick, Sen*, εκδ. Πόλις, 2004.

----- «Εισαγωγή», στο Kymlicka, Will, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: Μια εισαγωγή*, μτφρ. στην ελληνική: του ιδίου, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005, σελ. 9-65.

Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991. Η ελληνική έκδοση: Νέιγκελ, Τόμας, «Ισότητα και μεροληψία», μετάφραση: Κώστας Ν. Κουκουζέλης, Παναγιώτης Γ. Φλέσσας, επιμέλεια: Κώστας Ν. Κουκουζέλης, εκδ. Εκκρεμές, 2011.

----- “Personal Rights and Public Space”, στο *Concealment and Exposure and Other Essays*, Oxford University Press, 2002.

----- “The Problem of Global Justice”, στο *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33, No. 2, 2005, pp. 113-147.

Nickel, James, *Making Sense of Human Rights*, 2nd edition, Blackwell, 2007 (1st edn., Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1987).

Nickel, James / Reidy, David A., “Philosophical Foundations of Human Rights”, July 11, 2009, ηλεκτρονική δ/νση: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1432868>.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basil, Blackwell, 1974.

Nussbaum, Martha C., “Capabilities and Human Rights”, στο *Fordham Law Review*, Vol. 66, No 2, 1997, pp. 273-300.

----- ‘Women and *The Law of Peoples*’ στο *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 1, 2002, pp. 283-307.

O’Neill, Onora, *Constructions of Reason - Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989. Στην ελληνική έκδοση, *Κατασκευές*

του Λόγου – Έρευνες στην Πρακτική Φιλοσοφία του Καντ, μτφ. Χρυσούλα Γραμμένου, επιμ. Αντώνης Χατζημωυσής, εκδ. Αρσενίδη, Αθήνα, 2011.

----- “Constructivism in Rawls and Kant”, στο Freeman, Samuel. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 347–67.

----- “Justice and Boundaries” στο C. Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspective*, Routledge, London, 1994.

Patton, Paul, “History, Normativity, and Rights” στο Douzinas, Costas / Gearty, Conor (eds), *The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, 2014, pp. 233-250.

Perreau - Saussine, Amanda, “Immanuel Kant on International Law” στο Besson, Samantha and Tasioulas, John (eds), *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, 2010, pp. 53-75.

Perry, Michael J., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, New York, Oxford University Press, 1998.

----- *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*, Cambridge University Press, 2007.

----- “Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters” στο *Human Rights Quarterly*, Vol. 19, 1997, pp. 461-509.

----- “The Morality of Human Rights: A Nonreligious Ground?”, στο *Emory Law Journal*, Vol. 54, 2005, pp. 97-149.

Pettit, Philip, “Rawls’s Peoples” στο Rex Martin and David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples, A Realistic Utopia*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 38-55.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Λόγος περί της Αξιοπρέπειας του Ανθρώπου*, μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, εισαγ. Yves Hersant, εκδόσεις Άγρα, 2014.

Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1989.

----- *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2002.

----- *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford University Press, 2007a.

----- (ed), *Freedom from Poverty as a Human Right - Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press, 2007b.

----- “Cosmopolitanism and Sovereignty,” στο *Ethics*, Vol. 103, 1992, pp. 48–75. Αναδημοσιευμένο με αναθεωρήσεις στο Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2002.

----- “An Egalitarian Law of Peoples”, στο *Philosophy and Public Affairs*, 23, No 3, 1994, pp. 195-224.

----- “The International Significance of Human Rights,” στο *Journal of Ethics*, Vol. 4 (1), 2000, pp. 45-69.

----- “Rawls on International Justice”, στο *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, No 203, 2001, pp. 246-253.

----- “Human rights and human responsibilities”, στο de Greiff, P., and Cronin, C., (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*, MIT Press, Cambridge MA, 2002, pp. 151–195.

----- “Critical Studies: Rawls on International Justice” στο *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, 2002, pp. 246-253.

----- “The Incoherence Between Rawls’s Theories of Justice”, στο *Fordham Law Review*, 72, No 5, 2004, pp. 1739-1759.

----- “Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together?” στο Rex Martin and David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 206-225.

----- “Cosmopolitanism” στο Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, Vol. 1, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 311-331.

----- “Severe Poverty as a Human Rights Violation” στο Pogge, Thomas (ed), *Freedom from Poverty as a Human Right - Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press, 2007, pp. 11-53.

----- “Kant’s Vision of a Just World Order”, στο Thomas E. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell guide to Kant’s ethics*, Blackwell Publishing, 2009, pp. 196-208.

Posner, Richard, *Economic Analysis of Law*, Boston, Little Brown, 1977.

Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος Α., *Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης, Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls*, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 1994.

----- *Πόλεμος και Δικαιοσύνη: Πολιτική Φιλοσοφία για τον Κόσμο*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2008.

----- *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2017.

----- «Περί πολυπολιτισμικότητας ή πώς ο βάτραχος θα μπορέσει να ξαναγίνει πρίγκηπας: Διαβάζοντας τον Taylor», στο Τσαρλς Ταίηλορ, *Πολυπολιτισμικότητα*, μετάφρ. Φιλήμων Παιονίδης, πρόλογος Κων/νος Παπαγεωργίου, εκδόσεις Πόλις, 1996, σελ.11-22.

----- «Έθνος, άτομο, δικαίωμα, ευθύνη», στο *Ισοπολιτεία*, τόμος IV, τχ. 2, Οκτώβριος 2000, σελ. 315-333.

----- «Πολιτικός Φιλελευθερισμός και Θρησκεία», στο *Σύναξη*, τχ. 95, Ιούλιος - Σεπτέμβριος 2005, σελ. 91-100.

----- «Η δυσανεξία της ελευθερίας: Ξαναδιαβάζοντας τον Taylor», στο Τσαρλς Ταίηλορ, *Οι δυσανεξίες της νεωτερικότητας*, μετάφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, εισαγωγή Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 13-26.

----- «Οι Άλλοι στην Κοινότητα και τον Κόσμο. Ανάμεσα στην Πολυπολιτισμικότητα και τον Κοσμοπολιτισμό», στο *Τιμητικός τόμος Μιχ. Π. Σταθόπουλου*, Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα – Κομοτηνή, 2010, σελ. 1969-1988.

----- «Cosmopolitanism, Compatriotic Bias and Just War», στο U. Neumann/Shing-I-Liu (eds), *Gerechtigkeit – Theorie und Praxis, Justice – Theory and Practice*, Nomos Verlag, Baden Baden, 2011a, pp. 135-144.

----- «Γιατί μεικτός κοσμοπολιτισμός», στο *Αναμνηστικός τόμος Γιώργου Παπαδημητρίου*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα – Κομοτηνή, 2011b, σελ. 342-352.

----- «Σκέψεις πάνω στο διάλογο Γιούργκεν Χάμπερμας - πάπα Βενέδικτου ΙΣΤ'», στο *Σύναξη*, 2011c, τχ. 119, σελ. 95-101.

----- «Το συναρπαστικό αφήγημα της δικαιοσύνης στη δημοκρατία - Σκέψεις πάνω στο φαινόμενο Σαντέλ», στο *The Athens Review of Books*, τχ. 21, Σεπτέμβριος 2011d.

----- “Cosmopolitan citizenship in a complex world. Arguments for an impure view”, στο Paschalis M. Kitromilides (ed.), *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014, pp. 425-449.

Παπαρηγόπουλος, Ξενοφών, «Η περί δικαιοσύνης θεωρία του John Rawls», στο *Δικανικοί Διάλογοι*, Κ. Μπέης (εκδ.), Αθήνα, 1994, σελ. 85-95.

----- «Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα», στο *Επιστήμη και Κοινωνία*, τχ. 2, 1999, σελ. 1-25.

----- «John Rawls - In Memoriam» στο *Δικαιώματα του Ανθρώπου*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα, 2004, σελ. 11-43.

Παπασπύρου, Νίκος Ι., *Τα μονοπάτια του ευρωπαϊκού συνταγματισμού - Διαδρομές και συναντήσεις της αγγλικής, γαλλικής και γερμανικής παράδοσης πριν από τον Μεγάλο Πόλεμο*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2016.

Παραράς, Πέτρος, «Η αδύνατη οικουμενικότητα των δικαιωμάτων του ανθρώπου», στο *Δικαιώματα του Ανθρώπου*, Τόμος 45, 2010, σελ. 11-36.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Oxford University Press, 1971. Η ελληνική έκδοση: «*Θεωρία της Δικαιοσύνης*», μτφρ. Φιλήμων Παιονίδης, επιμέλεια Ανδρέας Τάκης, επίμετρο Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, εκδ. Πόλις, 2001.

----- *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press, 1993a. Η ελληνική έκδοση: Ρωλς, Τζων, «*Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός*», μτφρ. Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα, εκδ. Μεταίχμιο, 2000.

----- *A Theory of Justice – Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Oxford University Press, 1999a.

----- *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999b. Η ελληνική έκδοση: Rawls, John, «*Το Δίκαιο των Λαών*», μτφρ. Άννα Παπασταύρου, Αθήνα, εκδ. Ποιότητα, 2002.

----- *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999c.

----- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, επιμ. Barbara Herman, Harvard University Press, 2000.

----- *Justice as Fairness: A Restatement*, επιμ. Erin Kelly, Harvard University Press, 2001.

----- “The Law of Peoples”, στο S. Shute & S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, 1993b, σελ. 42-82.

----- “Political Liberalism: Reply to Habermas”, στο *The Journal of Philosophy* 92, 1995, σελ. 131-180.

----- ‘Kantian Constructivism in Moral Theory’, στο *Collected Papers*, (ed.) Samuel Freeman, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999c, pp. 303–59.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

----- “Human Rights without Foundations”, στο Samantha Besson and John Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010a, pp. 321-338.

----- “Human Rights in the Emerging World Order,” στο *Transnational Legal Theory*, Vol. 1, 2010b, pp. 31–47.

Reidy, David A., “Rawls on International Justice: A Defense”, στο *Political Theory*, Vol. 32, No 3, 2004, pp 291-319.

----- “An Internationalist Conception of Human Rights”, στο *Philosophical Forum*, Vol. 36, 2005, pp. 367-397.

----- “Political Authority and Human Rights”, στο Rex Martin and David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples: a realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 169-188.

----- “On Global Economic Justice: In Defense of Rawls”, στο *Journal of Ethics*, Vol.11, No 2, 2007, pp. 193-236.

----- “Human Rights and Liberal Toleration”, στο *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 23, No 2, 2010, pp. 287-317.

----- “Philosophy and Human Rights: Contemporary Perspectives” στο Claudio Corradetti (ed), *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Springer, 2012, pp. 23-44.

Riker, Walter, “The Democratic Peace is Not Democratic: On Behalf of Rawls’ Decent Societies” στο *Political Studies*, June 2008, ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=1413982>.

Risse, Mathias, “Common Ownership as a Basis for Human Rights: Political Not Metaphysical”, στο *KSG Working Paper No. RWP07-008*, February 2007, ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.963129>.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

----- *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

----- “The Priority of Democracy to Philosophy” στο *Philosophical Papers: Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 175–96.

----- “Human rights, rationality, and sentimentality”, στο S. Shute & S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, 1993, pp. 111-134.

Rousseau, Jean - Jacques, *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, επιμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου / Αλβέρτος

Σταϊνχάουερ, Αθήνα, εκδ. Πόλις, 2004. Τίτλος πρωτοτύπου: *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.

Sadurski, Wojciech, “‘It All Depends’: The Universal and the Contingent in Human Rights” στο Claudio Corradetti (ed), *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Springer, 2012, pp. 125-156.

----- “Fifteen Years Later: Reflections on Realism and Utopia in ‘The Law of Peoples’ by John Rawls”, στο Sydney Law School Research Paper No. 14/93, October 19, 2014, ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=2511932>.

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1980.

Scanlon, T. M., “Rawls on Justification”, στο Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 139–67.

Schwartz, Justin, “Relativism, Reflective Equilibrium, and Justice”, στο *Legal Studies*, 1997, pp. 128-168.

Sen, Amartya, *Identity and Violence, The illusion of destiny*, New York-London, W.W. Norton & Co, 2007.

----- “Justice across Borders” στο Ciaran Cronin / Pablo De Greiff (eds) *Global Justice and Transnational Politics*, The MIT Press, 2002, pp. 37-52.

----- “Elements of a Theory of Human Rights”, στο *Philosophy and Public Affairs*, Blackwell Publishing Inc, Vol. 32, No 4, 2004, pp. 315-356.

----- “Human Rights and Capabilities”, στο *Journal of Human Development*, United Nations Development Programme, Vol. 6, No. 2, July 2005, pp. 151-166.

Shue, Henry, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, 2nd edition, Princeton University Press, 1996. Η πρώτη έκδοση, στην οποία αναφέρεται και ο Ρωλς, είναι αυτή του 1980.

----- “Rawls and the Outlaws” στο *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 1, 2002, pp. 307-323.

Steinhoff, Uwe, “Unsavoury Implications of *A Theory of Justice* and *The Law of Peoples*: The Denial of Human Rights and the Justification of Slavery”, στο *The Philosophical Forum* 43(2), 2012, pp. 175-196.

Swaine, Lucas, “Heteronomous Citizenship: Civic virtue and the chains of autonomy”, στο *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 42, No. 1, 2010, pp. 73-93.

Σούρλας, Παύλος Κ., *Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου – Διδακτικές σημειώσεις*, ΕΚΠΑ, Τμήμα Νομικής, 1992.

----- *Justi atque injusti scientia. Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή, 1995.

----- *Δίκαιο και Δικανική Κρίση. Μια φιλοσοφική αναθεώρηση της Μεθοδολογίας του Δικαίου*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2017.

----- «Πρόσωπα και πολίτες: Όψεις του φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου», στο *Ισοπολιτεία* 1, 1997, σελ. 93-160. Αναδημοσιευμένο στο έργο του

Δημοκρατία και Αυτονομία, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2017, σελ. 253-329, όπου και οι βιβλιογραφικές παραπομπές της παρούσας.

----- «Φιλοσοφία και Δημοκρατία. Ο φόβος του πλατωνισμού στους Rawls και Habermas», στο *Ισοπολιτεία* 1, 2000a, σελ. 29-99. Αναδημοσιευμένο στο έργο του *Δημοκρατία και Αυτονομία*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2017, σελ. 171-252, όπου και οι βιβλιογραφικές παραπομπές της παρούσας.

----- «Δημοκρατία και Δικαιώματα. Δημόσια και ιδιωτική αυτονομία κατά Jürgen Habermas», στο *Ισοπολιτεία* 4, 2000b, σελ. 289-314. Αναδημοσιευμένο στο έργο του *Δημοκρατία και Αυτονομία*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2017, σελ. 140-168, όπου και οι βιβλιογραφικές παραπομπές της παρούσας.

----- «Σκέψεις για μία κανονιστική θεωρία της διαδικασίας» στο *Ισοπολιτεία*, 2007, τχ. 11, σελ. 227 – 252.

Σταμάτης, Κώστας, *Κριτική θεωρία δικαιοσύνης. Θεμελίωση αρχών*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2011.

----- «Κριτική της ψιλής πολιτικής αντίληψης για διεθνή δικαιοσύνη στον ύστερο Ρωλς», επίμετρο στο Μελά, Λία, «*John Rawls. Η προβληματική του συμβολαίου*», εκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2007.

Talbot, William J., *Which Rights Should Be Universal?*, Oxford University Press, 2005.

----- *Human Rights and Human Well-being*, Oxford University Press, 2010.

----- “The Universality of Human Rights: a response”, στο *Human Rights and Human Welfare: An International Review of Books and Other Publications*, 2007, No 7, pp 67-111.

Tan, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, Pennsylvania State University Press, 2000.

----- “Liberal Toleration in Rawls’ *Law of Peoples*” στο *Ethics*, Vol. 108, 1998, pp. 276–95.

----- “Critical Notice of John Rawls’ *The Law of Peoples*,” στο *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 31, 2001, pp. 113–32.

Tasioulas, John, “From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples,” στο *Oxford Journal of Legal Studies*, 2002, Vol. 22, pp 367–396.

----- “The Moral Reality of Human Rights”, στο *Ethical and Human Rights Dimensions of Poverty: Towards a New Paradigm in the Fight Against Poverty*, UNESCO Poverty Project, Oxford (UK), March 2003.

----- “Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?”, στο *Philosophy Compass*, 2009, Vol. 4, pp 938–950.

----- “The Legitimacy of International Law”, στο Besson, Samantha and Tasioulas, John (eds), *The Philosophy of International Law*, Oxford University Press, 2010, pp. 97-116.

----- “Taking Rights out of Human Rights”, στο Roger Crisp (ed), *Griffin on Human Rights*, Oxford University Press, 2014, pp. 9-45.

- Taylor, Charles**, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights” στο Joanne R. Bauer και Daniel A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 124-144.
- Teson, Fernando R.**, *A Philosophy of International Law*, Westview Press, 1998.
- “The Kantian Theory of International Law”, στο *Columbia Law Review*, Vol. 92, 1992, pp. 53-102.
- “The Rawlsian Theory of International Law”, στο *Ethics and International Affairs*, Vol. 9, 1995, pp. 79-99.
- Thompson, Janna**, ‘Community Identity and World Citizenship’ στο D. Archibugi, D. Held, M. Kohler (eds.), *Reimagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity, 1998, pp. 178-197.
- Turner, Bryan**, “Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism”, στο *Theory, Culture & Society*, Vol. 19, No 1–2, 2002, pp. 45–63.
- Twiss, Sumner B. / Simion, Marian Gh. / Petersen, Rodney L.**, (eds), *Religion and Public Policy - Human Rights, Conflict, and Ethics*, Cambridge University Press, 2015.
- Τασόπουλος, Γιάννης Α.**, *Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα, 2001.
- Τσινόρεμα, Σταυρούλα**, «Το δίλημμα μεταξύ του ηθικού μονισμού και ηθικού πλουραλισμού», στο *Δευκαλίων*, Τχ. 3, 1985, σελ. 315 –335.
- «Το πρόσωπο και η αρχή της προσωπικότητας στη νεότερη ηθική φιλοσοφία και τη βιοηθική», στο Μ. Κανελλοπούλου-Μπότη και Φ. Παναγοπούλου-Κουτνατζή (επιμ.), *Βιοηθικοί Προβληματισμοί II, Το πρόσωπο*, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση, 2016, σελ. 85-113.
- Ulrich, Georg**, “Universal Human Rights: An Unfinished Project” στο Kirsten Hastrup (ed), *Human Rights on Common Grounds: The Quest for Universality*, Martinus Nijhoff Publishers, 2001.
- Verdirame, Guglielmo**, “Human rights in political and legal theory”, στο Scott Sheeran, Sir Nigel Rodly (eds), *Routledge Handbook of International Human Rights Law*, Routledge, 2014, pp. 25-47.
- Viola, Francesco**, “Philosophical problems concerning international justice. On John Rawls’ *The Law of Peoples*”, στο *Ars interpretandi. Jahrbuch fur juristische Hermeneutic*, Vol. 6, 2001, pp. 113-150, ηλεκτρονική δ/νση://www1.unipa.it/viola/Rawls_Law_of_Peoples.pdf.
- Voice, Paul**, “Human Rights and Democracy”, στο Patrick Hayden (ed), *The Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations*, Ashgate Publishing Ltd, UK, 2009, pp. 261-274.
- Waldron, Jeremy**, *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1984.

----- (ed), *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of man*, Methuen: London and New York, 1987.

----- *Liberal Rights – Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, 1993.

----- “What Is Cosmopolitan?” στο *Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, no. 2, 2000, pp. 227–43.

----- “Human Rights: A Critique of the Raz/Rawls Approach” στο *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 405, 2013.

Walen, Alec D., “The Significance of Rawls’s Law of Peoples” στο *International Legal Theory*, Vol. 6, 2000, pp. 51-57.

Walzer, Michael, *Thick and Thin: moral argument at home and abroad*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1994. Η ελληνική έκδοση: Γουόλτσερ, Μάικλ, «*Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων*», μτφρ. Βασίλης Βουτσάκης, εκδ. Πόλις, 2003.

Wenar, Leif, “Contractualism and Global Economic Justice” στο *Metaphilosophy*, Vol. 32, 2001, pp. 79–84.

----- “The Legitimacy of Peoples” στο Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (eds), *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 53–76.

----- “Why Rawls is not a cosmopolitan egalitarian” στο Rex Martin and David A. Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples, A Realistic Utopia*, Blackwell Publishing, 2006, pp. 95-113.

Williams, Melissa, and Waldron, Jeremy, *Toleration and its Limits*, New York University Press, 2008.

NOMIKA KEIMENA

- *Universal Declaration of Human Rights*, Γενική Συνέλευση Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, 1948.

- *International Covenant on Civil and Political Rights*, Γενική Συνέλευση Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, 1966.

- *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, Γενική Συνέλευση Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, 1966.

- *Convention to Eliminate All Forms of Discrimination Against Women*, Γενική Συνέλευση Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, Απόφαση 34/180, Dec. 18, 1979.

- Απόφαση A/RES/60/1 της 60ής Γενικής Συνέλευσης του ΟΗΕ, 16 Σεπτεμβρίου 2005.