**Κριτικές επιφυλάξεις**[[1]](#footnote-1)

Το επιχείρημα που αναπτύχθηκε όχι μόνο περί αλλά και υπέρ των δικαιωμάτων και της βαρύνουσας σημασίας τους, το επιχείρημα του φιλελευθερισμού, είναι έκθετο σε ορισμένες κριτικές επιφυλάξεις. Οι επιφυλάξεις αυτές είναι εκ πρώτης όψεως υποστηρίξιμες και αφορούν είτε στο δικαίωμα αυτό καθ’ εαυτό είτε στην αρχή της ηθικής αυτονομίας, στην οποία αυτό θεμελιώνεται. Αξίζει λοιπόν να εκτεθούν και να εξετασθούν. Ας τις δούμε μία προς μία.

1. **Η αφαιρετικότητα των δικαιωμάτων**

Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η προσέγγιση του δικαιώματος που προηγήθηκε, επικεντρώνεται στη μορφή του, και δη σε μια πολύ αφηρημένη μορφή: το δικαίωμα μάς ενδιαφέρει επειδή είναι μια αξίωση ή μια ευχέρεια ή μια εξουσία ή μια ασυλία, ή ο συνδυασμός κάποιων από αυτές ή όλων τους∙ δεν μάς ενδιαφέρει όμως το περιεχόμενο όλων αυτών. Καλό παράδειγμα είναι το δικαίωμα στην εργασία, το οποίο, νοούμενο αυστηρά υπό το κράτος του Αστικού Κώδικα (άρθρα 648-680), ασκείται στο πλαίσιο της συμβατικής σχέσης μεταξύ δυο ίσων υποκειμένων, του εργαζομένου και του εργοδότη, με την ελεύθερη βούληση του ενός να συναντά την ελεύθερη βούληση του άλλου προκειμένου να διαμορφωθούν οι εκατέρωθεν αξιώσεις (π.χ, η αξίωση του εργαζομένου να του καταβληθεί μισθός για την εργασία του), ευχέρειες (π.χ. η ευχέρεια του εργοδότη να ζητήσει από τον εργαζόμενο να του παράσχει εργασία πέρα από τη συμπεφωνημένη αν μπορεί να το κάνει και η άρνησή του θα ήταν αντίθετη με την καλή πίστη), εξουσίες (π.χ. το διευθυντικό δικαίωμα του εργοδότη) ή ασυλίες (π.χ. το ακατάσχετο του μισθού του εργαζομένου)‧ όποια μορφή κι αν έχει το δικαίωμα του εργαζομένου -έτσι υποστηρίζουν όσοι διατυπώνουν αυτήν την επιφύλαξη- δεν παίρνει στα σοβαρά υπόψιν τις εκ φύσεως διαφορετικές ανάγκες και προτιμήσεις του εργαζόμενου και του εργοδότη ως επιχειρηματία. Θα μπορούσε π.χ. να υποστηριχθεί ότι η ανάγκη να εργασθεί ο εργαζόμενος χωρίς άλλους πόρους αλλά με τρία παιδιά είναι πιο σημαντική από την επιθυμία του επιχειρηματία να έχει μεγαλύτερα κέρδη κι ότι η αναγωγή του συμφέροντος του μεν και της επιθυμίας του δε σε εκατέρωθεν δικαιώματα ισοπεδώνει κρίσιμες διαφορές, επιτρέπει τη σύγκριση ανόμοιων επιταγών και έτσι απονευρώνει τη σχεδόν προφανή μεγαλύτερη σημασία του πρώτου έναντι της δεύτερης. Για να παραφράσουμε τη ρήση του Edmund Burke, στη ζωή δεν υπάρχουν αφηρημένα δικαιώματα, αλλά συγκεκριμένες ανάγκες ή στοχοθεσίες, που επιπλέον έχουν διαφορετική ένταση και ανόμοιο ειδικό βάρος κι άρα επιβάλλουν διαφορετική αντιμετώπιση.

Το ηθικό μέλημα που κρύβεται πίσω από αυτή την αντίρρηση είναι ευνόητο. Ποιος μπορεί να αρνηθεί, από τη σκοπιά της δικαιοσύνης, το ειδικό βάρος των αναγκών του εργαζόμενου του παραδείγματός μας; Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι εν προκειμένω η θεωρία που αναπτύξαμε παρουσιάζει πρόβλημα: ο υποστηρικτής των δικαιωμάτων θα μπορούσε να αντιτάξει την ισχύ του κοινωνικού δικαιώματος στην εργασία ή των διατάξεων του εργατικού δικαίου, που κατοχυρώνουν μια σειρά δικαιώματα των εργαζομένων, όπως π.χ. το δικαίωμά τους να δικαιούνται αποζημίωση σε περίπτωση απόλυσης ή την ισχύ των συλλογικών συμβάσεων εργασίας‧ επιπλέον μπορεί να δείξει ότι όλα αυτά τα δικαιώματα κάλλιστα θεμελιώνονται στην αρχή της ηθικής αυτονομίας, η οποία επιβάλλει την παροχή ίσων ουσιαστικών ευκαιριών στον καθένα, άρα και στον εργαζόμενο, που κατ’ αρχήν στερείται πόρους και διαπραγματευτική ισχύ έναντι του επιχειρηματία. Υπό την έννοια αυτή, η υπέρβαση των αναγκών και η επίκληση, αντί αυτών, δικαιωμάτων δεν οδηγεί άνευ ετέρου στην ισοπέδωση και την απονεύρωσή τους.

Αντίθετα μάλιστα: ο μετασχηματισμός των αναγκών σε δικαιώματα επιτρέπει την εξέταση του ηθικού βάρους αμφοτέρων. Kάπως αβασάνιστα δεχθήκαμε λίγο πριν ότι είναι σχεδόν προφανές ότι η ανάγκη του μεν έχει μεγαλύτερο βάρος από την επιθυμία του δε. Ευσταθεί όμως κάτι τέτοιο; Ο ισχυρισμός αυτός χρειάζεται περίσκεψη ή, καλύτερα, θεμελίωση. Η έννοια του δικαιώματος, και δη του δικαϊκού δικαιώματος, είναι, όπως είδαμε, συνυφασμένη με την έννοια του καθήκοντος, επιπλέον δε προϋποθέτει την ύπαρξη κράτους, το οποίο έχει το μονοπώλιο της νόμιμης βίας, και την ισχύ του δικαίου, το οποίο εξ ορισμού έχει αρμοδιότητα εξαναγκασμού: η αναφορά σε δικαιώματα λοιπόν, που γεννούν υποχρεώσεις δεκτικές επιβολής με κρατικό εξαναγκασμό, δεν μπορεί να μη συνοδεύεται από ακρίβεια: πρέπει να είμαστε σε θέση να θεμελιώσουμε αν η ανάγκη του συγκεκριμένου εργαζόμενου υπερέχει σε σχέση με την αντίθετη επιθυμία του εργοδότη γιατί, αν το πετύχουμε, μπορούμε να ζητήσουμε τη συνδρομή του κράτους για να ικανοποιηθεί∙ κι αυτό ενδέχεται να είναι επώδυνο για τον εργοδότη. Με άλλα λόγια, πιο ορθό, από ηθική άποψη, είναι η υπεροχή αυτή να θεμελιωθεί και να εξηγηθεί και στα δυο μέρη, ιδίως δε σε αυτόν σε βάρος του οποίου ενδέχεται να χρησιμοποιηθεί εξαναγκασμός.

Η αφαίρεση όμως των συγκεκριμένων αναγκών κι η χρήση της γλώσσας των δικαιωμάτων επιτρέπει και κάτι άλλο: να αναδειχθεί η σημασία του ότι οι ανάγκες είναι κάτι που οι άνθρωποι μπορούν να έχουν ή να μην έχουν, να αλλάξουν ή να εγκαταλείψουν, να σταθούν κριτικά απέναντί τους και να τις υιοθετήσουν με μεγαλύτερη ζέση ή να τις απορρίψουν. Με άλλα λόγια: η μορφή του δικαιώματος φωτίζει την ηθική σημασία του να αντιμετωπίζουμε τους άλλους (και τον εαυτό μας) ως όντα ικανά να πάρουν απόσταση από τις ανάγκες τους, να στοχαστούν πάνω σε αυτές κι, αν χρειάζεται, να τις θεμελιώσουν – έχοντας στο πίσω μέρος του μυαλού τους επίγνωση ότι οι ισχυρισμοί που θα προβάλουν (αν φθάσουν σε αυτό το στάδιο) θα εξετασθούν από έναν τρίτο, τον δικαστή, ο οποίος είναι σε θέση να κρίνει, και μάλιστα θεμελιωμένα κι αντικειμενικά, αν αυτοί ευσταθούν ή όχι.

Κι όχι μόνο αυτό. Ένα δικαίωμα σχετίζεται με πολύ διαφορετικές ανάγκες, προτιμήσεις, στοχοθεσίες κλπ.: η οικονομική ελευθερία σχετίζεται με τις προτιμήσεις του μισθωτού και του εμπόρου, τις ανάγκες της νοικοκυράς, του εργάτη και του ανέργου, τις στοχοθεσίες του επιχειρηματία και του εισοδηματία. Ως δικαίωμα η οικονομική ελευθερία είναι συνεπώς ουδέτερη ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα ασκηθεί. Το ίδιο συμβαίνει και με τη θρησκευτική ελευθερία: χωράει τις λατρευτικές πράξεις του ζηλωτή και του πιστού, τις πεποιθήσεις του αδιάφορου και του στρατευμένου αθέου, την πίστη του ορθοδόξου και του εβραίου κοκ.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το δικαίωμα ως δικαίωμα είναι μια απλή μορφή χωρίς περιεχόμενο, μια κενή αφαίρεση: το δικαίωμα μπορεί να έχει διάφορες μορφές (μπορεί να εμπεριέχει αξίωση ή ευχέρεια, εξουσία ή ασυλία[[2]](#footnote-2)), κάθε όμως μία από αυτές αποτελεί έκφανση της ηθικής αυτονομίας του υποκειμένου του, που ταυτόχρονα αναγνωρίζει την ηθική αυτονομία κάθε άλλου. Άρα έχει περιεχόμενο: σε κάθε περίπτωση, σχετίζεται με ειδικότερες πλευρές (θρησκευτικές, επαγγελματικές, ιδιωτικές κλπ.) της ηθικής αυτονομίας του υποκειμένου του κι εμπεριέχει αναγνώριση του ότι και οι άλλοι έχουν αντίστοιχα και ίσα δικαιώματα απέναντι σε αυτό. Το περιεχόμενο αυτό δεν είναι δεκτικό πλήρους προσδιορισμού κι άρα είναι ισχνό. Δεν παύει όμως να είναι ορισμένο και ουσιαστικό: ο δικαιούχος δεν γνωρίζει απλώς ότι πρέπει ή μπορεί να κάνει κάτι ασκώντας το δικαίωμά του‧ γνωρίζει επίσης τι μπορεί και τι πρέπει να κάνει ασκώντας το‧ κι αυτό το γνωρίζει με βεβαιότητα, σε αδρές έστω γραμμές‧ αν δε χρειαστεί, προσδοκά από τον δικαστή να το κρίνει, αυτός δε οφείλει να το κάνει.

**2. H αποσιώπηση της εκμετάλλευσης**

Όπως είδαμε, ειδική κατηγορία δικαιωμάτων είναι τα κοινωνικά δικαιώματα όπως π.χ. το δικαίωμα στην εργασία, την παιδεία ή την υγεία ή και το περιβάλλον. Τα κοινωνικά δικαιώματα αποτελούν κατά κανόνα αξιώσεις σε παροχή έναντι του κράτους και, για πολλούς, εξειδικεύουν και μορφοποιούν την αρχή της αλληλεγγύης.

Μια τρέχουσα κριτική κατά των δικαιωμάτων, μαρξιστικής κατά κανόνα εμπνεύσεως, είναι ότι τα δικαιώματα, ιδίως τα κοινωνικά -αλλά και τα λεγόμενα ιδιωτικά δικαιώματα, που ισχύουν στις σχέσεις μεταξύ ιδιωτών-, αποκρύπτουν τις ενδημικές στην κοινωνία, και δη την καπιταλιστική, σχέσεις εκμετάλλευσης. Ο εργάτης που ασκεί ένα κοινωνικό δικαίωμα δεν βιώνει την εργασιακή σχέση ως σχέση εκμετάλλευσης, όπως πραγματικά είναι, αλλά ως αξίωση που έχει απέναντι στο κράτος να τον συνδράμει ρυθμίζοντας π.χ. την έκθεσή του σε αρρώστιες ή σε αγχογόνες καταστάσεις. Γιατί είναι όμως η σχέση αυτή κατά βάθος σχέση εκμετάλλευσης; Η απάντηση του μαρξισμού είναι απλή: εκμετάλλευση χαρακτηρίζει τις σχέσεις μεταξύ κεφαλαιοκρατών και εργατών, στις οποίες οι πρώτοι αποσπούν περισσότερη αξία από τους δεύτερους σε σχέση με αυτήν που τους καταβάλλουν (μέσω του μισθού) ως αντάλλαγμα. Με άλλα λόγια: η εκμετάλλευση στηρίζεται στην εξαναγκαστική μεταφορά υπεραξίας. Η απάντηση αυτή έχει μια κρυφή προϋπόθεση: υπολαμβάνει ότι ο εργάτης είναι ιδιοκτήτης, και μάλιστα ο μόνος γνήσιος, της δύναμης και των προϊόντων εργασίας του, βαθύτερα δε ιδιοκτήτης του εαυτού του.

Στο σημείο όμως αυτό αναφύεται ένα ερώτημα: πώς δικαιολογείται η προϋπόθεση αυτή; Τι καθιστά τον εργάτη ιδιοκτήτη του εαυτού του; Είναι εμφανής η ελευθεριοκρατική υφή αυτού του ισχυρισμού. Θα μπορούσε κανείς να δεχθεί ότι ο εργάτης, όπως και κάθε άνθρωπος, είναι το πεδίο συνάντησης ποικίλων παραγόντων - από τα ταλέντα μέχρι την τύχη κι από την οικογένεια μέχρι την παράδοση. Το ερώτημα λοιπόν εκλεπτύνεται: τι καθιστά τον εργάτη - κι όχι την οικογένειά του ή την κοινότητα που αποτελεί φορέα της παράδοσης - ιδιοκτήτη του εαυτού του; Στο ερώτημα αυτό ο επικριτής των δικαιωμάτων οφείλει απάντηση.

Αλλά υπάρχει κι ένα βαθύτερο πρόβλημα: τι συμβαίνει με αυτούς που δεν μπορούν καν να εργασθούν και να υποστούν, κατά την επιφύλαξη, εκμετάλλευση, ενώ το επιθυμούν; Για, παράδειγμα, μπορεί όμως κανείς να ισχυρισθεί σοβαρά ότι δεν υπόκεινται σε κατάφωρη αδικία οι άνεργοι ή οι νοικοκυρές ενώ ούτε οι μεν ούτε οι δε υπόκεινται σε εκμετάλλευση; Και μάλιστα, δεν μπορεί να ισχυρισθεί κανείς ότι υπόκεινται σε αδικία επειδή ακριβώς πλήττεται ένα δικαίωμά τους, το δικαίωμα στην εργασία; Αν κάτι φαίνεται από αυτά τα ερωτήματα, είναι ότι η αδικία δεν ανάγεται στην εκμετάλλευση και ότι είναι κάτι διακριτό αλλά και βαθύτερο από αυτήν: η αδικία προσκρούει στη δικαιοσύνη.

Το τι είναι όμως δίκαιο και τι άδικο ορίζεται από ένα ευρύτερο πλαίσιο, που, στη γλώσσα της πολιτικής φιλοσοφίας, καλείται διανομή. Οι άνεργοι ή οι νοικοκυρές, που θέλουν να εργασθούν, βλέπουν να παραβιάζεται μια αξίωσή τους που απορρέει από αρχές διανεμητικής δικαιοσύνης: δικαιούνται κάτι που δεν εξασφαλίζεται για αυτούς. Υπόκεινται σε αδικία διότι ακριβώς δεν γίνεται σεβαστό ένα δικαίωμά τους. Η εκμετάλλευση κρύβει την παραβίαση ενός δικαιώματος – κι όχι το αντίθετο.

1. **Η απατηλή ουδετερότητα των δικαιωμάτων**

Μπορεί όμως να διατυπωθεί και μια επιφύλαξη που έχει ακριβώς αντίθετη ροπή: έστω ότι γίνεται δεκτό ότι το δικαίωμα έχει ισχνό περιεχόμενο κι ότι είναι ουδέτερο απέναντι σε αντιλήψεις για το πώς είναι καλό να ζούμε‧ ένα άλλο ερώτημα ωστόσο που εγείρεται είναι αν η ισχνότητα και η ουδετερότητα αποδίδουν τη βαθύτερη υφή του δικαιώματος. Το ερώτημα μήπως, παρά την ισχνότητα του περιεχομένου του και την ουδετερότητά του ως προς αντιλήψεις για τον τρόπο ζωής, το δικαίωμα φέρει εντός του τα ίχνη μιάς συγκεκριμένης αντίληψης περί ανθρώπου, του ανθρώπου που, φερ’ ειπείν, παίρνει πρωτοβουλίες, νοιάζεται κυρίως για το άτομό του, αδιαφορεί για τους δεσμούς του με τους άλλους, υπολογίζει συνεχώς τα υπέρ και τα κατά μιας επιλογής κοκ. Υπό την έννοια αυτή, τα δικαιώματα είναι δικαιώματα ατόμων που ανήκουν σε συγκεκριμένες κατηγορίες του πληθυσμού (π.χ. των ανδρών, ετεροφυλοφίλων, λευκών, ευπόρων, ελληνικής καταγωγής), οι δε υπόλοιποι (π.χ. οι γυναίκες, οι ομοφυλόφιλοι, οι έγχρωμοι, οι προερχόμενοι από χώρες του τρίτου κόσμου, οι πρόσφυγες, οι μετανάστες), παρότι φέρονται ως υποκείμενά τους, στην πραγματικότητα δεν μπορούν καν να τα ασκήσουν και βυθίζονται έτσι στην παθητικότητα και την ανυπαρξία. Τα δικαιώματα, σε όση έκταση στηρίζονται σε μια τυπική έννοια της ισότητας, της ισότητας ενώπιον του νόμου, κατ’ ουσίαν την αποδυναμώνουν ακόμη περισσότερο.

Η αντίρρηση αυτή είναι πολύ σοβαρή και ενισχύεται από τη ιστορική εμπειρία: υπό το κράτος του Συντάγματος του 1975, που κατοχύρωνε το δικαίωμα στην παιδεία, τα παιδιά μουσουλμανικών οικογενειών της Θράκης (όπως και ισπανόφωνων ή αφροαμερικανικών οικογενειών στις ΗΠΑ) περίμεναν πολύ καιρό για να γίνουν δεκτά στα πανεπιστήμια. Ένας μικρός Πομάκος δεν επιχειρεί καν να μπεί στο πανεπιστήμιο γιατί η είσοδος στο πανεπιστήμιο προϋποθέτει την ανάληψη κάποιων πρωτοβουλιών, τις οποίες ένα παιδί μεγαλωμένο με την πεποίθηση ότι το μέλλον του είναι προδιαγεγραμμένο από την οικογένεια ή την κοινότητά του, δεν διανοείται καν να αναλάβει – σε αντίθεση με τον γόνο μιας αστικής οικογένειας, που αυτός εύκολα προετοιμάζεται για να καταλάβει μία από τις μετρημένες θέσεις εισακτέων στα ΑΕΙ. Ναι μεν λοιπόν ο μικρός Πομάκος έχει κατ’ όνομα το δικαίωμα στην παιδεία, στην πραγματικότητα όμως δεν το έχει: το δικαίωμα στην παιδεία έχει συγκεκριμένους, έστω και πολλούς, δικαιούχους – όχι όμως όλους ή τον καθένα, όπως διατείνονται οι υποστηρικτές των δικαιωμάτων. Το ίδιο συνέβη με τις γυναίκες, που υφίσταντο βία στο πλαίσιο της αναγνωρισμένης από το Σύνταγμα σύμβασης που ήταν ο γάμος. Ή με τους μετανάστες που διαθέτουν λίγο χρόνο και λειψή επαφή με τα ελληνικά πράγματα για να ασκήσουν τα όποια πολιτικά δικαιώματά τους.

Ο αντίλογος προέρχεται κι αυτός από την ιστορία: εν τέλει οι Πομάκοι διεκδίκησαν ίσα δικαιώματα στην παιδεία, το ίδιο συνέβη με τις γυναίκες. Και σήμερα στις χώρες όπου δεν αναγνωρίζονται ή όπου καταπατούνται τα δικαιώματα, οι αδύναμοι αγωνίζονται για να κατακτήσουν τα δικαιώματά τους. Είναι σαν η ιστορική εμπειρία να αναγνωρίζει ότι η αρχή της ηθικής αυτονομίας έχει πολύ χώρο ακόμη κι ότι τα επιμέρους δικαιώματα μπορούν να στεγάσουν όλο και περισσότερες ή πιο ειδικές ελευθερίες ή αξιώσεις, εξουσίες ή ασυλίες.

Από την άποψη αυτή έχει ενδιαφέρον και μια άλλη σκέψη: μερικές δεκαετίες πριν ένας πολύ βαθύς κι έγκυρος πολιτικός φιλόσοφος, ο George Sher, υποστήριξε ότι η έννομη τάξη των ΗΠΑ, σε πείσμα όσων διακηρύσσουν την ουδετερότητα του δικαίου απέναντι σε τρόπους ζωής (όπως παραδειγματικά εκφράζεται μέσω π.χ. της θρησκευτικής ελευθερίας), ευνοεί έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής στο πεδίο των σχέσεων οικειότητας, τον έγγαμο βίο άνδρα και γυναίκας εντός της οικογένειας. Σήμερα, μόλις 30 χρόνια αργότερα, το σύμφωνο διαβίωσης που έχει υιοθετηθεί σε τόσες δυτικές έννομες τάξεις, τον έχει διαψεύσει: σύμφωνο συμβίωσης είναι δυνατό και στην πράξη πολύ συχνό μεταξύ ατόμων του ιδίου φύλου, στη Γαλλία και μεταξύ αδελφών κοκ. Με άλλα λόγια: ευδιάκριτη είναι η τάση του κράτους να αποσυνδέεται από αντιλήψεις περί του τρόπου ζωής και να στηρίζεται σε αρχές που επιτάσσουν τον σεβασμό όλων των τρόπων και των επιλογών ζωής.

Το θέμα δε υπερβαίνει την ιστορία. Υπό τα δικαιώματα δεν κάνει την εμφάνισή του ένας συγκεκριμένος τρόπος ζωής, που βασίζεται σε ένα πλέγμα αξιών. Κάτι άλλο προβάλλει. Ας πάρουμε τις περιπτώσεις ενός ζηλωτή χριστιανού ορθοδόξου, ο οποίος, παρότι θεωρεί τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του μουσουλμάνου γείτονά του σφαλερές κι αμαρτωλές, σέβεται τη θρησκευτική ελευθερία του, κι ενός ζηλωτή χριστιανού ορθοδόξου, ο οποίος, αντίθετα, δεν τις σέβεται. Ο πρώτος είναι μεν φανατικός αλλά λατρεύει τον Θεό αναγνωρίζοντας ότι σε παρόμοια πρακτική επιτρέπεται να προβεί ο καθένας: αναγνωρίζει δηλαδή ότι το δικαίωμά του φθάνει μέχρι εκεί όπου φθάνουν τα δικαιώματα των άλλων, συμπεριλαμβανομένου του γείτονά του. Ο δεύτερος είναι φανατικός και λατρεύει τον Θεό χωρίς να αναγνωρίζει ότι σε παρόμοια πρακτική επιτρέπεται να προβεί ο καθένας, συμπεριλαμβανομένου του γείτονά του. Οι δυο αυτοί ζηλωτές δεν διαφέρουν ως προς τον τρόπο ζωής τους. Ο τρόπος ζωής τους είναι ίδιος: κι οι δυο είναι επιμελείς στην εκπλήρωση των υποχρεώσεών τους, προσεύχονται και νηστεύουν με παρόμοιο τρόπο, απαγορεύουν στις κόρες τους να βγαίνουν τα βράδυα ή να έχουν προγαμιαίες σχέσεις, αποστρέφονται τους μουσουλμάνους κλπ. Διαφέρουν όμως σε κάτι ουσιώδες: μόνο ο πρώτος αναγνωρίζει ότι έχει την υποχρέωση να σέβεται τη θρησκευτική ελευθερία των άλλων. Αυτό δεν είναι ανάγκη να αλλοιώσει την πίστη του ή να μετριάσει την απέχθεια που νοιώθει για τον μουσουλμάνο γείτονά του. Παρόλα αυτά δεσμεύεται από την υποχρέωση αυτή, η οποία είναι εξωτερική προς την πίστη του‧ τηρώντας δε την υποχρέωση αυτή, όση αποστροφή κι αν νοιώθει προς τον γείτονά του, αποφεύγει κάθε εκδήλωση αυτής που τον πλήττει. Για παράδειγμα, δεν βιαιοπραγεί σε βάρος του, δεν τον βρίζει, δεν τον προσβάλλει. Είναι σαν ο τρόπος ζωής του να έχει διευρυνθεί με μια ή, καλύτερα, μία υποχρέωση. Ή, ακόμη καλύτερα, σαν να έχει προσαρτηθεί στον τρόπο ζωής του μια υποχρέωση. Η υποχρέωση αυτή απορρέει από την αρχή του σεβασμού της θρησκευτικής ελευθερίας του άλλου‧ δεν στηρίζεται σε έναν τρόπο ζωής.

Το παράδειγμα αυτό μπορεί να γενικευθεί. Το ίδιο συμβαίνει και με τα άλλα θεμελιώδη δικαιώματα, από το δικαίωμα του συνέρχεσθαι ή το δικαίωμα στην υγεία μέχρι το δικαίωμα του εκλέγειν. Όλα αυτά τα δικαιώματα έχουν χώρο για πολλούς τρόπους ζωής, για ετερογενή και ποικίλα πλέγματα αξιών: και ο κομμουνιστής κι ο συντηρητικός μπορούν να διαδηλώσουν, κι ο υποστηρικτής της ομοιοπαθητικής κι ο υπέρμαχος της παραδοσιακής ιατρικής έχουν αξίωση από το κράτος να τους χορηγεί κάποια φάρμακα δωρεάν, ο ακροδεξιός, ο σοσιαλιστής, ο μαοϊκός κι ο αναρχικός συμμετέχουν στην εκλογική διαδικασία.

**4. Η απώθηση των ταυτοτήτων**

Μια άλλη, τέλος, συνήθης κριτική κατά των δικαιωμάτων είναι ότι με την έμφαση που δίνουν στην ελευθερία του ατόμου έναντι των δεσμεύσεων εκ μέρους των άλλων στηρίζονται σε μια εντελώς στρεβλή εικόνα του εαυτού και ότι έτσι έχουν ακαθόριστο περιεχόμενο. Ο εαυτός, κατά την εγκαλούμενη άποψη, δεν ορίζεται από τη μετοχή του σε κάποια δραστηριότητα, δεν υπόκειται σε συστατικές αυτού δεσμεύσεις αλλά προηγείται αυτών. Κι ένας τέτοιος εαυτός είναι κενός, δεν διαθέτει έρμα, δηλαδή ταυτότητα. Εξ ου και μια αναιμική αντίληψη περί δικαιωμάτων: τα δικαιώματα του εαυτού αυτού δεν έχουν σκοπό και συνεπώς είναι ακαθόριστα. Ωστόσο, συνεχίζει η αντίρρηση, οι φορείς των δικαιωμάτων έχουν σκοπούς, οι οποίοι ορίζουν την ταυτότητά τους. Και τα δικαιώματα ισχύουν κι έχουν αξία για αυτούς χάριν των συγκεκριμένων σκοπών και άρα της συγκεκριμένης ταυτότητας. Το υποκείμενο της ελευθερίας της έκφρασης δεν ασκεί την τελευταία χάριν της ιδίας: η ελευθερία του αυτή δεν είναι πρωταξία ούτε αυτοσκοπός, αλλά εξυπηρετεί έναν άλλο σκοπό του, π.χ. τον σκοπό της ποιητικής δημιουργίας. Όταν ο ποιητής ασκεί το δικαίωμά του αυτό δεν το ασκεί για να είναι ελεύθερος αλλά για πει κάτι που θέλει να ειπωθεί, για να εκφράσει την ποιητική του ευαισθησία.

Ο αντίλογος εκ μέρους του υποστηρικτή των δικαιωμάτων είναι πως δεν πρεσβεύει ότι η ελευθερία επιλογής είναι η μόνη σημαντική ιδιότητα του ανθρώπου ή η μόνη αξία με ηθικό κύρος κι ότι τα δικαιώματα κατά βάθος αποτελούν μορφές της ελευθερίας επιλογής και δεν ισχύουν παρά σε όση έκταση προστατεύουν την ελευθερία επιλογής. Τα αντεπιχειρήματά του είναι πολλά:

Κατ΄αρχάς είναι πολύ αμφίβολο, καθαρά εμπειρικά μιλώντας, αν η ελευθερία επιλογής είναι κάτι τόσο σημαντικό. Για παράδειγμα, είναι δύσκολα να δεχθούμε ότι όσο περισσότερη ελευθερία επιλογής έχουμε τόσο καλύτερα είναι για εμάς. Η ύπαρξη περισσοτέρων εναλλακτικών επιλογών ενδέχεται να μας προκαλέσει σύγχυση ή και να μας αποπροσανατολίσει. Αυτή καθ’ εαυτήν συνεπώς η ελευθερία επιλογής δεν έχει αξία.

Εν συνεχεία, η πρόταξη της ελευθερίας επιλογής μοιάζει με την πρόταξη του κάρου έναντι του αλόγου. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι αυτό που επιζητούμε στη ζωή μας είναι η ελευθερία – κι όχι τα αγαθά που η δραστηριότητά μας επιδιώκει ή οι αξίες που ενυπάρχουν στη δραστηριότητά μας. Αυτό σίγουρα δεν ευσταθεί: όταν π.χ. κάποιος με καταπιέζει με το να μη μου επιτρέπει να πω κάτι, αυτό που κυρίως με νοιάζει είναι να το *πω* – κι όχι να *μπορώ* να το πω. Κι από αυτήν την άποψη, η εμπειρία μας δεν επιβεβαιώνει την πρωταξία της ελευθερίας επιλογής. Το περιεχόμενο της ποιητικής έκφρασης προβάλλει ως πιο σημαντικό από τη δυνατότητα του ποιητή να εκφράζεται όπως θέλει.

Αυτό βέβαια δεν κλονίζει τη σημασία της ελευθερίας επιλογής: ακόμη κι αν εκείνο που κυρίως νοιάζει τον ποιητή είναι να πει κάτι, το να έχει την ελευθερία να επιλέξει να το πει έχει αξία. Σε τί συνίσταται αυτή η αξία; Μπορούμε να το αντιληφθούμε αν αναλύσουμε τις δυο κύριες όψεις της ελευθερίας επιλογής ενός ατόμου: η πρώτη είναι ότι είναι δική του, εκφράζει το ίδιο κι όχι τους άλλους∙ η δεύτερη άξια λόγου όψη της είναι του επιτρέπει να σταθώ κριτικά απέναντι στις ίδιες του τις επιλογές, τις προτιμήσεις, τις ανάγκες ή τους σκοπούς, τις σχέσεις ή τις δεσμεύσεις του – με δυο λόγια, απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό. Ο εαυτός του δεν βρίσκεται πέραν του πεδίου της κριτικής. Από τη σκοπιά της ηθικής αυτονομίας, το τί και το πώς είναι δεν του επιβάλλεται σαν κάτι το δεδομένο, σαν κάτι ανεπίδεκτο επέμβασης ή αλλαγής. Ο εαυτός του εξαρτάται από αυτόν τον ίδιον. Σε αντίθεση με αυτά που διατείνεται ο πολέμιος του επιχειρήματος υπέρ των δικαιωμάτων που ανέπτυξα, η ανάδειξη της ελευθερίας επιλογής του ατόμου έχει ως σκοπό να τονίσει τη δυνατότητά του να παίρνει αποστάσεις από τους σκοπούς του και να τους θέσει υπό κριτική εξέταση – κι όχι να επιβεβαιώσει την πρωταξία της ελευθερίας αυτής.

Τέλος, αξίζει τον κόπο να υπενθυμίσουμε τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώσαμε τα δικαιώματα: στο θεμέλιο των δικαιωμάτων, όπως υποστήριξα, βρίσκεται όχι μια πρωταρχική ελευθερία, αλλά μια υποχρέωση, η υποχρέωση σεβασμού του ηθικού προσώπου. Ας δούμε τι σημαίνει αυτό. Είπαμε ότι κατ’ αρχήν ένα δικαίωμα μπορεί να εμφανισθεί υπό πολλές μορφές, ως ευχέρεια, αξίωση, εξουσία ή ασυλία – ή ως συνδυασμός κάποιων ή όλων αυτών∙ όμως, ακόμη κι αν δεχθούμε ότι όλα τα δικαιώματα, όπως κι αν εμφανίζονται (ως αξιώσεις, εξουσίες ή ασυλίες) έχουν στον πυρήνα τους τη δυνατότητα του φορέα τους να επιλέξει, δεν είναι αναγκαίο να δεχθούμε ότι η δυνατότητα αυτή είναι απεριόριστη. Με άλλα λόγια: η ελευθερία, που κατ΄αρχήν ενυπάρχει σε όλα τα δικαιώματα, προσκρούει σε ορισμένες υποχρεώσεις. Έτσι π.χ. αν το ότι δικαιούμαι να κάνω ότι θέλω στις ιδιωτικές στιγμές μου μπορεί να σημαίνει ότι είμαι ελεύθερος να υποταχθώ στη βούληση ενός φίλου μου (παραιτούμενος έτσι από μια συγκεκριμένη μορφή άσκησης του δικαιώματός μου), δεν σημαίνει όμως ότι είμαι ελεύθερος να παραιτηθώ πλήρως από το δικαίωμά μου αυτό δηλώνοντας ότι υποτάσσομαι στη βούληση του φίλου μου και παραιτούμενος οριστικά από τη δυνατότητα ανάκλησης της δήλωσής μου αυτής: μια τέτοια παραίτηση θα αναιρούσε το καθήκον μου να υπόκειμαι στον ορθό λόγο ή, αλλοιώς, θα έπληττε την ηθική μου προσωπικότητα γιατί θα με καθιστούσε υποκείμενο στον φίλο μου. Η ευχέρειά μου ως προς τον τρόπο άσκησης ενός δικαιώματός μου δεν φθάνει μέχρι την ευχέρειά μου να παραιτηθώ ολοσχερώς από το δικαίωμά μου. Αντίθετα λοιπόν από ό,τι υποστηρίζει ο πολέμιος των δικαιωμάτων, η ελευθερία επιλογής έχει όρια, όρια που απορρέουν από την υποχρέωση που έχουμε να σεβόμαστε την ηθική προσωπικότητα του καθενός, συμπεριλαμβανομένου του ιδίου μας του εαυτού. Η ελευθερία επιλογής επιτελεί συγκεκριμένη λειτουργία, το δε υποκείμενο δεν είναι ένας αδέσμευτος εαυτός που δρα εν κενώ, αλλά ένα ηθικό πρόσωπο, που, όταν θέλει ή όταν πρέπει, μπορεί να θέσει υπό κριτική εξέταση την ίδια του την ταυτότητα.

**Προς περαιτέρω σκέψη**

1. Όσοι λοιπόν προτάσσουν τα δικαιώματα όπως είπαμε, τουλάχιστον κατ΄αρχήν, είναι σε θέση να αντιπαρέλθουν πολλές από τις επικρίσεις που ασκούνται εναντίον τους και να τα επικαλούνται σε πολύ πιο σύνθετες καταστάσεις από εκείνες στις που εκ πρώτης όψεως έχουν αξία. Υπό την έννοια αυτή, τα δικαιώματα διατηρούν την αξία τους σε πείσμα των επικρίσεων αυτών, που όμως μάς επιτρέπουν να φέρουμε στο φως σε πρώτο χρόνο αθέατες πτυχές τους. Είδαμε π.χ. ότι ο υψηλός βαθμός αφαίρεσης των δικαιωμάτων τους προσδίδει ευελιξία, κυρίως δε τους επιτρέπει να αποκτήσουν το περιεχόμενο που θέλει κάθε υποκείμενο – χωρίς όμως να ξεπερνά κάποια όρια. Ή ότι ορισμένα τουλάχιστον δικαιώματα παραβιάζονται όταν δεν στηρίζονται σε μια δίκαιη διανομή, οι τυχόν ανεπάρκειες της οποίας μπορεί να εκδηλωθούν ως εκμετάλλευση. Ή ότι η τυπικότητα των δικαιωμάτων τους επιτρέπει να στεγάσουν όλες τις δυνατές επιλογές των ατόμων ως προς τον τρόπο ζωής τους – εγγυώμενη παράλληλα ότι μπορούν να συνυπάρξουν ειρηνικά ακόμη και με άτομα που επιλέγουν ριζικά διαφορετικούς τρόπους ζωής. Ή, τέλος, ότι η αποσύνδεση των δικαιωμάτων από ζητήματα ταυτότητας επιτρέπει να αναδειχθεί η στενή σχέση που συνδέει τη συμφυή με κάθε δικαίωμα ελευθερία επιλογής με ορισμένα καθήκοντα.

Αν λοιπόν κάτι έδειξε αυτή η περιδιάβαση στις φερόμενες ως σκοτεινές όψεις των δικαιωμάτων είναι ότι τα τελευταία έχουν πολλές πτυχές που όχι μόνο δεν κλονίζουν αλλά, αντίθετα, ενδυναμώνουν την αξία τους

2. Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι οι διατάξεις περί δικαιωμάτων είναι οι αρτιότερες δυνατές ούτε ότι οι διατάξεις αυτές εφαρμόζονται ικανοποιητικά. Και, για να κάνω ένα ακόμη μεγαλύτερο βήμα, δεν είναι καν βέβαιο ότι έχουμε συλλάβει με την απαιτούμενη ακρίβεια και ενάργεια το περιεχόμενο των δικαιωμάτων και τις σχέσεις που τα συνδέουν.

Κι ο λόγος, νομίζω, είναι απλός: πολύ συχνά δεν καταφέρνουμε να σταθούμε στο ύψος του πήχυ που η αρχή της ηθικής αυτονομίας ορίζει – ούτε εμείς, σε ατομικό επίπεδο, ούτε τα κράτη ή οι δημόσιοι θεσμοί μας (κι αυτό είναι πιο σοβαρό). Κι είναι επίσης αλήθεια ότι το δίκαιο έχει πολύ δρόμο να διανύσει μέχρις ότου το επιτύχει: ας σκεφτούμε τις μισαλλόδοξες δικαστικές αποφάσεις ή τους άδικους νόμους. Το ερώτημα όμως είναι αν η πρόκληση χάνει τη λάμψη της εμπρός στις συχνές αποτυχίες, τις επίμονες αντιστάσεις και τις ανεπαρκείς εφαρμογές. Ή αν, αντίθετα, κερδίζει σε ακτινοβολία, ιδίως αν σκεφτούμε όχι μόνο με πόσους αγώνες και με τι μόχθο κατορθώσαμε να διατυπώσουμε και να μετουσιώσουμε σε θεσμούς την αρχή της ηθικής αυτονομίας, αλλά και πόση εμπιστοσύνη σε αυτά που ενώνουν όλους τους ανθρώπους, ανεξάρτητα από φυλή, χρώμα, θρήσκευμα, ερωτικό προσανατολισμό ή ταξική θέση, κρύβει μέσα της.

Ιανουάριος 2021

*Βασίλης Βουτσάκης*

*Αναπληρωτής καθηγητής*

*(Νομική Σχολή ΕΚΠΑ)*

1. Επειδή πρόκειται για κείμενο υπό διαμόρφωσιν, παρακαλώ να μη χρησιμοποιηθεί για παραπομπή. [↑](#footnote-ref-1)
2. Βλ. ανωτ. *Σημειώσεις για τα δικαιώματα, Ι*. [↑](#footnote-ref-2)