



ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ & ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΕΜΒΑΣΕΙΣ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

ΤΗΣ ΜΑΡΤHA NUSSBAUM

Περιεχόμενα

1. «Κανένας πολίτης δεν πρέπει να στερείται την τροφή του»	1
2. Πλαίσιο και κίνητρο	4
3. Η προτεραιότητα του αγαθού και η αποστολή της πολιτικής ρύθμισης	6
4. Η πυκνή αόριστη αντίληψη περί αγαθού	16
4.1 Επίπεδο Α της πυκνής αόριστης αντίληψης: τα συστατικά στοιχεία του ανθρώπου (ή το σχήμα της ανθρώπινης μορφής ζωής)	18
4.2. Δεύτερο στάδιο της πυκνής αόριστης αντίληψης	23
5. Οι αρχιτεκτονικές λειτουργίες	24
6. Η αποστολή της πολιτικής σε σχέση με την πυκνή, αόριστη αντίληψη	26
6.1 Εργασία	29
6.2 Ιδιοκτησία	30
6.3 Πολιτική συμμετοχή	31
6.4 Εκπαίδευση	32
7. Πλουραλισμός και επιλογή	33
8. Η μέτρηση της ευημερίας στη Σκανδιναβία	39
9. Ο Αριστοτέλης και η φιλελεύθερη αντίληψη	41
Σημειώσεις	42
Βιβλιογραφικές αναφορές	52

1. «Κανένας πολίτης δεν πρέπει να στερείται την τροφή του»

Ο Αριστοτέλης μίλησε για τον άνθρωπο και την καλή ανθρώπινη λειτουργία. Μίλησε, επίσης, για τον σχεδιασμό πολιτικών θεσμών σε πολλούς τομείς της ζωής που θα έπρεπε, κατά τη γνώμη του, να εμπίπτουν στο πεδίο ενδιαφέροντος του νομοθέτη. Συνέδεσε αυτά τα δύο επίπεδα στοχασμού μέσω μιας συγκεκριμένης αντίληψης για την αποστολή του πολιτικού σχεδιασμού. Η αποστολή αυτή, κατά τη γνώμη του, είναι να καταστήσει διαθέσιμες σε όλους και σε κάθε έναν πολίτη τις υλικές, θεσμικές και εκπαιδευτικές συνθήκες

εντός των οποίων αυτός μπορεί να επιλέξει την καλή ανθρώπινη λειτουργία· να μετακινήσει καθέναν και όλους πέραν ενός ελαχίστου ορίου δυνατοτήτων σε συνθήκες εντός των οποίων μπορούν να επιλέξουν να ζουν και να λειτουργούν καλά. Σκοπός αυτού του κειμένου είναι να σκιαγραφήσει από φιλοσοφική άποψη μια πολιτική αντίληψη η οποία βασίζεται σε αυτά τα στοιχεία του Αριστοτέλη, να περιγράψει τη σχέση της με ορισμένες μορφές φιλελευθερισμού και να εξηγήσει γιατί πιστεύω ότι πρόκειται για μια πολύτιμη και πολλά υποσχόμενη πολιτική σύλληψη. Όπως υποδηλώνει ο τίτλος, θεωρώ ότι η αντίληψη αυτή παρέχει τη φιλοσοφική βάση

για ένα συγκεκριμένο είδος κοινωνικής δημοκρατίας [social democracy] η οποία έχει μεν αρκετά κοινά με ορισμένες μορφές φιλελευθερισμού που υποστηρίχθηκαν στο πλαίσιο του πρόσφατου δημόσιου διαλόγου, αλλά και αντιτίθεται σε αυτόν σε ορισμένα καίρια σημεία.

Μπορούμε να ξεκινήσουμε τη διερεύνηση αυτής της αντίληψης διαβάζοντας τρία παραθέματα από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη:⁽¹⁾

1. *Πολιτικά* 1330b11. Γιατί όσο πιο άφθονα είναι τα μέσα για τη φροντίδα του σώματος κι όσο περισσότερο τα χρησιμοποιούμε, τόσο περισσότερο συμβάλλουν στο ζήτημα της υγείας μας. Τέτοια σπουδαιότητα έχει η φυσική δύναμη του νερού και των ανέμων. Γι' αυτό οι φρόνιμα διοικούμενες πόλεις πρέπει να καθορίζουν, στην περίπτωση που όλα τα νερά δεν είναι στον ίδιο βαθμό υγιεινά, ούτε πολύ άφθονα, να ξεχωρίζουν τα νερά τα κατάλληλα για να πίνονται από τα νερά που προορίζονται για άλλες ανάγκες.

2. *Πολιτικά* 1329b39κε. Για το μίσμασμα της ιδιοκτησίας και για τους καλλιεργητές της γης [...] πρέπει πρώτα να διαπραγματευθούμε, επειδή παραδεχόμαστε ότι η ιδιοκτησία δεν είναι κοινή, όπως ισχυρίζονται μερικοί, αλλά γίνεται κοινή όταν χρησιμοποιείται με φιλικό τρόπο κι ακόμη επειδή κανένας πολίτης δεν πρέπει να στερείται την τροφή του. Σχετικά με τα συσσίτια όλοι συμφωνούν ότι η ύπαρξή τους είναι χρήσιμη στις πόλεις που έχουν καλή κυβέρνηση [...] Και πρέπει όλοι οι πολίτες να μετέχουν, αλλά οι άποροι δεν είναι εύκολο να συνεισφέρουν από τα δικά τους χρήματα για το μερίδιό τους και συγχρόνως να συντηρούν και την υπόλοιπη οικογένειά τους. [...] Ανάγκη επομένως η χώρα να χωρισθεί σε δύο μέρη και το ένα μέρος να ανήκει στο δημόσιο και το άλλο στους ιδιώτες. Αλλά και το καθένα από τα δύο αυτά μέρη πρέπει να υποδιαιρείται σε άλλα δύο. Ένα μέρος, δηλαδή, από τη γη που ανήκει στο δημόσιο να προορίζεται για τα έξοδα της λατρείας των θεών και το άλλο για τα έξοδα των συσσιτίων. Από τη γη που ανήκει στους ιδιώτες, το ένα μέρος να βρίσκεται κοντά στα σύνορα της χώρας και το άλλο μισό γύρω από

την πόλη για να συμμετέχουν όλοι και στους δύο τόπους, αφού σε κάθε πολίτη κληρώνονται δύο τεμάχια. Αυτό [...] είναι δίκαιο και σύμφωνο με την ισότητα.

3. *Πολιτικά* 1255b20. [...] η πολιτική εξουσία ασκείται πάνω σε ελεύθερους και ίσους ανθρώπους.

Το πρώτο παράθεμα προβαίνει σε μια γοργή μετάβαση. Από το γεγονός ότι το νερό και ο αέρας έχουν μεγάλη σημασία για την υγεία, κεντρικό στοιχείο της καλής λειτουργίας του ανθρώπου, συνάγεται άμεσα ότι η επαρκής παροχή αυτών των πόρων (με την οποία εννοείται, όπως θα δούμε αργότερα, η δημόσια παροχή καθαρού νερού και ο υγιεινός αέρας) είναι έργο της κυβέρνησης.

Το δεύτερο παράθεμα προβαίνει σε παρόμοια κίνηση με ακόμη πιο αξιοσημείωτο αποτέλεσμα. Το επιχείρημα φαίνεται ότι είναι το εξής: η συμμετοχή στα συσσίτια είναι πολύτιμο μέρος της κοινωνικής λειτουργίας. Αλλά ένα σύστημα απεριόριστης ιδιωτικής ιδιοκτησίας θα δημιουργήσει μια κατάσταση στο πλαίσιο της οποίας οι φτωχοί δεν θα έχουν τη δυνατότητα να συμμετέχουν, οπότε θα χάσουν ένα πολύτιμο μέρος της ιδιότητας του πολίτη (θα εξετάσουμε αυτόν τον συλλογισμό παρακάτω). Για λόγους όμως οι οποίοι δεν εκτίθενται σε αυτό το παράθεμα (και τους οποίους θα εξετάσουμε αργότερα), ούτε ένα σύστημα χωρίς ιδιωτική ιδιοκτησία είναι γενικά αποδεκτό. Το συμπέρασμα του Αριστοτέλη είναι ότι θέλουμε ένα σύστημα το οποίο περιλαμβάνει κάποια ιδιωτική ιδιοκτησία, αλλά εγγυάται επίσης ότι κανένας πολίτης δεν στερείται την τροφή του -τόσο από άποψη συσσιτίων όσο και, προφανώς, άλλων σημαντικών λειτουργιών. Η λύση που επιλέγεται είναι ασυνήθιστη, ακόμα και από την άποψη του σύγχρονου κράτους πρόνοιας. Διότι είναι σαφές, πρώτα απ' όλα, ότι το ήμισυ της γης της πόλης θα κατέχεται από κοινού. Το ήμισυ των προϊόντων αυτής της γης θα προορίζεται για τις εορτές της πόλης (συμπεριλαμβανομένων, για παράδειγμα, των εορτών στο πλαίσιο των οποίων παρουσιάζονται τραγωδίες και άλλα μουσικά δρώμενα -οπότε φαίνεται ότι πρόκειται πάνω απ' όλα για επιδότηση

της εκπαίδευσης). Το άλλο μέρος της παραγωγής θα επιδοτεί απευθείας τη συμμετοχή του συνόλου των πολιτών στα συσσίτια.

Ο Αριστοτέλης προτείνει εδώ τη δική του λύση σε ένα πρόβλημα το οποίο έχει ήδη πραγματευθεί προηγουμένως. Έχει υποστηρίξει πως τα συσσίτια αποτελούν πολύ σημαντικό μέρος της παροχής τροφής για όλους καθώς και της συμμετοχής στα κοινά και της κοινωνικότητας (1272a19-21). Στη Σπάρτη, κάθε πολίτης πρέπει να καταβάλει συνδρομή από την ατομική του ιδιοκτησία προκειμένου να συμμετέχει. Ο πολίτης που αδυνατεί να πληρώσει αποκλείεται όχι μόνο από το συσσίτιο αλλά, ως τιμωρία για την αδυναμία του να μετέχει, από κάθε συμμετοχή στα κοινά (1271a26-37, 1272a12-21). Ο Αριστοτέλης άσκησε κριτική σε αυτό το σύστημα, επαινώντας αντ' αυτού τη σχετική ρύθμιση στην Κρήτη, την οποία χαρακτηρίζει «ότι πλησιάζει την κοινοκτημοσύνη» -διότι τα συσσίτια εκεί επιδοτούνται από δημόσια παραγωγή και κοπάδια, καθώς και από μια εισφορά η οποία καταβάλλεται από εξαρτώμενους περίοικους αγρότες που δεν είναι πολίτες. Εδώ, στην ιδανική του πολιτεία, ακολουθεί το κρητικό μοντέλο προχωρώντας ωστόσο ακόμη περισσότερο. Διότι, καθώς παραλείπει την εισφορά των εξαρτώμενων μη πολιτών, είναι αναγκασμένος να αφιερώσει ιδιαίτερα μεγάλο τμήμα της γης της πόλης στο κοινό σχέδιο.

Τα πράγματα όμως δεν τελειώνουν εδώ. Ο Αριστοτέλης μας λέει ότι θα υπάρξει «κοινή χρήση» της γης η οποία βρίσκεται *ακόμη* στα χέρια ιδιωτών. Τι εννοεί με αυτό; Το παράθεμα παραπέμπει σε ένα σημείο του Βιβλίου II, όπου ο Αριστοτέλης μας λέει πως ο νομοθέτης θα πρέπει να εξασφαλίσει ότι οι πολίτες διαθέτουν την περιουσία τους και σε άλλους, όχι μόνο σε προσωπικούς φίλους, αλλά και «προς όφελος του κοινού». Δίνει και ορισμένα παραδείγματα: «Έτσι, στη Λακωνία οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τους δούλους ο ένας του άλλου σαν να είναι δικοί τους καθώς και τα άλογα και τους σκύλους κι αυτά ακόμη τα τρόφιμα, αν τους χρειασθούν στα χωράφια, αυτοί που μένουν στο ύπαιθρο» (1263a30κε). Δεν μας λέει πάντως εδώ πώς ο νομοθέτης θα επιφέρει αυτό το

αποτέλεσμα. Εκείνο που είναι σαφές είναι ότι τα πράγματα στην πολιτεία του θα διακανονιστούν εξολοκλήρου με γνώμονα την πλήρη συντήρηση κάθε πολίτη ανά πάσα στιγμή. Ακόμα και όπου επιτρέπεται ιδιωτική ιδιοκτησία, αυτή θα κατέχεται μόνο προσωρινά, υπό την αίρεση τυχόν αναγκών. Αυτό το σύνθετο αποτέλεσμα υποστηρίζεται για λόγους τόσο δικαιοσύνης όσο και ισότητας.⁽²⁾

Τέλος, το τρίτο παράθεμα ορίζει ένα είδος πολιτικής κυβέρνησης -το είδος που ο Αριστοτέλης περιγράφει στα πρώτα δύο παραθέματα- ως πολιτική εξουσία που ασκείται «πάνω σε ελεύθερους και ίσους ανθρώπους». Καθίσταται σαφές σε άλλα σημεία ότι αυτό έχει διπλή έννοια: διότι τόσο ο κυβερνήτης όσο και ο κυβερνώμενος πρέπει να είναι ελεύθεροι και ίσοι, καθώς και ότι πρέπει να είναι οι ίδιοι άνθρωποι, εναλλασσόμενοι στην άσκηση της εξουσίας.⁽³⁾

Διακρίνουμε, λοιπόν, τρία στοιχεία. Πρώτον, έχουμε μια αντίληψη περί καλής λειτουργίας του ανθρώπου. (Ορίζεται βεβαίως ατελώς εδώ, αλλά βλέπουμε ότι περιλαμβάνει τόσο την καλή λειτουργία του σώματος όσο και την καλή κοινωνική αλληλεπίδραση). Δεύτερον, έχουμε μια αντίληψη περί της πολιτικής εξουσίας, η οποία συνεπάγεται πλήρη στήριξη γι' αυτές τις λειτουργίες («κάνοντας πολίτης δεν πρέπει να στερείται την τροφή του») και επιμένει ότι αυτή η στήριξη θα πρέπει να παρέχεται με τέτοιο τρόπο ώστε οι πολίτες να αντιμετωπίζονται ως ελεύθεροι και ίσοι. Τρίτον, έχουμε ένα σκαρίφημα θεσμικών ρυθμίσεων οι οποίες διατηρούν κάποιο βαθμό ιδιωτικής ιδιοκτησίας αλλά και την περιορίζουν, τόσο μέσω ενός σχεδίου κοινής ιδιοκτησίας όσο και μέσω μιας νέας αντίληψης για την ιδιωτική ιδιοκτησία ως προσωρινή, υπό την αίρεση τυχόν αναγκών. Υπάρχουν πολλές δυσκολίες στην κατανόηση των συγκεκριμένων λεπτομερειών για το τι θα συμβεί στο μέλλον. Τα προαναφερθέντα, πάντως, φαίνονται προφανή.

Σκοπός μου είναι να διατυπώσω τις συνδέσεις μεταξύ αυτών των τριών στοιχείων, καταδεικνύοντας πώς μια ορισμένη θεώρηση της καλής ανθρώπινης λειτουργίας επιτρέπει την ανάδυση μιας πολιτικής αντίληψης, μέσω μιας κατανόησης για

την πολιτικής εξουσία. Πρέπει να αναρωτηθούμε, καταρχάς, πώς η αριστοτελική αντίληψη υποστηρίζει την ανάγκη για μια ουσιαστική θεωρία του ανθρώπινου αγαθού πριν από την επιλογή μιας πολιτικής δομής. Στη συνέχεια, μεγάλο μέρος της προσπάθειά μας θα αφιερωθεί στην εξέταση αυτής της περιγραφής της καλής λειτουργίας του ανθρώπου και στην αναζήτηση του τρόπου με τον οποίο η αριστοτελική αντίληψη φτάνει σε αυτή. Θα υποστηρίξω ότι η περιγραφή της καλής ανθρώπινης λειτουργίας βασίζεται σε μια αντίληψη για τον άνθρωπο· θα την ονομάσω «πυκνή αόριστη αντίληψη για τον άνθρωπο» και τη συνδεδεμένη με αυτή αντίληψη περί καλής λειτουργίας «πυκνή αόριστη αντίληψη περί αγαθού», προκειμένου να τη διαχωρίσω από αντιλήψεις για το καλό που χρησιμοποιούνται σε ορισμένες φιλελεύθερες θεωρίες. Με την ονομασία αυτή υπονοώ ότι παρέχει μια (μερικώς) περιεκτική αντίληψη περί καλής λειτουργίας του ανθρώπου (σε αντιδιαστολή προς την «ισχνή» θεωρία του Rawls), αλλά με μεγάλο βαθμό γενικότητας, επιτρέποντας πολλαπλούς προσδιορισμούς. Θα υποστηρίξω ότι αυτή η αντίληψη περί ανθρώπου δεν είναι μεταφυσική, όπως συχνά τη θεωρούν οι φιλελεύθεροι θεωρητικοί οι οποίοι αντιδιαστέλλουν τις δικές τους αντιλήψεις με εκείνη του Αριστοτέλη. Πρόκειται, αντίθετα, για μια ηθικοπολιτική περιγραφή⁽⁴⁾ που δίδεται σε ένα πολύ βασικό και γενικό επίπεδο και η οποία μπορούμε να αναμένουμε ότι θα γίνει αποδεκτή από διάφορες κουλτούρες, αποτελώντας το επίκεντρο μιας διαπολιτισμικής ηθικοπολιτικής διερεύνησης. Στη συνέχεια, θα δούμε πώς εμφανίζεται η επιλογή στην αριστοτελική αντίληψη και θα αναρωτηθούμε πώς η πολιτική εξουσία γίνεται κατανοητή ως εξουσία ελεύθερων και ίσων πολιτών. Θα διερευνήσουμε ποια περιθώρια αφήνει αυτή η αντίληψη για πλουραλισμό κατά τον προσδιορισμό των σκοπών. Όλα αυτά θα μας δώσουν τη δυνατότητα να περιγράψουμε τη σχέση της με τον φιλελευθερισμό του John Rawls και του Ronald Dworkin καθώς και με ορισμένα από τα θεωρητικά υποστηρίγματα της σκανδιναβικής σοσιαλδημοκρατίας.

2. Πλαίσιο και κίνητρο

Προτού συνεχίσουμε, οφείλω κάποιες προλογικές παρατηρήσεις. Καταρχάς, σχετικά με τη χρήση του Αριστοτέλη. Θα ονομάσω αυτήν την αντίληψη αριστοτελική και θα ανατρέχω για διευκρινίσεις σε δικά του επιχειρήματα και παραδείγματα. Για την ακρίβεια, πιστεύω ότι οι πλέον ουσιώδεις πτυχές της είναι του Αριστοτέλη και ως τέτοια την έχω υποστηρίξει σε τρία άλλα κείμενα, καθένα εκ των οποίων πραγματεύεται μια διαφορετική πτυχή της. Το «Φύση, λειτουργία και δυνατότητα: ο Αριστοτέλης για την πολιτική διανομή» [“Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”, εφεξής NFC] αναφέρεται στη γενική αντίληψη ότι η πολιτική ρύθμιση πρέπει να βασίζεται σε μια θεώρηση της καλής λειτουργίας του ανθρώπου και ότι σκοπός της είναι να παράγει δυνατότητες λειτουργίας. Τα άλλα δύο δοκίμια πραγματεύονται την αντίληψη περί ανθρώπου. Το «Μη σχετικές αρετές: μια αριστοτελική προσέγγιση» [“Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, εφεξής NRV] εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο αυτή η αντίληψη ισχυρίζεται ότι οργανώνει έναν μη σχετικό διάλογο αναφορικά με τους σκοπούς του ανθρώπου σε διάφορες κοινωνίες. Το «Ο Αριστοτέλης περί της ανθρώπινης φύσης και των θεμελίων της ηθικής» [“Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”, εφεξής HN] υποστηρίζει ότι η αντίληψη περί ανθρώπου είναι αξιολογική και ηθική/πολιτική και όχι μεταφυσική όπως έχουν ισχυριστεί πρόσφατα ορισμένοι συγγραφείς.⁽⁵⁾ Όλες αυτές οι μελέτες περιλαμβάνουν λεπτομερή επιχειρήματα από το αριστοτελικό κείμενο· και όλες (και ιδιαίτερα οι NFC και HN) εξετάζουν εντάσεις και φαινομενικές ή πραγματικές ανακολουθίες στην περιγραφή του Αριστοτέλη. Εδώ δεν θα ασχοληθώ πολύ με αυτά. Αντ’ αυτού σκοπεύω να δώσω μια σαφή φιλοσοφική εικόνα της αντίληψης, δείχνοντας πώς συνδέονται τα διαφορετικά μέρη της και με ποιον τρόπο μας παρέχει, εδώ και τώρα, μια ελκυστική εναλλακτική πολιτική. Εάν ο αναγνώστης δεν πειστεί από τα επιχειρήματα που αντλούνται από το

αριστοτελικό κείμενο των άλλων μελετών, μπορεί απλώς να την αποκαλέσει αντίληψη Χ και να την αξιολογήσει ούτως ή άλλως. Σε ορισμένα σημεία θα παραθέτω συντομευμένα ορισμένα φιλοσοφικά επιχειρήματα τα οποία αναπτύσσονται εκτενέστερα στις άλλες πραγματείες προκειμένου να παρουσιάσω μια επισκόπηση της αντίληψης. Θα προειδοποιώ σχετικά και ελπίζω ότι αυτό θα συντελέσει στην ευκρίνεια και όχι το αντίθετο. Στις σημειώσεις υπάρχουν πληρέστερες παραπομπές στα κείμενα καθώς και σχόλια σχετικά με τη σχέση του Αριστοτέλη με την αναπτυσσόμενη άποψη.

Κατά δεύτερον, οφείλω να πω μερικά πράγματα για το δικό μου ιστορικό σε σχέση με τον τρέχοντα διάλογο περί φιλελευθερισμού. Έγραψα το πρώτο και το τελικό προσχέδιο αυτού του κειμένου στη Φινλανδία, σε ένα ινστιτούτο για τη μελέτη θεμελιωδών ζητημάτων της οικονομικής της ανάπτυξης. Το μεγαλύτερο μέρος του έργου μου για την αριστοτελική αντίληψη κατά τα τελευταία τρία χρόνια έγινε εδώ, σε σύνδεση με ένα πρόγραμμα το οποίο επιχειρεί να ερευνήσει αντιλήψεις περί «ποιότητας ζωής» για αναπτυσσόμενες χώρες.⁽⁶⁾ Θεωρώ πως το συγκεκριμένο πλαίσιο μου παρέχει μια κάπως περιεργή σχέση με τον διάλογο περί φιλελευθερισμού για δύο λόγους. Πρώτον, επειδή μεγάλο τμήμα του διαλόγου, όπως αυτός διεξάγεται σε μέρος της βιβλιογραφίας που αποτελεί τη βάση του συνεδρίου μας, είναι αμερικανικός ως προς την εστίαση αλλά και τα επιχειρήματα. Αντιλαμβάνεται συχνά τον φιλελευθερισμό ως μια παράδοση η οποία απορρέει από τη θεμελίωση της Αμερικής και τη στήριξή της στον Διαφωτισμό· και διερωτάται για προβλήματα τα οποία, σε πολλές περιπτώσεις, αφορούν συγκεκριμένα τον αμερικανικό πολιτικό βίο.⁽⁷⁾ Δεν θα αγνοήσω τελείως τα ζητήματα αυτά. Πρέπει ωστόσο να προειδοποιήσω τον αναγνώστη ότι η διατύπωση των προβλημάτων από πλευράς μου δεν διαμορφώνεται ιδιαίτερα από αυτά. Και εάν φαίνεται ότι υποστηρίζω εναλλακτικές οι οποίες δεν έχουν καμία σχέση με το εύλογο ή το ευρισκόμενο εντός του εύρους των εναλλακτικών που προσφέρει σήμερα η αμερικανική πολιτική σκηνή, αυτό δεν οφείλεται

τόσο σε ουτοπισμό ή σε αποστασιοποίηση από την πολιτική πραγματικότητα, όσο σε αποστασιοποίηση από το συγκεκριμένο σύνολο εναλλακτικών και την απορρόφησή μου από ένα τελείως διαφορετικό σύνολο.

Αυτό μας φέρνει σε μια δεύτερη διαφορά μεταξύ της προσέγγισής μου και εκείνης πολλών συγγραφέων που ασχολούνται πρόσφατα με τον φιλελευθερισμό. Στο μεγαλύτερο μέρος του σύγχρονου διαλόγου, ως βασική μονάδα λαμβάνεται το έθνος-κράτος και οι διερευνήσεις σχετικά με τη διανομή αφορούν τη βασική δομή αυτής της μονάδας. Ο John Rawls, στα πλέον πρόσφατα κείμενά του, αναφέρει ρητά ότι τα αποτελέσματά του δεν θα ήταν δυνατό να χρησιμοποιηθούν ούτε για την αντιμετώπιση ζητημάτων διεθνούς δικαιοσύνης ούτε για την προσέγγιση ζητημάτων δικαιοσύνης σε κοινωνίες οι οποίες απέχουν πολύ από τις φιλελεύθερες δημοκρατικές παραδόσεις που πηγάζουν από τον Διαφωτισμό.⁽⁸⁾ Η άποψή μου είναι ότι αυτή η απαισιοδοξία είναι αδικαιολόγητη όσο και επικίνδυνη. Ειδικά υπό το πρίσμα της αυξανόμενης αλληλεπίδρασης μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών και της συχνότητας των επικοινωνιών, ο διαπολιτισμικός διάλογος για ζητήματα δικαιοσύνης είναι και εφικτός και πραγματικός. Θεωρώ ότι αποτελεί πλεονέκτημα μιας φιλοσοφικής άποψης εάν μπορεί και να εξηγήσει αυτόν τον διάλογο και να παράσχει ένα πλαίσιο για τη συνέχιση και την ενίσχυσή του (βλ. NRV). Και η περαιτέρω ανάπτυξη αυτού του διαλόγου αποτελεί επιτακτική ανάγκη. Πολλά από τα πιο επείγοντα προβλήματα δικαιοσύνης και διανομής που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι οι οποίοι ζουν σε έθνη-κράτη είναι προβλήματα που αποτελούν πλέον, λόγω της ίδιας της φύσης τους, διεθνή προβλήματα και απαιτούν επικοινωνία σε παγκόσμιο επίπεδο και κοινή προσπάθεια για την αποτελεσματική επίλυσή τους. Ο Αριστοτέλης είχε τη δυνατότητα να θεωρήσει το νερό και τον αέρα ως προβλήματα τα οποία κάθε πόλη μπορεί να αντιμετωπίσει μόνη της· τώρα αποτελούν επείγοντα προβλήματα για όλους τους ανθρώπους μαζί και από κοινού. Το ίδιο και τα σχετικά προβλήματα του

υποσιτισμού και του λιμού, καθώς και το επείγον ζήτημα της διατήρησης της οικολογίας του πλανήτη.⁽⁹⁾ Εάν θέλουμε να συνεχίσουμε να υπάρχουμε ως είδος και ως πλανήτης είναι σαφές ότι πρέπει να σκεφτούμε για την ευημερία και τη δικαιοσύνη διεθνώς και μαζί. Γνώμη μου είναι ότι μια άποψη περί δικαιοσύνης η οποία δεν λαμβάνει υπόψη αυτήν την κατάσταση και δεν επιχειρεί να παράσχει ένα πλαίσιο για την αντιμετώπισή της είναι ατελής και κάπως αναχρονιστική. Αντίθετα, ένα σπουδαίο χαρακτηριστικό της αριστοτελικής αντίληψης, με την έμφαση που δίνει στη λειτουργία του ανθρώπου, είναι ότι ενώ εξετάζει θεσμούς οι οποίοι ξεκινούν από τη σκοπιά της μεμονωμένης πολιτείας, επιμένει επίσης στη χρήση βασικών αντιλήψεων τις οποίες μοιράζονται και είναι δυνατό να μοιραστούν άνθρωποι σε διαφορετικό τόπο και χρόνο, αντιλήψεις βάσει των οποίων, όπως ισχυρίζονται ορισμένοι, θα ήταν επίσης δυνατό να οργανωθεί μια συζήτηση πέραν των πολιτικών ορίων (NRV).

Μάλιστα, από την άποψη του ίδιου του φιλελευθερισμού του Rawls, αυτό φαίνεται ότι αποτελεί προσόν της αριστοτελικής αντίληψης. Διότι ο Rawls, όπως και ο Αριστοτέλης, επιμένει ότι σκοπός του φιλοσοφικού στοχασμού στην πολιτική δεν είναι απλά η θεωρία, αλλά επίσης και πιο επιτακτικά η πράξη. Τόσο ο πρώτος, όπως εξάλλου και ο δεύτερος, θεωρούν ότι οι άνθρωποι που επιδιόχονται στη διερεύνηση αναζητούν μια αντίληψη δικαιοσύνης με την οποία μπορούν να ζήσουν και να ζήσουν μαζί. Δεν αναζητούν ένα απομονωμένο αγαθό «εκεί έξω», αλλά κάτι που μπορούν να επιφέρουν στη ζωή τους.⁽¹⁰⁾ Στην περίπτωση αυτή θα φαινόταν ότι, εάν απαραίτητη προϋπόθεση για τη βιωσιμότητα μιας αντίληψης περί δικαιοσύνης στον σημερινό κόσμο είναι η ικανότητά της να αποτελέσει βάση για διεθνή διάλογο, ο Rawls θα έπρεπε να ενδιαφερθεί για την εκπλήρωση αυτής της προϋπόθεσης εξίσου με τον Αριστοτέλη. Όσα προηγούνται της υποθετικής αυτής πρότασης ενδέχεται να είναι αμφιλεγόμενα· θεωρώ ωστόσο ότι οι σχετικές αποδείξεις αυξάνονται χρόνο με τον χρόνο.

3. Η προτεραιότητα του αγαθού και η αποστολή της πολιτικής ρύθμισης

Η αριστοτελική αντίληψη θεωρεί ότι η αποστολή της πολιτικής ρύθμισης δεν είναι δυνατό να γίνει κατανοητή ή να υλοποιηθεί σωστά χωρίς μια πλήρη θεωρία περί του ανθρώπινου αγαθού και του τι σημαίνει να λειτουργεί κανείς ανθρωπίνως. Για την ακρίβεια, η αποστολή της πολιτικής ρύθμισης καθορίζεται με τους όρους μιας τέτοιας θεωρίας. Ο Αριστοτέλης αναφέρει «Ότι, λοιπόν, αναγκαστικά άριστο είναι εκείνο το πολίτευμα με τις διατάξεις του οποίου μπορεί οποιοσδήποτε πολίτης να ζει άριστα και να βρίσκει την ευτυχία του, έγινε φανερό». Το κριτήριό του για την άριστη πολιτική ρύθμιση είναι ότι αυτή θα πρέπει να δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους τους οποίους αφορά να επιλέξουν να λειτουργούν καλά και να ευημερούν, στον βαθμό βεβαίως που το επιτρέπουν οι υλικές και φυσικές συνθήκες της πολιτείας.⁽¹¹⁾ Αυτό όμως σημαίνει, όπως υποστηρίζει, ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τι είναι καλή ρύθμιση ή ποιες ρυθμίσεις είναι καλές χωρίς να έχουμε πρώτα μια περιγραφή της καλής λειτουργίας του ανθρώπου με βάση την οποία να μπορούμε να αξιολογήσουμε τις διάφορες ανταγωνιστικές απόψεις. Όπως συνοψίζει: «Εκείνος που πρόκειται να εξετάσει το πρόβλημα του άριστου πολιτεύματος με τη σωστή μέθοδο είναι ανάγκη να προσδιορίσει ποιο είδος ζωής είναι προτιμότερο. Γιατί αν αυτό αγνοηθεί, αναγκαστικά θα μείνει άγνωστο και το άριστο πολίτευμα» (Πολιτικά, 1323a14-17).

Η προτεραιότητα αυτή του αγαθού είναι η πλέον κατάφωρη διαφορά μεταξύ της αριστοτελικής αντίληψης και όλων των σημαντικών θεωριών του φιλελευθερισμού. Η διαφορά όμως δεν γίνεται εύκολα αντιληπτή· είναι πολύ πιο λεπτή απ' ό,τι υποτίθεται ορισμένες φορές. Πρέπει λοιπόν να εργαστούμε περισσότερο για να αντιληφθούμε ακριβώς τι απαιτεί η αριστοτελική αντίληψη

από αυτήν την άποψη. Θα προχωρήσουμε σε δύο στάδια. Σε αυτήν την ενότητα θα αναπτύξουμε μια γενική περιγραφή της ιδέας του Αριστοτέλη για την προτεραιότητα του αγαθού εξετάζοντας τα επιχειρήματά του έναντι δύο εναλλακτικών απόψεων. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να τοποθετήσουμε αυτά τα επιχειρήματα στο πλαίσιο του σύγχρονου διαλόγου, παρέχοντας μερικά παραδείγματα προκειμένου να δείξουμε ποιο ακριβώς είναι το διακύβευμα. Στην επόμενη ενότητα εξετάζουμε την ίδια την αριστοτελική θεωρία περί αγαθού, διερευνώντας πόσο απέχει από «ισχνές» θεωρίες περί αγαθού τις οποίες θα αποδεχόταν ένας φιλελεύθερος και πώς χρησιμοποιείται στην αξιολόγηση των πολιτικών ρυθμίσεων.

Η αριστοτελική αντίληψη θεωρεί ότι η αποστολή της πολιτικής ρύθμισης έχει και εύρος και βάθος. Εύρος υπό την έννοια ότι ασχολείται με το ευ ζην όχι μόνο μιας περιορισμένης ελίτ, αλλά κάθε μέλους της πολιτείας. Σκοπός της είναι να φέρει κάθε μέλος πέραν ενός ελαχίστου ορίου δυνατοτήτων σε συνθήκες και περιστάσεις εντός των οποίων μπορεί να επιλέξει και να ζήσει μια καλή ζωή. Βάθος υπό την έννοια ότι δεν ασχολείται απλώς με το χρήμα, τη γη, τις ευκαιρίες και τα αξιώματα, αυτά που παραδοσιακά διανέμει η πολιτική εξουσία, αλλά με το σύνολο των λειτουργιών που συνιστούν μια καλή ζωή για τον άνθρωπο.⁽¹²⁾ Έρχεται σε αντίθεση με τρεις άλλες αντιλήψεις για τη σχέση μεταξύ μιας ιδέας περί αγαθού και μιας πολιτικής ρύθμισης – και οι τρεις έχουν το ανάλογό τους στη σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία. Πρέπει να υπογραμμιστεί ότι και οι φιλελεύθερες θεωρίες δίνουν προτεραιότητα σε ένα συγκεκριμένο είδος αντίληψης περί αγαθού· διότι, όπως λέει ο Rawls, πρέπει να γνωρίζουμε τι διανέμουμε και να γνωρίζουμε ότι αυτά τα πράγματα είναι καλά.⁽¹³⁾ Το ερώτημα επομένως είναι: πώς συλλαμβάνει κάθε αντίληψη την περιγραφή του αγαθού που πρόκειται να χρησιμοποιηθεί για τον ορισμό της ίδιας της αποστολής της πολιτικής ρύθμισης πριν από την επιλογή τρόπων και αρχών διανομής;

Ο πρώτος αντίπαλος του Αριστοτέλη ορίζει το αγαθό μιας ρύθμισης με βάση τον συνολικό (ή μέσο) πλούτο που αυτή παράγει. Δεν εξετάζει τι επίδραση έχει αυτός ο πλούτος στους ανθρώπους και τη ζωή τους· ούτε πώς διανέμεται. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ένα τέτοιο παράδειγμα: την άποψη ότι αγαθή πόλη είναι η πλούσια πόλη, ανεξάρτητα από την επίδραση αυτού του πλούτου και του ποιος τον κατέχει. Επίσης συχνά κάνει νύξεις για πολιτικές απόψεις οι οποίες έχουν αυτήν την τάση – τις εντοπίζει σε καθεστώς όπως αυτό της Σπάρτης.⁽¹⁴⁾ Ένα σύγχρονο παράδειγμα αυτού του είδους άποψης είναι η τάση να μετριέται η οικονομική ανάπτυξη με βάση το ΑΕΠ (συνολικό ή μέσο) και η αντίστοιχη κατάταξη των χωρών σε ό,τι αφορά την ανάπτυξη, χωρίς περαιτέρω ερωτήματα.

Η αριστοτελική ένσταση σε αυτή τη θεώρηση είναι ότι αντιμετωπίζει ως σκοπό κάτι το οποίο είναι απλά ένα εργαλείο. Και φαντάζεται ότι δεν υπάρχει όριο στην αγαθότητα του χρήματος και των περιουσιακών στοιχείων ενώ, στην πραγματικότητα, (σύμφωνα με τον οπαδό του Αριστοτέλη) αυτά δεν έχουν καμία αξία πέραν της επίδρασης που ασκούν στη ζωή των ανθρώπων. Καθώς κανένας σημαντικός φιλελεύθερος θεωρητικός της φιλοσοφίας δεν υπερασπίζεται ένα τόσο χονδροειδές μέτρο για το αγαθό σε σχέση με την επιλογή πολιτικών αρχών, δεν θα αφιέρωσω περισσότερο χρόνο σε αυτήν την αντίπαλη θεωρία – σημειώνω μόνον ότι, παρά τον χονδροειδή χαρακτήρα της, χρησιμοποιείται ευρέως από φιλελεύθερες δημοκρατικές κυβερνήσεις, ειδικά όταν δεν αφορά τη ζωή των δικών τους πολιτών, αλλά ξένων που βρίσκονται μακριά.

Η δεύτερη ομάδα θεωριών θεωρεί και αυτή το χρήμα και τα περιουσιακά στοιχεία ως αγαθό. Διερωτάται όμως για τη διανομή τους, καθώς και για τη συνολική ή τη μέση ποσότητά τους. Ένα απλό παράδειγμα αυτού του είδους της θεωρίας στον αρχαίο κόσμο και άμεσος πρόγονος των σύγχρονων φιλελεύθερων θεωριών είναι η θεωρία που αποδίδεται από τον Αριστοτέλη στον

Φαλέα, σύμφωνα με την οποία μια πολιτική ρύθμιση είναι αγαθή όταν διανέμει τα περιουσιακά στοιχεία και το χρήμα ίσα μεταξύ των πολιτών. (Προφανώς ο Φαλέας δεν ανέφερε τίποτα σχετικά με πώς προωθείται η ανάπτυξη στο σύνολο των αγαθών ή εάν θα έπρεπε να γίνουν ανεκτές κάποιες ανισότητες προκειμένου να επιτευχθεί αυτό το αποτέλεσμα).⁽¹⁵⁾

Πιο εκλεπτυσμένες εκδοχές αυτού του είδους των απόψεων υπάρχουν στις φιλελεύθερες πολιτικές θεωρίες των Dworkin και Rawls. Ο πρώτος υποστηρίζει ως κριτήριο καλής διανομής και συνεπώς καλής ρύθμισης την ισότητα των πόρων.⁽¹⁶⁾ Η θεωρία περί αγαθού του δεύτερου έχει καταστεί πλέον εξαιρετικά περίπλοκη, και θα χρειαστεί να επιστρέψουμε σε αυτή αργότερα. Μπορούμε όμως να ξεκινήσουμε με τον πυρήνα της, στην αρχική διατύπωσή της. Στο *Η θεωρία της δικαιοσύνης*, ο Rawls υποστηρίζει ότι πριν από την επιλογή αρχών δικαιοσύνης χρειαζόμαστε μια «ισχνή θεωρία» περί αγαθού, «περιορισμένη στα απολύτως απαραίτητα». Ο κατάλογος των «πρωταρχικών αγαθών», όπως τον αντιλαμβάνεται ο Rawls, είναι ένας κατάλογος πραγμάτων τα οποία επιθυμούν οι ορθολογικοί άνθρωποι «ως προαπαιτού-

μενα προκειμένου να συνεχίσουν τα σχέδιά τους για τη ζωή», ανεξαρτήτως του τι άλλο θέλουν ή σχεδιάζουν. «Εάν όλα τα υπόλοιπα παραμείνουν ως έχουν, προτιμούν ευρύτερη ελευθερία και ευκαιρίες, αντί της πιο στενής, και μεγαλύτερο μερίδιο πλούτου και εισοδήματος, αντί του μικρότερου».⁽¹⁷⁾ Προκειμένου να κριθεί ποια μέλη της κοινωνίας βρίσκονται στη «χειρότερη μοίρα», τι συνιστά βελτίωση της κατάστασης κάποιου και ούτω καθεξής χρησιμοποιείται ένας κατάλογος πρωταρχικών αγαθών (σε αυτό το στάδιο, κυρίως πλούτου και εισοδήματος) –και όχι, για παράδειγμα, ένας κατάλογος δυνατοτήτων ή δραστηριοτήτων. Η δεύτερη αρχή δικαιοσύνης του Rawls επιτρέπει ανισότητες μόνο εάν αυτές βελτιώνουν την κατάσταση των ευρισκόμενων στη χειρότερη μοίρα, όπως αυτοί ορίζονται.

Η βασική διαισθητική ιδέα που χρησιμοποιεί η αριστοτελική αντίληψη ως αντεπιχείρημα είναι ότι ο πλούτος, το εισόδημα και τα περιουσιακά στοιχεία δεν είναι τα ίδια καλά. Όσο και αν οι άνθρωποι ενδέχεται να αποκτούν εμμονή με τη συγκέντρωσή τους (και ο Αριστοτέλης αφιερώνει μεγάλο μέρος της κριτικής του σε αυτή τη «χρηματιστική» τάση), αυτό που έχουν στην ουσία, όταν τα αποκτήσουν, είναι απλώς ένας σωρός πράγματα. Ένας χρήσιμος σωρός, σωρός όμως παρόλα αυτά, ένας σωρός ο οποίος δεν είναι απολύτως τίποτα εάν δεν χρησιμοποιηθεί στο πλαίσιο του ανθρώπινου βίου.⁽¹⁸⁾ Αυτό όμως σημαίνει ότι για να απαντήσουμε οποιοδήποτε από τα ενδιαφέροντα ερωτήματα σχετικά με τη διανομή τους –πόσα πρέπει να δίνονται, σε ποιον, στο πλαίσιο ποιων θεσμικών δομών– θα πρέπει να τα δούμε σε συνάρτηση με τη λειτουργία του ανθρώπου, βλέποντας ποιες σημαντικές λειτουργίες⁽¹⁹⁾ των ανθρώπων προάγουν ή εμποδίζουν και πώς ορισμένα σχέδια για τη ρύθμισή τους επηρεάζουν αυτές τις λειτουργίες. «Γιατί όλα τα εξωτερικά αγαθά όπως και κάθε όργανο τελειώνουν κάποτε (Γιατί

Ο κατάλογος των «πρωταρχικών αγαθών», όπως τον αντιλαμβάνεται ο Rawls, είναι ένας κατάλογος πραγμάτων τα οποία επιθυμούν οι ορθολογικοί άνθρωποι «ως προαπαιτούμενα προκειμένου να συνεχίσουν τα σχέδιά τους για τη ζωή», ανεξαρτήτως του τι άλλο θέλουν ή σχεδιάζουν. «Εάν όλα τα υπόλοιπα παραμείνουν ως έχουν, προτιμούν ευρύτερη ελευθερία και ευκαιρίες, αντί της πιο στενής, και μεγαλύτερο μερίδιο πλούτου και εισοδήματος, αντί του μικρότερου».

η χρησιμότητά του αποβλέπει σε κάτι)» (*Πολιτικά*, 1323b7-8). Η σωστή ποσότητα και η σωστή σειρά μπορούν να βρεθούν μόνο εάν πάρουμε μια θέση στο ερώτημα «Σε ποιο πράγμα [αποβλέπει η χρησιμότητά τους];».

Μπορούμε να προσθέσουμε κάποιες πιο συγκεκριμένες παρατηρήσεις για να υποστηρίξουμε αυτόν τον γενικό ισχυρισμό. Καταρχάς, ο οπαδός του Αριστοτέλη επιμένει ότι το περισσότερο δεν είναι, στην πραγματικότητα, πάντοτε καλύτερο σε ό,τι αφορά τον πλούτο και τα εισοδήματα. Σε κάθε περίπτωση, δεν έχουμε κανένα δικαίωμα να υποθέσουμε ότι αυτό ισχύει προτού αναπτύξουμε μια θεωρία για το ευ ζην. Εάν κάτι έχει αξία από μόνο του, τότε περισσότερο από αυτό είναι κατά πάσα πιθανότητα πάντα καλύτερα. Εάν όμως θεωρήσουμε ότι ο πλούτος και τα εισοδήματα δεν είναι τέτοια, αλλά είναι μέσα, έστω και εάν είναι ιδιαίτερα πολύπλευρα, φαίνεται ασυνεπές να προβάλλουμε με βεβαιότητα τον ισχυρισμό ότι είναι πάντοτε καλύτερο να έχουμε περισσότερα από αυτά.⁽²⁰⁾ Πρόκειται για αιρετική και βαθιά ιδιόμορφη άποψη για όσους ανατράφηκαν σε περιβάλλον φιλελεύθερου καπιταλισμού. Φαίνεται ότι τα περισσότερα δεν μπορούν παρά να είναι καλύτερα. Στο πλαίσιο της αριστοτελικής σκέψης, αντίθετα, η άποψη αυτή δεν είναι ιδιόμορφη, αλλά προφανής και κεντρικής σημασίας. Ο οπαδός του Αριστοτέλη δεν θεωρεί ότι υπάρχει λόγος να συσσωρεύει κανείς συνεχώς περισσότερα από αυτά τα πράγματα, είτε για τον εαυτό του είτε για άλλους. Ο υπερβολικός πλούτος ενδέχεται να προκαλέσει υπερβολική ανταγωνιστικότητα ή υπερβολική έμφαση σε τεχνικά και διαχειριστικά καθήκοντα, αποσπώντας τους ανθρώπους από την κοινωνική αλληλεπίδραση, τις τέχνες, από τη μάθηση και τον στοχασμό. Εάν αυτό ισχύει, ο Αριστοτέλης είναι διατεθειμένος να πει: τόσο το χειρότερο για τον πλούτο. Και εξετάζει απολύτως σοβαρά το ενδεχόμενο ο πλούτος να επιφέρει πράγματι τα άσχημα αυτά αποτελέσματα.⁽²¹⁾

Κατά δεύτερον, ο οπαδός του Αριστοτέλη αναγνωρίζει ότι υπάρχουν μεγάλες ατομικές

αποκλίσεις ως προς τον λειτουργικό ρόλο των εργαλειακών αγαθών. Στο γνωστό παράδειγμα του Αριστοτέλη, η σωστή ποσότητα τροφής για τον παλαιστή Μίλωνα, δεδομένης της έντασης της δραστηριότητας, του μεγέθους και του επαγγέλματός του, είναι ποσότητα που θα ήταν υπερβολική για τους περισσότερους ανθρώπους. Από την άλλη, ο Μίλων θα ήταν σε πολύ κακή κατάσταση, από άποψη λειτουργίας, εάν λάμβανε ποσότητα τροφής επαρκή για έναν μικρόσωμο φιλόσοφο που διάγει καθιστικό βίο. Και πάλι, όπως χαρακτηριστικά αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης, οι ανάγκες των εγκύων γυναικών για τροφή και άλλα αγαθά που σχετίζονται με την υγεία είναι πολύ διαφορετικές από τις ανάγκες μιας μη εγκυμονούσας γυναίκας. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι οι ανάγκες ενός παιδιού για πρωτεΐνες είναι τελείως διαφορετικές από εκείνες ενός ενήλικα. Και πάλι, ένα άτομο με κινητικά προβλήματα ή ένα ακρωτηριασμένο άκρο απαιτεί πολύ μεγαλύτερη αρωγή προκειμένου να είναι κατ'ελάχιστον κινητικό απ'ό,τι ένα άτομο χωρίς τέτοια αναπηρία.⁽²²⁾ Εάν προχωρήσουμε περισσότερο στο κοινωνικό πλαίσιο εμφανίζεται ακόμη μεγαλύτερη ποικιλία. Οι δαπάνες για παιδιά από μη προνομιούχες μειονοτικές ομάδες, προκειμένου αυτά να έχουν πραγματικά πρόσβαση σε εκπαίδευση, πρέπει να είναι μεγαλύτερες απ'ό,τι για παιδιά της μεσαίας τάξης: αυτό διαπιστώνεται εάν εξετάσουμε τι μπορούν να κάνουν και σε τι μπορούν να εξελιχθούν. Και πάλι, όπως έχουν τα πράγματα σήμερα, οι γυναίκες χρειάζονται μεγαλύτερη υποστήριξη σε ό,τι αφορά την ανατροφή των παιδιών κ.λπ. προκειμένου να μπορέσουν να εργαστούν όπως επιλέγουν, σε σχέση με άλλους οι οποίοι δεν αντιμετωπίζουν παρόμοια κοινωνικά προσκόμματα.⁽²³⁾ Όλα αυτά αποτελούν έναν ακόμη λόγο για τον οποίο ο οπαδός του Αριστοτέλη επιθυμεί το κεντρικό ερώτημα να μην είναι «πόσα έχουν;» αλλά μάλλον «τι μπορούν να κάνουν και σε τι μπορούν να εξελιχθούν;». Και επιθυμεί να επισημάνει ότι η κυβέρνηση δεν έχει κάνει καλά τη δουλειά της εάν δεν κατέστησε καθέναν από

αυτούς ικανό να λειτουργεί καλά –ακόμη και αν τους έδωσε πολλά *πράγματα*.

Η τρέχουσα απάντηση του Rawls σε αυτόν τον ισχυρισμό⁽²⁴⁾ είναι, καταρχάς, να επιμείνει ότι πρέπει να αφήσουμε εκτός της περιγραφής, προς το παρόν, αυτούς που έχουν τόσο σοβαρές ανεπάρκειες ώστε δεν είναι «φυσιολογικά συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας». Η απάντηση αυτή μοιάζει δυσνόητη: διότι φαίνεται πως ο «φυσιολογικά συνεργαζόμενος» ορίζεται βάσει των δύο ηθικών δυνάμεων,⁽²⁵⁾ εξαιρώντας μόνο όσους έχουν σοβαρές διανοητικές (ή ηθικές;) ανεπάρκειες. Η ένσταση όμως προβλήθηκε, πάνω απ' όλα, σε σχέση με διαφορές ως προς τις σωματικές ανάγκες. Θα ήταν σαφώς παράξενο να οριστεί ένας άνθρωπος με ένα πόδι ως μη φυσιολογικά συνεργαζόμενο μέλος της κοινωνίας. Και, όπως είπαμε, ακόμα και μεταξύ ανθρώπων οι οποίοι δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι υποφέρουν από κάποια ανεπάρκεια, υπάρχουν πολλές και μεγάλες διαφορές, ορισμένες τουλάχιστον από τις οποίες ο νομοθέτης οφείλει να λάβει υπόψη του. Η άποψη ότι υπάρχει ένα φυσιολογικό σώμα με φυσιολογικές ανάγκες είναι ένας μύθος τον οποίο αποφεύγει ο οπαδός του Αριστοτέλη λόγω της έμφασης της άποψης αυτής στην ιδιαιτερότητα του πλαισίου.

Η δεύτερη στρατηγική του Rawls (την οποία συμμερίζεται και ο Dworkin) είναι να θεωρεί την κατανομή των πρωταρχικών αγαθών ως ασφάλιση.⁽²⁶⁾ Παρέχουμε *ex ante* ίσες *προσδοκίες* πρωταρχικών αγαθών, παρότι *ex post* κάποιος ο οποίος υφίσταται ένα ατύχημα ενδέχεται να λάβει περισσότερα. Εμείς απαντάμε ότι τα ατυχήματα δεν είναι η μόνη πηγή διαφοροποίησης ως προς τις λειτουργικές ανάγκες και, πιθανότατα, ούτε η πιο σημαντική. Ορισμένα από τα παραδείγματά μας και πολλά άλλα που θα μπορούσαμε να φανταστούμε βασίζονται σε διαφορές που δεν μπορούν να ασφαλιστούν. Φαίνεται, λοιπόν, τουλάχιστον σε ό,τι με αφορά, ότι ο Rawls δεν έχει απαντήσει ακόμα στις ενστάσεις που διατυπώθηκαν για αυτό το σημείο.

Στρεφόμενοι τώρα από το θέμα της ατομικής απόκλισης στην τρίτη ένσταση, πρέπει να επιμεί-

νουμε ότι σε οποιαδήποτε πραγματική αλλά και πιθανή σύγχρονη δομή κατανομής, λαμβάνονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αποφάσεις σχετικά με το ποιοι πόροι κατανέμονται, σχετικά με το πώς και μέσω ποιων διαύλων κατανέμονται και σχετικά με το σε ποιους τομείς του ανθρώπινου βίου θα κατανεμηθούν. Στην ουσία, οι κυβερνήσεις δεν αφήνουν τελείως από την επιλογή υποστήριξης συγκεκριμένων λειτουργιών του ανθρώπου έναντι άλλων. Κανένα σύγχρονο κράτος δεν παρέχει απλώς εισόδημα και πλούτο στους πολίτες του· αντίθετα, σχεδιάζονται προγράμματα για την υποστήριξη συγκεκριμένων τομέων της ζωής –υγεία, εκπαίδευση, άμυνα και ούτω καθεξής. Οποιαδήποτε άλλη προσέγγιση θα δημιουργούσε σύγχυση. Ακόμη και η απάντηση στο ερώτημα «Ποια πράγματα που έχουμε να διαθέσουμε είναι οι χρήσιμοι και χρησιμοποιήσιμοι πόροι;» απαιτεί *κάποια* υπόρρητη αντίληψη για το αγαθό και την καλή λειτουργία του ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα, αποφάσεις σχετικά με το πώς και εάν πρέπει να χρησιμοποιηθούν φυτά, ζώα και ορυκτά απαιτεί μια αντίληψη για την καλή λειτουργία του ανθρώπου σε σχέση με άλλα είδη και τον φυσικό κόσμο. Εν συντομία: προκειμένου να απαντήσουμε σε οποιοδήποτε από τα ενδιαφέροντα, τρέχοντα πολιτικά ζητήματα σχετικά με τους πόρους και την κατανομή τους μέσω προγραμμάτων και θεσμών, πρέπει να λάβουμε κάποια θέση και όντως λαμβάνουμε διαρκώς θέση σε σχέση με το αριστοτελικό ερώτημα «ποιες ανθρώπινες λειτουργίες είναι σημαντικές; τι απαιτεί μια καλή ανθρώπινη ζωή;»⁽²⁷⁾

Τέλος, ένας κατάλογος λειτουργιών μπορεί να μας δείξει κάτι πολύ σημαντικό το οποίο δεν μπορεί να δείξει μια περιγραφή του αγαθού βασισμένη αποκλειστικά στον πλούτο και τους πόρους. Μπορεί να μας δείξει πού ενδέχεται να υπάρχουν εντάσεις και συγκρούσεις όσον αφορά τους σκοπούς που προσπαθούν να προωθήσουν οι άνθρωποι. Δεν αναφέρομαι εδώ σε συγκρούσεις μεταξύ ανθρώπων, όπως όταν η επιδίωξη του Α για το Α αγαθό έρχεται σε σύγκρουση με

την επιδίωξη του Β για το Β αγαθό. Αναφέρομαι σε συγκρούσεις μεταξύ των απαιτήσεων γενικά συμφωνημένων συστατικών στοιχείων του ευ ζην, όπως όταν ορισμένα είδη βιομηχανικής ή επιστημονικής προόδου ενδέχεται να αντιπαρατίθενται με αξίες που έχουν να κάνουν με την οικολογία ή την υγεία ή όταν οι απαιτήσεις της εργασίας ενδέχεται να ανταγωνίζονται τη λειτουργία της φροντίδας των παιδιών. Εδώ, πρώτα απ' όλα, θέλουμε να μάθουμε γι' αυτές τις συγκρούσεις και ποιοι τις αντιμετωπίζουν, καθώς αυτοί οι άνθρωποι –για παράδειγμα, γυναίκες ή άνδρες που συνδυάζουν καριέρα πλήρους απασχόλησης με οικογενειακές ευθύνες– χρειάζονται συνήθως επιπλέον πόρους και συστήματα υποστήριξης προκειμένου να ζήσουν εξίσου καλά με ανθρώπους οι οποίοι δεν αντιμετωπίζουν τέτοιες συγκρούσεις. Το να τους δώσουμε απλώς ένα αντίστοιχο ποσό δεν αρκεί και δεν θα μάθουμε καν για τα προβλήματά τους εάν ενδιαφερόμαστε για τους πόρους χωρίς άποψη περί του αγαθού. Πέραν αυτού, η προώθηση του αγαθού για το σύνολο των πολιτών, σε περιπτώσεις όπου υπάρχουν γενικές συγκρούσεις μεταξύ συστατικών στοιχείων του αγαθού, απαιτεί βαθιά σκέψη για το αγαθό και τον τρόπο με τον οποίον οι πόροι και οι θεσμικές ρυθμίσεις μπορούν να μετριάσουν τη σύγκρουση. Απαιτεί επίσης συλλογισμό για το ποιες συγκρούσεις θα πρέπει να επιχειρήσει η κυβέρνηση να μετριάσει και ποιες είναι ενδείξεις μιας τραγικής έντασης εντός του ίδιου του αγαθού η οποία δεν μπορεί να μετριάσει χωρίς απώλεια από τον πλούτο της ζωής. Οι συλλογισμοί αυτοί πρέπει να λάβουν χώρα πριν από τις αποφάσεις σχετικά με την κατανομή ποσοτήτων πόρων και ακόμα και πριν από αποφάσεις σχετικά με το ποια πράγματα αποτελούν πόρους που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε. Σε ορισμένες περιπτώσεις, η σκέψη

Πέραν αυτού, η προώθηση του αγαθού για το σύνολο των πολιτών, σε περιπτώσεις όπου υπάρχουν γενικές συγκρούσεις μεταξύ συστατικών στοιχείων του αγαθού, απαιτεί βαθιά σκέψη για το αγαθό και τον τρόπο με τον οποίον οι πόροι και οι θεσμικές ρυθμίσεις μπορούν να μετριάσουν τη σύγκρουση. Απαιτεί επίσης συλλογισμό για το ποιες συγκρούσεις θα πρέπει να επιχειρήσει η κυβέρνηση να μετριάσει και ποιες είναι ενδείξεις μιας τραγικής έντασης εντός του ίδιου του αγαθού η οποία δεν μπορεί να μετριάσει χωρίς απώλεια από τον πλούτο της ζωής. Οι συλλογισμοί αυτοί πρέπει να λάβουν χώρα πριν από τις αποφάσεις σχετικά με την κατανομή ποσοτήτων πόρων και ακόμα και πριν από αποφάσεις σχετικά με το ποια πράγματα αποτελούν πόρους που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε.

σχετικά με τη σύγκρουση ενδέχεται να οδηγήσει σε μεγάλης κλίμακας θεσμικές μεταβολές, μεταβολές τις οποίες ενδέχεται να μην είχε καν φανταστεί κανείς εάν η άσκηση είχε περιοριστεί στην παροχή ίσων ποσοτήτων πόρων σε όλους.⁽²⁸⁾

Αυτά είναι ορισμένα από τα επιχειρήματα που αντιπαραθέτει ο οπαδός του Αριστοτέλη στον οπαδό του φιλελευθερισμού του Rawls. Στηρίζονται όλα, όπως έχουμε δει, στα επιχειρήματα του ίδιου του Αριστοτέλη, τα περισσότερα μάλιστα αναφέρονται ρητά από τον ίδιο. Τώρα, όμως, πρέπει να αντιμετωπιστεί ο τρίτος αντίπαλος του Αριστοτέλη. Αυτός είναι, φυσικά, ο ωφελιστής του οποίου η προσέγγιση κυριαρχεί σε μεγάλο μέρος της σύγχρονης σκηνής στα οικονομικά και τη δημόσια πολιτική.⁽²⁹⁾ Ο ωφελιστής συμφωνεί με τον Αριστοτέλη ότι οι πόροι είναι πολύτιμοι λόγω του τι κάνουν για τους ανθρώπους. Ωστόσο, είναι φιλελεύθερος ή ημι-φιλελεύθερος καθότι επιθυμεί να αφήσει την απόφαση περί αγαθότητας σε κάθε άνθρωπο ξεχωριστά. Συγκεκριμένα, επιθυμεί να την καταστήσει συνάρτηση της ικα-

νοποίησης των επιθυμιών ή των προτιμήσεων τις οποίες οι άνθρωποι συμβαίνει, στην πράξη, να έχουν. Απορρίπτει την ιδέα ότι είναι απαραίτητη ή επιθυμητή οιαδήποτε πιο αντικειμενική περιγραφή της καλής ανθρώπινης λειτουργίας.

Η κύρια δυσκολία με αυτήν την πρόταση είναι ότι αναγνωρίζεται τόσο από την αριστοτελική όσο και από πολλές φιλελεύθερες αντιλήψεις, συμπεριλαμβανομένης και εκείνης του Rawls.⁽³⁰⁾ Είναι γεγονός, όπως συχνά τονίζεται από τον Αριστοτέλη,⁽³¹⁾ ότι η επιθυμία είναι ένας εύπλαστος και αναξιόπιστος οδηγός για το ανθρώπινο αγαθό για όλες σχεδόν τις βάσιμες αντιλήψεις του αγαθού. Οι επιθυμίες διαμορφώνονται σε σχέση με συνήθειες και τρόπους ζωής. Στο ένα άκρο, άνθρωποι οι οποίοι έχουν ζήσει με πλούτο αισθάνονται δυσαρεστημένοι όταν στερούνται τα αγαθά του. Στο άλλο άκρο, άνθρωποι οι οποίοι έχουν ζήσει με μεγάλες στερήσεις συχνά δεν αισθάνονται επιθυμία για κάποιον διαφορετικό τρόπο ζωής ή δυσαρέσκεια με τον δικό τους. Οι άνθρωποι προσαρμόζονται σε αυτά που έχουν. Σε ορισμένες περιπτώσεις φτάνουν να πιστέψουν ότι είναι σωστό να έχουν τα πράγματα όπως έχουν γι' αυτούς σε άλλες, δεν γνωρίζουν καν ότι υπάρχουν εναλλακτικές. Οι περιστάσεις έχουν περιορίσει τη φαντασία τους. Έτσι, εάν σκοπός μας είναι η ικανοποίηση των επιθυμιών και των προτιμήσεων που τυχαίνει στην πράξη να έχουν, η διανομή εκ μέρους μας συχνά θα επιτύχει απλώς να υποστηρίξει το status quo.⁽³²⁾

Ο οπαδός του Αριστοτέλη λαμβάνει σοβαρά υπόψη την επιθυμία ως ένα πράγμα για το οποίο πρέπει να διερωτηθούμε, αναρωτώμενος πόσο καλά μία ρύθμιση επιτρέπει στους ανθρώπους να ζουν. Επιμένει, ωστόσο, ότι πρέπει επίσης, και πιο επίμονα, να διερωτηθούμε τι μπορούν στην πραγματικότητα να κάνουν οι εμπλεκόμενοι και σε τι μπορούν να εξελιχθούν -και, βεβαίως, τι μπορούν να επιθυμήσουν. Εξετάζουμε όχι μόνο εάν ζητούν εκπαίδευση, αλλά πώς εκπαιδεύονται· όχι μόνο εάν θεωρούν τον εαυτό

τους επαρκώς υγιή, αλλά πόσο ζουν, πόσα από τα παιδιά τους πεθαίνουν, πώς, με λίγα λόγια, είναι η υγεία τους.⁽³³⁾

Σε όλα αυτά, η αριστοτελική προσέγγιση θεωρεί ότι η δουλειά της κυβέρνησης πρέπει να έχει, όπως είπαμε, εύρος και βάθος. Απαιτείται γνώση για κάθε σημαντική ανθρώπινη λειτουργία, με σεβασμό σε όλους και σε κάθε πολίτη. Στο σημείο αυτό, όμως, πρέπει να εισαγάγουμε μια εξαιρετικά σημαντική εξειδίκευση. Η αντίληψη δεν στοχεύει άμεσα στη δημιουργία ανθρώπων οι οποίοι λειτουργούν με συγκεκριμένο τρόπο. Στοχεύει, αντίθετα, στη δημιουργία ανθρώπων οι οποίοι είναι ικανοί να λειτουργήσουν με αυτόν τον τρόπο, οι οποίοι έχουν τόσο την κατάρτιση όσο και τους πόρους για να λειτουργήσουν έτσι, εφόσον το επιλέξουν. Η ίδια η επιλογή επαφίεται σε αυτούς. Και μία από τις δυνατότητες που προωθεί με μεγαλύτερη έμφαση η αριστοτελική διακυβέρνηση είναι η δυνατότητα της επιλογής: να επιτελεί κανείς όλες αυτές τις λειτουργίες σύμφωνα με τη δική του πρακτική λογική.⁽³⁴⁾ Στις επόμενες ενότητες θα δούμε ότι το να εκχωρηθεί αυτή η θέση στην επιλογή συνιστά, για τον οπαδό του Αριστοτέλη, απολύτως απαραίτητο τμήμα της προώθησης της πραγματικά *ανθρώπινης* λειτουργίας, σε κάθε σφαίρα. Με λίγα λόγια: το άτομο το οποίο λαμβάνει καθαρό νερό από το δημόσιο δίκτυο μπορεί πάντα να ρυπάνει το νερό που πίνει. Το άτομο το οποίο έχει λάβει εκπαίδευση είναι ελεύθερο, στη συνέχεια, να τη σπαταλήσει. Το άτομο το οποίο έχει καλές εγκαταστάσεις αναψυχής ενδέχεται να μην τις εκμεταλλευτεί. Η κυβέρνηση στοχεύει σε δυνατότητες και αφήνει τα υπόλοιπα στους πολίτες.⁽³⁵⁾

Εδώ οφείλουμε να θέσουμε πολλά ερωτήματα -είναι ένα ζήτημα στο οποίο θα επιστρέψουμε. Προς το παρόν, πρέπει απλώς να σημειώσουμε πόσο αυτή η εξειδίκευση μειώνει το χάσμα μεταξύ του οπαδού του Αριστοτέλη και του οπαδού του φιλελευθερισμού. Διότι εκείνη που ανάγκασε τον φιλελεύθερο να αρκестεί στην ισχνή θε-

ωρία περί αγαθού ήταν ακριβώς η επιθυμία του να δημιουργήσει ένα πλαίσιο επιλογών για τα άτομα. Ο ισχυρισμός του οπαδού του Αριστοτέλη είναι πως το να αρκεστούμε σε μια τέτοια ισχνή θεωρία ούτε καταδεικνύει το νόημα αυτών των εργαλειακών αγαθών ούτε παρέχει επαρκή καθοδήγηση για την προώθηση της πραγματικά ανθρώπινης χρήσης τους. Και μπορούμε να προσθέσουμε ότι μια τέτοια ισχνή θεωρία ενδέχεται στην πραγματικότητα να μην δείχνει στον νομοθέτη πώς να δημιουργήσει τη δυνατότητα επιλογής, μια ανθρώπινη λειτουργία με θεσμικές και υλικές προϋποθέσεις όπως και κάθε άλλη.

Δύο παραδείγματα θα διασαφηνίσουν αυτό το σημείο και θα δώσουν μια γενική εικόνα των διαφορών μεταξύ της αριστοτελικής θεωρίας και των διαφόρων αντιπάλων της. Ας φανταστούμε, καταρχάς, τον εργάτη που ο Marx περιέγραψε στο *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*. Αυτός ο εργάτης επιτελεί μια μονότονη εργασία σε μια μεγάλη βιομηχανική επιχείρηση επί της οποίας ο ίδιος δεν ασκεί κανέναν έλεγχο. Δεν είναι ευκατάστατος· μάλιστα είναι μάλλον φτωχός. Οι υλικές ανάγκες ωστόσο είναι ένα μόνο μέρος του προβλήματός του. Το άλλο είναι ότι, στερημένος από επιλογές και έλεγχο επί της εργασιακής του δραστηριότητας, έχει αποξενωθεί από την πλήρως ανθρώπινη χρήση της τροφής που διαθέτει και από τις αισθήσεις του γενικότερα. «Στις ανθρώπινες λειτουργίες του», γράφει ο Marx, «δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα ζώο».⁽³⁶⁾

Αξιολογώντας την κατάσταση αυτού του εργάτη, ο ωφελιμιστής, ο φιλελεύθερος και ο οπαδός του Αριστοτέλη θα θέσουν διαφορετικά ερωτήματα. Ο πρώτος θα ρωτήσει πώς αισθάνεται για τη ζωή του και τι επιθυμεί. Και φαίνεται σαφώς πιθανό, εάν τα πράγματα είναι αρκετά άσχημα γι' αυτόν, να αποδειχθεί ότι είναι πολύ λιγότερο δυσαρεστημένος απ' ό,τι θα έπρεπε, δεδομένης της κατάστασής του. Ενδέχεται να του λείπει η ενέργεια της επιθυμίας και της φαντασίας προκειμένου να συλλάβει έναν καλύτερο

τρόπο και να αποβλέπει σε αυτόν. Αυτή η παραμόρφωση της επιθυμίας ήταν για τον Marx ένα από τα χειρότερα χαρακτηριστικά τέτοιων καταστάσεων. Το ερώτημα επομένως του ωφελιμιστή είναι απίθανο να οδηγήσει σε μια ριζοσπαστική κριτική της υλικής του κατάστασης ή σε κάποια αναδιανομή με σκοπό να του παρασχεθεί μια πολύ διαφορετική κατάσταση.⁽³⁷⁾

Τα ερωτήματα, αντιθέτως, του οπαδού του φιλελευθερισμού σχετικά με τους πόρους ή τα πρωταρχικά αγαθά είναι πιθανό να προχωρήσουν λίγο περισσότερο. Διότι αυτός δεν θα ρωτήσει απλώς πώς αισθάνεται ο εργάτης, αλλά ποιους πόρους πραγματικά ελέγχει. Και αυτό θα οδηγήσει σίγουρα, κατά τις θεωρίες τόσο του Rawls όσο και του Dworkin, σε σκληρή κριτική της υλικής κατάστασης του εργάτη, στον βαθμό που αυτός είναι στερημένος, και σε κάποια αναδιανομή η οποία στοχεύει να του παράσχει ένα σημαντικότερο ποσό. Από την άλλη πλευρά, είναι λιγότερο πιθανό αυτές οι φιλελεύθερες ερωτήσεις σχετικά με πόρους να οδηγήσουν σε οποιαδήποτε εκτεταμένη κριτική των σχέσεων της παραγωγής που, σύμφωνα με τον Marx, συνιστούν το κύριο κώλυμα για την πραγματική ανθρώπινη λειτουργία αυτού του εργάτη. Εάν έχει αρκετά πράγματα, ο φιλελεύθερος κρίνει ότι η κατάστασή του είναι αρκετά καλή και ότι έχει εισπράξει ίση μεταχείριση. Κατά χαρακτηριστικό τρόπο, ο οπαδός του φιλελευθερισμού δεν διερευνά βαθύτερα, αναζητώντας κωλύματα για την καλή λειτουργία στη δομή των καθημερινών τρόπων αλληλεπίδρασης του εργάτη με τους άλλους, ρωτώντας εάν η ζωή του είναι τέτοια ώστε να είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει τους πόρους που του δίνονται με πραγματικά ανθρώπινο τρόπο.⁽³⁸⁾

Ο οπαδός του Αριστοτέλη, αντίθετα, ρωτά και ρωτά με ιδιαίτερη ευρύτητα: τι είναι ικανός αυτός ο εργάτης να κάνει και να είναι; ποιες είναι οι επιλογές του; ποιοι είναι οι τρόποι με τους οποίους αλληλεπιδρά με την εργασία του και με άλλους ανθρώπους; τι είναι σε θέση να φαντα-

στεί και να απολαύσει; πώς τρώει και πώς χρησιμοποιεί τις αισθήσεις του; και πώς προωθούν ή εμποδίζουν οι θεσμικές και εργασιακές συνθήκες στη ζωή του αυτές τις λειτουργίες; Η δουλειά της κυβέρνησης, κατά την αριστοτελική άποψη, δεν σταματά εάν δεν αρθούν όλα τα εμπόδια που στέκονται ανάμεσα σε αυτόν τον πολίτη και την πλήρη ανθρώπινη λειτουργία. Η δουλειά αυτή λοιπόν θα περιλαμβάνει συχνά πολλά περισσότερα από την ανακατανομή πόρων. Συνήθως, θα αφορά ριζικές θεσμικές και κοινωνικές μεταβολές.⁽³⁹⁾

Ας εξετάσουμε και πάλι τις γυναίκες, σε ένα χωριό του Μπαγκλαντές, όπως περιγράφονται στην εντυπωσιακή μελέτη *Μια Ήσυχη Επανάσταση* του Marty Chen.⁽⁴⁰⁾ Οι γυναίκες αυτές είχαν χαμηλή κοινωνική θέση στην κοινότητά τους σε όλους τους τομείς. Τρεφόταν λιγότερο καλά από τους άνδρες, απολάμβαναν λιγότερη εκπαίδευση και λιγότερο σεβασμό. Ας εξετάσουμε την κατάσταση τους όσον αφορά μόνο ένα ζήτημα, το ζήτημα του αλφαριθμητισμού.

Μια προσέγγιση βάσει επιθυμιών, η οποία έχει χρησιμοποιηθεί συχνά σε αυτή και σε παρόμοιες περιπτώσεις, υποστηρίζει ότι, εάν αυτές οι γυναίκες δεν απαιτήσουν περισσότερη εκπαίδευση και υψηλότερο ποσοστό αλφαριθμητισμού, δεν υπάρχει κανένας λόγος η κυβέρνηση να ασχοληθεί με αυτό το ζήτημα. Γίνονται σφυγμομετρήσεις· οι γυναίκες εκφράζουν ικανοποίηση με το επίπεδο εκπαίδευσής τους· δεν καταβάλλεται καμία περαιτέρω προσπάθεια. Όπως καθιστά σαφές η περιγραφή του Chen, η προσέγγιση αυτή φαίνεται πολύ κοντόφθαλμη εάν σκεφτούμε το βάρος των πολιτισμικών δυνάμεων που πιέζει αυτές οι γυναίκες να μην απαιτήσουν περισσότερη εκπαίδευση (και επίσης να μην *αισθάνονται* ότι θέλουν περισσότερη)· από τη στιγμή, επίσης, που θα αναλογιστούμε την απουσία από την καθημερινότητά τους παραδειγμάτων του τι θα μπορούσε να είναι και να προσφέρει η εκπαίδευση σε ζωή παρόμοια με τη δική τους και την απουσία οιασδήποτε εμπειρίας σχετικά με την εναλλακτική

που τους ζητείται να σκεφτούν. Μερικές φορές ο συνδυασμός άγνοιας και πολιτισμικών πιέσεων αποτρέπει στην πραγματικότητα τη διαμόρφωση της επιθυμίας για εκπαίδευση· κάποιες φορές αποτρέπει μόνο τη δημόσια έκφρασή της. Και στις δύο περιπτώσεις, μια ωφελιμιστική προσέγγιση της δημόσιας πολιτικής δεν θα είναι σε θέση να ασκήσει κριτική στο status quo, όσο άδικο και αν φαίνεται αυτό όταν αναλογιστούμε το πλήρες εύρος των ανθρώπινων δυνατοτήτων.

Όπως περιγράφει ο Chen στο ιστορικό του προβλήματος, η επόμενη προσέγγιση που επιχειρήθηκε ήταν μια φιλελεύθερη προσέγγιση η

Μερικές φορές ο συνδυασμός άγνοιας και πολιτισμικών πιέσεων αποτρέπει στην πραγματικότητα τη διαμόρφωση της επιθυμίας για εκπαίδευση· κάποιες φορές αποτρέπει μόνο τη δημόσια έκφρασή της. Και στις δύο περιπτώσεις, μια ωφελιμιστική προσέγγιση της δημόσιας πολιτικής δεν θα είναι σε θέση να ασκήσει κριτική στο status quo, όσο άδικο και αν φαίνεται αυτό όταν αναλογιστούμε το πλήρες εύρος των ανθρώπινων δυνατοτήτων.

οποία ακολουθήθηκε από μια διεθνή υπηρεσία ανάπτυξης και, σε κάποιο βαθμό, από την τοπική κυβέρνηση. Η προσέγγιση αυτή συνίστατο στην παροχή στις γυναίκες του χωριού άφθονων εκπαιδευτικών μέσων υπό τη μορφή υλικού για τον αλφαριθμητισμό των ενηλίκων. (Σημειώστε ότι αυτή η προσέγγιση είχε ήδη λάβει θέση σχετικά με τις λειτουργίες και τους πόρους που ήταν σημαντικοί γι' αυτούς τους ανθρώπους, παρέχοντάς τους υλικό αλφαριθμητισμού αντί για χρήματα. Με αυτόν τον τρόπο η προσέγγιση έπαψε να είναι καθαρά φιλελεύθερη. Εξάλλου, έπαψε να είναι καθαρά φιλελεύθερη όταν έδωσε σε αυτές τις γυναίκες -λαμβάνοντας υπόψη τα ειδικά εμπόδια με τα οποία έρχονται αντιμέτωπες κατά τη λειτουργία-περισσότερα απ' όσα δόθηκαν στους άντρες οι οποίοι δεν αντιμετώπιζαν τέτοια προσκόμματα). Παρόλα αυτά, η συγκεκριμένη προσέγγιση είχε μικρή επίδραση στη λειτουργία των γυναικών. Αιτία ήταν ότι δεν καταβλήθηκε καμία προσπάθεια από την υπηρεσία ανάπτυξης να μελετήσει σε βάθος τον τρόπο ζωής τους, ρωτώντας ποιον ρόλο διαδραμάτιζε και θα μπορούσε να διαδραματίσει ο αλφαριθμητισμός σε αυτόν, πώς θα μπορούσε να ταιριάζει με τις υπόλοιπες λειτουργίες τους και επίσης ποια ειδικά προσκόμματα δημιουργούσε ο τρέχων τρόπος ζωής τους στην καλή χρήση των εκπαιδευτικών πόρων. Η απλή διάθεση κάποιων πόρων στις γυναίκες δεν απέδωσε ιδιαίτερα. Για παράδειγμα, δεν άρχισε καν να θίγει ή έστω να περιγράφει τις πολλές συγκρούσεις στη λειτουργία της που θα συναντούσε μια εγγράμματη γυναίκα σε εκείνη την κοινωνία.

Η αποτυχία αυτού του φιλελεύθερου προγράμματος υποκίνησε μια μετάβαση σε κάτι που φαίνεται να είναι μια πιο αριστοτελική προσέγγιση. Οι ερευνητές άρχισαν να εξετάσουν τη ζωή των γυναικών σε μεγαλύτερο βάθος, ρωτώντας τι ήταν σε θέση να επιτελέσουν εκείνες σε σχέση με όλες τις κύριες λειτουργίες και κατά τη διάρκεια μιας ολόκληρης ζωής. Αυτό οδήγησε σε μια διερεύνηση σε συνεταιρισμούς γυναικών με τη

συνεργασία ντόπιων και ξένων γυναικών, για τον ρόλο της εκπαίδευσης στη λειτουργία τους και τη σχέση της με άλλες πολύτιμες λειτουργίες. Αυτό αποτέλεσε το έναυσμα για πολλούς σύνθετους και αλληλένδετους μετασχηματισμούς του ρόλου των γυναικών στο χωριό, μετασχηματισμών που αφορούσαν ολόκληρη τη δομή των σχέσεων των δύο φύλων και των σχέσεων παραγωγής. Ο οπαδός του Αριστοτέλη υποστηρίζει ότι αυτό το είδος διερεύνησης είναι το μόνο που εισέρχεται σε επαρκές βάθος.⁽⁴¹⁾ Χωρίς τέτοια διερεύνηση σχετικά με την αγαθότητα και τον πλήρως ανθρώπινο χαρακτήρα διαφόρων λειτουργιών και τα ιδιαίτερα εμπόδια που αντιμετωπίζουν οι στερημένες ομάδες δεν θα ήταν δυνατό να ξεκινήσει το πολυτιμότερο είδος κοινωνικής μεταβολής. Δεν αρκούσε απλώς η διάθεση επάρκειας πραγμάτων. Για να κάνουμε περισσότερα χρειαζόμαστε μια αντίληψη περί αγαθού.

Ο φιλελεύθερος υποστηρίζει ότι οι πολίτες αντιμετωπίζονται ως ελεύθεροι και ίσοι εάν τους παρέχονται ίσες ποσότητες πόρων για κάθε χρήση (Dworkin) ή εάν οι ανισότητες μπορούν να δικαιολογηθούν επειδή είναι για το καλό των ευρισκόμενων σε χειρότερη μοίρα (Rawls). Και ο οπαδός του Αριστοτέλη, όπως είδαμε, υποστηρίζει ότι η πολιτική εξουσία είναι εξουσία ελευθέρων και ίσων πολιτών. Υποστηρίζει όμως ότι οι πολίτες έχουν αντιμετωπιστεί ως ελεύθεροι μόνο εάν τους έχουν παρασχεθεί οι απαραίτητες συνθήκες για την άσκηση επιλογής και πρακτικής λογικής (μεταξύ των οποίων θα είναι η εκπαίδευση, η πολιτική συμμετοχή και η απουσία μειωτικών μορφών εργασίας). Και έχουν αντιμετωπιστεί ως ίσοι μόνο εάν ολόκληρη η ζωή καθενός από αυτούς έχει εξεταστεί με πλούσια φαντασία⁽⁴²⁾ με αποτέλεσμα καθένας να έχει λάβει οτιδήποτε χρειάζεται προκειμένου να είναι σε θέση να ζήσει μια πλούσια και ολοκληρωμένη ανθρώπινη ζωή στο όριο που επιτρέπουν οι φυσικές δυνατότητες.

4. Η πυκνή αόριστη αντίληψη περί αγαθού

Εάν όμως πρόκειται να δώσουμε προτεραιότητα στο αγαθό, θα πρέπει να έχουμε μια αντίληψη για αυτό. Και εδώ είναι που ο οπαδός του φιλελευθερισμού θορυβείται. Διότι φαίνεται ότι οποιαδήποτε ουσιαστική έννοια περί αγαθού η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί από την πολιτική σκέψη θα είναι προκατειλημμένη υπέρ ορισμένων προγραμμάτων που ενδεχομένως επιλέξουν οι πολίτες και εχθρική έναντι άλλων. Μια τέτοια αντίληψη, επομένως, φαίνεται ότι θα είναι απαράδεκτα πατερναλιστική ως προς την τάση της να υποστηρίζει ορισμένους τρόπους ζωής έναντι άλλων. Οι φιλελεύθεροι υποπεύονται, περαιτέρω, ότι η απόφαση του οπαδού του Αριστοτέλη να στηρίξει την ουσιαστική αντίληψή του περί αγαθού σε μια περιγραφή για τον άνθρωπο θα εισαγάγει μεταφυσικά στοιχεία τα οποία είναι αμφιλεγόμενα μεταξύ των πολιτών και, επομένως, θα αποδειχθεί ανίκανος να θεμελιώσει πολιτική συναίνεση.⁽⁴³⁾ Ο οπαδός του Αριστοτέλη επομένως πρέπει να δείξει ποια είναι η αντίληψή του περί αγαθού, πόσο καθοριστικό περιεχόμενο έχει, πώς προκύπτει (με τη χρήση ποίων υποστηρικτικών εννοιών) και ποιο πολιτικό έργο μπορεί να επιτελέσει.

Ο οπαδός του Αριστοτέλη χρησιμοποιεί μια αντίληψη περί αγαθού η οποία δεν είναι «ισχνή», όπως η «ισχνή θεωρία» του Rawls -περιορισμένη, δηλαδή, στην απαρίθμηση μέσω κάθε χρήσης για το ευ ζην-⁽⁴⁴⁾ αλλά «πυκνή» -αφορά, δηλαδή, ανθρώπινους σκοπούς σε όλους τους τομείς του ανθρώπινου βίου. Η αντίληψη, ωστόσο, είναι αόριστη και αυτό με την καλή έννοια. Επιτρέπει, δηλαδή, πολλές συγκεκριμένες εξειδικεύσεις· και όμως σχεδιάζει, όπως το θέτει ο Αριστοτέλης, ένα «περίγραμμα» του ευ ζην.⁽⁴⁵⁾ Με άλλα λόγια, σχεδιάζει το γενικό περίγραμμα του στόχου. Και με την αόριστη καθοδήγη-

ση που παρέχει στη σκέψη, επιτελεί πραγματικό έργο. Ο οπαδός του Αριστοτέλη προχωρά έτσι με την πεποίθηση ότι είναι καλύτερο να είναι κανείς αόριστα σωστός παρά επακριβώς λάθος· και ότι, χωρίς την καθοδήγηση της πυκνής αόριστης θεωρίας, αυτό που συχνά παίρνουμε στη δημόσια πολιτική είναι επακριβή λάθη.

Η πυκνή αόριστη θεωρία δεν είναι μια μεταφυσική θεωρία με την έννοια που θορυβεί τους φιλελεύθερους. Δεν είναι, δηλαδή, μια θεωρία στην οποία καταλήγουμε αποστασιοποιημένοι από την πραγματική αυτογνωσία και αυτοαξιολόγηση των ανθρώπων στην κοινωνία· ούτε πρόκειται για θεωρία που προσιδιάζει σε μια συγκεκριμένη μεταφυσική ή θρησκευτική παράδοση. Πράγματι, (όπως υποστηρίζω στο ΗΝ) είναι και εσωτερική στην ανθρώπινη ιστορία όσο και έντονα αξιολογική⁽⁴⁶⁾ και σκοπός της είναι να είναι όσο το δυνατόν πιο καθολική, να θέσει τη βάση ώστε να αναγνωρίζουμε μέλη πολύ διαφορετικών παραδόσεων ως ανθρώπους πέρα από θρησκευτικά και μεταφυσικά χάσματα. Η θεωρία ξεκινά, όπως θα δούμε, από μια περιγραφή του τι είναι να είναι κανείς άνθρωπος. Αυτή όμως η περιγραφή, χωρίς καθόλου να βασίζεται σε «μεταφυσική βιολογία» (όπως έχουν υποστηρίξει ορισμένοι επικριτές του Αριστοτέλη),⁽⁴⁷⁾ βασίζεται στην πραγματικότητα στον κοινό χαρακτήρα μύθων και ιστοριών από πολλές εποχές και μέρη, ιστοριών οι οποίες εξηγούν τόσο σε φίλους όσο και σε ξένους τι είναι να είναι κανείς άνθρωπος αντί για κάτι άλλο. Η περιγραφή είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας αυτο-ερμηνείας και αυτο-διασαφήνισης που χρησιμοποιεί πολύ περισσότερο τη φαντασία της αφήγησης παρά την επιστημονική διάνοια. Στο ΗΝ περιγράφω αυτή η διαδικασία σαν να πραγματοποιείται εντός μίας κοινότητας της οποίας τα μέλη επιθυμούν να διασαφηνίσουν στους ίδιους και στα παιδιά τους τα νοήματα που ανακάλυψαν ζώντας ως άνθρωποι. Εξίσου σημαντικό μέρος αυτών των ιστοριών όμως, όπως προσπαθώ να

δείξω στο NRV, είναι ότι αποτελούν αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας ανεξαρτήτως αποστάσεων. Κατά τον Αριστοτέλη: «θα παρατηρήσει δε κανείς και στις περιπλανήσεις πόσο οικείος και φίλος είναι κάθε άνθρωπος με άνθρωπο» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1155a21-2). Η πυκνή αόριστη θεωρία είναι ένα σύνολο ιστοριών σχετικά με αυτούς τους δεσμούς. Με αυτόν το τρόπο είναι μια μάλλον γενική και προκαταρκτική αξιολογική θεωρία: διότι αναγνωρίζει ότι συγκεκριμένες πτυχές του ανθρώπινου βίου έχουν ιδιαίτερη σημασία. Χωρίς αυτές δεν θα αναγνωρίζαμε τον εαυτό μας ή άλλους ως το είδος των όντων που είμαστε· και παρέχουν τη βάση προκειμένου να αναγνωρίσουμε όντα που δεν μας μοιάζουν ως προς τον τόπο, τον χρόνο και τον συγκεκριμένο τρόπο ζωής ως μέλη ακριβώς του δικού μας είδους.

Η βασική ιδέα της πυκνής αόριστης θεωρίας είναι ότι λέμε στον εαυτό μας ιστορίες για το γενικό περίγραμμα ή τη δομή της ζωής του ανθρώπου. Θέτουμε και απαντάμε στο ερώτημα: τι είναι να ζούμε ως όντα ευρισκόμενα, κατά κάποιο τρόπο, ανάμεσα στα ζώα και τους θεούς, με συγκεκριμένες ικανότητες που μας διαφοροποιούν από τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο, αλλά και με συγκεκριμένα όρια που προέρχονται από την ύπαρξή μας στον φυσικό κόσμο; Η ιδέα είναι ότι μοιραζόμαστε μια αόριστη αντίληψη, η οποία απαρτίζεται από ξεχωριστά μέρη, του τι είναι να υπάρχει κανείς στον κόσμο ως άνθρωπος και του ποιες μεταβολές, είτε προς τα «επάνω» είτε προς τα «κάτω», φερ' ειπείν, θα μας καθιστούσαν πλέον όντα μη ανθρώπινα -και επομένως (εφόσον συνολικά αντιλαμβανόμαστε την ταυτότητα του είδους ως τουλάχιστον απαραίτητη για την προσωπική ταυτότητα) σε όντα διαφορετικά από τον εαυτό μας. Συχνά αυτήν η αντίληψη διευκρινίζεται (και διαιωνίζεται) από μύθους, ειδικά μύθους για μη ανθρώπινα αλλά ανθρωπόμορφα πλάσματα, με ιδιότητες είτε ζώου είτε θεϊκές,⁽⁴⁸⁾ τα οποία εξαναγκάζουν τη φαντασία μας να ρω-

τήσει: «Γιατί, εάν αυτά τα πλάσματα μοιάζουν με ανθρώπους, δεν τα εκλαμβάνουμε ως ανθρώπινα;». Με αυτόν τον τρόπο μαθαίνουμε κάτι για τον εαυτό μας.⁽⁴⁹⁾

Πάρτε, για παράδειγμα, τις αναρίθμητες ιστορίες των αρχαίων Ελλήνων για τους ολύμπιους θεούς -όντα τα οποία μοιάζουν με ανθρώπους, έχουν κοινές τις περισσότερες επιθυμίες, αλλά που είναι επίσης αθάνατα και, σε κάποιον βαθμό, άτρωτα. Όταν τους φανταζόμαστε, διερωτόμαστε τι μας λείπει η αίσθηση που έχουμε για το μεγάλο χάσμα μεταξύ του δικού τους τρόπου ζωής και του δικού μας σχετικά με τον ρόλο συγκεκριμένων φυσικών ορίων στη διαμόρφωσή μας στα όντα που είμαστε. Πάρτε, από την άλλη πλευρά, τους Κύκλωπες, όντα με ανθρώπινο σχήμα και μορφή, που όμως ζουν απομονωμένα από την κοινότητα και τα οποία δεν διαθέτουν καμία ευαισθησία για τις ανάγκες των άλλων, καμία αίσθηση δέσμευσης και φιλίας. Τι μαθαίνουμε για τη δική μας αυτογνωσία όταν συνειδητοποιούμε ότι οι ιστορίες μας αντιμετωπίζουν αυτά τα πλάσματα ως απάνθρωπα τέρατα;

Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο προχωρά η άσκηση (στο HN αναπτύσσω λεπτομερώς ορισμένα συγκεκριμένα παραδείγματα). Η μεγάλη σύγκλιση τέτοιων αφηγήσεων, ανεξάρτητα από κουλτούρα, καθώς και το γεγονός ότι επισημαίνουν συγκεκριμένους τομείς της εμπειρίας ως δομικά στοιχεία της ανθρώπινης ιδιότητας μας δίνουν λόγους να είμαστε αισιόδοξοι ότι, εάν συνεχίσουμε με αυτόν τον τρόπο, χρησιμοποιώντας τη φαντασία μας, θα έχουμε στο τέλος μια θεωρία η οποία δεν αποτελεί μόνο την περιορισμένη θεωρία των τοπικών μας παραδόσεων, αλλά και μια βάση για διαπολιτισμική εναρμόνιση. Θα αποτελούσε, μάλιστα, έκπληξη εάν τα πράγματα δεν ήταν έτσι, εφόσον το ερώτημα που θέτουμε είναι: ποια είναι τα χαρακτηριστικά της κοινής μας ανθρώπινης ιδιότητας, χαρακτηριστικά τα οποία μας οδηγούν να αναγνωρίζουμε συγκεκριμένους άλλους, όσο μακριά και αν είναι

ο τόπος ή ο τρόπος ζωής τους, ως ανθρώπους και, από την άλλη, να αποφασίζουμε ότι κάποια άλλα όντα, που μας μοιάζουν επιφανειακά, δεν θα μπορούσαν να είναι ανθρώπινα; Το ερώτημα που θέτουμε μας οδηγεί να διασχίσουμε όρια⁽⁵⁰⁾

Ο κατάλογος που προκύπτει, εάν σκεφτούμε με αυτόν τον τρόπο, είναι και πρέπει να είναι ανοιχτός. Διότι θέλουμε να επιτρέψουμε το ενδεχόμενο κάποια μεταβολή των φυσικών μας επιλογών, την οποία δεν μπορούμε ακόμη να φανταστούμε, να αλλάξει τα συστατικά χαρακτηριστικά, αφαιρώντας μερικά και προσθέτοντας άλλα. Θέλουμε επίσης να αφήσουμε ανοιχτή την πιθανότητα να μάθουμε από τις συναντήσεις μας με άλλες ανθρώπινες κοινωνίες να αναθεωρούμε ορισμένα στοιχεία της δικής μας σταθερής περιγραφής για την ανθρώπινη ιδιότητα, αναγνωρίζοντας ίσως ότι ορισμένα χαρακτηριστικά που θεωρούσαμε ουσιώδη είναι, στην πραγματικότητα, αρκετά πιο στενά. Πρέπει να επιμεινουμε ότι, όπως και οι περισσότεροι αριστοτελικοί κατάλογοι,⁽⁵¹⁾ ο δικός μας κατάλογος εργασίας δεν έχει σκοπό να αποτελέσει συστηματική φιλοσοφική θεωρία, αλλά μια σύνοψη των μέχρι στιγμής πεποιθήσεών μας και μια διαισθητική προσέγγιση, πρόθεση της οποίας είναι όχι να νομοθετήσει, αλλά να κατευθύνει την προσοχή σε συγκεκριμένους τομείς ιδιαίτερης σημασίας. Ο κατάλογος δεν είναι μόνο διαισθητικός αλλά και ετερογενής· διότι περιέχει τόσο όρια στα οποία προσκρούουμε όσο και δυνάμεις μέσω των οποίων φιλοδοξούμε. Αυτό δεν προκαλεί έκπληξη, καθώς ξεκινήσαμε από τη γενική διαισθητική ιδέα ενός πλάσματος το οποίο έχει τόσο δυνατότητες όσο και ανάγκες. Θα επιστρέψουμε σε αυτό το σημείο για να δείξουμε πώς επηρεάζει την πολιτική χρήση του καταλόγου.⁽⁵²⁾

Εδώ, λοιπόν, ως μια πρώτη προσέγγιση, παρατίθεται ένα είδος ιστορίας για το τι φαίνεται να αποτελεί μέρος οποιασδήποτε ζωής θεωρούμε ανθρώπινη.

4.1 Επίπεδο Α της πυκνής αόριστης αντίληψης: τα συστατικά στοιχεία του ανθρώπου (ή το σχήμα της ανθρώπινης μορφής ζωής)

Θνητότητα. Όλοι οι άνθρωποι έρχονται αντιμέτωποι με τον θάνατο και, μετά από μια ορισμένη ηλικία, γνωρίζουν ότι είναι αντιμέτωποι με αυτόν. Το γεγονός αυτό διαμορφώνει λίγο-πολύ κάθε άλλο στοιχείο του ανθρώπινου βίου. Επιπλέον, όλοι οι άνθρωποι αποστρέφονται τον θάνατο. Παρότι υπάρχουν πολλές περιστάσεις (που διαφέρουν από άνθρωπο σε άνθρωπο και από κουλτούρα σε κουλτούρα) κατά τις οποίες ο θάνατος προτιμάται έναντι των διαθέσιμων εναλλακτικών, εξακολουθεί να αληθεύει ότι, γενικά, οι άνθρωποι επιθυμούν να ζήσουν και, όπως και οι «πρώτοι θνητοί» (πριν από οποιαδήποτε κουλτούρα) του Λουκρήτιου, αφήνουν με φόβο και θλίψη «το γλυκό φως της ζωής».⁽⁵³⁾ Εάν συναντούσαμε ένα αθάνατο ανθρωπόμορφο ον, ο τρόπος ζωής του θα ήταν τόσο διαφορετικός από τον δικό μας ώστε με δυσκολία θα μπορούσαμε να το θεωρήσουμε μέρος του ίδιου είδους με εμάς. Το ίδιο θα ίσχυε εάν συναντούσαμε ένα θνητό ον το οποίο δεν έδειχνε καμία τάση να αποφύγει τον θάνατο ή να αναζητήσει να συνεχίσει τη ζωή του.⁽⁵⁴⁾

Το ανθρώπινο σώμα. Ζούμε ολόκληρη τη ζωή μας σε ένα σώμα συγκεκριμένου είδους, του οποίου οι δυνατότητες και τα τρωτά σημεία δεν ανήκουν σε μια συγκεκριμένη ανθρώπινη κοινωνία και όχι σε άλλη. Τα σώματα αυτά, πιο πολύ όμοια παρά ανόμοια (λαμβάνοντας υπόψη το τεράστιο εύρος των δυνατοτήτων) είναι το σπίτι μας, κατά κάποιο τρόπο, το οποίο μας επιτρέπει ορισμένες επιλογές ενώ μας αρνείται άλλες. Έχουμε τόσο πολύ συνηθίσει το σώμα μας που τείνουμε να ξεχνάμε πόσο διαφορετικό είναι από άλλα σώματα και νοητά σώματα (και από την κατάσταση έλλειψης σώματος), σε ποιο βαθμό και πόσο βαθιά οριοθετεί τις δυνατότητές μας. Το

γεγονός ότι οποιοσδήποτε άνθρωπος μπορεί να έζησε οπουδήποτε και να ανήκε σε οποιαδήποτε κουλτούρα αποτελεί ένα μεγάλο μέρος αυτού που υποστηρίζει την αμοιβαία αναγνώρισή μας· το γεγονός αυτό έχει μεγάλη σχέση με τη γενική ανθρώπινη υπόσταση του σώματος, το πόσο έντονα διακρίνεται από άλλα σώματα. Η εμπειρία του σώματος έχει διαμορφωθεί από την κουλτούρα· το ίδιο το σώμα, όμως, που δεν διαφέρει πολιτισμικά όσον αφορά τις απαιτήσεις του, θέτει όρια στο τι μπορεί να βιωθεί, εξασφαλίζοντας σημαντικό βαθμό επικάλυψης.⁽⁵⁵⁾

Υπάρχουν βεβαίως πολλές διαφωνίες σχετικά με το *πόση* από την ανθρώπινη εμπειρία έχει τις ρίζες της στο σώμα. Εδώ η μεταφυσική έρχεται στο προσκήνιο με ουσιαστικό τρόπο. Για να διατηρήσω ωστόσο τον γενικό μη μεταφυσικό χαρακτήρα του καταλόγου, θα συμπεριλάβω σε αυτό το σημείο μόνο όσα χαρακτηριστικά θεωρούνται σωματικά κατά γενική ομολογία, ακόμα και υποστηρικτών του μεταφυσικού δυισμού. Θα εξετάσω τα πλέον αμφιλεγόμενα χαρακτηριστικά (αντίληψη, σκέψη κ.λπ.) ως ξεχωριστές ενότητες, χωρίς να λάβω θέση στο ζήτημα του δυισμού.

Α. Πείνα και δίψα: η ανάγκη για τροφή και πόση. Όλοι οι άνθρωποι χρειάζονται τροφή και πόση για να ζήσουν· και όλοι έχουν συγκρίσιμες, αν και διαφορετικές, θρεπτικές ανάγκες. Το να ανήκει κανείς σε μία κουλτούρα αντί για άλλη δεν αλλάζει τον τρόπο που μεταβολίζει την τροφή. Επιπλέον, όλοι οι άνθρωποι έχουν όρεξη η οποία είναι ένδειξη ανάγκης. Η εμπειρία της όρεξης διαμορφώνεται σε κάποιον βαθμό πολιτισμικά· και, ορισμένες φορές, δεν είναι ανάλογη με το πραγματικό επίπεδο ανάγκης του σώματος. Και όμως, διαπιστώνουμε τεράστιες ομοιότητες και επικαλύψεις. Επιπλέον, οι άνθρωποι γενικά δεν επιθυμούν να είναι πεινασμένοι ή διψασμένοι (αν και ενδέχεται να επιλέξουν να νηστεύουν για κάποιον λόγο). Ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι εάν ανακαλύπταμε κάποιον που πράγματι δεν αισθανόταν καθόλου πείνα ή δίψα ή, εάν τα αισθανόταν, δεν ενδιαφερόταν να φάει ή να πει,

θα κρίναμε ότι αυτός «απέχει πολύ από το να χαρακτηριστεί άνθρωπος».⁽⁵⁶⁾

Β. Ανάγκη για καταφύγιο. Ένα επαναλαμβανόμενο θέμα στους μύθους περί ανθρώπινης υπόστασης είναι η γύμνια του ανθρώπου, η σχετική ευθραυστότητα και η ευπάθειά του στη ζέση, το κρύο και γενικά τα στοιχεία της φύσης. Ιστορίες οι οποίες εξετάζουν τη διαφορά μεταξύ των αναγκών μας και εκείνων όντων που προστατεύονται από τρίχωμα, λέπια ή κάτι άλλο μας θυμίζουν σε πόσο μεγάλο βαθμό η ζωή μας ορίζεται από την ανάγκη εύρεσης καταφυγίου από το κρύο ή την υπερβολική ζέση του ήλιου, τη βροχή, τον άνεμο, το χιόνι και την παγωνιά.⁽⁵⁷⁾

Γ. Γενετήσια επιθυμία. Παρότι λιγότερο επιτακτική ως ανάγκη από την ανάγκη για τροφή, πόση και καταφύγιο, η γενετήσια επιθυμία είναι χαρακτηριστικό λίγο-πολύ κάθε ανθρώπινης ζωής. Ο Αριστοτέλης την περιλαμβάνει στις επιθυμίες των οποίων η απόλυτη απουσία θα αποτελούσε ένδειξη μεγάλης απόστασης από την ανθρώπινη ιδιότητα. Είναι, και υπήρξε πάντα, μια πολύ ισχυρή βάση για την αναγνώριση άλλων, που διαφέρουν από εμάς, ως ανθρώπων.

Δ. Κινητικότητα. Είμαστε, σύμφωνα με την παλιά ιστορία, άπτερα δίποδα -όντα, δηλαδή, των οποίων η μορφή ζωής συνίσταται εν μέρει από την ικανότητα μετακίνησης από τον ένα τόπο στον άλλο με συγκεκριμένο τρόπο, όχι μόνο με τη βοήθεια των εργαλείων που κατασκευάσαμε, αλλά και με το ίδιο μας το σώμα. Οι άνθρωποι αρέσκονται να μετακινούνται και δυσχεραίνονται όταν τους στερείται η κινητικότητα. Ένα ανθρώπινο μορφό ον το οποίο, χωρίς να έχει κάποια αναπηρία, θα επέλεγε να μην μετακινηθεί ποτέ, από τη γέννηση μέχρι τον θάνατό του, θα ήταν δύσκολο να θεωρηθεί άνθρωπος· και μια ζωή πλήρως αποκομμένη από την κινητικότητα μοιάζει ζωή που δεν είναι πλήρως ανθρώπινη.

Ικανότητα για ευχαρίστηση και πόνο. Τα βιώματα του πόνου και της ευχαρίστησης είναι κοινά σε κάθε ανθρώπινη ζωή -αν και, για άλλη μια φορά, η πολιτισμική έκφρασή τους και ίσως,

σε κάποιο βαθμό, και η ίδια η εμπειρία τους να διαφέρουν. Επιπλέον, η αποστροφή για τον πόνο ως θεμελιώδες κακό αποτελεί πρωτόγονο και, προφανώς, μη μεμαθημένο μέρος του να είναι κανείς άνθρωπος. Μια κοινωνία της οποίας τα μέλη θα στερούνταν συνολικά αυτήν την αποστροφή θα θεωρούνταν αναμφίβολα εκτός των ορίων της ανθρώπινης ιδιότητας.⁽⁵⁸⁾

Γνωστική ικανότητα: αντίληψη, φαντασία, σκέψη. Όλοι οι άνθρωποι έχουν αισθητηριακή αντίληψη, την ικανότητα να φαντάζονται και την ικανότητα να σκέφτονται, να πραγματοποιούν διακρίσεις και, σύμφωνα με τη γνωστή ρήση του Αριστοτέλη, «να προσπαθούν να κατανοήσουν».⁽⁵⁹⁾ Οι ικανότητες αυτές θεωρούνται πολύτιμες. Παραμένει αναπάντητο το ερώτημα ποιου είδους ατυχήματα ή κωλύματα που έχουν υποστεί οι άνθρωποι σε αυτούς τους τομείς θα ήταν αρκετά για να κρίνουμε ότι η συγκεκριμένη μορφή ζωής δεν είναι άνθρωπος ή δεν είναι πλέον άνθρωπος. Είναι, ωστόσο, βέβαιο πως εάν φανταστούμε μια φυλή τα μέλη της οποίας στερούνται παντελώς την αισθητηριακή αντίληψη ή τη φαντασία ή τη λογική και τη σκέψη, αυτή που φανταζόμαστε δεν είναι σε καμία από αυτές τις περιπτώσεις φυλή ανθρώπων, ανεξάρτητα από την όψη τους.

Πρώιμη βρεφική ανάπτυξη. Όλοι οι άνθρωποι ξεκινούν ως πεινασμένα βρέφη, με συνειδηση της αδυναμίας τους, βιώνοντας εναλλάξ την εγγύτητα και την απόσταση από αυτά και από εκείνους από τους οποίους εξαρτώνται. Αυτή η κοινή δομή της πρώιμης ζωής -η οποία σαφώς διαμορφώνεται με πολλούς και διάφορους τρόπους σε διαφορετικές κοινωνικές ρυθμίσεις- εξακολουθεί να επιτρέπει πλήθος επικαλυπτόμενων βιωμάτων τα οποία είναι πολύ σημαντικά για τη δημιουργία συναισθημάτων και επιθυμιών και αυτό αποτελεί βασικότερη πηγή της ικανότητάς μας να βλέπουμε τον εαυτό μας στη συναισθηματική εμπειρία εκείνων των οποίων η ζωή, κατά τα λοιπά, είναι πολύ διαφορετική από τη δική μας. Οι αρετές της μιας ή της άλλης ψυχαναλυτικής θεωρίας περί της βρεφικής ηλικίας

είναι συζητήσιμες· δεν μπορεί όμως να είναι συζητήσιμο το ότι υπάρχει κάποια γενική επικαλυπτική δομή μεγάλης βαρύτητας. Το έργο του Freud πάνω στη βρεφική επιθυμία και εκείνο της Melanie Klein πάνω στη θλίψη, την απώλεια και άλλες συναισθηματικές διαθέσεις, παρά την παρουσία κάποιου υλικού που αναφέρεται σε συγκεκριμένες μόνον κουλτούρες, έχει επιτύχει να χαρτογραφήσει ένα μέρος της κοινής ανθρώπινης φύσης μας. Εάν συναντούσαμε μια φυλή τα μέλη της οποίας φαίνονταν ότι ήταν άνθρωποι και στη συνέχεια ανακαλύπταμε ότι δεν υπήρξαν ποτέ βρέφη και συνεπώς δεν είχαν βιώσει εκείνη την κατάσταση της απόλυτης εξάρτησης, ανάγκης και στοργής, θα έπρεπε, κατά τη γνώμη μου, να συμπεράνουμε ότι η μορφή της ζωής τους ήταν επαρκώς διαφορετική από τη δική μας και ότι δεν θα μπορούσαν να θεωρηθούν μέρος του ίδιου είδους.⁽⁶⁰⁾

Πρακτική λογική. Όλοι οι άνθρωποι συμμετέχουν (ή προσπαθούν να συμμετέχουν) στον σχεδιασμό και τη διαχείριση της ζωής τους, θέτοντας και απαντώντας σε ερωτήματα σχετικά με το τι είναι καλό και πώς θα πρέπει να ζει κανείς. Επιπλέον επιθυμούν να υλοποιούν τη σκέψη τους στη ζωή τους -να μπορούν να επιλέγουν και να αξιολογούν και να λειτουργούν αντίστοιχα. Αυτή η γενική ικανότητα έχει πολλές συγκεκριμένες μορφές και σχετίζεται με σύνθετους τρόπους με τις λοιπές δυνατότητες, τη συναισθηματική, της φαντασίας και την πνευματική. Επομένως, έναν το οποίο στερείται πλήρως αυτής της ικανότητας δεν θα ήταν πιθανό να θεωρηθεί απολύτως ανθρώπινο από οποιαδήποτε κουλτούρα.⁽⁶¹⁾

Φιλία με άλλους ανθρώπους. Όπως ισχυρίστηκε ο Αριστοτέλης, όλοι οι άνθρωποι αναγνωρίζουν τους άλλους ανθρώπους και αισθάνονται φιλία απέναντί τους. (Εδώ το εννοιολογικό και το εμπειρικό είναι στενά συνδεδεμένα: αναγνωρίζουμε άλλους ανθρώπους και η έννοια που έχουμε για τον άνθρωπο διαμορφώνεται, με ανοιχτό τρόπο, βάσει αυτού που ανακαλύπτουμε ότι μπορούμε να αναγνωρίσουμε). Επιπλέον,

εκτιμούμε τη μορφή ζωής που συντίθεται από αυτές τις αναγνωρίσεις και τις φιλικές σχέσεις -ζούμε για και με τους άλλους και θεωρούμε ότι μια ζωή χωρίς φιλία με τους άλλους δεν αξίζει να τη ζει κανείς. (Αυτό ίσως χρειάζεται περισσότερη επεξήγηση: διότι κατά την άποψη του Αριστοτέλη ορίζουμε τον εαυτό μας με βάση τουλάχιστον δύο είδη φιλικών σχέσεων: τις στενές οικογενειακές και τις κοινωνικές ή αστικές).

Συγγένεια με άλλα είδη και τη φύση. Οι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι δεν είναι το μόνο ζωντανό ον στον κόσμο τους· ότι είναι ζώα που ζουν δίπλα σε άλλα ζώα και φυτά σε ένα σύμπαν το οποίο, ως μια σύνθετη αλληλεξαρτώμενη τάξη, τους στηρίζει αλλά και τους περιορίζει. Εξαρτόμαστε από αυτήν την τάξη με αμέτρητους τρόπους· αισθανόμαστε επίσης ότι οφείλουμε σε αυτή κάποιον σεβασμό και ενδιαφέρον, όσο και αν διαφέρουμε ως προς το τι χρωστάμε, σε ποιον και για ποιον λόγο. Και πάλι, ένα ον το οποίο αντιμετωπίζει τα ζώα σαν πέτρες και δεν μπορεί να αναγνωρίσει ότι αυτό αποτελεί πρόβλημα θα θεωρούνταν πιθανότατα πολύ περίεργο για να είναι άνθρωπος. Το ίδιο και ένα ον το οποίο δεν θα νοιαζόταν με κανένα τρόπο για το θαύμα και την ομορφιά του φυσικού κόσμου. (Εδώ ίσως βλέπουμε ένα μέρος του δικού μας είδους να εξελίσσεται σε κάτι διαφορετικό από αυτό που συνήθως θεωρείται ότι είναι ο άνθρωπος. Ίσως κάποια μέρα κληθούμε είτε να αλλάξουμε την αντίληψή μας περί της ανθρώπινης ιδιότητας είτε να αναγνωρίσουμε ένα θεμελιώδες χάσμα στις μορφές ζωής μεταξύ των ανθρώπων).⁽⁶²⁾

Χιούμορ και παιχνίδι. Η ανθρώπινη ζωή, όπου και να τη ζούμε, έχει χώρο για αναψυχή και γέλιο. Οι μορφές που λαμβάνει το παιχνίδι διαφέρουν σε πολύ μεγάλο βαθμό, και όμως, αναγνωρίζουμε άλλους ανθρώπους, πέρα από τους πολλούς και διαφορετικούς φραγμούς, ως τα ζώα που γελάνε. Το γέλιο και το παιχνίδι συγκαταλέγονται συχνά ανάμεσα στους βαθύτερους και επίσης τους πρώτους τρόπους αμοιβαίας αναγνώρισης. Η αδυναμία να παίξει ή να

γελήσει κανείς σωστά εκλαμβάνεται ως ένδειξη έντονης διαταραχής σε ένα παιδί· εάν είναι μόνη, ενδέχεται να έχει ως συνέπεια ότι δεν θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε το παιδί ικανό να ζήσει μια πλήρως ανθρώπινη ζωή. Μια ολόκληρη κοινωνία η οποία θα στερούνταν αυτή τη δυνατότητα μάς φαίνεται και ιδιαίτερα περίεργη και ιδιαίτερα τρομακτική. Σίγουρα δεν επιθυμούμε μια ζωή που δεν περιλαμβάνει αυτό το στοιχείο· και συνολικά θέλουμε περισσότερο απ' όσο οι συνθήκες μας επιτρέπουν να έχουμε.⁽⁶³⁾

Διακριτότητα. Όσο και αν ζούμε για και με τους άλλους, καθένας από μας είναι «ένας και μοναδικός» και προχωρά σε έναν ξεχωριστό δρόμο μέσα στον κόσμο από τη γέννηση έως τον θάνατο. Κάθε άνθρωπος αισθάνεται μόνο τον δικό του πόνο και κανενός άλλου. Κάθε άνθρωπος πεθαίνει μόνος. Όταν κάποιος διασχίζει ένα δωμάτιο, κανείς δεν τον ακολουθεί αυτόματα. Όταν μετράμε τον αριθμό των ανθρώπων σε ένα δωμάτιο δεν δυσκολευόμαστε να ξεχωρίσουμε πού αρχίζει ο ένας και πού τελειώνει ο άλλος. Αυτά τα προφανή γεγονότα πρέπει να διατυπωθούν καθώς θα μπορούσαν να έχουν διαφορετικά· πρέπει να τα έχουμε υπόψη μας όταν ακούμε να μιλούν για την απουσία ατομισμού σε συγκεκριμένες κοινωνίες. Ακόμα και οι εντονότερες μορφές ανθρώπινης αλληλεπίδρασης, για παράδειγμα η σεξουαλική εμπειρία, είναι εμπειρίες ανταπόκρισης και όχι συνένωσης. Εάν η συνένωση γίνει ο στόχος, το αποτέλεσμα προδιαγράφεται ιδιαίτερα απογοητευτικό. Και αυτό ισχύει όσο και αν η κοινωνία προσπαθεί να μας κρατήσει ενωμένους. Στους *Νόμους* του Πλάτωνα εξετάζεται ως σκοπός να κάνουμε κάθε τι δυνατό «με κάθε τρόπο», να καταστεί «κοινό ακόμα και αυτό που είναι εκ φύσεως ιδιωτικό, όπως τα μάτια, τα αυτιά, τα χέρια, ώστε να φαίνεται ότι βλέπουν και ακούν και αισθάνονται από κοινού». Ποτέ δεν λειτουργεί.⁽⁶⁴⁾

Έντονη διακριτότητα. Λόγω της διακριτότητας, θα μπορούσαμε να πούμε πως κάθε ανθρώπινη ζωή έχει το δικό της ιδιαίτερο πλαίσιο και

περιβάλλον -αντικείμενα, τόπους, μια ιστορία, ιδιαίτερες φιλίες, τοποθεσίες, γενετήσιους δεσμούς- που δεν είναι ίδια με κανενός άλλου και βάσει των οποίων το άτομο αυτοπροσδιορίζεται ως ένα σημείο. Παρόλο που οι κοινωνίες διαφέρουν σημαντικά όσον αφορά τον *βαθμό* έντονης διακριτότητας που επιτρέπουν και καλλιεργούν, δεν υπάρχει ζωή -εκτός από μια ζωή απόλυτης απομόνωσης, και ίσως ούτε καν τέτοια- που πραγματικά αδυνατεί να πει τις λέξεις «δικό μου» και «όχι δικό μου» με κάποιον ιδιοσυγκρασιακό και μη κοινό τρόπο. Αυτό που αγγίζω, χρησιμοποιώ, αγαπώ, αυτό στο οποίο ανταποκρίνομαι, το αγγίζω, το χρησιμοποιώ, το αγαπώ και ανταποκρίνομαι σε αυτό από τη δική μου, ξεχωριστή σκοπιά. Τα αντικείμενα που αποκαλώ «δικά μου» δεν είναι ακριβώς τα ίδια με αυτά που αποκαλούνται έτσι από κάποιο άλλο άτομο. Συνολικά, οι άνθρωποι αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο ως όντα που επιθυμούν να διακρίνονται σε κάποιο βαθμό ως προς το πλαίσιο, που θέλουν λίγο χώρο για να κινούνται, κάποια ιδιαίτερα αντικείμενα για να χρησιμοποιούν και να κρατούν και να θεωρούν πολύτιμα.⁽⁶⁵⁾

Ο κατάλογος αυτός είναι ανοιχτός. Θα μπορούσε κάποιος να αφαιρέσει κάποια στοιχεία και/ή να προσθέσει άλλα (η σύγκρισή του με τον κατάλογο στο NRV δείχνει ότι το έχω κάνει). Πρόκειται ωστόσο για ένα πυκνό αόριστο σημείο εκκίνησης για στοχασμό σχετικά με το τι θα ήταν μια καλή ζωή για ένα τέτοιο ον.

Σημειώστε ότι ο κατάλογος είναι ήδη αξιολογικός: επισημαίνει ορισμένα στοιχεία, αντί άλλων, ως τα πλέον σημαντικά, εκείνα βάσει των οποίων προσδιορίζουμε τον εαυτό μας. Λέμε ότι μια ζωή χωρίς αυτά τα στοιχεία ή τις δομές δεν αναγνωρίζεται ως ανθρώπινη· και, δεδομένου ότι οιαδήποτε ζωή μπορεί να ευχθούμε για τον εαυτό μας ή για τους άλλους θα πρέπει να είναι τουλάχιστον ανθρώπινη (βλ. HN),⁽⁶⁶⁾ ορίζει ένα περίγραμμα γύρω από τις επιδιώξεις μας. Το κάνει όμως με δύο διαφορετικούς τρόπους. Διότι, όπως είπα και όπως μπορούμε πλέον να δούμε,

ο κατάλογος αποτελείται από δύο διαφορετικά είδη στοιχείων: όρια και δυνατότητες. Όσον αφορά τις δυνατότητες, είναι σαφές ότι με το να τις αποκαλέσουμε μέρος της ανθρώπινης ιδιότητας προβαίνουμε σε ένα πολύ βασικό είδος αξιολόγησης. Λέμε, δηλαδή, ότι η ζωή χωρίς αυτό το στοιχείο θα ήταν υπερβολικά ελλιπής, υπερβολικά φτωχή για να είναι ανθρώπινη. Α fortiori, δεν θα μπορούσε να είναι μια καλή ανθρώπινη ζωή. Έτσι αυτός ο κατάλογος δυνατοτήτων είναι ένα είδος ισογείου ή ελάχιστης αντίληψης περί αγαθού.

Σε ό,τι αφορά τα όρια το ζήτημα είναι πιο περίπλοκο. Διότι επιμένουμε ότι η ανθρώπινη ζωή, στη γενική της μορφή, συνίσταται σε έναν αγώνα ενάντια σε αυτά τα όρια. Οι άνθρωποι δεν επιθυμούν να πεινούν, να αισθάνονται απογοήτευση ή πόνο, να πεθαίνουν. (Η διακριτότητα είναι εξαιρετικά περίπλοκη: και όριο και δυνατότητα). Και όμως, δεν θα πρέπει να υποθέτουμε ότι το αξιολογικό συμπέρασμα που πρέπει να εξαχθεί είναι ότι θα πρέπει να προσπαθήσουμε όσο μπορούμε να απαλλαγούμε ολοκληρωτικά από το όριο. Είναι χαρακτηριστικό του ανθρώπινου βίου να προτιμά την εναλλαγή πείνας και διατροφής από μια ζωή χωρίς πείνα και χωρίς τροφή· να προτιμά τη γενετήσια επιθυμία και την ικανοποίησή της από μια ζωή χωρίς ούτε επιθυμία ούτε ικανοποίηση. Ακόμη και όσον αφορά τον θάνατο, οι άνθρωποι πιθανότατα δεν επιθυμούν, όταν σκέφτονται με τη μεγαλύτερη δυνατή διαύγεια, να απολέσουν τελείως το πεπερασμένο της υπόστασής τους· ή, εάν αορίστως το επιθυμούν, αυτό συμβαίνει με τμήμα την υιοθέτηση μιας μετάβασης σε μια τελείως διαφορετική μορφή ζωής, με διαφορετικές αξίες και σκοπούς, στην οποία δεν είναι καθόλου σαφές ότι θα ήταν δυνατό να διατηρηθεί η ταυτότητα του ατόμου. Έτσι το αξιολογικό συμπέρασμα πρέπει να εκφράζεται με πολλή προσοχή ως προς τους όρους του τι θα ήταν ένας ανθρώπινος καλός τρόπος αντίθεσης στον περιορισμό.⁽⁶⁷⁾

4.2. Δεύτερο στάδιο της πυκνής αόριστης αντίληψης

Αυτό μας φέρνει στο δεύτερο στάδιο της πυκνής αόριστης αντίληψής μας. Προς το παρόν είμαστε σε θέση να ορίσουμε αορίστως ορισμένες βασικές λειτουργίες που θα πρέπει να μας ενδιαφέρουν ως συστατικά στοιχεία του ανθρώπινου βίου. Για την ακρίβεια θα εισαγάγουμε τον κατάλογο ως έναν κατάλογο σχετικών παρά πραγματικών δυνατοτήτων, καθώς υποστηρίξαμε ότι οι δυνατότητες και όχι οι πραγματικές λειτουργίες πρέπει να αποτελούν στόχο του νομοθέτη.

Βασικές ανθρώπινες λειτουργικές δυνατότητες

1. Δυνατότητα να ζει κανείς μέχρι το τέλος μιας ολοκληρωμένης ανθρώπινης ζωής, στον βαθμό που είναι δυνατό· να μην πεθαίνει κανείς πρόωρα ή προτού η ζωή του φθίνει σε τέτοιο βαθμό ώστε να καθίσταται αβίωτη.
2. Δυνατότητα να έχει κανείς καλή υγεία· να τρέφεται επαρκώς· να έχει επαρκές καταφύγιο· να έχει ευκαιρίες για γενετήσια ικανοποίηση· να είναι σε θέση να μετακινείται από μέρος σε μέρος.
3. Δυνατότητα να αποφεύγει κανείς άσκοπο και μη αναγκαίο πόνο και να έχει ευχάριστες εμπειρίες.
4. Δυνατότητα να χρησιμοποιεί κανείς και τις πέντε αισθήσεις· δυνατότητα να φαντάζεται, να σκέφτεται και να αιτιολογεί.
5. Δυνατότητα να έχει κανείς δεσμούς με πράγματα και ανθρώπους εκτός από τον ίδιο· να αγαπά αυτούς που τον αγαπούν και τον νοιάζονται, να θρηνεί για την απουσία τους· γενικά, να αγαπά, να θρηνεί, να αισθάνεται λαχτάρα και ευγνωμοσύνη.
6. Δυνατότητα να σχηματίσει κανείς μια αντίληψη περί αγαθού και να επιδίδεται σε κριτικό στοχασμό σχετικά με τον σχεδιασμό της ζωής του.

7. Δυνατότητα να ζει κανείς για και με τους άλλους, να αναγνωρίζει και να δείχνει ενδιαφέρον για άλλους ανθρώπους, να έχει διάφορες μορφές οικογενειακής και κοινωνικής αλληλεπίδρασης.

8. Δυνατότητα να ζει κανείς με ενδιαφέρον και σε σχέση με τα ζώα, τα φυτά και τον φυσικό κόσμο.

9. Δυνατότητα να γελά, να παίζει και να απολαμβάνει δραστηριότητες αναψυχής.

10. Δυνατότητα να ζει κανείς τη δική του ζωή και κανενός άλλου.

11. Δυνατότητα να ζει κανείς τη δική του ζωή στο δικό του περιβάλλον και πλαίσιο.

Αυτός είναι ένας κατάλογος των λειτουργικών δυνατοτήτων που είναι πολύ βασικές στην ανθρώπινη ζωή. Ο ισχυρισμός που προβάλλεται είναι ότι μια ζωή που στερείται οποιαδήποτε από αυτές, ανεξάρτητα από το τι άλλο έχει, θα θεωρηθεί ότι έχει σοβαρό έλλειμμα ως προς την ανθρώπινη ιδιότητα. Θα ήταν, επομένως, εύλογο να εστιάσουμε σε αυτές το ενδιαφέρον μας, εάν θέλουμε να σκεφτούμε πώς η κυβέρνηση μπορεί πραγματικά να προωθήσει το αγαθό των ανθρώπων. Ο κατάλογος παρέχει μια ελάχιστη θεωρία περί αγαθού. Δεν έχει ως σκοπό να δηλώσει ότι αυτά είναι άσχετα στοιχεία· διότι η αλληλεπίδραση και η αλληλοδιείσδυσή τους είναι προφανείς. Παράδειγμα αλληλεπίδρασης συνιστά η σχέση μεταξύ της μετακίνησης και της εξασφάλισης τροφής. Ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι αυτά τα δύο πρέπει να θεωρηθούν μαζί, υπό την έννοια ότι ο χαρακτηριστικός τρόπος εξασφάλισης της τροφής μας αντίθετα, για παράδειγμα, από τους σπόγγους, απαιτεί μετακίνηση από το ένα μέρος στο άλλο. Υπ' αυτήν την έννοια τα δύο αυτά στοιχεία είναι φτιαγμένα το ένα για το άλλο. Παράδειγμα αλληλοδιείσδυσης είναι η σχέση μεταξύ διακριτότητας και όλων των άλλων: ό,τι και να κάνουμε, το κάνουμε ως όντα καθένα εκ των οποίων είναι «ένα και μοναδικό», ξεχωριστό και μεμονωμένο, διαγράφοντας διακριτή τροχιά στον χώρο και τον χρόνο.

Την ίδια στιγμή, θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι είναι βασικό στοιχείο για ολόκληρη τη δομή και το κίνητρο του καταλόγου ότι πρόκειται για έναν κατάλογο *ξεχωριστών* στοιχείων, στοιχείων που ενδέχεται καταρχήν να συγκρούονται μεταξύ τους αλλά και να προσφέρουν το ένα στο άλλο συνεργασία και αμοιβαία υποστήριξη. Το ενδιαφέρον για άλλα είδη μπορεί να ταιριάζει με τις προσπάθειές μας να τραφούμε, να κινούμαστε και να είμαστε υγιείς, μπορεί όμως και όχι. Η φροντίδα μας για όσους βρίσκονται κοντά μας μπορεί να σχετίζεται αρμονικά με τη γνωστική μας αυτοανάπτυξη, μπορεί όμως και όχι. Η προσέγγιση του καταλόγου μέσω μύθων και ιστοριών υπόσχεται ότι θα συνεχίσουμε να εξερευνούμε τα διάφορα στοιχεία σε πολλούς διαφορετικούς φαντασιακούς συνδυασμούς, βλέποντας πώς αλληλοϋποστηρίζονται και πού συγκρούονται μεταξύ τους. Και η όλη προσέγγιση που προτείνεται εδώ, επιμένει, απ' αρχής μέχρι τέλους, να αναγνωρίζει έναν πλουραλισμό καλών πραγμάτων, πραγμάτων ξεχωριστών το ένα από το άλλο από άποψη ποιότητας. Η ηθική και πολιτική κατάσταση στην οποία μας βάζει ο κατάλογος μοιάζει, επομένως, πάρα πολύ με την κατάσταση που απεικονίζεται στον πολυθεϊσμό της ελληνικής θρησκείας. Υπάρχουν πολλές θεότητες -για τους σκοπούς μας, δηλαδή, πολλοί τομείς του ανθρώπινου βίου που απαιτούν την προσοχή και τον σεβασμό μας.⁽⁶⁸⁾ Η ποιότητα μιας ζωής πρέπει να αξιολογείται μαζί με το σύνολο αυτών των ξεχωριστών διαστάσεων. Και όμως, οι «θεοί» δεν συμφωνούν πάντα -ένα μέρος δηλαδή της κοινής μας ανθρώπινης ιδιότητας ενδέχεται να μην σχετίζεται αρμονικά με ένα άλλο, δεδομένων των περιστάσεων της ζωής.

5. Οι αρχιτεκτονικές λειτουργίες

Επισημαίνουμε τώρα μια ειδική περίπτωση αλληλοδιείσδυσης η οποία έχει θεμελιώδη σημασία προκειμένου να κατανοήσουμε τον κατάλογο ως σύνολο αλλά και τις πολιτικές συνέπειές του. Δύο από τις ανθρώπινες λειτουργίες οργανώνουν και διευθετούν όλες τις υπόλοιπες, προσδίδοντάς τους στην πορεία ένα χαρακτηριστικά ανθρώπινο σχήμα. Αυτές είναι η πρακτική λογική και η φιλία. Όλα τα ζώα τρέφονται, χρησιμοποιούν τις αισθήσεις τους, κινούνται και ούτω καθεξής -και όλα αυτά ως μοναδικά ξεχωριστά όντα. Αυτό που είναι διακριτό και διακριτά πολύτιμο για μας, για τον ανθρώπινο τρόπο με τον οποίο γίνεται, είναι ότι όλες αυτές οι λειτουργίες είναι, πρώτα απ' όλα, σχεδιασμένες και οργανωμένες με την πρακτική λογική και, κατά δεύτερον, πραγματοποιούνται με και σε άλλους.

Αυτές οι δύο λειτουργίες δεν είναι απλά δύο λειτουργίες μεταξύ των άλλων. Είναι οι δύο λειτουργίες που συγκρατούν ολόκληρο το οικοδόμημα και το καθιστούν ανθρώπινο.⁽⁶⁹⁾ Η ανθρώπινη διατροφή δεν είναι σαν τη διατροφή των ζώων ούτε η ανθρώπινη γενετήσια πράξη είναι σαν τη γενετήσια πράξη των ζώων επειδή οι άνθρωποι μπορούν να επιλέξουν να ρυθμίσουν τη διατροφή και τη γενετήσια δραστηριότητά τους με την απολύτως δική τους πρακτική λογική· και επειδή το κάνουν όχι όπως οι μοναχικοί Κύκλωπες (οι οποίοι θα έτρωγαν απολύτως οτιδήποτε, ακόμα και τους ίδιους τους καλεσμένους τους), αλλά ως όντα τα οποία συνδέονται με άλλους ανθρώπους με σχέσεις αμοιβαίας προσοχής και ενδιαφέροντος. Ενδέχεται κάποιες φορές σε μια υποτιθέμενα ανθρώπινη ζωή να βρούμε δραστηριότητα από την οποία απουσιάζει αυτός ο εξανθρωπιστικός χαρακτήρας. Για τον εργάτη του παραδείγματός του, ο Marx γράφει:

Είναι φανερό ότι το *ανθρώπινο* μάτι συλλαμβάνει πράγματα μ' έναν διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι το άξεστο μη ανθρώπινο μάτι, το *ανθρώπινο* αυτί μ' έναν διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι το άξεστο αυτί, κ.λπ. [...] Η *αίσθηση* που είναι αιχμάλωτη μιας ωμής πρακτικής ανάγκης έχει μόνο μια *περιορισμένη* έννοια. Για τον άνθρωπο που πεθαίνει από την πείνα, υπάρχει μόνο η αφηρημένη μορφή της· θα μπορούσε κάλλιστα να υπάρχει στην ωμότερη μορφή της. Στην περίπτωση αυτή θα ήταν δύσκολο να πούμε σε τι διαφέρει ο τρόπος αυτός της διατροφής από τον τρόπο των ζώων (η έμφαση δική μου).⁽⁷⁰⁾

Αλλά το ζήτημα είναι ότι αυτή η ζωή είναι λιγότερο από ανθρώπινη, a fortiori σίγουρα όχι μια καλή ανθρώπινη ζωή. Η πρακτική λογική είναι πανταχού παρούσα αλλά και αρχιτεκτονική. Εμποτίζει όλες τις υπόλοιπες λειτουργίες και σχεδιάζει την υλοποίησή τους στο πλαίσιο μιας καλής και ολοκληρωμένης ζωής. Και το ίδιο ισχύει για τη φιλία. Κάνουμε ό,τι κάνουμε ως κοινωνικά όντα· και το είδος του διαβουλευτικού σχεδιασμού που κάνουμε στη ζωή μας είναι σχεδιασμός σε και με τους άλλους.

Εδώ θα πρέπει να επιστρέψουμε στον Rawls. Διότι πιστεύουμε ότι ο φιλελευθερισμός του συγκλίνει εν μέρει προς την αριστοτελική αντίληψη σε αυτό το σημείο. Στην περιγραφή του για το άτομο και τις ηθικές του δυνάμεις και στη συνομολόγησή του ότι οι αρχές επιλέγονται για μια ζωή την οποία πρόκειται να μοιραστούμε με άλλους, εντοπίζουμε μια προσέγγιση στις δικές μας απαιτήσεις ότι μια ανθρώπινη ζωή θα πρέπει να είναι σύμφωνη με την πρακτική λογική και τη φιλία. Ο Rawls, όπως και ο οπαδός του Αριστοτέλη, είναι προετοιμασμένος να αποκλείσει τις αντιλήψεις περί αγαθού που δεν αφήνουν περιθώριο την επιλογή και την πρακτική λογική: υπ' αυτή την έννοια, όπως λέει ρητά, υπάρχει ένα στοιχείο τελειοθρίας στη θεωρία του. Στο πρόσφατο έργο του αυτό εκφράζεται με ακό-

μη μεγαλύτερη λεπτομέρεια όσον αφορά τις δύο ξεχωριστές ηθικές δυνάμεις. Και επιμένει, περαιτέρω, ότι η πολιτική αντίληψη που επιλέγεται θα πρέπει να είναι τέτοια ώστε να στηρίζει την ανάπτυξη των ηθικών δυνάμεων στους πολίτες. Όσον αφορά τη φιλία, ο Rawls είναι και πάλι αριστοτελικός. Διότι συνομολογεί ότι η αντίληψη πρέπει να είναι τέτοια ώστε βάσει αυτής οι πολίτες να μπορούν να ζουν μαζί στην κοινωνία και φαντάζεται τους πολίτες ως κοινωνικά όντα των οποίων το θεμελιώδες ενδιαφέρον είναι να ζουν μαζί και προς έτερον.⁽⁷¹⁾

Φαίνεται ωστόσο προβληματικό το γεγονός ότι ο Rawls σταματά εκεί αρνούμενος να προχωρήσει περαιτέρω προς την κατεύθυνση της αριστοτελικής θεωρίας. Διότι ο αριστοτελικός ισχυρισμός (τον οποίο ασπάζεται και αναπτύσσει ο Marx) είναι σαφώς εύλογος: ότι οι δυνάμεις της πρακτικής λογικής είναι δυνάμεις που απαιτούν, για την ανάπτυξή τους, αναγκαίες θεσμικές και υλικές συνθήκες οι οποίες δεν υπάρχουν πά-

Όσον αφορά τη φιλία, ο Rawls είναι και πάλι αριστοτελικός. Διότι συνομολογεί ότι η αντίληψη πρέπει να είναι τέτοια ώστε βάσει αυτής οι πολίτες να μπορούν να ζουν μαζί στην κοινωνία και φαντάζεται τους πολίτες ως κοινωνικά όντα των οποίων το θεμελιώδες ενδιαφέρον είναι να ζουν μαζί και προς έτερον.

Φαίνεται ωστόσο προβληματικό το γεγονός ότι ο Rawls σταματά εκεί αρνούμενος να προχωρήσει περαιτέρω προς την κατεύθυνση της αριστοτελικής θεωρίας. Διότι ο αριστοτελικός ισχυρισμός (τον οποίο ασπάζεται και αναπτύσσει ο Marx) είναι σαφώς εύλογος: ότι οι δυνάμεις της πρακτικής λογικής είναι δυνάμεις που απαιτούν, για την ανάπτυξή τους, αναγκαίες θεσμικές και υλικές συνθήκες οι οποίες δεν υπάρχουν πάντοτε.

ντοτε. Στην περίπτωση αυτή θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι οι πολίτες που εκτιμούν τις ηθικές δυνάμεις στον εαυτό τους και στους άλλους και των οποίων σκοπός είναι να επιλέξουν μια αντίληψη περί δικαιοσύνης βάσει της οποίας μπορούν να ζήσουν καλά μαζί στην κοινωνία, θα εξέταζαν τα πράγματα γι' αυτές τις συνθήκες και θα σκεφτόταν καλές πολιτικές αρχές όχι απλά ως αρχές οι οποίες ρυθμίζουν τη διανομή των εργαλειακών «πρωταρχικών αγαθών» αλλά, αντίθετα, ως αρχές για την επαρκή υλοποίηση αυτών και άλλων πλήρως ανθρώπινων λειτουργιών στους πολίτες. Και αυτή η προσέγγιση, όπως είπαμε, θα φαινόταν να οδηγεί προς την κατεύθυνση μιας πιο σαρωτικής επανεξέτασης των εργασιακών σχέσεων, των εκπαιδευτικών θεσμών και άλλων πτυχών της μορφής της ζωής των πολιτών που επαγγέλλεται η «ισχνή θεωρία» περί αγαθού του Rawls.⁽⁷²⁾

Η αδυναμία του Rawls να προχωρήσει περαιτέρω προς αυτή την κατεύθυνση εξηγείται ίσως από τον καντιανισμό του. Ενδέχεται πραγματικά να μην θεωρεί ότι οι ηθικές δυνάμεις αλληλεξαρτώνται με περιστάσεις στον κόσμο και ότι έχουν ανάγκη τη στήριξη από τον κόσμο.⁽⁷³⁾ Αυτή η τάση διαχωρισμού της σφαίρας της ηθικότητας από τον εμπειρικό κόσμο αποτυπώνεται, στην ουσία, στην αδυναμία του Rawls να συνδέσει την «ισχνή θεωρία» περί αγαθού που ενσωματώνεται στην απαρίθμηση των πρωταρχικών αγαθών με τη θεωρία περί αγαθού που ενσωματώνεται στην περιγραφή των δύο ηθικών δυνάμεων, λέγοντας πώς και κατά πόσον τα πρωταρχικά αγαθά γίνονται κατανοπτά ως παρέχοντα υποστήριξη στις ηθικές δυνάμεις.⁽⁷⁴⁾ Θα επιστρέψουμε σε αυτό το θέμα. Για να μπορέσουμε όμως να το χειριστούμε επαρκώς, πρέπει να αναζητήσουμε με μεγαλύτερη λεπτομέρεια την αριστοτελική αντίληψη για την αποστολή της πολιτικής.

6. Η αποστολή της πολιτικής σε σχέση με την πυκνή, αόριστη αντίληψη

Η αποστολή της αριστοτελικής πολιτικής είναι να εξασφαλίσει ότι κανένας πολίτης δεν στερείται την τροφή του.⁽⁷⁵⁾ Για καθεμία από τις λειτουργίες που αναφέρονται στην πυκνή αόριστη αντίληψη, οι πολίτες πρέπει να λάβουν τη θεσμική, υλική και εκπαιδευτική στήριξη που απαιτείται προκειμένου να καταστούν ικανοί να λειτουργήσουν στη συγκεκριμένη σφαίρα σύμφωνα με τη δική τους πρακτική λογική –και να λειτουργούν όχι απλώς κατ' ελάχιστο, αλλά καλά, εφόσον το επιτρέπουν οι φυσικές περιστάσεις. Η πολιτική εξετάζει την κατάσταση των πολιτών, ρωτώντας σε κάθε περίπτωση ποιες είναι οι απαιτήσεις του ατόμου για καλή λειτουργία στους διάφορους τομείς. Τόσο ο σχεδιασμός των θεσμών όσο και η διανομή των πόρων από αυτούς πραγματοποιείται με γνώμονα τις δυνατότητές τους.

Ο αριστοτελικός σκοπός θα πρέπει να γίνει κατανοπτό στο πλαίσιο αυτού που έχει αποκληθεί *θεσμική* μάλλον παρά *υπολειμματική* πολιτική ευημερίας. Δηλαδή, η πολιτική δεν περιμένει απλώς να δει ποιος έχει αποκλειστεί, ποιος αδυνατεί να τα πάει καλά χωρίς θεσμική στήριξη για να παρέμβει, στη συνέχεια, προκειμένου να διασώσει αυτούς τους ανθρώπους. Σκοπός της είναι, αντ' αυτού, να σχεδιάσει ένα πλήρες σχέδιο στήριξης για τις λειτουργίες όλων των πολιτών κατά τη διάρκεια μιας ολοκληρωμένης ζωής. Όπως θυμόμαστε, το σχέδιο του Αριστοτέλη για συσσίτια δεν βοηθούσε απλώς τους φτωχούς. Επιδοτούσε ολόκληρο το πρόγραμμα συσσιτίων για όλους τους πολίτες ώστε κανένας να μην βρεθεί ποτέ σε κατάσταση φτώχειας σε σχέση με αυτό. Ομοίως, η αριστοτελική αντίληψη (και ο ίδιος ο Αριστοτέλης) προωθεί ένα περιεκτικό σχέδιο υγειονομικής περίθαλψης και ένα πλήρες σχέδιο δημόσιας παιδείας για όλους τους πολίτες κατά τη διάρκεια μιας ολοκληρωμένης

ζωής,⁽⁷⁶⁾ αντί να βοηθά απλώς εκείνους που δεν μπορούν να πληρώσουν για ιδιωτική περίθαλψη και ιδιωτική εκπαίδευση. Αυτός ο τρόπος υποστηρίζεται ως πιο ίσος και δίκαιος.

Ο οπαδός του Αριστοτέλη χρησιμοποιεί τους διαθέσιμους πόρους προκειμένου να φέρει όλους τους πολίτες πέραν ενός ελαχίστου ορίου σε μια κατάσταση στην οποία είναι δυνατή η επιλογή της καλής λειτουργίας του ανθρώπου, τουλάχιστον σε ένα ελάχιστο επίπεδο. Στο NFC περιγράφω εκτενέστερα αυτόν τον στόχο με όρους επιπέδων των δυνατοτήτων. Με λίγα λόγια, το αριστοτελικό πρόγραμμα στοχεύει στη δημιουργία δύο ειδών δυνατοτήτων: εσωτερικών και εξωτερικών. Οι εσωτερικές δυνατότητες είναι συνθήκες του ατόμου (του σώματος, του νου, του χαρακτήρα) που φέρουν αυτό το άτομο σε κατάσταση ετοιμότητας να επιλέξει τις διάφορες σημαντικές λειτουργίες. Οι εξωτερικές δυνατότητες είναι εσωτερικές δυνατότητες συν το εξωτερικό υλικό και τις κοινωνικές συνθήκες που καθιστούν διαθέσιμη στο άτομο την επιλογή της συγκεκριμένης σημαντικής λειτουργίας. Οι εσωτερικές δυνατότητες προάγονται, πάνω απ' όλα, μέσω προγραμμάτων για εκπαίδευση, μέσω της υγειονομικής περίθαλψης, μέσω κατάλληλων εργασιακών σχέσεων. Αλλά πέρα από αυτό, ο νομοθέτης πρέπει να εργαστεί προκειμένου να εξασφαλίσει ότι ένα ικανό άτομο θα έχει την ευκαιρία να λειτουργήσει σύμφωνα με αυτή τη δυνατότητα: και αυτό απαιτεί ένα άλλο, ελαφρώς διαφορετικό, σύνολο προβληματισμών για την εργασία και τις συνθήκες του προσωπικού και κοινωνικού βίου.⁽⁷⁷⁾

Σε όλους αυτούς τους τομείς, όπως έχω πει, η μεταχείριση των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων σημαίνει τη μετακίνηση όλων πέραν ενός ελαχίστου ορίου στη δυνατότητα να επιλέγουν καλά, εφόσον οι διαθέσιμοι πόροι το επιτρέπουν. Η εστίαση είναι πάντοτε στο να επιτύχουμε να περάσουν περισσότεροι το ελάχιστο όριο παρά στην περαιτέρω βελτίωση των συνθηκών όσων το έχουν ήδη περάσει. Αυτό συμβαίνει για

δύο λόγους. Πρώτον, επειδή αυτό ακριβώς είναι η αντιμετώπιση των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων. Κατά δεύτερον, επειδή, όπως σημειώσαμε, μόλις κάποιο άτομο υπερβεί το ελάχιστο όριο, τα περισσότερα δεν είναι απαραίτητα και καλύτερα. Το όριο της χρησιμότητας του χρήματος στον ανθρώπινο βίο ορίζεται από τον ρόλο του στη μετακίνηση του ατόμου πέραν του ελαχίστου ορίου στην καλή ζωή· ακολούθως, περισσότερο χρήμα δεν είναι ευκρινώς καλύτερο ενώ κάλλιστα μπορεί να είναι και χειρότερο. Η καλή ζωή μπορεί να αποδεχθεί παραθετικά: ενδέχεται να υπάρχουν πόροι που θα βελτιώσουν περαιτέρω την καλή λειτουργία κάποιου ο οποίος βρίσκεται ήδη πέραν του ελαχίστου ορίου. Καταρχάς, όμως, αυτοί δεν είναι πιθανό να εντοπιστούν στη σφαίρα του χρήματος και της ιδιοκτησίας αλλά, μάλλον πιο πιθανό είναι να τους βρούμε στη σφαίρα της εκπαίδευσης και άλλων αγαθών τα οποία μπορεί να αναμένεται να επιδιώξει από μόνο του ένα άτομο που έχει ήδη φτάσει σε κάποιο επίπεδο δυνατότητας, δεδομένης αυτής ακριβώς της δυνατότητας. Επομένως, εάν η πολιτική δομή καταστήσει άπαξ διαθέσιμη σε όλους και σε κάθε πολίτη εκπαίδευση που είναι επαρκής ώστε να τους μετακινήσει πέραν του ελαχίστου ορίου –όποιο και αν αποφασίσουμε ότι πρέπει να είναι αυτό–, η περαιτέρω πορεία τους είναι κάτι που εύλογα πρέπει να αφεθεί να το επιδιώξουν οι ίδιοι και θα βρίσκονται σε καλή θέση να το επιδιώξουν δεδομένου του επιπέδου δυνατοτήτων που έχουν ήδη επιτύχει.

Θα πρέπει να σημειωθεί στα όσα ακολουθούν ότι η αριστοτελική αντίληψη δεν εισάγει κάποια διάκριση αντίστοιχη με τη διάκριση του Rawls μεταξύ της βασικής δομής της κοινωνίας –για τη δημιουργία της οποίας δικαιούμαστε να χρησιμοποιήσουμε μόνο την ισχνή θεωρία περί αγαθού– και του νομοθετικού σταδίου, στο οποίο μπορεί να χρησιμοποιηθούν πληρέστερες πληροφορίες.⁽⁷⁸⁾ Για τον οπαδό του Αριστοτέλη δεν θα ήταν πολύ σαφές πώς θα έκανε κανείς μια τέτοια διάκριση ή τι, από την άποψη αυτή,

θα έπρεπε να θεωρηθεί βασικό. Η εκπαιδευτική πολιτική και δομή, η πληθυσμιακή πολιτική,⁽⁷⁹⁾ ένα σχέδιο εργασιακών σχέσεων –όλα αυτά θα ανήκαν προφανώς σε ένα μεταγενέστερο νομοθετικό στάδιο στο σχήμα του Rawls· για τον οπαδό του Αριστοτέλη, όμως, είναι απολύτως βασικά, τουλάχιστον το ίδιο βασικά, και ίσως περισσότερο, από το πρόγραμμα για αξιώματα και συγκεκριμένους δικαστικούς και διαβουλευτικούς θεσμούς. Ο οπαδός του Αριστοτέλη βρίσκει τις επιλογές σε όλους αυτούς τους τομείς σημαντικές στο να καταστήσουν δυνατό στους πολίτες να ζουν καλά· και δεν βλέπει τρόπο να στηθεί οποιοσδήποτε από αυτούς καλά χωρίς να ανατρέξουμε στο σύνολο της πυκνή αόριστης θεωρίας περί αγαθού.⁽⁸⁰⁾

Τώρα, εάν εξετάσουμε τον δικό μας κατάλογο βασικών δυνατοτήτων, έχοντας κατά νου ότι ο

Τώρα, εάν εξετάσουμε τον δικό μας κατάλογο βασικών δυνατοτήτων, έχοντας κατά νου ότι ο στόχος μας σε κάθε σφαίρα είναι η δυνατότητα λειτουργίας στη συγκεκριμένη σφαίρα, σύμφωνα τόσο με την πρακτική λογική όσο και με τη φιλία, μπορούμε να αρχίσουμε να φανταζόμαστε τι απαιτεί αυτή η αντίληψη. Απαιτεί εκτεταμένη υγειονομική περίθαλψη· υγιεινό αέρα και νερό· ρυθμίσεις για την ασφάλεια της ζωής και της περιουσίας· προστασία των αυτόνομων επιλογών των πολιτών αναφορικά με κρίσιμες πτυχές της ιατρικής φροντίδας τους. Απαιτεί επαρκή διατροφή και επαρκή στέγαση· και αυτά πρέπει να ρυθμίζονται κατά τρόπο ώστε να προωθούν τις επιλογές των πολιτών για ρύθμιση της διατροφής και της στέγης τους με τη δική τους πρακτική λογική.

στόχος μας σε κάθε σφαίρα είναι η δυνατότητα λειτουργίας στη συγκεκριμένη σφαίρα, σύμφωνα τόσο με την πρακτική λογική όσο και με τη φιλία, μπορούμε να αρχίσουμε να φανταζόμαστε τι απαιτεί αυτή η αντίληψη. Απαιτεί εκτεταμένη υγειονομική περίθαλψη· υγιεινό αέρα και νερό· ρυθμίσεις για την ασφάλεια της ζωής και της περιουσίας· προστασία των αυτόνομων επιλογών των πολιτών αναφορικά με κρίσιμες πτυχές της ιατρικής φροντίδας τους. Απαιτεί επαρκή διατροφή και επαρκή στέγαση· και αυτά πρέπει να ρυθμίζονται κατά τρόπο ώστε να προωθούν τις επιλογές των πολιτών για ρύθμιση της διατροφής και της στέγης τους με τη δική τους πρακτική λογική. (Αυτό, για παράδειγμα, θα οδηγούσε στο να δοθεί έμφαση στην υγειονομική εκπαίδευση, στην εκπαίδευση για τα ναρκωτικά κ.λπ.). Απαιτεί την προστασία της δυνατότητας των πολιτών να ρυθμίζουν τη γενετήσια δραστηριότητά τους βάσει της δικής τους πρακτικής λογικής και επιλογής. (Εδώ και πάλι, η υποστήριξη εκπαιδευτικών προγραμμάτων διαδραματίζει καίριο ρόλο). Θα απαιτούσε προστασία από επιθέσεις και άλλες μορφές πόνου που μπορούν να προληφθούν. Για τις αισθήσεις, τη φαντασία και τη σκέψη θα απαιτούνταν, εκτός από την ιατρική υποστήριξη, εκπαίδευση και κατάρτιση πολλών ειδών, με στόχο την καλλιέργεια αυτών των δυνατοτήτων· και η προστασία των τεχνών ως απαραίτητων για την καλή λειτουργία της φαντασίας και του συναισθήματος καθώς και ως πηγών απόλαυσης. Για την πρακτική λογική, θα απαιτούσε θεσμούς οι οποίοι προάγουν μια ανθρωπιστική μορφή εκπαίδευσης και την προστασία των επιλογών των πολιτών σε κάθε πλαίσιο, συμπεριλαμβανομένου του πλαισίου σχεδιασμού της ίδιας της πολιτικής αντίληψης. Για τη φιλία και τον συναισθηματικό βίο, θα απαιτούσε υποστήριξη για πλούσιες κοινωνικές σχέσεις με τους άλλους, με οποιονδήποτε τρόπο προκύψει, μέσω επιχειρημάτων ότι οι θεσμικές και πολιτικές δο-

μές μπορούν να υποστηρίξουν καλύτερα και να προστατέψουν αυτές τις σχέσεις. Θα απαιτούσε προνοητικές πολιτικές οι οποίες προάγουν τον οφειλόμενο σεβασμό στα άλλα είδη και τον φυσικό κόσμο. Θα απαιτούσε παροχή τόσο εγκαταστάσεων αναψυχής όσο και μορφών εργασίας οι οποίες επιτρέπουν την επιλογή αναψυχής και απόλαυσης. Και τέλος, όσον αφορά τη διακρίτωση και τη έντονη διακρίτωση, θα απαιτούσε προστασία μιας σφαίρας μη παρεμβατικότητας γύρω από το άτομο, μεγαλύτερης ή μικρότερης, ώστε, σύμφωνα με την πρακτική λογική και σε σχέση με τους άλλους, κάθε άτομο να μπορεί να επιλέξει, στο δικό του πλαίσιο, να διάγει τον δικό του βίο.

Η ιδέα είναι ότι ολόκληρη η δομή της πολιτείας θα σχεδιαστεί με γνώμονα αυτές τις λειτουργίες. Όχι μόνο προγράμματα κατανομής, αλλά και η διαίρεση της γης, η ρύθμιση των μορφών ιδιοκτησίας, η δομή των εργασιακών σχέσεων, η θεσμική στήριξη για μορφές οικογένειας και κοινωνικής φιλίας, η οικολογική πολιτική και η πολιτική σχετικά με τα ζώα, οι θεσμοί πολιτικής συμμετοχής, οι θεσμοί αναψυχής –όλα αυτά, καθώς και πιο συγκροτημένα προγράμματα και πολιτικές σε αυτούς τους τομείς, θα επιλεγούν με γνώμονα την καλή λειτουργία του ανθρώπου.

Θα χρειαζόμασταν περισσότερη έκταση από αυτή ενός βιβλίου για να εκθέσουμε επιχειρήματα σε καθέναν από αυτούς τους τομείς, λέγοντας ποιες εναλλακτικές λύσεις θα ήταν πιθανό να επιλέξει ο οπαδός του Αριστοτέλη. Προκειμένου όμως να δώσουμε μια ιδέα του βάθους στο οποίο λειτουργεί η αντίληψη, σχεδιάζοντας τα βασικότερα στοιχεία με γνώμονα το αγαθό, μπορούμε να κάνουμε μερικά προκαταρκτικά σχόλια για τέσσερις τομείς: εργασία, περιουσία, πολιτική συμμετοχή και εκπαίδευση. Σε κάθε περίπτωση αντλώ επιχειρήματα από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος μας δίνει μια καλύτερη ιδέα από οποιονδήποτε άλλο σχετικά με το τι απαιτεί η αριστοτελική αντίληψη.

6.1 Εργασία

Ο Αριστοτέλης σημειώνει ένα γεγονός το οποίο συχνά αποκρύπτεται σε συζητήσεις αυτού του είδους, συμπεριλαμβανομένων και των περισσότερων φιλελεύθερων συζητήσεων. Αυτό είναι ότι ορισμένες μορφές εργασίας δεν είναι συμβατές με την καλή λειτουργία του ανθρώπου. Επειδή είναι μονότονες, δεν απαιτούν σκέψη και είναι απαιτητικές σε ό,τι αφορά τις χρονικές προϋποθέσεις, φέρνουν τον εργάτη σε μια κατάσταση μη πλήρως ανθρώπινη, ικανό να εκτελεί τις υπόλοιπες λειτουργίες σε επίπεδο χαμηλότερο από πλήρως ανθρώπινο. Ο Αριστοτέλης ίσως είχε μια υπερβολικά ακραία άποψη για το ποιες μορφές εργασίας ήταν έτσι (βλ. NFC), αλλά είναι η αρχή της προόδου να αναγνωρίσουμε ότι ορισμένες όντως είναι. Και ο Marx είναι ιδιαίτερα υποχρεωμένος στον Αριστοτέλη για τις δικές του σκέψεις πάνω σε αυτό το ζήτημα.⁽⁸¹⁾ Η φιλελεύθερη συζήτηση υποθέτει συνήθως ότι εάν δώσουμε στους ανθρώπους αρκετά χρήματα και αγαθά και προφυλαχθούμε από κάποιες ιδιαίτερα κατάφωρες καταχρήσεις (καταχρήσεις οι οποίες λογαριάζονται, για παράδειγμα, ως μειώσεις βασικών ελευθεριών), τα πράγματα πάνε αρκετά καλά και οι άνθρωποι θα μπορέσουν στο τέλος της εργασιακής ημέρας τους να συνεχίσουν με την αντίληψή τους περί αγαθού, όποια και αν είναι. (Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τον φιλελεύθερο καντιανισμό, ο οποίος τείνει, όπως έχουμε πει, να θεωρεί την ηθική προσωπικότητα ως ανεπηρέαστη από φθορά από τον κόσμο). Ο οπαδός του Αριστοτέλη δεν κάνει καμία τέτοια υπόθεση.⁽⁸²⁾ Η αντίληψη επιδιώκει μια διερευνητική εξέταση των μορφών εργασίας και των σχέσεων παραγωγής και τη δημιουργία πλήρως ανθρώπινων και κοινωνικών μορφών εργασίας για όλους τους πολίτες, με γνώμονα όλες τις μορφές ανθρώπινης λειτουργίας. Μόνο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως ελεύθερους και ίσους.

6.2 Ιδιοκτησία

Η γη, το χρήμα και τα περιουσιακά στοιχεία είναι απλά αντικείμενα και δεν έχουν εγγενή αξία. Στην αριστοτελική αντίληψη, επομένως, δεν υπάρχει κανένα απόλυτο δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Η αξίωση που έχουν οι πολίτες είναι η βασική στήριξη στις διάφορες απαραίτητες λειτουργίες: να μετακινηθούν πέραν του ελαχίστου ορίου σε δυνατότητες για την καλή λειτουργία του ανθρώπου. Το ερώτημα σχετικά με την ιδιοκτησία θα πρέπει να είναι απλώς «ποιες μορφές ιδιοκτησίας προάγουν καλύτερα αυτήν την κατάσταση;». Προάγουν καλύτερα, δηλαδή, όχι μόνο την καλή λειτουργία αλλά την ίση κατανομή της καλής λειτουργίας, υπό την έννοια ότι κάθε πολίτης μετακινείται πέραν του ελαχίστου ορίου. Απαντώντας ο ίδιος σε αυτό το ερώτημα, ο Αριστοτέλης δεν εξέτασε ποτέ σοβαρά το ενδεχόμενο να είναι ιδιωτική κάθε περιουσία. Αυτό θεωρεί ότι είναι εξαιρετικά διχαστικό, ενάντιο στην κοινωνικότητα και ανατρεπτικό για τη σταθερότητα και την ασφάλεια της πολιτείας. Εξετάζει, όπως έχουμε δει, διάφορους συνδυασμούς κοινής και ιδιωτικής ιδιοκτησίας, σχέδια όπου κάποιο ποσοστό ατομικής περιουσίας συνδυάζεται με κοινή χρήση, καθώς επίσης (όπως απαιτεί η αγροτική φύση της πολιτείας του) σχέδια στα οποία μέρος της κοινής γης κατέχεται από άτομα τα οποία είναι υπεύθυνα για την ανάπτυξή της.⁽⁸³⁾ Αυτό που ρωτά κατά την περιγραφή των διαφόρων μορφών είναι «τι βελτιστοποιεί την ανθρώπινη λειτουργία;». Ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον άλλο τρόπο με τον οποίο θέτει το ερώτημα, «τι σημαίνει η αντιμετώπιση των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων;».

Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι υπερασπιζόμενος την κοινή ιδιοκτησία ο Αριστοτέλης δεν υπερασπίζεται την κρατική ιδιοκτησία. Η κοινή ιδιοκτησία είναι με μια πολύ πραγματική έννοια η ιδιοκτησία από όλους τους πολίτες από κοινού και όχι από κάποια απομακρυσμένη γραφειοκρατική οντότητα. Η αριστοτελική αντίληψη πρέπει

να εξετάσει αυτή τη διάκριση και την πρακτική υλοποίησή της, καθώς είναι ιδιαίτερα δύσκολο να καλλιεργηθεί κοινή ιδιοκτησία υπό τις σύγχρονες συνθήκες μεγέθους και πληθυσμού· και όμως είναι ιδιαίτερα σημαντικό να την καλλιεργήσουμε, επιμένοντας σε αυτή τη διάκριση.⁽⁸⁴⁾

Παρόλο που ο Αριστοτέλης μόλις που αναφέρει την ιδέα ότι δεν θα πρέπει να υπάρχει κοινή ιδιοκτησία, παίρνει πραγματικά πολύ στα σοβαρά την ιδέα ότι δεν θα πρέπει να υπάρχει ιδιωτική ιδιοκτησία. Η ιδέα αυτή υποστηρίχτηκε βεβαίως από τον Πλάτωνα· προφανώς όμως προσέλκυε το ενδιαφέρον και άλλων.⁽⁸⁵⁾ Ο Αριστοτέλης τάσσεται εναντίον της. Και τα επιχειρήματά του μας ενδιαφέρουν: μας δείχνουν ακριβώς ποιον ρόλο διαδραματίζει και ποιον αδυνατεί να διαδραματίσει η ιδιοκτησία στην αριστοτελική αντίληψη. Φαίνεται ότι υπάρχουν δύο τομείς στους οποίους ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι κάποια μορφή ατομικής περιουσίας θα προάγει την πλήρως ανθρώπινη λειτουργία. Ο ένας είναι ο τομέας της έντονης διακριτότητας. Θεωρεί ότι είναι βασικό ανθρώπινο αγαθό κάθε άτομο να διάγει βίο περιστοιχισμένο από ένα πλαίσιο που είναι, εν μέρει, μόνο δικό του και στο οποίο κανείς δεν μπορεί να παρέμβει. Η ιδιοκτησία είναι μέρος αυτού του πλαισίου. Το συγκεκριμένο επιχείρημα απορρέει από παλαιότερες αθηναϊκές παραδόσεις: διότι οι Αθηναίοι υπερηφανεύονταν για το γεγονός ότι απολάμβαναν κάποια ελευθερία δράσης και μη παρεμβατικότητα στις προσωπικές υποθέσεις τους.⁽⁸⁶⁾ Το αξιοσημείωτο είναι ότι η στήριξη προς την ατομική ιδιοκτησία που παρέχει αυτό το επιχείρημα είναι αβέβαιη και αμφιλεγόμενη. Εάν κάποιος μπορέσει να δείξει στον οπαδό του Αριστοτέλη ότι το συγκεκριμένο είδος μη παρεμβατικού πλαισίου το οποίο πραγματικά απαιτεί η ξεχωριστή λειτουργία δεν περιλαμβάνει ατομική ιδιοκτησία, τότε η υπεράσπιση της ατομικής ιδιοκτησίας, έως αυτού του σημείου, καταρρέει. Και η επιμονή του Αριστοτέλη για κοινή χρήση –ότι πρέπει να είναι δυνατό για κάποιον που βρίσκεται σε ανάγκη να πάρει από τη

σοδειά κάποιου άλλου χωρίς ποινή και με καλή πίστη- δείχνει ότι, εν πάση περιπτώσει, δεν υπερασπίστηκε την ιδιωτική ιδιοκτησία στη μορφή με την οποία την υπερασπίζεται το μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης σκέψης.⁽⁸⁷⁾

Το άλλο επιχειρήμα του συνδέει την ιδιοκτησία με την κοινωνικότητα μέσω παρατήρησης της ανθρώπινης ψυχολογίας. Στο *Πολιτικά II*, ασκώντας κριτική στον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι η σκέψη πως κάτι είναι ολοκληρωτικά δικό του κάνει ένα άτομο να νοιάζεται για αυτό, να αναλαμβάνει την ευθύνη του, σε μεγαλύτερο βαθμό και πολύ πιο έντονα απ' ό,τι η πεποίθηση ότι το εν λόγω πράγμα ανήκει σε πολλούς. Έτσι, η συμπερίληψη κάποιας ιδιωτικής ιδιοκτησίας στην πόλη θα είναι χρήσιμη ως κίνητρο για δράση που χαρακτηρίζεται από ενδιαφέρον, αίσθηση ευθύνης και ενεργητικότητα. Όπως σε ένα νοικοκυριό όπου ασχολούνται με τις εργασίες πάρα πολλοί υπηρέτες, καμία εργασία δεν γίνεται καλά (όπως παρατηρεί), έτσι και σε μια πλατωνική πόλη καμία κοινωνικά πολύτιμη εργασία δεν θα επιτελείται καλά.⁽⁸⁸⁾ Παρόμοια επιχειρήματα για ένα μέτρο ιδιωτικής επιχειρηματικότητας προωθήθηκαν πρόσφατα σε ορισμένες σύγχρονες σοσιαλιστικές και κομμουνιστικές χώρες. Και εδώ, όπως και στο πρώτο επιχειρήμα, βλέπουμε ότι η ιδιωτική ιδιοκτησία υποστηρίζεται μόνο μέσω ενός αβέβαιου εργαλειακού επιχειρήματος, το οποίο θα καταρρεύσει εάν κάποια στιγμή αποδειχθεί εσφαλμένη η ψυχολογική συλλογιστική του βάσιμη.

6.3 Πολιτική συμμετοχή

Η αριστοτελική αντίληψη είναι μια αντίληψη στο πλαίσιο της οποίας όλοι οι πολίτες κυβερνούν αλλά και κυβερνώνται από κοινού. Αυτό είναι ζωτικής σημασίας για την αντίληψη του σε τι συνίσταται η αντιμετώπιση των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων. Πιο συγκεκριμένα, κάθε πολίτης είναι ένας πολίτης λόγω του γεγονότος ότι έχει δύο είδη δυνατοτήτων στην πολιτική

σφαίρα: τη νομοθετική και τη δικαστική δυνατότητα (βλ. NFC).⁽⁸⁹⁾ Τώρα όμως πρέπει να διερωτηθούμε γιατί τα πράγματα έχουν έτσι σύμφωνα με την αντίληψη που περιγράψαμε. Είναι σαφές πως μια αντίληψη περί ευημερίας δεν χρειάζεται να είναι δημοκρατική. Και εφόσον ο οπαδός του Αριστοτέλη στοχεύει στη δημιουργία δυνατοτήτων για ανθρώπινη λειτουργία, αντί για την προστασία φυσικών δικαιωμάτων, θα πρέπει να διερωτηθούμε λόγω ποιου επιχειρήματος φτάνουμε σε αυτή τη μορφή.

Τα επιχειρήματα του Αριστοτέλη είναι μάλλον άμεσα, εφόσον ο σχεδιασμός της αντίληψης περί αγαθού που διαμορφώνει τη ζωή ενός πολίτη είναι μια εργασία η οποία εκτυλίσσεται, εν μέρει, στην πολιτική σφαίρα. Το επιχειρήμα είναι, καταρχάς, ότι η καλή λειτουργία βάσει της πρακτικής λογικής απαιτεί κάθε πολίτη να έχει την ευκαιρία να κάνει επιλογές που αφορούν αυτό το σχέδιο.

Το δεύτερο επιχειρήμα του Αριστοτέλη δεν είναι δυνατό να αναλυθεί πλήρως εδώ. Είναι ότι, κατά την πλήρη και επαρκή παρουσίαση του καταλόγου των βασικών λειτουργιών που συνιστούν την πυκνή αόριστη αντίληψη, θα πρέπει να διαιρέσουμε την κοινωνικότητα σε δύο μέρη, απαιτώντας για την ολοκληρωμένη καλή λειτουργία του ανθρώπου τόσο στενές προσωπικές σχέσεις (φιλία, οικογενειακές σχέσεις) όσο και πολιτικές σχέσεις, τη λειτουργία που συνίσταται στο να παίζει κανείς τον ρόλο του ως πολίτης δίπλα σε άλλους πολίτες. Τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν αυτήν την άποψη ορίζονται λεπτομερώς στο *The Fragility of Goodness [Η Ευθραυστότητα του Καλού]*, κεφ. 12.⁽⁹⁰⁾ Έχουν μια ιδιαίτερη δριμύτητα, καθώς ο Αριστοτέλης, ως μέτοικος στην Αθήνα είχε προσωπικές φιλίες χωρίς να έχει πολιτικές σχέσεις. Κρίνει λοιπόν, στην ουσία, ότι η ζωή του στερείται κάτι που είναι απαραίτητο για την ολοκληρωμένη καλή λειτουργία του ανθρώπου.

Τέλος, ο Αριστοτέλης επικαλείται την αντίληψη της πολιτικής διακυβέρνησης ως διακυβέρ-

νωση ελεύθερων και ίσων πολιτών.⁽⁹¹⁾ Δεν είναι ελεύθεροι εάν αντιμετωπίζονται δεσποτικά από έναν ηγεμόνα και δεν έχουν κανέναν απολύτως λόγο στη διακυβέρνηση. Ούτε αντιμετωπίζονται ως ίσοι εάν υποβιβάζονται σε δευτερεύουσες λειτουργίες ενώ κάποιος βασιλέας βρίσκεται πάνω από αυτούς. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει χώρος για εμπειρία στη διακυβέρνηση· ούτε σημαίνει ότι οι πολίτες δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να μεταβιβάσουν λειτουργίες σε κάποιο είδος ειδικού. Σημαίνει ότι οι πολίτες θα πρέπει να κρίνονται από σώματα ενόρκων που απαρτίζονται από πολίτες οι οποίοι επιλέγονται αντιπροσωπευτικά· σημαίνει επίσης ότι κάποιο είδος δημοκρατικού νομοθετικού σώματος, είτε άμεσο είτε αντιπροσωπευτικό, θα πρέπει να λαμβάνει τις κύριες αποφάσεις που αφορούν την αντίληψη. Οι πολίτες δεν αναγκάζονται ούτε απαιτείται να συμμετέχουν. Τους παραχωρείται αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει *εξουσία*. Για την Αθήνα αυτό σημαίνει ότι τα ονόματά τους βρισκόταν στην κληρωτίδα παρότι, όταν ανασυρόταν ένα όνομα, το άτομο μπορούσε πάντα να αρνηθεί τη λειτουργία. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης σέβεται την πρακτική λογική κατά τον σχεδιασμό συγκεκριμένα πολιτικών θεσμών.

6.4 Εκπαίδευση

Κανένα τμήμα του πολιτικού σχεδιασμού δεν απασχολεί περισσότερο τον οπαδό του Αριστοτέλη από την εκπαίδευση. Η εκπαίδευση απαιτείται για κάθε κύρια λειτουργία· απαιτείται επίσης για την ίδια την επιλογή, όπως επιμένει. Ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της αριστοτελικής αντίληψης, με την έντονη εστίασή της όχι μόνο στη λειτουργία αλλά και στην πραγματικά ανθρώπινη λειτουργία στο πλαίσιο των διαφόρων σφαιρών της ζωής, θα είναι η τάση της να καθιστά την εκπαίδευση ένα -ή ίσως το- επίκεντρο του σχεδιασμού και να θεωρεί ότι η επιτυχία από αυτήν την άποψη είναι το αποκορύφωμα ενός

επιτυχημένου πολιτικού σχεδιασμού (πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* II.1, *Πολιτικά* VIII.1 και άλλες παραπομπές στο NFC).⁽⁹²⁾

Η αριστοτελική προσέγγιση θα είναι να προσδιορίσουμε αόριστα συγκεκριμένες δυνατότητες που επιθυμούμε να αναπτύξουμε στους πολίτες μέσω της εκπαίδευσης και, στη συνέχεια, όπως το θέτει ο Αριστοτέλης, να συμπεριφερθούμε σαν καλοί γιατροί (EN X.9), εξετάζοντας με κατανόηση τις ανάγκες και τις περιστάσεις των ποικίλων ομάδων πολιτών και σχεδιάζοντας τις δομές της εκπαίδευσης με τέτοιο τρόπο ώστε να αποκτήσουν αυτές τις δυνατότητες.⁽⁹³⁾ Οραματίζεται έναν συνδυασμό μιας λίγο-πολύ ομοιόμορφης δημόσιας δομής με μια πιο ευέλικτη ιδιωτική εκπαίδευση η οποία παρέχεται από την οικογένεια στους κόλπους της. Θα υπήρχαν ωστόσο και πολλοί άλλοι τρόποι με τους οποίους θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί αυτός ο συνδυασμός οικειότητας και κοινότητας. Το κεντρικό ζήτημα είναι ότι ο οπαδός του Αριστοτέλη θα εξετάζει σε κάθε βήμα τι πραγματικά μπορούν να κάνουν οι πολίτες δυνάμει της εκπαίδευσής τους και θα μετρά την επιτυχία της αντίστοιχα. Δεν θα υποθέτει ότι η απλή παροχή πόρων για την εκπαίδευση είναι επαρκής, ειδικά όταν υπάρχουν αντίξοες περιστάσεις, αλλά θα χρησιμοποιήσει φαντασία προκειμένου να σχεδιάσει προγράμματα τα οποία θα επιτρέψουν σε μη προνομιούχες ομάδες να εκμεταλλευτούν πλήρως τους πόρους.

Το ζήτημα της εκπαίδευσης δεν μπορεί να συζητηθεί περαιτέρω με χρήσιμα συμπεράσματα χωρίς να αντιμετωπιστούν, τουλάχιστον προκαταρκτικά, δύο από τα πλέον δύσκολα ζητήματα που εγείρει, ζητήματα στα οποία το χάσμα μεταξύ του φιλελεύθερου και του οπαδού του Αριστοτέλη φαίνεται ότι είναι ιδιαίτερα μεγάλο. Αυτά είναι το ζήτημα του πλουραλισμού και το ζήτημα της επιλογής.

7. Πλουραλισμός και επιλογή

Το κεντρικό κίνητρο του φιλελεύθερου προκειμένου να λειτουργεί χωρίς κάποια «πυκνή» αντίληψη περί αγαθού είναι να επιτρέπει μια πλουραλιστική κοινωνία και να σέβεται την ισότητα των πολιτών όσον αφορά την επιλογή της δικής τους αντίληψης περί αγαθού, χωρίς να ευνοεί κάποια αντίληψη έναντι μιας άλλης. Όπως σημειώσαμε, ο Rawls περιορίζει σημαντικά τον κατάλογο των διαθέσιμων αντιλήψεων λόγω της εμμονής του στις δύο ηθικές δυνάμεις. Αλλά από τις πλευρές εκείνες που είναι οι σημαντικότερες για κάποιον που εξετάζει την ιστορία της αμερικανικής δημοκρατίας, η αντίληψη του Rawls αφήνει ανοιχτές τις πλέον διχαστικές επιλογές. Κανείς δεν υπαγορεύει στους πολίτες ποια θρησκεία πρέπει να έχουν ή ακόμη και το εάν θα έχουν ή όχι μία θρησκεία. Δεν τους υπαγορεύει ποιο είδος γενετήσιας συμπεριφοράς πρέπει να υιοθετήσουν, ποιο επάγγελμα να ακολουθήσουν, ποιες διασκέδασεις να απολαύσουν. Η φιλελεύθερη άποψη για την αριστοτελική θεωρηση είναι ότι προκρίνει πάντοτε μία αντίληψη περί αγαθού παρά πολλές· και ότι, στην πορεία, λέει στους ανθρώπους τι θα πρέπει να είναι, ζητώντας τους (όπως το θέτει ο Dworkin) να διάγουν τον βίο που ένας εξαιρετικά σοφός άνθρωπος πιστεύει ότι είναι ο καλύτερος για αυτούς.⁽⁹⁴⁾ Αυτό, στην ουσία, συνιστά άρση της ηθικής τους αυτονομίας και επομένως, από την άποψη του φιλελεύθερου, τους αντιμετωπίζει *άνισα*.

Δεν υπάρχει ζήτημα στο οποίο ο οπαδός του Αριστοτέλη είναι πιο ευαίσθητος από αυτό, καθώς η ικανότητά του να πείθει σύγχρονους πολίτες για τα προτερήματα της άποψής του εξαρτάται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τον τρόπο με τον οποίο θα απαντηθούν αυτές οι κατηγορίες. Το πρώτο πράγμα στο οποίο πρέπει να επιμείνει είναι ότι η αντίληψή του περί αγαθού, παρότι πυκνή, είναι στην πραγματικότητα αόριστη. Έχει, δηλαδή, σχεδιαστεί ώστε να αποδέχεται πλουραλιστικές προδιαγραφές με αρκετούς διαφορετικούς τρόπους.

Καταρχάς, οι συστατικές συνθήκες της ανθρώπινης ζωής, παρότι ευρέως κοινές, υλοποιούνται με διαφορετικό τρόπο σε διαφορετικές κοινωνίες. Ο φόβος του θανάτου, η αγάπη για το παιχνίδι, οι σχέσεις και η φιλία με τους άλλους, ακόμα και η εμπειρία των σωματικών ορέξεων –αυτά δεν εμφανίζονται ποτέ με αόριστο και γενικό τρόπο, αλλά πάντα με κάποια συγκεκριμένα και ιστορικά πλούσια πολιτισμική πραγμάτωση η οποία μπορεί να διαμορφώσει βαθιά όχι μόνο τις αντιλήψεις που χρησιμοποιούνται από τους ανθρώπους σε αυτούς τους τομείς, αλλά και την ίδια την εμπειρία τους και τις επιλογές που θα κάνουν. Για να δούμε ένα μόνο παράδειγμα, το οποίο αναπτύχθηκε σε βάθος στο NRV, η γενετήσια όρεξη θα συζητηθεί και θα βιωθεί με διαφορετικό τρόπο σε μια κοινωνία που δεν έχει κάποιες από τις βασικές πεποιθήσεις γύρω από τις οποίες δομούνται η γενετήσια συζήτηση και εμπειρία στη δική μας κοινωνία, όπως είναι η πεποίθηση στην ηθική υπεροχή του φύλου του αντικειμένου, η πεποίθηση ότι κάθε άτομο έχει έναν ενδόμυχο γενετήσιο προσανατολισμό ο οποίος είναι σχετικά μόνιμος και μπορεί να αξιολογηθεί ηθικά και ούτω καθεξής.⁽⁹⁵⁾ Παρόλα αυτά, όπως επιχειρηματολογώ στο NRV, υπάρχει σε αυτούς τους τομείς της κοινής ανθρώπινης ιδιότητάς μας επαρκής επικάλυψη προκειμένου να υποστηριχθεί ένας κοινός λόγος που εστιάζει σε μια οικογένεια κοινών προβλημάτων. Συχνά δε, ο κοινός λόγος θα μας επιτρέψει να ασκήσουμε κριτική σε ορισμένες αντιλήψεις των ίδιων των θεμελιωδών εμπειριών ως ασύμφωνες με άλλα πράγματα που οι άνθρωποι θέλουν να κάνουν και να είναι.

Όταν πρόκειται για την επιλογή μιας αντίληψης περί καλής λειτουργίας αναφορικά με αυτά τα προβλήματα, μπορούμε να αναμένουμε την εμφάνιση ακόμα μεγαλύτερου βαθμού πλουραλισμού. Και εδώ η αριστοτελική αντίληψη επιθυμεί να διατηρήσει τον πλουραλισμό με δύο σημαντικά διαφορετικούς τρόπους: αυτόν που θα αποκαλούσαμε τον τρόπο του πλουραλιστικού προσδιορισμού και εκείνον που θα αποκαλούσαμε τον τρόπο του τοπικού προσδιορισμού.

Ο πλουραλιστικός προσδιορισμός σημαίνει ακριβώς αυτό που δηλώνει η ονομασία του: ότι το πολιτικό σχέδιο, ενώ λειτουργεί με μια συγκεκριμένη αντίληψη περί αγαθού σε αόριστο επίπεδο, λειτουργεί με μια επαρκώς αόριστη αντίληψη η οποία, ενώ πολλά αποκλείονται ως ακατάλληλα για την πλήρη ανθρώπινη ιδιότητα, αφήνει μεγάλο περιθώριο προκειμένου οι πολίτες να ορίσουν καθένα από τα συστατικά στοιχεία πιο συγκεκριμένα και με μεγάλη ποικιλία στη ζωή τους καθώς τη σχεδιάζουν.⁽⁹⁶⁾ Ορισμένες αντιλήψεις περί αγαθού πράγματι αποκλείονται λόγω της εμμονής μας στον κατάλογο των λειτουργιών. Ωστόσο διατηρούνται πολλές εναλλακτικές. Διότι σε καθεμία από τις αόριστες λειτουργίες αντιστοιχεί ένα απροσδιόριστο πλήθος συγκεκριμένων προδιαγραφών που μπορούμε να φανταστούμε ανάλογα με τις περιστάσεις και τις προτιμήσεις.⁽⁹⁷⁾ Πολλά συγκεκριμένα είδη ζωής, σε πολλά διαφορετικά επαγγέλματα, εμφανίζουν λειτουργία σύμφωνη με όλες τις κύριες δυνατότητες. Και από τη στιγμή που φανταστήκαμε μορφές εργασίας που δεν είναι καταπιεστικές για την ανθρώπινη ιδιότητα (όπως θεωρούσε ο Αριστοτέλης κάθε χειρωνακτική εργασία), θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ένα ευρύ και ανοιχτό σύνολο συγκεκριμένων μορφών απασχόλησης, αναψυχής και ούτω καθεξής που απευθύνονται σε διαφορετικά ταλέντα και προτιμήσεις.

Όσον αφορά τη θρησκεία, η αριστοτελική αντίληψη ακολουθεί το παράδειγμα του ίδιου του Αριστοτέλη. Εάν εξετάσουμε τον δικό του κατάλογο αρετών και σκεφτούμε, από τη σκοπιά των ελληνικών παραδόσεων, τι λείπει, διαπιστώνουμε μια εντυπωσιακή παράλειψη. Η αρετή της ευλάβειας και της σωστής συμπεριφοράς προς τους θεούς δεν εξετάζεται καθόλου.⁽⁹⁸⁾ Πιστεύω ότι αυτό συνδέεται στενά με την πολιτική φύση του καταλόγου: το θέμα είναι ότι ο νομοθέτης δεν πρέπει να σκεφτεί αυτήν την αρετή κατά τον σχεδιασμό των θεσμών, πέραν, προφανώς, από κάποια υποστήριξη εορτασμών με αστικό χαρακτήρα. Εν μέρει, αυτό προστατεύει τις ξεχωριστές επιλογές των πολιτών στη συγκεκριμένη σφαίρα: ήταν ήδη, κατά κάποιον τρόπο, αθηναϊκή παράδοση. Εν μέρει, επίσης, προστατεύει τον διαπολιτισμικό χαρακτήρα της πολιτικής, διότι αυτό που απασχολεί τον νομοθέτη πρέπει να είναι όσα είναι και

μπορούν να είναι σε μεγάλο βαθμό κοινά, ενώ η θρησκεία θεωρείται ως μια σφαίρα τοπικής ιδιαιτερότητας. Η αριστοτελική αντίληψή μας, λοιπόν, δεν περιλαμβάνει κάποια ειδική πρόβλεψη για τη θρησκεία, θεωρώντας την ως έναν από τους τρόπους με τους οποίους οι πολίτες μπορούν να επιλέξουν να ασκήσουν τις δυνάμεις της σκέψης, του συναισθήματος και της φαντασίας τους προστατεύει τη διακριτότητα με την οποία το κάνουν και καλλιεργεί ένα κλίμα μη επέμβασης.

Στην εκπαίδευση, ο οπαδός του Αριστοτέλη έχει ως στόχο την καλλιέργεια συγκεκριμένων νοητικών δυνάμεων, συνειδητοποιώντας ωστόσο ότι αυτές οι γενικές δυνάμεις αναπτύσσονται με πολλούς διαφορετικούς τρόπους από πολλούς διαφορετικούς συγκεκριμένους τρόπους μελέτης. Εδώ είναι πιθανό να επιτραπεί στους μαθητές κάποια ευελιξία, αυξανόμενη ανάλογα με τη δυνατότητά τους για επιλογή, και δομημένη σύμφωνα με την εκτίμηση τόσο της προέλευσης όσο και των αναγκών των μαθητών σε κάθε περίπτωση.

Αυτό μας φέρνει στον τρόπο του τοπικού προσδιορισμού. Η αριστοτελική πρακτική λογική υλοποιείται πάντα, όταν αυτό γίνεται σωστά, με μεγάλη ευαισθησία προς το συγκεκριμένο πλαίσιο, τον χαρακτήρα των εμπλεκόμενων προσώπων και τις ιστορικές και κοινωνικές τους συνθήκες. Αυτό σημαίνει ότι εκτός από τον πλουραλισμό που περιγράψαμε, ο οπαδός του Αριστοτέλη πρέπει επίσης να εξετάσει ένα διαφορετικό είδος πληθυντικού προσδιορισμού περί αγαθού. Διότι μερικές φορές αυτό που συνιστά καλό τρόπο προώθησης της εκπαίδευσης σε ένα μέρος του κόσμου θα είναι τελείως αναποτελεσματικό σε κάποιο άλλο. Οι μορφές φιλίας που ανθούν σε μια κοινότητα ενδέχεται να αποδειχθεί αδύνατο να διατηρηθούν σε κάποια άλλη. Σε τέτοιες περιπτώσεις, ο οπαδός του Αριστοτέλη πρέπει να στοχεύει σε κάποιον συγκεκριμένο προσδιορισμό περί γενικού αγαθού που ταιριάζει και αναπτύσσεται από τις ίδιες τις τοπικές συνθήκες. Αυτή η ευαισθησία θα τον βοηθήσει να απαντήσει στην κατηγορία περί πατερναλισμού.⁽⁹⁹⁾

Επιμένουμε όμως ότι ο οπαδός του Αριστοτέλη δεν αποδέχεται απλώς στις τοπικές παραδόσεις όσον αφορά, για παράδειγμα, τις σχέσεις μεταξύ των φύλων. Τις αξιολογεί σε σχέση με τη δική του αόριστη

αντίληψη περί αγαθού. Συγκρίνοντας τις τρέχουσες συνθήκες με την αόριστη αντίληψη, φαντάζεται μια πιθανή μετάβαση από τον τρέχοντα τρόπο σε κάποιον προσδιορισμό της αόριστης αντίληψης που ταιριάζει στο συγκεκριμένο ιστορικό και στις συγκεκριμένες συνθήκες. Αυτό συνέβη στην πραγματικότητα στο παράδειγμά μας από το Μπαγκλαντές. Από τη στιγμή που οι ομάδες εγκατέλειψαν την ιδέα ότι θα μπορούσαν να υλοποιήσουν το αγαθό στο Μπαγκλαντές με τον ίδιο χονδρικά τρόπο που θα το έκαναν στην Ευρώπη, κατάφεραν να συνεργαστούν με τις ντόπιες γυναίκες προκειμένου να εκτιμήσουν την τρέχουσα κατάσταση, να τη συγκρίνουν με έναν πιθανό μετασχηματισμό της στον οποίο οι γυναίκες θα υλοποιούσαν μεγαλύτερο εύρος δραστηριότητας με μεγαλύτερη αξιοπρέπεια, και να φανταστούν συγκεκριμένες μορφές εκπαίδευσης που θα βοηθούσαν, σε εκείνες τις συγκεκριμένες περιστάσεις, τη μετάβαση από την τρέχουσα κατάσταση σε μια κατάσταση μεγαλύτερων δυνατοτήτων.

Εδώ έχουμε μια περίπτωση στην οποία κουλτούρες με ριζικά διαφορετικές παραδόσεις στους εν λόγω τομείς βρέθηκαν αντιμέτωπες με εξαιρετικά αποτελέσματα. Τα αποτελέσματα αυτά ήταν εφικτά επειδή οι δύο πλευρές (γυναίκες από τη Δύση και γυναίκες της υπαίθρου) αναγνώρισαν η μία την άλλη ως συνανθρώπους, που μοιράζονται ορισμένα προβλήματα και πόρους, συγκεκριμένες ανάγκες για πληρέστερες δυνατότητες και συγκεκριμένες πιθανότητες μετακίνησης προς τη δυνατότητα. Ήταν επίσης εφικτά επειδή και οι δύο πλευρές προσέγγισαν η μία την άλλη με τους πόρους της φαντασίας, της διάθεσης για συναισθηματική ανταπόκριση και του χιούμορ και όχι απλώς με επιστημονικά δεδομένα και υπολογισμούς -καθιστώντας έτσι εφικτή μια ολοκληρωμένη ανθρώπινη αλληλεπίδραση. (Η πρόζα της αφήγησης του Chen, με τον πλούσια περιγραφικό και υποβλητικό χαρακτήρα της, καθιστά πρόδηλα τα νοητικά χαρακτηριστικά που πρέπει να χρησιμοποιήσει η αριστοτελική αντίληψη προκειμένου να είναι πλήρως ορθολογική). Τα αποτελέσματα εκείνα ενδέ-

χεται επίσης ήταν εφικτά επειδή οι γυναίκες δεν ταυίζονταν τόσο βαθιά με τον τρέχοντα τρόπο ζωής τους ώστε να αρνηθούν την πρόσκληση να φανταστούν κάτι διαφορετικό. Η δυσαρέσκεια και αυτός ο τρόπος στοχασμού αλληλοϋποστηρίζονται και εντείνονται. Αλλά πάνω απ' όλα, η αντιπαράθεση ήταν εφικτή επειδή η αριστοτελική προσέγγιση δεν είναι μια πατερναλιστική προσέγγιση, όπως ισχυρίζεται ο Dworkin και άλλοι, η οποία απλά λείπει σε μακρινούς ανθρώπους τι απαιτεί η σοφία. Είναι μια πρόσκληση συμμετοχής σε μια περιπέτεια στοχασμού. Και ο ισχυρισμός που προβάλλεται είναι ότι η «πυκνή αόριστη αντίληψη» έχει αξία και διαρκεί όσο και ο ρόλος της στην καθοδήγηση τέτοιων περιπετειών. Στους εμπλεκόμενους δίνεται ένας χάρτης δυνατοτήτων ή μάλλον μούνται σε έναν διάλογο σχετικά με έναν τέτοιο χάρτη -και, στη συνέχεια, μετά από στοχασμό τον οποίο υποκινεί η φαντασία, ρωτιούνται τι θα επέλεγαν.

Τα πράγματα δεν θα είναι πάντοτε τόσο εύκολα - αν και, στην πραγματικότητα, το ζήτημα της εκπαίδευσης των γυναικών δεν είναι ένα απλό και αυτονόητο ζήτημα, απλή έκβαση κάποια πολιτικής. Βρίσκεται μεταξύ των πλέον διχαστικών και πλέον επιτακτικών ζητημάτων του αναπτυσσόμενου κόσμου και, εάν η αριστοτελική αντίληψη μπορέσει να κατευθύνει τη σκέψη σχετικά με αυτό, θα της προσδώσει μεγάλη αξιοπιστία. Θα υπάρξουν ωστόσο και άλλα ζητήματα που θα αποδειχθούν πολύ περισσότερο διχαστικά, καθώς οι παραδόσεις έρχονται αντιμέτωπες και η μία με την άλλη και κάθε μία με τις δικές της εσωτερικές ποικιλομορφίες και συγκρούσεις. Μια κοινωνία της οποίας ολόκληρος ο τρόπος ζωής βασίζεται στην τήρηση πολιτικών που στερούν από μέλη μιας συγκεκριμένης φυλής ή τάξης ή φύλου την καλή ανθρώπινη ζωή δεν θα είναι ιδιαίτερα πρόθυμη να υποστηρίξει ούτε το περιεχόμενο ούτε τις διαδικασίες του αριστοτελικού καταλόγου ως απαραίτητου για όλους τους ανθρώπους. Προσμετράται όμως αυτό αρνητικά για την αριστοτελική αντίληψη;

Εδώ ο οπαδός του Αριστοτέλη έχει να κάνει τρεις παρατηρήσεις. Καταρχάς, μπορεί σχεδόν

μετά βεβαιότητας να αποδειχθεί ότι η πυκνή αόριστη αντίληψη *υποστηρίζεται* από τον αντίπαλο ως κεντρικής σημασίας στη ζωή του και τη ζωή άλλων για τους οποίους ενδιαφέρεται. Ζει με τρόπο που δείχνει ότι την αποδέχεται, ακόμα και εάν αρνείται, στη συζήτηση, τη σημασία της για άλλους τους οποίους, με τον λόγο και την αλληλεπίδραση, αναγνωρίζει ανεπιφύλακτα ως ανθρώπους. Κατά δεύτερον, η αδυναμία του αντιπάλου να επιδοκιμάσει το πλήρες αριστοτελικό συμπέρασμα εξηγείται (σε αυτήν την περίπτωση ανακολουθίας και σε άλλες σχετικές) από την αδυναμία του να σκεφτεί και να φανταστεί, και όχι από το γεγονός ότι την εφάρμοσε με επιτυχία και κατέληξε σε διαφορετικά αποτελέσματα. Η επίμονη και διερευνητική σκέψη και φαντασία θα αποκάλυπταν τις ασυνέπειες που αναφέραμε. Και ο στοχασμός, τροποποιώντας πεποιθήσεις, αργά ή γρήγορα θα τροποποιούσε και τα σχετικά συναισθήματα και επιθυμίες. Επίσης δεν θα πρέπει να προσμετρηθεί αρνητικά στην αριστοτελική αντίληψη το γεγονός ότι άνθρωποι οι οποίοι αποτυγχάνουν να εφαρμόσουν τις διαδικασίες της δεν συμφωνούν ως προς τα αποτελέσματά της (ή, μέσω αυτής, συμφωνούν μεταξύ τους). Κατά τρίτον, σκοπός της αντίληψης δεν είναι η παροχή απαντήσεων σε κάθε δύσκολο ερώτημα. Θα υπάρξουν πολλά ζητήματα στα οποία οι πολίτες διαφωνούν –ιδιαίτερα όταν οι ίδιες οι αντιλήψεις είναι ασαφείς ή σε διαδικασία εξέλιξης (όπως στην περίπτωση των αμβλώσεων)– στα οποία ο αριστοτελικός κατάλογος δεν παρέχει κάποια αποφασιστική ετυμολογία για τη μία ή την άλλη πλευρά. Η αντίληψη (όπως θα δούμε παρακάτω) κατευθύνει την κυβέρνηση να προστατέψει τον ιδιωτικό βίο των πολιτών σε πολλούς τομείς. Παραμένει ωστόσο ανοικτό ερώτημα, ένα ζήτημα το οποίο θα πρέπει να κλείσει μέσω της εξέλιξης του στοχαστικού διαλόγου, το σε ποιον βαθμό και σε ποιους τομείς εκτείνεται αυτήν η προστασία.

Υπάρχουν πολλά άλλα που μπορούμε να πούμε εδώ και τα περισσότερα θα πρέπει να ειπωθούν συγκεκριμένα. Ο ισχυρισμός μας ωστόσο είναι πως η αριστοτελική αντίληψη παρέχει ένα πιο

πλούσιο και περισσότερα υποσχόμενο σημείο εκκίνησης για περαιτέρω εργασία σε διχαστικά κοινωνικά ζητήματα απ' ό,τι οι πιο ισχνές αντιλήψεις που χρησιμοποιούνται από πολλές φιλελεύθερες αντιλήψεις –απ' ό,τι και οι πλήρως ντετερμινιστικές αντιλήψεις που χρησιμοποιούνται από πολλές μορφές συντηρητισμού και κοινοτισμού.

Συχνά διατυπώνεται η κατηγορία ότι στο είδος της κοινωνικής δημοκρατίας που οραματίζεται η αριστοτελική αντίληψη υπάρχει μια βαθιά ένταση μεταξύ της αξίας της ευημερίας (και της δημόσιας μέριμνας για ευημερία) και της αξίας της επιλογής. Καθώς η κυβέρνηση υποστηρίζει όλο και περισσότερο και πληρέστερα την ευημερία με μια όλο και πιο περιεκτική (εάν και αόριστη) αντίληψη περί αγαθού, αφαιρεί όλο και περισσότερο από τους πολίτες την επιλογή να ζουν με τον δικό τους τρόπο. Σε μεγάλο μέρος του πρόσφατου διαλόγου για την επάρκεια του συστήματος κοινωνικής πρόνοιας στη Σκανδιναβία, για παράδειγμα, προβάλλεται συχνά ο ισχυρισμός σχετικά με αυτήν την ένταση και ο περιορισμός της επιλογής υποτίθεται ότι είναι το αποτέλεσμα των ίδιων των δομών που υποστηρίζουν τη λειτουργία.⁽¹⁰⁰⁾

Η αριστοτελική αντίληψη επιμένει ότι αυτήν η ένταση είναι σε μεγάλο βαθμό απατηλή. Η ανθρώπινη επιλογή δεν είναι καθαρός αυθορμητισμός ο οποίος ανθεί παρά τα ατυχήματα της φύσης.⁽¹⁰¹⁾ Ο οπαδός του Αριστοτέλη χρησιμοποιεί (και υποστηρίζει με επιχειρήματα) μια πιο νατουραλιστική και εγκόσμια αντίληψη περί επιλογής, σύμφωνα με την οποία, όπως είπαμε, τόσο η δυνατότητα επιλογής καλής λειτουργίας σε κάθε σφαίρα όσο και η γενικότερη δυνατότητα επιλογής έχουν σύνθετες κοινωνικές και υλικές αναγκαίες προϋποθέσεις, προϋποθέσεις οι οποίες δεν είναι δυνατό να υπάρξουν χωρίς ισχυρή κυβερνητική παρέμβαση. Ο εργάτης του Marx δεν επιλέγει να εργαστεί όπως εργάζεται, ακόμα και αν ζει σε μια φιλελεύθερη καπιταλιστική δημοκρατία. Οι γυναίκες σε πολλά, αν όχι σε όλα, τα μέρη του κόσμου δεν επέλεξαν τον βίο που διάγουν, καθώς συχνά δεν έχουν αντίληψη ή επαρκή αντίληψη εναλλακτικών και ο κατάλογος

δυνατοτήτων τους είναι περιορισμένος. Όχι μόνον η επιλογή δεν είναι ασύμβατη με το είδος του κυβερνητικού στοχασμού περί αγαθού και το είδος της παρέμβασης με λογική *laissez-faire* που βρίσκουμε στην αριστοτελική κοινωνική δημοκρατία αλλά και το απαιτεί.

Στην αριστοτελική κοινωνική δημοκρατία, οι πολίτες ασκούν τις επιλογές τους με τέσσερις τρόπους. Κατάρχας, σε κάθε τομέα της ζωής, δεδομένων των υλικών και θεσμικών προβλέψεων του σχεδίου, καθίστανται ικανοί να επιλέξουν να λειτουργούν καλά στη συγκεκριμένη σφαίρα (ή το αντίθετο, εφόσον το επιλέξουν). Κατά δεύτερον, δεδομένης της πολιτικής δομής της κοινωνικής δημοκρατίας, επιλέγουν επίσης το σχέδιο: πρέπει σε κάθε στάδιο να μην αισθάνονται σαν πρόβατα, αλλά σαν ενεργοί συμμετέχοντες. (Πράγμα που σημαίνει ότι θα πρέπει να καταβληθεί κάθε προσπάθεια προκειμένου να διαλυθεί η πεποίθηση ότι τον σχεδιασμό εκτελεί μια μεγάλη απομακρυσμένη γραφειοκρατία και να ενθαρρυνθεί η συμμετοχή των πολιτών. Κάτι τέτοιο βρίσκεται στην καρδιά μιας ορισμένης πολιτικής δυσαρέσκειας με την σοσιαλδημοκρατία στη Σκανδιναβία· και από αυτή πρέπει να προστατευτούμε). Κατά τρίτον, όπως είπαμε, οι πολίτες έχουν επιλογή υπό την έννοια ότι έχουν πολλές διαθέσιμες εναλλακτικές στο πλαίσιο της αόριστης αντίληψης, δεδομένης της αοριστίας της.⁽¹⁰²⁾

Και τέλος, η διακριτότητα και η έντονη διακριτότητα έχουν θεωρηθεί εδώ ότι απαιτούν να προστατεύεται, γύρω από κάθε πολίτη, μια σφαίρα ιδιωτικού βίου και μη παρεμβατικότητας· όσα δε συμβαίνουν εντός αυτής δεν αφορούν καθόλου τον πολιτικό σχεδιασμό, παρόλο που η πολιτική θα προστατέψει τα όρια της ίδιας της σφαίρας. Τι περιέχει αυτή και ποια η έκτασή της είναι ζητήματα πολιτικής επιχειρηματολογίας· αλλά η αθηναϊκή ερμηνεία αυτής της ιδέας ήταν ότι περιελάμβανε το μεγαλύτερο μέρος του λόγου, πάνω απ' όλα του πολιτικού, το μεγαλύτερο μέρος του οικογενειακού και γενετήσιου βίου και το μεγαλύτερο μέρος, αλλά όχι το σύνολο, των σχέσεων με προσωπικούς φίλους.

Μια επαρκής εξήγηση αυτού του τέταρτου είδους επιλογής είναι απολύτως απαραίτητη προκειμένου η αριστοτελική αντίληψη να ικανοποιησει κάποιες από τις ισχυρότερες διαισθήσεις που επικαλούνται οι φιλελεύθεροι. Η αντίληψη απαιτεί ένα σχέδιο βασικών δικαιωμάτων προκειμένου να ορίσει περαιτέρω την έννοια της έντονης διακριτότητας. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι τα δικαιώματα αυτά δεν θα θεωρηθούν ως το φυσικό και λίγο-πολύ *a priori* σημείο εκκίνησης για πολιτικό στοχασμό, όπως ισχύει για ορισμένες φιλελεύθερες αντιλήψεις (αν και όχι όλες).⁽¹⁰³⁾ Θα δικαιολογηθούν με αναφορά στον ρόλο που διαδραματίζουν για την προστασία ενός τρόπου ζωής που οι πολίτες συμφώνησαν ότι είναι καλός γι' αυτούς ως ανθρώπους.

Σε αυτόν τον τομέα ο οπαδός του Αριστοτέλη πρέπει να αποκλίνει από τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Γιατί, ενώ ο Αριστοτέλης δίνει σημασία σε ορισμένα στοιχεία της αθηναϊκής παράδοσης περί ελευθερίας των πολιτών –για παράδειγμα, στον ιδιωτικό χαρακτήρα της οικογένειας και την απουσία περιορισμού στον πολιτικό λόγο και τη συμμετοχή–, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το γενικό ερώτημα «σε ποιον βαθμό μπορεί η κυβέρνηση να ρυθμίζει την καθημερινή ζωή των πολιτών και με ποιον τρόπο;» δεν τον απασχόλησε ιδιαίτερα.⁽¹⁰⁴⁾ Δεν αφιερώνει σε αυτό καμία υποστηρικτική ανάλυση. Επιπλέον, ορισμένες από τις συγκεκριμένες προτάσεις του είναι πιθανό να προκαλέσουν φρίκη στους περισσότερους φιλελεύθερους. Οι έγκυες γυναίκες πρέπει να ασκούνται καθημερινά για την υγεία τους. Οι αμβλώσεις για τον έλεγχο του πληθυσμού όχι απλά επιτρέπονται σε ορισμένες περιπτώσεις αλλά απαιτούνται, όπως και ορισμένες μορφές βρεφοκτονίας. Η ηλικία για γάμο και τεκνοποίηση ρυθμίζονται από ένα αυστηρό σχέδιο κινήτρων και αντικινήτρων.⁽¹⁰⁵⁾ Ορθώς υποδεικνύεται ότι αυτές οι πατερναλιστικές εντολές εξηγούνται από την επιτακτικότητα προβλημάτων βρεφικής θνησιμότητας και ελέγχου του πληθυσμού στην κοινωνία του· αυτό ωστόσο ούτε εξηγεί ούτε δικαιολογεί την απουσία υποστηρικτι-

κού φιλοσοφικού στοχασμού περί των ορίων του νόμου.

Γνώμη μου είναι ότι αυτό το είδος και αυτός ο βαθμός πατερναλισμού δεν είναι εγγενή της αριστοτελικής αντίληψης. Για την ακρίβεια, πιστεύω ότι μια πιο συνεπής ανάπτυξη των βασικών της διαισθητικών αντιλήψεων σχετικά με την έντονη διακριτικότητα και την επιλογή θα ήταν προς την κατεύθυνση ενός σχήματος βασικών δικαιωμάτων του ατόμου. Και υποψιάζομαι ότι ακόμη και ο ίδιος ο Αριστοτέλης πίστευε ότι ήταν σε θέση να παρέμβει τόσο πολύ σε αυτές τις υποθέσεις επειδή είχε, πάνω απ' όλα, να κάνει με γυναίκες τις οποίες δεν αποδεχόταν ως ελεύθερους και ίσους πολίτες, και με παιδιά τα οποία δεν είχαν ακόμα δικαιώματα ενηλίκων πολιτών. Ο ίδιος αναγνώριζε ότι ιδιότητα του πολίτη απαιτούσε μεγαλύτερη συγκράτηση.

Το ζήτημα της επιλογής είναι βαθύ. Δεν μπορούμε να ασχοληθούμε πλήρως με αυτό χωρίς μια πιο εκτενή περιγραφή (μέρος της οποίας προσπάθησα να δώσω αλλού) του τι σημαίνει να είναι κανείς ένα ζώο που επιλέγει και τι σημαίνει να εκπαιδεύει κανείς ένα παιδί προκειμένου να γίνει ένα τέτοιο ζώο. Μου φαίνεται ωστόσο σαφές ότι το ζήτημα της επιλογής δεν συντάσσεται καθόλου με τη φιλελεύθερη αντίληψη, κατά κανένα τρόπο. Πράγματι, ο οπαδός του Αριστοτέλη μπορεί να επιστρέψει την κατηγορία του φιλελεύθερου, υποστηρίζοντας ότι υπάρχει μια βαθιά ένταση μεταξύ του φιλελεύθερου *μη* παρεμβασμού και της αξίας της επιλογής, καθώς ο φιλελεύθερος συχνά δεν επιτρέπει στον εαυτό του να πραγματοποιήσει αρκετές αναδιαρθρώσεις προκειμένου να καταστήσει τους ανθρώπους πραγματικά ικανούς να επιλέξουν.⁽¹⁰⁶⁾

8. Η μέτρηση της ευημερίας στη Σκανδιναβία

Έχω ήδη προβεί σε ορισμένες συγκρίσεις μεταξύ της αριστοτελικής αντίληψης και των σκανδιναβικών σοσιαλδημοκρατιών. Αυτές μπορούμε πλέον να τις συγκεκριμενοποιήσουμε περιγράφοντας μια συναρπαστική σύγκλιση. Διότι οι στρατηγικές με τις οποίες τόσο οι φινλανδικές όσο και οι σουηδικές κυβερνήσεις έχουν εξετάσει την ευημερία των πολιτών αντιγράφουν ή είναι σε εκπληκτικό βαθμό παράλληλες με την αριστοτελική προσέγγιση, ακόμη και με την αριστοτελική αόριστη αντίληψη.⁽¹⁰⁷⁾

Η κύρια διαισθητική βάση της σκανδιναβικής προσέγγισης για τη μέτρηση της ευημερίας είναι ότι το ανθρώπινο ον είναι ένα ενεργό ον το οποίο επιδιώκει την καλή λειτουργία σε αρκετούς διαφορετικούς τομείς. Κανένα από αυτά τα συστατικά στοιχεία δεν μπορεί να απλοποιηθεί σε κάποιο άλλο· επομένως, οποιοδήποτε καλό μέτρο σχετικά με το πόσο καλά ζουν οι άνθρωποι θα είναι πλουραλιστικό. Η ποιότητα ζωής θα εκτιμηθεί με βάση όλες αυτές τις διαστάσεις. Επιπλέον, αυτό που αναζητάμε εξετάζοντας τη ζωή των πολιτών (όπως υποστηρίζει ο Robert Erikson, κορυφαίος σουηδός θεωρητικός της προσέγγισης) είναι «η δυνατότητά τους [...] να ελέγχουν και να κατευθύνουν συνειδητά τις συνθήκες διαβίωσής τους, δηλαδή το βιοτικό επίπεδο του ατόμου θα είναι έκφραση του «εύρους δράσης» του». Για να αξιολογήσουν τη ζωή των πολιτών με αυτόν τον τρόπο, οι ερευνητές της κυβέρνησης «πρέπει να πάρουν θέση ως προς το ποιοι είναι οι πλέον σημαντικοί τομείς της ζωής, οι τομείς προς τους οποίους είναι μεγαλύτερη ανάγκη να μπορεί το άτομο κατευθύνει τις συνθήκες ζωής του».⁽¹⁰⁸⁾

Αυτή η προσέγγιση, όπως επιμένει ο Erikson και άλλοι, αντιτίθεται θεμελιωδώς σε εκείνο που αποτελούσε την κυρίαρχη προσέγγιση στη μέτρηση της ευημερίας πριν από το έργο τους, μια προσέγγιση δηλαδή η οποία μετρούσε την ποιότητα ζωής μετρώντας την ικανοποίηση επιθυμιών και

προτιμήσεων. Τα αισθήματα ικανοποίησης, υποστηρίζει ο Erik Allardt, πρωτοπόρος της φινλανδικής προσέγγισης, είναι ασταθή και αναξιόπιστα ως μέτρα του πόσο καλά είναι οι άνθρωποι. Αυτό που θα πρέπει, αντίθετα, να κάνουμε, επιμένει, είναι να δούμε τι μπορούν πραγματικά να κάνουν, ποιες είναι πραγματικά οι λειτουργίες και οι επιλογές τους σε πολλούς διαφορετικούς τομείς. Ο Allardt έδωσε στο κυριότερο έργο του σχετικά με τη μέτρηση της ευημερίας τον ενεργό τίτλο *Να έχεις, να αγαπάς, να είσαι* προκειμένου να δείξει τόσο το εύρος του ενδιαφέροντός του όσο και τον ενεργό του χαρακτήρα.⁽¹⁰⁹⁾

Ο κατάλογος των συστατικών στοιχείων του ευ ζην που χρησιμοποιείται από τους σουηδούς ερευνητές περιλαμβάνει, όπως αναφέρει ο Robert Erikson, τα εξής:⁽¹¹⁰⁾

Συστατικά στοιχεία	Δείκτες
1. Υγεία και πρόσβαση σε περίθαλψη	Ικανότητα βάδισης σε απόσταση 100 μέτρων, διάφορα συμπτώματα ασθενειών, επαφή με ιατρικό και νοσηλευτικό προσωπικό
2. Απασχόληση και συνθήκες εργασίας	Εμπειρίες ανεργίας, σωματικές απαιτήσεις στην εργασία, δυνατότητες εγκατάλειψης του χώρου εργασίας
3. Οικονομικοί πόροι	Εισόδημα και πλούτος, ιδιοκτησία, ικανότητα κάλυψης απρόβλεπτων δαπανών έως \$1000 σε μια εβδομάδα
4. Γνώση και ευκαιρίες εκπαίδευσης	Έτη εκπαίδευσης, επίπεδο ολοκληρωμένης εκπαίδευσης
5. Οικογένεια και κοινωνική ένταξη	Οικογενειακή κατάσταση, επικοινωνία με συγγενείς και φίλους
6. Στέγαση και εγκαταστάσεις στη γειτονιά	Αριθμός ατόμων ανά δωμάτιο, ανέσεις
7. Ασφάλεια ζωής και περιουσίας	Έκθεση σε βία και κλοπές
8. Αναψυχή και πολιτισμός	Επιδιώξεις κατά τον ελεύθερο χρόνο, ταξίδια αναψυχής
9. Πολιτικοί πόροι	Ψήφος στις εκλογές, ιδιότητα μέλους ενώσεων και πολιτικών κομμάτων, δυνατότητα υποβολής παραπόνων

(Ο Erikson σημειώνει ότι σε προηγούμενη έρευνα είχαν τεθεί ερωτήματα σχετικά με το διαιτολόγιο και τη διατροφή· αλλά οι σουηδοί πολίτες δυσανασχέτησαν θεωρώντας τα εισβολή στην ιδιωτική τους ζωή).

Η ομοιότητα αυτού του καταλόγου με τον αριστοτελικό κατάλογο είναι εντυπωσιακή, πράγμα που ωστόσο δεν εκπλήσσει, δεδομένων των όσων αναφέραμε για τον καθολικό χαρακτήρα της πυκνής αόριστης αντίληψης. (Για την ακρίβεια, λίγο-πολύ παρόμοιες αντιλήψεις προκύπτουν και από αξιολογήσεις της ποιότητας ζωής που χρησιμοποιούνται στην ιατρική πρακτική και την ιατρική ηθική). Ο κατάλογος, από τη δική μας οπτική, είναι κάπως χονδροειδής. Ορισμένοι από τους δείκτες είναι κανονικές λειτουργίες, κάποιοι είναι πόροι για τη λειτουργία και κάποιοι άλλοι δυνατότητες. Εάν ο Erikson είχε μελετήσει αυτές τις διακρίσεις περαιτέρω θα μπορούσε να επιτύχει μεγαλύτερη σαφήνεια. (Σε ορισμένες περιπτώσεις, ωστόσο, μπορεί να δικαιολογήσει τη μετατόπιση ως αποτέλεσμα στοχασμού πάνω σε ένα πρόβλημα. Για παράδειγμα, εσκεμμένα αποφάσισε ότι, δεδομένων των δυσδιάκριτων εμποδίων στην πολιτική συμμετοχή μειονοτικών ομάδων και γυναικών, δεν θα ήταν δυνατό να πειστεί κανείς ότι ένα άτομο είχε πράγματι καταστεί πλήρως *ικανό* να συμμετάσχει, παρά μόνο από το γεγονός ότι *όντως* συμμετείχε). Επιπλέον, παραλείπονται ορισμένα συστατικά στοιχεία που έχουν ενδιαφέρον για μας. Η παράλληλη φινλανδική έρευνα, για παράδειγμα, ρωτούσε για τη σχέση των πολιτών με τη φύση και τα ζώα και για μεγαλύτερο εύρος κοινωνικών αλληλεπιδράσεων.⁽¹¹¹⁾ Και ορισμένα από τα στοιχεία που περιλαμβάνονται έχουν ασαφή σχετικότητα: για παράδειγμα, είναι ασαφές πώς η οικογενειακή κατάσταση υποτίθεται ότι αποτελεί δείκτη ποιότητας ζωής! Τέλος, μέρος των ερωτημάτων δεν εμβαθύνει αρκετά. Η πλήρης ποιότητα των εργασιακών σχέσεων δεν μπορεί να διαπιστωθεί από αυτά τα ερωτήματα· δεν καταβάλλεται προσπάθεια να διαπιστωθεί εάν η κατοχή ατομικής ιδιοκτησίας είναι πάντα θετικός δείκτης ποιότητας ζωής. Ωστόσο, παρά αυτά τα ελαττώματα, η έρευνα σίγουρα έχει πολύ μεγαλύτερη ισχύ από πολλές συγκρίσιμες μετρήσεις προκειμένου να ενημερώσει την κυβέρνηση για τα πραγματικά σημαντικά θέματα, τα πράγματα τα οποία είναι πλέον ενδιαφέροντα για το έργο της.

Τα αποτελέσματα της έρευνας χρησιμοποιήθηκαν με τον τρόπο που συνιστά η αριστοτελική αντίληψη. Εκεί που τα δεδομένα έδειξαν χαμηλότερο επίπεδο δυνατοτήτων σε κάποιον τομέα ή τομείς για κάποια εντοπίσιμη υποομάδα του πληθυσμού –εδώ συνήθως συγκαταλέγονται οι γυναίκες και οι ηλικιωμένοι–, η κυβέρνηση ανέλαβε δράση για να βρει μια απάντηση, στοχεύοντας στην πληρέστερη ενσωμάτωση των ομάδων αυτών στο ευ ζην. Ο Erikson καταλήγει στη μελέτη του συγκρίνοντας τη σουηδική σοσιαλδημοκρατία με τον φιλελευθερισμό άλλων Δυτικών κρατών:

Θα έλεγα ότι η φτώχεια είναι το κυριότερο πρόβλημα ευημερίας για τον κοινωνικό φιλελευθερισμό, ενώ για τη σοσιαλδημοκρατία το κυριότερο πρόβλημα είναι η ανισότητα [...] Για τη σοσιαλδημοκρατία, οι κρατικές δραστηριότητες δεν είναι απλά ένας συμπληρωματικός μηχανισμός, αλλά ένας μηχανισμός στο ίδιο επίπεδο με την αγορά. Σε ένα θεσμικό κράτος πρόνοιας, ένα αναδιανεμητικό μοντέλο κοινωνικής πολιτικής περιλαμβάνει προβλέψεις για την κάλυψη βασικών αναγκών του συνόλου των πολιτών.

Αυτή η αντίθεση εκφράζεται ίσως κάπως ασαφώς, καθώς ο φιλελευθερισμός ενδιαφέρεται πολύ για την ισότητα, με τον δικό του τρόπο. Το επιχείρημα του Erikson εκφράζεται ίσως καλύτερα εάν πούμε ότι ο φιλελευθερισμός και η σοσιαλδημοκρατία ενδιαφέρονται για την ισότητα με διαφορετικό τρόπο.⁽¹¹²⁾ Ο πρώτος επικεντρώνεται πάνω απ' όλα στην παροχή πόρων (και, όπως σημειώνει, ο Erikson, αυτό συχνά συνδέεται με την προθυμία στήριξης στην αγορά, εκτός εάν δημιουργείται μεγάλη φτώχεια ή σοβαρές δυσκολίες). Στη σοσιαλδημοκρατία το ενδιαφέρον για ισότητα είναι ενδιαφέρον για ίσες δυνατότητες να ζήσει κανείς καλά μια πλήρη ζωή. Η δραστηριότητα της κυβέρνησης παρέχει πλήρη και όχι απλώς συμπληρωματική στήριξη, λειτουργώντας με μια μερικής περιεκτική αντίληψη περί αγαθού.

9. Ο Αριστοτέλης και η φιλελεύθερη αντίληψη

Τα προαναφερθέντα ήταν ένα περίγραμμα. Πρέπει να γίνει πολλή περισσότερη εργασία για την επεξεργασία των μερών του και για να καταδειχθεί η σχέση κάθε μέρους με διάφορους ισχυρισμούς που προβλήθηκαν από διαφορετικές εκδοχές του φιλελευθερισμού. Αντί όμως να ξεκινήσω με αυτό το μεγαλύτερο έργο εδώ, θα ήθελα, συνοψίζοντας, να επικεντρωθώ και πάλι στη βασική διαισθητική ιδέα της αριστοτελικής αντίληψης, αντιπαραβάλλοντάς την όσο σαφέστερα γίνεται με ορισμένα από τα υποστηρίγματα του καντιανού φιλελευθερισμού του Rawls.

Ο καντιανός κονστρουκτιβισμός του Rawls χρησιμοποιεί μια ιδέα περί ατόμου που είναι από πολλές απόψεις καντιανή. Το άτομο⁽¹¹³⁾ χαρακτηρίζεται πάνω απ' όλα από τις δύο ηθικές δυνάμεις και όχι, για παράδειγμα, από ανάγκες ή το πόσο τρωτό είναι. Η βασική δομή της κοινωνίας θεωρείται έκφραση της ηθικής ατομικότητας των προσώπων στη ρύθμιση των διαθέσιμων πόρων. Οι άνθρωποι χρειάζονται πόρους για τα διάφορα πράγματα που κάνουν και επιλέγουν· υπ' αυτή την έννοια, ο καντιανισμός του Rawls είναι εμπειρικός. Αλλά η ανάγκη και η εξάρτησή τους δεν αποτελεί ακριβώς το επίκεντρο της διαισθητικής ιδέας της αντίληψης, ούτε της περιγραφής των ιδίων των ηθικών δυνάμεων από αυτήν. Η αλληλοδιείσδυση μεταξύ ανθρώπου και φύσης δεν θεωρείται ότι πηγαιίνει πολύ βαθιά, υπό την έννοια ότι όταν όλα τα απαραίτητα είναι διαθέσιμα, όλα είναι καλά. Η καντιανή ιδέα περί ατόμου δεν απαιτεί βαθύτερη μελέτη της δομής του συσχετισμού μεταξύ ατόμων και πραγμάτων –ή ατόμων μεταξύ τους. Διότι, παρά το γεγονός ότι η

αντίληψη του Rawls είναι όντως εμπειρικός καντιανισμός, διατηρεί μέρος της καντιανής τάσης να διαχωρίζει την ηθική από τη φυσική σφαίρα και να θεωρεί ότι η ηθική προσωπικότητα δημιουργεί τη δική της σφαίρα, σε κάποιον βαθμό ξεχωριστή και ανεξάρτητη από τη φυσική. Αυτό το λέω αόριστα, καθώς μόνο αόριστα κατάφερα να ξεκαθαρίσω αυτά τα διαισθητικά χαρακτηριστικά του φιλελεύθερου καντιανισμού. Πιστεύω, ωστόσο, ότι ο καντιανισμός επιτελεί σημαντικό έργο εδώ και ότι πρέπει να επικεντρωθούμε σε αυτόν προκειμένου να κατανοήσουμε σε βάθος τη διαφορά μεταξύ των δύο αντιλήψεων.

Η αριστοτελική αντίληψη, αντίθετα, ξεκινά από τη διαισθητική ιδέα ενός όντος το οποίο δεν είναι ούτε ζώο ούτε θεός. Αυτό το όν έρχεται στον κόσμο (τον έναν κόσμο που υπάρχει, τον φυσικό) χαρακτηριζόμενο τόσο από συγκεκριμένες βασικές δυνάμεις όσο και από εκπληκτική φτώχεια-πλούσια φτώχεια, θα λέγαμε, δανειζόμενοι μια φράση του Marx, υπό την έννοια ότι οι ίδιες οι δυνάμεις αυτού του όντος υπάρχουν ως ανάγκες για ικανοποίηση και αξιώνουν, για την πλήρη ανθρώπινη ανάπτυξή τους, πλούσια υποστήριξη από τον ανθρώπινο και τον φυσικό κόσμο. Το αγαθό αυτού του όντος θα πρέπει πάντοτε να επιδιώκεται ως ένα σύστημα σύνθετων σχέσεων εξάρτησης μεταξύ του φορέα και ασταθών στοιχείων του κόσμου, όπως φίλοι, αγαπημένοι, τροφή, νερό, μια πόλη συμπολιτών. Η κυβέρνηση είναι «κοινή για χάρη του ευ ζην»⁽¹¹⁴⁾ -δηλαδή μια σύνθετη σειρά συνεργατικών στρατηγημάτων που έχουν σχεδιαστεί για να προστατεύουν και να στηρίζουν τους πολίτες προκειμένου να τρέφονται, να κινούνται, να αγαπούν και να επιλέγουν ώστε να μετατρέψουν τις βασικές τους δυνάμεις σε πλήρως ανθρώπινες δυνατότητες για επιλογές λειτουργίας. Η ανθρώπινη δραστηριότητα συνεχίζεται διαρκώς με σύνθετη αλληλεξάρ-

τηση. Αποστολή της πολιτικής πρέπει να είναι η επινόηση μορφών αλληλεξάρτησης οι οποίες είναι ανθρώπινες και όχι δουλικές, και να σφυρηλατήσει αυτές τις συνθήκες, όπου είναι δυνατό, στον κόσμο⁽¹¹⁵⁾ ■

Οι απόψεις των συγγραφέων που αναπτύσσονται στα *Κείμενα Σύγχρονοι Στοχασμοί και Πολιτικές Παρεμβάσεις* είναι προσωπικές και δεν εκφράζουν απαραίτητα το ΙΣΤΑΜΕ Ανδρέας Παπανδρέου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σε όλη την έκταση του κειμένου, τα παραθέματα από τα *Πολιτικά* έχουν αποδοθεί από τον Βασίλη Μοσκόβη· βλ. *Αριστοτέλους Πολιτικά*, σειρά Κλασσική Βιβλιοθήκη, τομ. 2., έκδοση Νομική Βιβλιοθήκη-Χ. Καρατζάς, Αθήνα 1989 [Σ.τ.Μ.]
2. Για τη διάκριση μεταξύ ιδιοκτησίας και χρήσης, βλ. συνολικά *Πολιτικά* II.5. Για μια εξαιρετική συζήτηση για την ιστορία αυτής της διάκρισης στην ελληνική πολιτική σκέψη, βλ. Newman (1887), σχολιασμός του II.5.
3. *Πολιτικά* 1332b25-7. Πρβλ. 1325b7, 1334a27-9.
4. Δεν είναι δυνατό να γίνει ένας ξεκάθαρος διαχωρισμός μεταξύ του ηθικού και του πολιτικού κατά τη συζήτηση των απόψεων του Αριστοτέλη, καθώς γι' αυτόν η αποστολή της πολιτικής είναι η εξασφάλιση για το σύνολο των πολιτών των συνθηκών για μια ολοκληρωμένη καλή ανθρώπινη ζωή και απαραίτητο στοιχείο της ολοκληρωμένης καλής ανθρώπινης ζωής είναι η πολιτική δραστηριότητα (βλ. παρακάτω). Έτσι ο Αριστοτέλης ρητά περιγράφει την ηθικολογία του ως μέρος της πολιτικής διερεύνησης. Πρόκειται για σημαντική διαφορά μεταξύ των απόψεων του και διαφόρων μορφών φιλελευθερισμού· θα μελετήσουμε τις επιπλοκές της παρακάτω.
5. Nussbaum (1988, 1990a, 1990c).
6. Πρόκειται για το Παγκόσμιο Ινστιτούτο για την Ανάπτυξη της Οικονομικής Έρευνας (WIDER) στο Ελσίνκι, το οποίο είναι παράρτημα του Πανεπιστημίου των Ηνωμένων Εθνών. Για το έργο που έχει γίνει μέχρι στιγμής στο πρόγραμμα για τον καθορισμό της ποιότητας ζωής, βλ. Nussbaum & Sen (1990).
7. Έτσι ο Rawls (1985: 224) περιορίζει ρητά τη συζήτησή του στις αντιλήψεις για «μια σύγχρονη συνταγματική δημοκρατία» και η ανάλυσή του για τα σχετικά ιστορικά ζητήματα επικεντρώνεται στον Διαφωτισμό και σε συζητήσεις περί ανοχής -εμφανώς σκεπτόμενος κυρίως τις βρετανικές και αμερικανικές εκδοχές αυτών των συζητήσεων και όχι τις μάλλον διαφορετικές ιστορίες έστω άλλων ευρωπαϊκών δημοκρατιών, για παράδειγμα των σκανδιναβικών. Η συζήτηση του Dworkin είναι ακόμα πιο εμφανώς αμερικανική: στο Dworkin (1985) αναφέρεται σε πολλά συγκεκριμένα παραδείγματα από την τρέχουσα αμερικανική συζήτηση, ορίζοντας προσωρινά τον φιλελευθερισμό βάσει των θέσεων επ' αυτών των ζητημάτων.
8. Ο Rawls (1971: 8κε) περιορίζει τη συζήτηση στις αρχές που θα πρέπει να διέπουν την βασική δομή μίας κοινωνίας· αντιτίθεται στην εφαρμογή των αρχών που ανακαλύφθηκαν στην αρχική θέση σε ζητήματα δικαιοσύνης μεταξύ κρατών. Στο Rawls (1985: 225) το εύρος της συζήτησης έχει μειωθεί περαιτέρω, καθώς τώρα επισημαίνεται ότι τα αποτελέσματα ισχύουν μόνο για τη βασική δομή της κοινωνίας σε μια ομάδα κρατών τα οποία μοιράζονται συγκεκριμένη ιστορία και συγκεκριμένες παραδόσεις. «Το κατά πόσον η δικαιοσύνη ως δίκαιη μεταχείριση μπορεί να επεκταθεί σε μια γενική πολιτική αντίληψη για διαφορετικά είδη κοινωνιών που υπάρχουν υπό διαφορετικές ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες ή κατά πόσον μπορεί να επεκταθεί σε μια γενική ηθική αντίληψη ή σε ένα σημαντικό μέρος αυτής, είναι τελείως ξεχωριστά ερωτήματα. Αποφεύγω να προδικάσω αυτά τα μεγαλύτερα ζητήματα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο».
9. Βλ. Brundtland (1987) για μια εύγλωττη δήλωση στο θέμα· για την πείνα, βλ. Dreze & Sen (1990)· για γυναικεία ζητήματα και το γενικό ζήτημα της δικαιοσύνης σε σχέση με τα εθνικά όρια, βλ. O'Neill (1990).

10. Αριστοτέλης· πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1103b26-31, 1179a18-20, 1179a33-b4· για συζήτηση και περισσότερες παραπομπές, βλ. Nussbaum (1986a). Για τις δηλώσεις του Rawls επί του θέματος, βλ. ειδικότερα Rawls (1980: 516-19, 554κε). Βλ., επίσης, Rawls (1971: 46-53).
11. *Πολιτικά* 1323a17-19. Για μια πλήρη συζήτηση και άλλες παραπομπές, βλ. NFC.
12. Για παραπομπές στο κείμενο και συζήτηση, βλ. NFC και Nussbaum (1988a). Πρβλ. ειδικότερα *Πολιτικά* 1323a17-19, 1324a23-5, 1325a7, *Ηθικά Νικομάχεια* 1103b2-6.
13. Rawls (1971) 396. Για περαιτέρω ανάπτυξη της άποψης περί πρωταρχικών αγαθών, βλ. Rawls (1982) και (1988).
14. Βλ. ειδικά *Πολιτικά* I.8, VII.1. Για την υπερβολική έμφαση στον πλούτο στην Σπάρτη, *Πολιτικά* 1270κε., όπου ασκείται κριτική για τις μεγάλες ανισότητες των πόρων που παράγονται από το σπαρτιατικό σύστημα. Για ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της στάσης του Αριστοτέλη προς το χρήμα -ως απαραίτητο για την αποφυγή των περιορισμών της φτώχειας, αλλά που παράγει υπερβολική πολυτέλεια εάν υπάρχει σε υπερβολικά μεγάλη ποσότητα, βλ. *Πολιτικά* 1266b24-6. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι η λέξη *ισότης* σημαίνει επίσης «μέση» ποσότητα· και όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι θα πρέπει να υπάρχει *ισότης* πόρων, παίζει με αυτήν την διπλή σημασία (1266b24), αντιπαραβάλλοντας το «ίσο» με το ανεπαρκές και το υπερβολικό. Για μια σύγχρονη συζήτηση επ' αυτών των θεμάτων, βλ. Nussbaum & Sen (1990) και, ειδικά, τα άρθρα των Sen & Cohen.
15. Για τον Φαλέα, βλ. *Πολιτικά* 1266a39κε. και για τη συζήτηση, βλ. NFC.
16. Βλ. Dworkin (1981, 1985).
17. Ο Rawls (1971: 396, 1982, 1988) βελτιώνει και επεκτείνει τον κατάλογο, καθιστώντας τον πολύ πιο ετερογενή και εστιάζοντας λιγότερο στον πλούτο. Έτσι η τελευταία έκδοση του καταλόγου στο Rawls (1988) διαιρεί τα πρωταρχικά αγαθά σε πέντε κατηγορίες: (1) βασικά δικαιώματα και ελευθερίες· (2) «ελευθερία μετακίνησης και ελεύθερη επιλογή επαγγέλματος σε ένα πλαίσιο ποικίλων ευκαιριών»· (3) «εξουσίες και προνόμια αξιωμάτων και θέσεων στους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς της βασικής δομής»· (4) εισόδημα και πλούτος· (5) οι κοινωνικές βάσεις του αυτοσεβασμού. Ο Rawls επισημαίνει ότι είναι πρόθυμος να προσθέσει και άλλα αγαθά, «για παράδειγμα, τον ελεύθερο χρόνο, ακόμα και συγκεκριμένες διανοητικές καταστάσεις όπως την απουσία σωματικού πόνου». Από τη μία πλευρά, αυτή η μεταβολή του καταλόγου αντιμετωπίζει μέρος της κριτικής που ασκεί ο οπαδός του Αριστοτέλη, καθώς περιλαμβάνει πλέον κάποιες ανθρώπινες δυνατότητες που και ο τελευταίος θεωρεί βασικά ανθρώπινα αγαθά. Στον βαθμό όμως που το κάνει αυτό, ο νέος κατάλογος φαίνεται ότι απομακρύνεται από την αρχική έννοια των «πρωταρχικών αγαθών», την έννοια των μέσων για κάθε χρήση που είναι ουδέτερα μεταξύ των αντιλήψεων περί αγαθού. Ο Rawls (χειρόγραφο) δείχνει ότι εξακολουθεί να θέλει να διατηρήσει την αρχική αντίληψη, έναντι της πιο αριστοτελικής πρότασης του Sen· έτσι φαίνεται πλέον ότι υπάρχει αρκετή ένταση και αμφισημία στη θέση. Στο NFC συζητώ τον αρχικό κατάλογο που προτάθηκε στο Rawls (1971), κρίνοντάς τον από μια αριστοτελική θέση.
18. Βλ. *Πολιτικά* VII.1 και τη συζήτηση στο NFC. Εδώ η αριστοτελική αντίληψη και ο Αριστοτέλης συμφωνούν ρητά και πλήρως.
19. Βλ. Sen (1980, 1987). Συγκρίνω την αντίληψη του Sen και του Αριστοτέλη στο NFC.
20. Πρβλ. *Πολιτικά* VII.1 και τη σημείωση 14 παραπάνω.
21. Βλ., ειδικά, *Ρητορική* II.15-17 που συζητείται στο Nussbaum (1986: 339-40). Στις κακές επιδράσεις του πλούτου περιλαμβάνονται η αυθάδεια, η αλαζονεία και μια απληστία για άλλα πολύτιμα πράγματα.
22. Για τον Μίλωνα, βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1106b3 και τη συζήτηση στο "The Discernment of Perception", στο Nussbaum (1990). Για τις δηλώσεις του Sen σε παρόμοια σημεία, βλ. Sen (1980,

- 1984, 1987). Ο Αριστοτέλης συζητά τις διατροφικές ανάγκες και τις ανάγκες άσκησης των εγκύων γυναικών στο Πολιτικά 1335b12 ff.
23. Για τις δυνατότητες των γυναικών και την υποστήριξη που απαιτούν, βλ. Sen (1984, 1985). Η σχέση μεταξύ των απόψεων του Sen και του Αριστοτέλη εξετάζεται στο NFC. Ο Αριστοτέλης δεν υιοθετεί ακριβώς αυτήν την άποψη για τις γυναίκες, καθώς δεν τις θεωρεί καθόλου ικανές να έχουν μια καλή ανθρώπινη ζωή υπό οιοσδήποτε συνθήκες· ωστόσο λέει ότι θα πρέπει να έχουν όσα απαιτούνται προκειμένου να ζήσουν το είδος της καλής ζωής που είναι ανοικτό σε αυτές· και σε όλη την έκταση των Πολιτικών δείχνει ενδιαφέρον για τη διατροφή και την ανάπτυξή τους. Για τα παιδιά, δεσμεύεται ρητά στην ιδέα ότι κάθε ένα θα πρέπει να έχει ό,τι χρειάζεται ως άτομο προκειμένου να ανθίσει –πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1180b7κε., όπου χρησιμοποιεί αυτή την ιδέα προκειμένου να προασπίσει τον ρόλο της οικογένειας στην εκπαίδευση.
24. Βλ. Rawls (1988) και ειδικά Rawls (χειρόγραφο).
25. Για τις ηθικές δυνάμεις, βλ. Rawls (1980).
26. Βλ. Rawls (χειρόγραφο), Dworkin (1981).
27. Στο *Πολιτικά* II ο Αριστοτέλης επανειλημμένα επισημαίνει τους πολλούς τρόπους με τους οποίους τα καθεστώτα, είτε έχουν κάποια θεωρία περί αγαθού είτε όχι, δεσμεύονται παρόλ' αυτά, μέσω των πολιτικών τους, σε κάποια συγκεκριμένη αντίληψη περί του αγαθού.
28. Εδώ η αριστοτελική άποψη θίγει ένα θέμα που η έμφαση του ίδιου του Αριστοτέλη στον πλουραλισμό και σύμμετρη φύση των συστατικών στοιχείων του ευ ζην καθιστά φυσικό· και, σε κάποιο βαθμό, ο ίδιος ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει το ενδεχόμενο τέτοιων συγκρούσεων –βλ. Nussbaum (1986: κεφ. 11) και το “The Discernment of Perception” στο Nussbaum (1990). Αλλά δεν επεκτείνεται επ' αυτού και συνολικά τείνει να πιστεύει ότι οι απαιτήσεις των διαφορετικών συστατικών θα είναι σε αρμονία. Για περαιτέρω παρατηρήσεις σε αυτό το θέμα, βλ. Nussbaum (1990b).
29. Για τα αρχαία ανάλογα σε διάφορες πτυχές της ωφελιμιστικής θέσης, βλ. Nussbaum (1976) και (1986: κεφ. 4). Ο Αριστοτέλης αποδίδει στους πρωταγόμενους την άποψη ότι όλα τα φαινόμενα είναι αληθινά (*Μεταφυσικά* IV) –μια άποψη η οποία στον τομέα της ηθικής θα είχε σχετικές επιπτώσεις.
30. Βλ. Rawls (1971: 258–65). Πιο συγκεκριμένα: «Η κατάληξη αυτών των θεωρήσεων είναι ότι η δικαιοσύνη ως δίκαιη μεταχείριση δεν βρίσκεται στο έλεος, τρόπος του λέγειν, υφιστάμενων επιθυμιών και ενδιαφερόντων [...] Τόσο η δικαιοσύνη ως δίκαιη μεταχείριση όσο και η τελειοθηρία εγκαθιδρύουν ανεξάρτητα μια ιδανική αντίληψη περί του ατόμου και της βασικής δομής ώστε όχι μόνο μερικές επιθυμίες και τάσεις αποθαρρύνονται αναγκαστικά, αλλά και η επίδραση των αρχικών περιστάσεων τελικά θα χαθεί» (στο ίδιο, 261–62). Βλ. επίσης Rawls (1988).
31. Αυτό εκφράζεται πιο συχνά ως κριτική της θέσης ότι η ευχαρίστηση είναι το ίδιο με το αγαθό: πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια* VII.11–14, X.1–4· πρβλ. επίσης την αφήγηση περί «κτηνώδους αχρειότητας» και επιθυμιών που έχουν παραμορφωθεί λόγω κακών εμπειριών στο *Ηθικά Νικομάχεια* VII.5, 1148b15κε.
32. Βλ. Sen (1984, 1985, 1987), O'Neill (1990) και Allardt (1990). Μιλώντας για τις πολιτικές του φινλανδικού μοντέλου, ο Allardt (1990) γράφει: «Η στήριξη της επιλογής κριτηρίων ευημερίας αποκλειστικά στις υποκειμενικές απόψεις των ίδιων των ανθρώπων είναι επομένως πιθανό να οδηγήσει σε έναν άγονο συντηρητισμό».
33. Αυτό το ερώτημα δεν είναι ανεξάρτητο από την επιθυμία (πρβλ. NFC) διότι, στην ουσία, ρωτά τι θα επιθυμούσαν εάν η εκπαίδευσή και η γνώση εναλλακτικών ήταν πάνω από το κατώτατο όριο αυτού που απαιτείται για πρακτική λογική και επιλογή. Έτσι ο Dworkin (1985) είναι

- παραπλανητικός όταν δηλώνει ότι μια διαδικασία αυτού του είδους ρωτά τι θα επέλεγε κάποιος ιδανικά σοφός για τους άλλους, σαν να μην είναι δυνατό να γίνουν ένα τέτοιο άτομο. Στην άποψη του Αριστοτέλη, το ευ ζην είναι καταρχήν «κοινό σε πολλούς· διότι είναι ανοικτό σε όλους που δεν είναι ακρωτηριασμένοι όσον αφορά την αριστεία, ως αποτέλεσμα κάποιας συγκεκριμένης μάθησης και προβληματισμού» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1099b18-20). Εξαρτάται από την πολιτική να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις στις οποίες μπορεί να λάβει χώρα αυτή η μάθηση.
34. Για περαιτέρω συζήτηση των απόψεων του Αριστοτέλη επ' αυτού, βλ. NFC και HN με περισσότερες παραπομπές στο κείμενο και πρβλ. Sen (1985).
35. Αυτό δεν υπονοεί ότι είναι εύκολο να χαραχθεί η διαχωριστική γραμμή μεταξύ της δυνατότητας και της πραγματικής λειτουργίας ή να ειπωθεί εάν η απουσία μιας λειτουργίας προκύπτει από επιλογή μάλλον παρά λόγω έλλειψης δυνατότητας. Γι' αυτό το πρόβλημα, βλ. Williams (1987).
36. Marx (1844) στο Tucker, σ. 88-89. [η ελλ. μτφρ. από τις εκδόσεις Γλάρος, 1979 (Σ.τ.Μ)]. Βλ. τη συζήτηση στο NFC. Μια άλλη ενότητα αυτού του αποσπάσματος παρατίθεται και συζητείται παρακάτω. Για το χρέος του Marx προς τον Αριστοτέλη κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, βλ. de Ste. Croix (1981: 69κε).
37. Βλ. τη σχετική συζήτηση στο Marglin (1974).
38. Βλ. Rawls (1971), Dworkin (1981, 1985). Ένας πολυσυζητημένος περιορισμός της εξήγησης περί διανομής του Rawls είναι η υπόθεσή του ότι τα υποκείμενα της διανομής είναι «επικεφαλής νοικοκυριών» οι οποίοι ενεργούν για λογαριασμό των συμφερόντων της οικογένειάς τους. Για τους περιορισμούς αυτής της θέσης όσον αφορά τα γυναικεία ζητήματα, βλ. Okin (1987). Ο Dworkin, αντίθετα από τον Rawls, υποθέτει ρητά ότι η ιδιοκτησία πόρων θα είναι ιδιωτική, βλ. Dworkin (1981: 283, 290). Θα μπορούσε κανείς να σημειώσει (και πάλι αντίθετα από τον Rawls) ότι ο Dworkin φαίνεται να βασίζεται σε πραγματικές άκριτες προτιμήσεις, αφήνοντας τον μηχανισμό της αγοράς να κάνει τον έλεγχο. Έτσι η άποψή του είναι λιγότερο πιθανό απ' ό,τι του Rawls να θέσει συγκεκριμένα καίρια ερωτήματα.
39. Για την ισοπεδωτική απόρριψη κάθε μορφής χειρωνακτικής εργασίας στη ζωή των πολιτών από τον Αριστοτέλη, βλ. παρακάτω σημ.81 και το συνοδευτικό κείμενο.
40. Chen (1986).
41. Αυτό το παράδειγμα δείχνει επίσης πώς η αριστοτελική προσέγγιση επιμένει να είναι ευαίσθητη όσον αφορά το πλαίσιο και το ιστορικό, πραγματοποιώντας κρίσεις οι οποίες ταιριάζουν σε όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της περίπτωσης και ισορροπώντας το διαρκές ενδιαφέρον για τη γενική σύλληψη με τις συγκεκριμένες αντιλήψεις. Βλ. "The Discernment of Perception" στο Nussbaum (1990) και την περαιτέρω συζήτηση για το παράδειγμα του Chen στο Nussbaum (1990a). Και τα δύο άρθρα εξετάζουν την άποψη του ίδιου του Αριστοτέλη για τις ιδιαίτερες αντιλήψεις, με ανάλυση κειμένων και παραπομπές.
42. Για τις ικανότητες του καλού νομοθέτη, βλ. "The Discernment of Perception" στο Nussbaum (1990) και Nussbaum & Sen (1990).
43. Ο Dworkin (1985: 191-92) ξεχωρίζει την άποψή του από μια άποψη που βρίσκει τόσο στον μαρξισμό όσο και σε διάφορες μορφές συντηρητισμού, την άποψη δηλαδή ότι «το περιεχόμενο της ίσης μεταχείρισης δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητο από κάποια θεωρία περί του αγαθού για τον άνθρωπο ή του αγαθού για τη ζωή, επειδή η αντιμετώπιση ενός ανθρώπου ως ίσου σημαίνει ότι αντιμετωπίζεται με τον τρόπο που θα ήθελε να αντιμετωπίζεται ο καλός ή πραγματικά σοφός άνθρωπος». Παρότι δεν κατονομάζει ρητά τον Αριστοτέλη εδώ, η περιγραφή σίγουρα συμπίπτει με ορισμένες εκδοχές του Αριστοτέλη που γίνονται συχνά αποδεκτές, ιδιαίτερα μέσω της καθολικής

- παράδοσης. Ο Rawls (1988: 254, 272-73· πρβλ. επίσης 1971: 25, 325) είναι πιο σαφής, συγκρίνοντας την άποψή του με τις «τελειοθηρικές» απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως συχνά οι υποστηρικτές του Αριστοτέλη συμβάλλουν στην κατάσταση, απεικονίζοντας την περιγραφή του περί αγαθού ως μεταφυσική· βλ. πολύ διαφορετικά, MacIntyre (1981, αν και η άποψη είναι διαφορετική το 1987), Williams (1985). Η πολύ ενδιαφέρουσα περιγραφή του Williams για τις θέσεις του Αριστοτέλη αναφορικά με την ανθρώπινη φύση εξετάζεται στο HN. Για ένα παράδειγμα της χρήσης του Αριστοτέλη από τους καθολικούς για τη στήριξη μιας αιρετικής μεταφυσικής θεωρίας περί αγαθού, βλ. Maritain (1943).
44. Σημειώστε, ωστόσο, ότι η θεωρία έχει καταστεί πιο «πυκνή» και έχει έρθει εγγύτερα σε εκείνη του Αριστοτέλη· βλ. παραπάνω σημ. 17.
45. Ηθικά Νικομάχεια 1098a20-23· για αναλυτική συζήτηση αυτού του αποσπάσματος βλ. HN.
46. Γι' αυτή την ορολογία, βλ. Charles Taylor (1989, 1990)· συγκρίνετε τη χρήση της ιδέας ενός «προτύπου ανθρώπου» στο Putnam (1987). Θα δούμε ότι η αριστοτελική περιγραφή για τον άνθρωπο, όπως την ερμηνεύω, βρίσκεται εγγύτερα σε αυτό που ο Rawls αποκαλεί μια έννοια του ατόμου παρά σε αυτό που αποκαλεί θεωρία της ανθρώπινης φύσης, υπό την έννοια ότι πρόκειται για αξιολογική αντίληψη η οποία έχει δημιουργηθεί στο πλαίσιο της ανθρώπινης κοινωνίας· βλ. HN. Ωστόσο πρόκειται για μια αντίληψη ενός όντος το οποίο κατά βάση ενσαρκώνεται και κατοικεί στον φυσικό κόσμο -πρβλ. παρακάτω· με αυτόν τον τρόπο διαφέρει σημαντικά από την αντίληψη του Kant περί του ηθικού φορέα.
47. Βλ. MacIntyre (1981), Williams (1985): και οι δύο, παρότι γενικά ευμενείς προς τον Αριστοτέλη, έχουν μεγάλη δυσκολία με την περιγραφή του σε αυτό το σημείο.
48. Για τον ρόλο του στοχασμού σχετικά με τα ζώα και τους θεούς προκειμένου να εξαγάγουμε μια αντίληψη για τον άνθρωπο, βλ. HN, Nussbaum (1986) και "Transcending Humanity" στο Nussbaum (1990).
49. Βλ. HN για περαιτέρω περιγραφή αυτής της διαδικασίας· για τον τρόπο με τον οποίο μια αίσθηση ταυτότητας του είδους θέτει περιορισμούς στη φιλοδοξία και τα ευκολόγια, βλ. Ηθικά Νικομάχεια 1159a8-12, 1166a19-23.
50. Ένα προφανές πρόβλημα είναι ότι ορισμένοι οι οποίοι θέτουν αυτό το ερώτημα θα εξαιρέσουν αυθαίρετα συγκεκριμένους ανθρώπους από την ανθρωπότητα· και ο ίδιος ο Αριστοτέλης είναι ένοχος γι' αυτό στους στοχασμούς του για τις γυναίκες και τους φυσικούς σκλάβους. Για τον τρόπο με τον οποίο η αριστοτελική προσέγγιση μπορεί να υπερβεί αυτή τη δυσκολία, βλ. HN και Nussbaum (1990b).
51. Αυτό ισχύει για πολλούς καταλόγους οι οποίοι θεωρήθηκαν μερικές φορές κλειστοί και κανονιστικοί: για παράδειγμα, ο κατάλογος των «τεσσάρων αιτίων» στα *Φυσικά*· συνήθως ο Αριστοτέλης είναι ρητά ανοιχτός όσον αφορά τα αποτελέσματα της περιγραφής του.
52. Το HN προσεγγίζει τον κατάλογο εστιάζοντας στις δύο αρχιτεκτονικές δυνατότητες και περιγράφει εν συντομία τα όρια· το NRV εστιάζει στα όρια, καθώς αποτελούν το έναυσμα για μια ενωτική συζήτηση σχετικά με τις αρετές. Εδώ προσπαθώ να συνδέσω αυτά τα στοιχεία.
53. Λουκρήτιος *De Rerum Natura* V. 989: πρβλ. Nussbaum (1989).
54. Ο Αριστοτέλης πραγματεύεται τη θνητότητα στο *Περί Ψυχής* II.4 και στις συζητήσεις περί θάρρους στα ηθικά έργα. Βλ. επίσης Nussbaum (1989) και "Transcending Humanity" στο Nussbaum (1990).
55. Για τον ρόλο του σώματος στη σύλληψη περί ανθρώπου, βλ. επίσης NRV· για την άποψη του Αριστοτέλη περί της ενότητας ψυχής και σώματος, βλ. Nussbaum & Putnam (1990).
56. Ηθικά Νικομάχεια 1119a7-10. Το NRV θεωρεί ότι η όρεξη διαμορφώνεται πολιτισμικά και

- εξετάζει τις σχετικές συνέπειες. Για την απουσία πολιτισμικής ποικιλότητας όσον αφορά την ανάγκη διατροφής, ωστόσο, βλ. Gopalan (working paper). Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την πολιτική σημασία της διατροφής στα *Πολιτικά*: βλ. NFC και προαναφερθείσες παραπομπές.
57. Η ανάγκη για καταφύγιο αποτελεί κεντρικό θέμα των ελληνικών μύθων σχετικά με την «ανθρώπινη κατάσταση»: βλ., για παράδειγμα, την ομιλία του Πρωταγόρα στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα και τον *Προμηθέα Δεσμώτη* του Αισχύλου. Ο Αριστοτέλης δεν τονίζει ιδιαίτερα αυτό το χαρακτηριστικό, αλλά θεωρεί τη σημασία του δεδομένη. Ο ορισμός που προτιμά για το «σπίτι» είναι: «ένα κάλυμμα που αποτρέπει την καταστροφή από τη βροχή, τον άνεμο και τη ζέστη» (*Περί Ψυχής* 403b3-4 –δεν είναι το ίδιο ευχαριστημένος με την απόπειρα να το ορίσει ως «λίθοι, πλίνθοι και ξυλεία»). Στα *Πολιτικά* VII.11 εξετάζεται η επιλογή της θέσης της πόλης με βάση την υγεία των πολιτών, ρωτώντας ποιοι άνεμοι είναι υγιεινοί κ.λπ., και εξετάζοντας το ζήτημα της παροχής υγιεινού νερού.
58. Στο NRV εξετάζεται ένα στωικό επιχείρημα το οποίο θεωρεί ότι η πεποίθηση πως ο πόνος είναι κακός αποτελεί πολιτισμικό κατασκεύασμα· αυτή η άποψη φαίνεται ιδιαίτερα αβάσιμη, παρόλο που θα πρέπει κανείς σαφώς να συμφωνήσει ότι οι αντιλήψεις του οδυνηρού και του ευχάριστου διαμορφώνονται από την πολιτισμική μάθηση. Ο Rawls είναι τώρα πρόθυμος να προσθέσει την απουσία πόνου στο κατάλογο των πρωταρχικών αγαθών, βλ. παραπάνω σημ. 14.
59. *Μεταφυσικά* I.1· βλ. τις συζητήσεις στα NRV και HN. Στο HN εξετάζεται η άποψη του Αριστοτέλη ότι δεν είναι άνθρωπος κάθε παιδί που γεννιέται από δύο ανθρώπους γονείς: ελλείπει ενός συγκεκριμένου βασικού επιπέδου δυνατοτήτων (βλ. NFC) δεν είναι δυνατό να κριθεί εάν ανήκει στο είδος, αφού το να είναι κανείς άνθρωπος είναι, όπως υποστηρίξαμε, αξιολογικό ζήτημα.
60. Για μια σχετική περιγραφή της ιστορίας του ανθρώπινου βίου, βλ. Wollheim (1986) στο NRV εξετάζω τις απόψεις του Klein (1984) σχετικά με τον συναισθηματικό βίο του μικρού παιδιού. Σύμφωνα με όλους τους μεγάλους αρχαίους φιλοσόφους, συμπεριλαμβανομένου του Αριστοτέλη, τα συναισθήματα είναι στενά συνδεδεμένα με την πεποίθηση και μπορούν να αλλάξουν με τη μεταβολή της κατά την άποψη του Αριστοτέλη, αποτελούνται εν μέρει από πεποιθήσεις. Εάν ισχύει αυτό, υπάρχει μεγάλο περιθώριο για την πολιτισμική διαμόρφωση του συναισθήματος, όπως έσπευσαν να υποδείξουν οι επικούρειοι και οι στωικοί. Αλλά δεδομένου ότι οι πολιτισμοί έχουν κάποιες πεποιθήσεις για τη μεγάλη σημασία στοιχείων εξωτερικών του φορέα και δύσκολων να ελεγχθούν (δεν υπήρξε, δηλαδή, ποτέ ένας πλήρως στωικός πολιτισμός), κάθε πολιτισμός θα έχει κάποιο ανάλογο συναισθημάτων όπως θλίψη, οργή, αγάπη και φόβος. Επ' αυτού, βλ. επίσης Lutz (1988).
61. Για την πρακτική λογική και τη φιλία, βλ. HN.
62. Γι' αυτό το μέρος του ανθρώπινου βίου, βλ. Allardt (1990), ο οποίος με έπεισε ότι το NRV ήταν ελλιπές λόγω της παράλειψής του από τον κατάλογο. Από τη μία, αυτό το στοιχείο είναι πολύ αριστοτελικό, καθώς ο Αριστοτέλης επιμένει να σκέφτεται τον άνθρωπο ως ένα ζώο και ένα φυσικό ον ανάμεσα σε άλλα και για την ομορφιά και το συμφέρον όλων των φυσικών πλασμάτων (βλ. *Περί Ζώων Μορίων* I.5). Από την άλλη, πρέπει να αναγνωριστεί ότι τα ηθικά έργα δεν ενδιαφέρονται για οιαδήποτε ηθικά ζητήματα προκύπτουν από αυτά τα γεγονότα· και τα *Πολιτικά* τείνουν να αντιμετωπίζουν τα ζώα και τα φυτά ως πολύτιμα μόνο εφόσον εξυπηρετούν τους σκοπούς του ανθρώπου. Αυτό μου φαίνεται ότι συνιστά μια περιέργη ένταση στον Αριστοτέλη, η οποία ίσως εξηγείται από τη χρονολόγηση ορισμένων τμημάτων των *Πολιτικών* σε εποχή προτού ο φιλόσοφος επιδοθεί σε βιολογική έρευνα. Βλ., ωστόσο, *Πολιτικά* I.5, όπου εξετάζει εν συντομία τα συμφέροντα των ίδιων των ζώων.
63. Η έμφαση που δίνει ο Αριστοτέλης σε αυτό το στοιχείο είναι αξιοσημείωτη: βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* IV.6-8. Λίγοι ηθικοί φιλόσοφοι δίνουν τόση έμφαση σε αυτό. Ο Rawls είναι τώρα έτοιμος να

- εξετάσει τη πιθανότητα προσθήκης του ελεύθερου χρόνου στον κατάλογο των πρωταρχικών αγαθών (βλ. παραπάνω αρ. 14)· επ' αυτού, ο οπαδός του Αριστοτέλη αναμφίβολα θα έλεγε ότι ο ίδιος ο χρόνος είναι πολύτιμος ως χώρος για ένα συγκεκριμένο είδος ανθρώπινης δραστηριότητας, δηλαδή αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί διαγωγή μετά παιδίας και ομιλία εμμελής (παρέλευση του χρόνου με παιχνίδι και αρμονική συναναστροφή, *Ηθικά Νικομάχεια* 1127b33κε.).
64. Αυτό βασίζεται στη γενική αριστοτελική προϋπόθεση ότι οι ουσίες πρέπει να είναι «μοναδικές» και «ξεχωριστές»· πρβλ. *Μεταφυσικά* V.7, VII.1 κ.λπ. Για μια εξαιρετική περιγραφή της θέσης και των διαισθητικών διαπιστευτηρίων της, βλ. Wiggins (1980). Η αναφορά στον Πλάτωνα: *Νόμοι* 739c.
65. Η «έντονη διακρίσιμότητα» υποστηρίζεται από τον Αριστοτέλη στην κριτική που ασκεί στον Πλάτωνα στα *Πολιτικά* II: βλ. Nussbaum (1980). Ο διακρίσιμότητα ατόμων είναι θεμελιώδης για την κριτική που ασκεί ο Rawls στον ωφελιμισμό: πρβλ. Rawls (1971: 554κε).
66. Εδώ αφήνω στην άκρη τα πιο δύσκολα προβλήματα που σχετίζονται με την υπεράσπιση από τον Αριστοτέλη της στοχαστικής ζωής στο *Ηθικά Νικομάχεια* X.6–8. Στο Nussbaum (1986: παράρτημα κεφ. 12), υποστηρίζω ότι αυτό το απόσπασμα είναι πολλαπλώς και σημαντικά ασύμβατο με το γενικό επιχείρημα στο *Ηθικά Νικομάχεια*. Θεωρώ πως είναι ιδιαίτερα ασυνεπές με αποσπάσματα τα οποία επιμένουν να περιορίζουν τη φιλοδοξία και την καλή πρόθεση με προβληματισμούς ως προς το ανήκειν στο είδος, αποκλείοντας ρητά τη μετάβαση προς το θείο (παραπάνω σημ. 49).
67. Για την αντιμετώπιση των ορίων, βλ. Nussbaum (1989) και "Transcending Humanity".
68. Βλ. Nussbaum (1986: κεφ. 2–3), Nussbaum (1990b).
69. Βλ. HN.
70. Marx (1844) στο Tucker, σ. 88–89, όπως συζητείται στο NFC. [Η ελληνική μτφρ. από τις εκδόσεις Γλάρος 1979 (Σ.τ.Μ.)].
71. Βλ. Rawls (1980, 1985, 1988).
72. Παρά τη διεύρυνση του καταλόγου των πρωταρχικών αγαθών από τον Rawls, εξακολουθεί να αντιτίθεται σαφώς σε αυτή την ιδέα: βλ. ειδικά τη συζήτηση περί «αστικού ανθρωπισμού» στο Rawls (1988: 272–73).
73. Υπάρχουν φυσικά και άλλα κίνητρα: πάνω απ' όλα, η επιθυμία εύρεσης μιας αντίληψης η οποία μπορεί να κερδίσει «επικαλυπτόμενη συναίνεση» από πολίτες διαφορετικής θρησκευτικής και ιδεολογικής προέλευσης· βλ., για παράδειγμα, Rawls (1988: 256).
74. Με αρκετά προφανή τρόπο, τα βασικά δικαιώματα και ελευθερίες παρέχουν στήριξη στις ηθικές δυνάμεις· αλλά αυτό το στοιχείο στον κατάλογο των πρωταρχικών αγαθών λογικά δεν είναι παράλληλο, για παράδειγμα, με το εισόδημα και τον πλούτο· διότι αποτελεί το ίδιο ένα σύνολο ανθρώπινων δυνατοτήτων, όχι ένα εργαλείο ο σκοπός του οποίου φαίνεται μόνο σε σχέση με τις δυνατότητες. Αυτό που δεν διερευνά ο Rawls, κατά τη γνώμη μου, είναι ο ρόλος που διαδραματίζουν αγαθά όπως το εισόδημα και ο πλούτος στο να καθιστούν δυνατή την ανάπτυξη ενός ατόμου το οποίο θα έχει τη δυνατότητα να επιλέξει την αντίληψη περί αγαθού.
75. Για την αποστολή αυτή, βλ. την περαιτέρω συζήτηση στο NFC.
76. Η έννοια της ολοκληρωμένης ζωής είναι κεντρική στην αντίληψη του Αριστοτέλη περί ευδαιμονίας και στη σκέψη του σχετικά με το τι είναι γενικά ο άνθρωπος. Η πολιτική επιρροή της φαίνεται από το ενδιαφέρον του να μεριμνήσει για λειτουργίες οι οποίες αφορούν συγκεκριμένη περίοδο της ζωής (βλ. *Πολιτικά* VII.14). Συγκρίνετε την έννοια του Rawls (1988: 270) που θεωρεί τους πολίτες «φυσιολογικά και πλήρως συνεργαζόμενα μέλη της κοινωνίας κατά τη διάρκεια μιας πλήρους ζωής».
77. Βλ. NFC· η διαχωριστική γραμμή μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού είναι δύσκολο να χαραχτεί και είναι πάντοτε δύσκολο να ληφθεί τότε μια αδυναμία λειτουργίας οφείλεται σε εξωτερικές

- περιστάσεις, πότε σε απουσία εσωτερικής δυνατότητας και πότε σε επιλογή του ατόμου γι' αυτό το πρόβλημα, βλ. Williams (1987).
78. Rawls (1971:195κκ.).
79. Ο Αριστοτέλης ασχολείται πολύ με την πληθυσμιακή πολιτική και ασκεί κριτική στους προηγούμενους νομοθέτες που δεν αφιέρωσαν αρκετό χρόνο σε αυτή· βλ. για παράδειγμα *Πολιτικά* 1266b8κκ. Οι ανησυχίες του Αριστοτέλη για τα ζητήματα που αντιμετωπίζουν σήμερα οι οικονομολόγοι της ανάπτυξης δεν έχουν απασχολήσει πολύ ούτε τη βιβλιογραφία: εν μέρει επειδή οι φιλόσοφοι τείνουν να μην ενδιαφέρονται γι' αυτά τα ζητήματα και εν μέρει λόγω της τάσης που εξακολουθεί να κυριαρχεί να θεωρείται η αρχαία Ελλάδα πρόγονος της σύγχρονης Ευρώπης και όχι ως μια αναπτυσσόμενη χώρα. (Βλ. NFC 170-171).
80. Για τη σημασία της εξέτασης του καταλόγου συνολικά, βλ. NFC: σημ. 30 και πρβλ. Sen (1987).
81. Για τις απόψεις του Αριστοτέλη για τη χειρωνακτική εργασία, πρβλ. NFC. Η έμφαση του ίδιου του Marx για αργία για τους εργάτες οφείλει βεβαίως πολλά στον Αριστοτέλη. Άποψή του ήταν ότι ούτε η γεωργία ούτε οιαδήποτε μορφή χειρωνακτικής εργασίας είναι συμβατή με τις λειτουργίες του πολίτη. Η αριστοτελική αντίληψη θα πρέπει να διαχωριστεί από τον ίδιο τον Αριστοτέλη σε αυτό το σημείο, χωρίς βεβαίως να παραλείπει να θέσει το αριστοτελικό ερώτημα σχετικά με τη σχέση μεταξύ μορφών εργασίας και πλήρους ανθρωπιάς. Τα πολιτικά ιδεώδη της αρχαίας Αθήνας περιλαμβάνουν μια πιο πλούσια αντίληψη για τον εργάτη: τα έργα του Αριστοφάνη, ειδικά, αντικατοπτρίζουν μια παράδοση η οποία αποδίδει πολιτική αξία στο είδος της πρακτικής νοημοσύνης που εμπλέκεται στις δραστηριότητες του αγρότη και των τεχνιτών. Στη δική μας πολιτική παράδοση, χρήσιμα πρότυπα αποτελούν τα ποιήματα του Walt Whitman εξετάζω τη σχέση του Whitman με τις αρχαιοελληνικές δημοκρατικές παραδόσεις στο "The Discernment of Perception", στο Nussbaum (1990).
82. Βλ. Nussbaum (1986: κεφ. 11-12).
83. Βλ. ειδικότερα, *Πολιτικά* II.9-10, VII.10.
84. Για παράδειγμα, ενθαρρύνοντας επιχειρήσεις που ανήκουν στους εργαζόμενους και άλλες μορφές εργατικού ελέγχου.
85. Βλ. *Πολιτικά* II.3-7 και το σχόλιο του Newman.
86. Για τις αθηναϊκές παραδόσεις από αυτή την άποψη (με ιδιαίτερη αναφορά στην απεικόνιση των ιδανικών του Περικλή από τον Θουκυδίδη), βλ. "The Discernment of Perception" στο Nussbaum (1990). Η εμμονή των Αθηναίων στην ακεραιότητα και τη διακριτότητα του σώματος είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακή: βλ. Halperin (1989).
87. Θα μπορούσε κανείς να συγκρίνει αποτελεσματικά αυτό με τις πολιτικές στέγασης που υιοθετήθηκαν σε ορισμένες σοσιαλιστικές και σοσιαλδημοκρατικές χώρες, παρέχοντας στους άστεγους συγκεκριμένα δικαιώματα επί ελεύθερων ή πολυτελών κατοικιών.
88. *Πολιτικά* 1262a32-40.
89. Πρβλ. *Πολιτικά* 1275a22-23, 1275b18-20, 1276a4-5.
90. Nussbaum (1986): πρβλ. *Πολιτικά* III.5, VII.9-10.
91. Για την ανάπτυξη της αρχαίας αθηναϊκής αντίληψης περί ελευθερίας και ελεύθερου πολίτη, βλ. Raaflaub (1985).
92. Περί εκπαίδευσης, βλ. περισσότερα στο NFC. Ο Rawls (1988: 268) επιτρέπει στο κράτος να έχει περιορισμένο ενδιαφέρον στην εκπαίδευση, στον βαθμό που τα παιδιά θεωρούνται οι μελλοντικοί πολίτες. Σημειώστε, ωστόσο, ότι η αντίληψή του για τον πολίτη είναι πιο περιορισμένη από του Αριστοτέλη οπότε αντιστοίχως περιορίζεται και το ενδιαφέρον του κράτους για την εκπαίδευση.

- (Για παράδειγμα, προφανώς το κράτος δεν θα μπορέσει να ενδιαφερθεί για τον ρόλο που διαδραματίζει ο αλφαριθμητισμός και άλλες μορφές εκπαίδευσης για την προαγωγή μη πολιτικών ειδών λειτουργίας –παρότι ο Rawls του επιτρέπει να στοχάζεται προκειμένου οι πολίτες να είναι «οικονομικά ανεξάρτητα και αυτοσυντηρούμενα μέλη της κοινωνίας κατά την διάρκεια μιας ολοκληρωμένης ζωής [...] και όλα αυτά από πολιτική άποψη»).
93. Σε σχέση με αυτό, το NFC εξετάζει την προσέγγιση στην εκπαίδευση που κωδικοποιεί το Buck (1945).
94. Βλ. Dworkin (1985).
95. Βλ. Foucault (1984) και Halperin (1989)· το ζήτημα εξετάζεται στο NRV.
96. Για τα διαφορετικά είδη περαιτέρω προσδιορισμού των σκοπών, βλ. NRV. Ο πλουραλιστικός προσδιορισμός μπορεί να είναι είτε ατομικός είτε κοινοτικός: και οι κοινωνίες μπορούν να επιλέξουν μεταξύ διαθέσιμων επιλογών για τη στήριξη μιας συγκεκριμένης λειτουργίας. Αλλά πολύ συχνά η ιστορία, οι παραδόσεις, οι περιστάσεις και άλλοι σκοποί της κοινωνίας καθιστούν την κατάλληλη επιλογή ακόμα πιο περιορισμένη. Έτσι διαφέρει ο «τοπικός προσδιορισμός» (παρακάτω) από τον «πλουραλιστικό προσδιορισμό»: στον δεύτερο η ιδέα είναι να επιλέγει κανείς μεταξύ πολλών διαθέσιμων επιλογών, ανάλογα με τις προτιμήσεις· στον τοπικό προσδιορισμό η ιδέα είναι να βρίσκει κανείς τον κατάλληλο τρόπο προκειμένου να στηρίξει μια συγκεκριμένη λειτουργία, με δεδομένη τη συνείδηση των παραδόσεων, των περιστάσεων κ.λπ. Προφανώς τα δύο αυτά στοιχεία αλληλεπιδρούν και επικαλύπτονται με σύνθετους τρόπους.
97. Εδώ τα σύγχρονα ενδιαφέροντα για προσωπική αυτογνωσία και αυτοέκφραση απομακρύνουν κάπως τον σύγχρονο οπαδό του Αριστοτέλη από τον ίδιο τον φιλόσοφο –λιγότερο ωστόσο απ' ό,τι θα πίστευε κανείς, καθώς και ο Αριστοτέλης εκτιμά τη συνεισφορά διαφόρων εμπειριών στη ζωή (βλ. *Πολιτικά* III.15 για την αναλογία μεταξύ της διαβούλευσης και μιας δημόσιας εορτής)· και ο Αριστοτέλης θεωρεί το ευ ζην ως εξέλιξη και πλήρη έκφραση δυνατοτήτων. Για τα διαφορετικά συστατικά της σύγχρονης αίσθησης ταυτότητας απ' αυτήν την άποψη, βλ. Taylor (1989).
98. Η ευλάβεια είναι συνήθως μία από τις πέντε κυριότερες αρετές σε σχετικούς καταλόγους –μαζί με το θάρρος, τη μετριοπάθεια, τη δικαιοσύνη και τη σοφία. Για ένα παράδειγμα, βλ. τον Πρωταγόρα του Πλάτωνα. Ωστόσο η ηθικότητα και η θρησκεία είναι λιγότερο διακριτές στην Ελλάδα απ' ό,τι είναι για μας και δεν έχει πολύ νόημα να είναι η θρησκευτικότητα ξεχωριστή σφαίρα ανυψωτικής πνευματικής εμπειρίας. Οι θεοί προστατεύουν σφαίρες που έχουν αξία και όταν τιμούμε το θείο πάνω απ' όλα ενεργούμε δείχνοντας σεβασμό στο πολύτιμο.
99. Περί εκπαίδευσης βλ. NFC και Buck (1945). Για κριτική σε μονολιθικές προσεγγίσεις σχεδιασμού αναλυτικών προγραμμάτων, βλ. Nussbaum (1987). Για περαιτέρω συζήτηση σχετικά με τον τοπικό προσδιορισμό, βλ. NRV.
100. Βλ. τις πραγματείες στο Graubard (1986).
101. Βλ. Nussbaum (1986: κεφ. 9).
102. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να σημειώσουμε ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει πως είναι δυνατό να διαβουλευτεί κανείς λογικά όχι μόνο για εργαλειακά μέσα για την επίτευξη σκοπών, αλλά και για τα συστατικά των ίδιων των σκοπών –ακόμα και για συστατικά της ευδαιμονίας, του απώτερου σκοπού. Επ' αυτού, βλ. Wiggins (1975), Richardson (1986).
103. Ο Dworkin (1985), ωστόσο, έχει μια εργαλειακή αντίληψη των δικαιωμάτων η οποία προσεγγίζει σε αυτήν την πτυχή της αριστοτελικής θέσης.
104. Βλ. Barnes (1989).
105. Βλ., για παράδειγμα, *Πολιτικά* VII.16 περί της ρύθμισης του γάμου και της εγκυμοσύνης, και *Πολιτικά* VII.17 και VIII περί της ρύθμισης για τη σωματική και πολιτισμική εκπαίδευση. Το ζήτημα εξετάζεται ενδελεχώς στο Barnes (1989) με περισσότερες παραπομπές.

106. Μπορεί κανείς να θυμηθεί σχετικά τον γνωστό διάλογο για την ελευθερία μεταξύ της Margaret Thatcher και του Neil Kinnock: εκείνη να βεβαιώνει ότι οι πολιτικές των Εργατικών θα μείωναν τις ελευθερίες των πολιτών, εκείνος να απαντά ότι αποκλειστικά και μόνο λόγω τέτοιων πολιτικών ο ίδιος και άλλοι όμοιοί του είχαν την ελευθερία να επιλέξουν πανεπιστημιακή εκπαίδευση.
107. Βλ. Allardt (1975, 1976, 1990), Erikson (1990), Erikson et al. (1987), Galtung (1980), Graubard (1986), Vogel et al. (1988).
108. Erikson (1990).
109. Allardt (1975), όπως εξετάζεται στο Allardt (1990). Η φινλανδική προσέγγιση δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην σκιαγράφηση πολύτιμων τύπων προσωπικής φιλίας σε σχέση με τη σουηδική και επίσης λαμβάνει υπόψη τη σχέση του ατόμου με τα ζώα και τον φυσικό κόσμο. Διαδικαστικά, όμως, χρησιμοποιεί τόσο αντικειμενικούς όσο και υποκειμενικούς δείκτες, παρότι, όπως και η σουηδική προσέγγιση, επικεντρώνεται στους πρώτους, ρωτώντας πάνω απ' όλα πώς τα πάνε πραγματικά οι άνθρωποι. Μια άλλη σημαντική συμβολή αυτής της προσέγγισης είναι η (πολύ αριστοτελική) χρήση της έννοιας ενός ελαχίστου ορίου ευ ζην σε καθέναν από τους διάφορους τομείς, κάτω από το οποίο δεν θα πρέπει να βρίσκεται κανένας· βλ. Allardt (1990).
110. Erikson (1990).
111. Βλ. Allardt (1990).
112. Βλ. Sen (χειρόγραφο).
113. Σημειώστε ότι είναι σημαντικό ακόμη και το γεγονός ότι η βασική έννοια είναι εκείνη του προσώπου παρά του ανθρώπου: γι' αυτή τη διαφορά, βλ. Wiggins (1980) και Williams (1985a). Ο Kant, τουλάχιστον, είχε ως σκοπό το ορθολογικό να είναι ένα γένος του οποίου ο άνθρωπος (το «ορθολογικό ζώο») θα ήταν μόνο ένα είδος: και η θνητότητα θα έπρεπε να βασίζεται σε ορθολογικότητα παρά στη συγκεκριμένη ανθρώπινη ιδιότητά μας, και πολύ λιγότερο στον ζωώδη χαρακτήρα μας.
114. Βλ., για παράδειγμα, *Πολιτικά* 1328a37-8.
115. Είμαι ευγνώμων στον Henry Richardson που με προέτρεψε να αναπτύξω αυτές τις ιδέες και για την εκτενή και διερευνητική κριτική του. Επίσης οφείλω να ευχαριστήσω τον Gerald Mara και τους υπόλοιπους παριστάμενους στο συνέδριο στο Georgetown για τα χρήσιμα σχόλιά τους. Είμαι ευγνώμων στον Amartya Sen για τη συζήτηση των διαφόρων ζητημάτων. Μεγάλο μέρος του έργου πραγματοποιήθηκε στο WIDER, στο Ελσίνκι (βλ. σημ. 6) -αναγνωρίζω με ευγνωμοσύνη την υποστήριξη του Ινστιτούτου κατά την περίοδο της συγγραφής.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Allardt, E. 1975. *Att ha, An Ålska, An Vara. Om Wölfördr i Norden* [Having, Loving, Being. On Welfare in Nordic Countries]. Borgholm: Argos.
- ----- 1976. "Dimensions of Welfare in an Comparative Scandinavian Study". *Acta Sociologica* 19: 227-240.
- ----- 1990. "Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research". In Nussbaum and Sen 1990.
- Barnes, J. 1989. Paper presented to the 9th Symposium Aristotelicum on the *Politics*. Published in the Proceedings of the Symposium, ed. G. Patzig.
- Brundtland, G. H. 1987. *Our Common Future*. Report of World Commission on Environment and Development.
- Buck, P. et al. 1945. *General Education in a Free Society: Report of the Harvard Committee*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Charles, D. 1988. "Comments on Nussbaum 1988". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume.
- Chen, M. 1986. *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*. Dhaka: BRAC.
- Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dalenius, T. 1988. *Privacy in Surveys: A Scandinavian Problem*.
- Dreze, J., and A. Sen, 1990. *Hunger and Public Action*, Oxford: Clarendon Press.
- Dworkin, A. 1981. "What is Equality? Part 2: Equality and Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10: 283-345.
- -----, 1985. "Liberalism". In *A Manner of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press: 181-204. Originally published in S. Hampshire, ed., *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- Erikson, R. 1990. "Descriptions of Inequality: The Swedish Approach to Welfare Research". In Nussbaum and Sen 1990.
- Erikson, R., E. Hansen, S. Ringen, and H. Uusitalo, eds. 1987. *The Scandinavian Model. Welfare States and Welfare Research*. London: M.E. Sharpe, Inc.
- Foucault, M. 1984. *The History of Sexuality*, Vol. 2. Trans. R. Hurley. New York: Pantheon.
- Galtung, J. 1980. "The Basic Needs Approach". In K. Lederer, ed., *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*. Cambridge, MA: Oelgeschlager, Gunn, and Hein.
- Gopalan, C. forthcoming. "Undernutrition: Measurement and Implications". Paper prepared for the WIDER Conference on Poverty, Undernutrition and Living Standards, Helsinki, July 1987. To appear in the Proceedings, ed. S. Osmani. Oxford: Clarendon Press.
- Graubard, S. R. ed., 1986. *Norden: The Passion for Equality*. Oslo: Norwegian University Press. Originally published in Daedalus.
- Halperin, D. 1989. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge, Chapman and Hall.
- Klein, M. 1975. *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*. London.

- -----, 1984. *Envy, Gratitude, and Other Works 1946-1963*. London.
- Lutz, C. 1988. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue*. South Bend: University of Notre Dame Press.
- -----, 1987. *Whose Justice? Which Rationality?* South Bend: University of Notre Dame Press.
- Marglin, S. 1974. "What Do Bosses Do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production", Part 1. *Review of Radical Political Economics* 6: 60-112.
- Maritain, J. 1943. *The Right of Man and Natural Law*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Marx, K. (1844). *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Trans. M. Milligan. In *The Marx-Engels Reader*, ed. R. C. Tucker, New York: 1978.
- Newman, W. 1887. *Aristotle's Politics: Text and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. 1976. "Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes*". *Philosophy and Literature* 1: 25-53.
- -----, 1980. "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato". In A. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 395-435.
- -----, 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- -----, 1986a. "Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle". In M. Schofield and G. Striker, eds., *The Norms of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- -----, 1987. "Undemocratic Vistas". A review of Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*. *The New York Review of Books*, November 5.
- -----, 1988. "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary Volume: 145-183.
- -----, 1988a. "Reply to David Charles". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary Volume.
- -----, 1989. "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature". *Philosophy and Phenomenological Research*: December.
- -----, 1990. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York and Oxford: Oxford University Press and Clarendon Press.
- -----, 1990a. "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". In Nussbaum and Sen, 1990. An earlier version published in *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.
- -----, 1990b. "Reply to Onora O'Neill". In Nussbaum and Sen, 1990.
- -----, 1990c. "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics". In J. Altham and R. Harrison, eds., a volume in honor of Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. and H. Putnam, 1990. "Changing Aristotle's Mind". In a volume of new essays on Aristotle's *De Anima*, ed. M. Nussbaum and A. Rorty. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. and A. Sen, 1989. "Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions". In M. Krausz, ed., *Relativism: Interpretation and Confrontation*, South Bend: University of Notre Dame Press: 299-325.
- Nussbaum, M. and A. Sen, eds., 1990. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Okin, S.M. 1987. "Justice and Gender". *Philosophy and Public Affairs* 16:42-72.

- O'Neill, O. 1990. "Justice, Gender, and International Boundaries". In Nussbaum and Sen, 1990.
- Putnam, H. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- -----, 1987. *The Many Faces of Realism*. LaSalle, Ill.: Open Court.
- Raaflaub, K. 1985. *Die Entdeckung der Freiheit*.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- -----, 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory: the Dewey Lectures 1980". *The Journal of Philosophy* 77:515-572.
- -----, 1982. "Social Unity and Primary Goods". In A. Sen and B. Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press: 159-186.
- -----, 1985. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical". *Philosophy and Public Affairs* 14: 223-251.
- -----, 1988. "The Priority of Right and Ideas of Good". *Philosophy and Public Affairs* 17:251-276.
- -----, manuscript. "Reply to Sen". Now part of the revised Dewey Lectures.
- Richardson, H. 1986. *Rational Deliberation of Ends*. Ph.D. diss., Harvard.
- de Sainte Croix, G. F. M., 1981. *the Class Struggle in the Ancient Greek World*. London: Duckworth.
- Sen, A. 1980. "Equality of What?". In *Tanner Lectures on Human Values I*, ed. S. McMurrin. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in Sen (1982).
- -----, 1982. *Choice, Welfare, and Measurement*. Oxford: Basil Blackwell.
- -----, 1984. *Resources, Value and Development*. Oxford: Basil Blackwell.
- -----, 1985. *commodities and Capabilities*. North-Holland.
- -----, 1987. *The Standard of Living. Tanner Lectures on Human Values*, 1985, ed. G. Hawthorne. Cambridge: Cambridge University Press.
- -----, manuscript. *Inequality Reexamined*.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- -----, 1990. "Explanation and Practical Reason". In Nussbaum and Sen, 1990.
- Vogel, J. et al. 1988. *Inequality in Sweden: Tends and Current Situation*. Stockholm.
- Wiggins, D. 1975. "Deliberation and Practical Reason". *Proceedings of the Aristotelian Society*: 29-51. Reprinted in Wiggins, Needs, Values, and Truth. Oxford: Blackwell, 1987.
- -----, 1980. *Sameness and Substance*. Oxford: Basil Blackwell.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- -----, 1985a. "Hylomorphism". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*4: 189-199.
- -----, 1987. Comments on Sen, "The Standard of Living", in Sen (1987).
- Wollheim, R. 1986. *The Thread of Life*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.



Η ταυτότητα της συγγραφέως

Η **Martha Nussbaum** είναι καθηγήτρια Δικαίου και Ηθικής στο πανεπιστήμιο του Σικάγου. Είναι γνωστή για το έργο της στη Φιλοσοφία και, ειδικά, στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή Φιλοσοφία. Έχει διδάξει σύγχρονη και κλασική Φιλοσοφία στα πανεπιστήμια Harvard και Brown, όπου διατέλεσε και καθηγήτρια. Η Nussbaum έχει διακριθεί για το επιστημονικό της έργο και έχει τιμηθεί με αρκετά βραβεία. Τα σημαντικότερα έργα της, μεταξύ άλλων, είναι: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (1994), *Poetic Justice* (1996), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997), *Plato's Republic: The Good Society and The Deformation of Desire* (1998), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2006), *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (2008), *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010).

ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ & ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΕΜΒΑΣΕΙΣ

Η ταυτότητα του ΙΣΤΑΜΕ – Α. Παπανδρέου

Το Ινστιτούτο Στρατηγικών και Αναπτυξιακών Πολιτικών (ΙΣΤΑΜΕ) – Α. Παπανδρέου είναι το ινστιτούτο ερευνών δημόσιας πολιτικής του ΠαΣοΚ. Λειτουργεί ως ένα κέντρο σύγχρονου πολιτικού προβληματισμού, πολιτικής αναζήτησης και επιστημονικής έρευνας στο χώρο του δημοκρατικού σοσιαλισμού. Το έργο και η δραστηριότητα του απευθύνεται στα πολιτικά στελέχη του ΠαΣοΚ και των άλλων κομμάτων, τη δημόσια διοίκηση, τον έντυπο και ηλεκτρονικό τύπο, την ακαδημαϊκή κοινότητα, τις διάφορες εκφάνσεις της κοινωνίας των πολιτών καθώς και το ευρύ κοινό. Αποσκοπεί στη συστηματική μελέτη της ελληνικής κοινωνίας και άλλων ανεπτυγμένων κοινωνιών, καθώς και στην ανάλυση όψεων και διαστάσεων του πολιτικού συστήματος και της δημόσιας σφαίρας.

Σύγχρονοι Στοχασμοί και Πολιτικές Παρεμβάσεις

Ο Αριστοτέλης μίλησε για τον άνθρωπο και την καλή ανθρώπινη λειτουργία. Μίλησε, επίσης, για τον σχεδιασμό πολιτικών θεσμών σε πολλούς τομείς της ζωής που θα έπρεπε, κατά τη γνώμη του, να εμπίπτουν στο πεδίο ενδιαφέροντος του νομοθέτη. Συνέδεσε αυτά τα δύο επίπεδα στοχασμού μέσω μιας συγκεκριμένης αντίληψης για την αποστολή του πολιτικού σχεδιασμού. Η αποστολή αυτή, κατά τη γνώμη του, είναι να καταστήσει διαθέσιμες σε όλους και σε κάθε έναν πολίτη τις υλικές, θεσμικές και εκπαιδευτικές συνθήκες εντός των οποίων αυτός μπορεί να επιλέξει την καλή ανθρώπινη λειτουργία: να μετακινήσει καθέναν και όλους πέραν ενός ελαχίστου ορίου δυνατοτήτων σε συνθήκες εντός των οποίων μπορούν να επιλέξουν να ζουν και να λειτουργούν καλά. Σκοπός αυτού του κειμένου είναι να σκιαγραφήσει από φιλοσοφική άποψη μια πολιτική αντίληψη η οποία βασίζεται σε αυτά τα στοιχεία του Αριστοτέλη, να περιγράψει τη σχέση της με ορισμένες μορφές φιλελευθερισμού και να εξηγήσει γιατί [...] πρόκειται για μια πολύτιμη και πολλά υποσχόμενη πολιτική σύλληψη. Όπως υποδηλώνει ο τίτλος, [...] η αντίληψη αυτή παρέχει τη φιλοσοφική βάση για ένα συγκεκριμένο είδος κοινωνικής δημοκρατίας [social democracy] η οποία έχει μεν αρκετά κοινά με ορισμένες μορφές φιλελευθερισμού που υποστηρίχθηκαν στο πλαίσιο του πρόσφατου δημόσιου διαλόγου, αλλά και αντιτίθεται σε αυτόν σε ορισμένα καίρια σημεία.



Δημοσιεύτηκε ως "Aristotelian Social Democracy", στο R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara & Henry S. Richardson, eds., *Liberalism and the Good*, New York & London: Routledge 1990, σελ. 203-252.

Επιστημονική επιμέλεια:

Βασίλης Μαγκλάρας

Μετάφραση κειμένων:

Duclos-Χασκή Ευανθία

Επιμέλεια κειμένου:

Τίνα Πλυτά

ΙΣΤΑΜΕ - ΑΝΔΡΕΑΣ ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ

Ακαδημίας 4, 10671, Αθήνα

Τηλ. 210.3631745-8

Fax: 210.3625616

e-mail: info@istame.gr

www.istame.gr