

ΠΡΟΣ ΜΙΑΝ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΞΙΩΝ

Ἡ ἀναζήτηση κοινὰ ἀποδεκτῶν ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη ἠθικῶν ἀξιῶν συνιστᾷ ἓνα μεγαλεπίβολο σχέδιο ποὺ κατὰ πολλοὺς μοιάζει νὰ εἶναι οὐτοπιστικὸ στὸν σύγχρονο κόσμο ποὺ ἀποτελεῖ ἓνα πολιτισμικὸ μωσαϊκὸ καὶ πάλλεται ἀπὸ ἔθνικες καὶ θρησκευτικὲς διαμάχες. Ἡ ἀναγκαιότητα, ὅμως, γιὰ μία παγκοσμιοποίηση τῆς ἠθικῆς καί, συνακόλουθα, γιὰ μία διαπολιτισμικὴ συναίνεση κρίνεται ἄμεσα ἐπιτακτικὴ γιὰ τὴν ἐδραίωση ἑνὸς κοινοῦ διαλόγου ἀνάμεσα στὶς κοινωνίες πρὸς ἀντιμετώπιση σοβαρότατων ὑπερεθνικῶν κρίσεων καὶ ἐξάλειψη ἀδικιῶν¹.

Τὸ ἐρώτημα, λοιπόν, ποὺ θὰ μὲ ἀπασχολήσει ἀφορᾷ τὸ ἐὰν εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρξουν σεβαστὲς ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη ἠθικὲς ἀξίες προκειμένου νὰ υἱοθετηθοῦν κοινὰ ἠθικὰ κριτήρια ποὺ θὰ μπορεῖ νὰ ἐπικαλεῖται ὁλόκληρη ἡ ἀνθρωπότητα γιὰ νὰ κατακρίνει σοβαρὲς παραβιάσεις τῶν δικαιωμάτων καὶ προσβολὲς τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου ἐκ μέρους διαφόρων κυβερνήσεων καὶ ἐθνῶν. Παράλληλα, μία θετικὴ ἀπάντηση² στὸ ἐρώτημα αὐτὸ μᾶς ἐνθαρρύνει νὰ πιστεύουμε ὅτι εἶναι δυνατὴ ἡ διαμόρφωση μίας κοινῆς διεθνικῆς στάσης ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν συλλογικὴ ἀντιμετώπιση προβλημάτων ποὺ ὑπερβαίνουν ἐθνικὰ σύνορα. Τέτοια προβλήματα συνιστοῦν ἡ διεθνὴς τρομοκρατία καὶ ὁ πόλεμος, ἡ περιβαλλοντικὴ κρίση, ἡ πληθυσμιακὴ ἔκρηξη καὶ ἡ ἀνεξέλεγκτη μετανάστευση, ἡ τεράστια κοινωνικο-οικονομικὴ ἀνισότητα καὶ ἡ συνακόλουθη φτώχεια τῶν ἀναπτυσσόμενων χωρῶν³, ὁ ὀλοένα καὶ αὐξανόμενος ρυθμὸς προσβολῆς τῶν ἀνθρώπων

1. Πβ. σχετικὰ SISSELA BOK, *Common Values*, Columbia, Missouri, University of Missouri Press, 1995, σσ. 1-9.

2. Πολλοὶ στοχαστὲς ἀναγνωρίζουν τὴν κοινὴ υἱοθέτηση ὀρισμένων βασικῶν ἀξιῶν σὲ ὅλες τὶς κοινωνίες — σὲ μία μινιμαλιστικὴ βάση βέβαια. Τέτοιες ἀξίες συνιστοῦν ἡ ἐπιβράβευση τῆς ἀλληλοβοήθειας καὶ τῆς ἀνταπόδοσης ὡς ἀναγκαίων γιὰ τὴν συλλογικὴ ἐπιβίωση, ἡ ἐντολὴ κατὰ τῆς ἀπάτης, τῆς βίας καὶ τοῦ βασανισμοῦ ποὺ ἀπορρίπτονται ἀπὸ κοινὸ ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, τὸν Βουδισμό, τὸν Κομφουκιανισμό καὶ τὸν Ἰνδουισμό, καὶ ἡ ἀποδοχὴ κάποιων διαδικαστικῶν ἀρχῶν δικαιοσύνης, ὅπως ἡ ἀντιμετώπιση ὡς ἴσου αὐτοῦ ποὺ θεωρεῖται ἴσος στὸ κάθε σύστημα καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς ψευδομαρτυρίας. Βλ. σχετικὰ, ONORA O'NEIL, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, C.U.P., 1989, σσ. 215-18, MARY MIDGLEY, *The Origin of Ethics*, στὸν τόμο Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1990, σσ. 3-13 καὶ RICHARD H. UNDERWOOD, *False Witness: A Lawyer's History of the Law of Perjury*, *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 10, 1993, σσ. 215-52.

3. Πβ. σχετικὰ The Commission on Global Governance, *Our Global Neighbourhood*, Oxford, O.U.P., 1995, σ. 21, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι οἱ «ἀπόλυτα φτωχοί» ἔχουν ἀνέλθει στὸς 1.3 δι-



από τον ιό του AIDS, ο θανατηφόρος έθισμός στις ναρκωτικές ουσίες κ.λπ.

Θά επιχειρήσω νά προσεγγίσω τὸ ἀνωτέρω ἐρώτημα μέσα ἀπὸ μία θεωρητική-δεοντολογική, μία ἐμπειρική-πρακτική καὶ μία ὑπερβατική διάσταση. Ἀκολουθῶς, θά ἐπικεντρωθῶ στὸ ἐὰν εἶναι θεωρητικὰ δυνατό νὰ ὑπάρξουν κοινὲς ἀξίες παραγόμενες ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀνθρώπινη φύση ποὺ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ὡς ἄνθρωπινα ὄντα, μοιράζονται. Περαιτέρω, ἐὰν εἶναι δυνατόν πρακτικά-ἐμπειρικά νὰ ἀναζητηθοῦν ἢ καὶ νὰ ἐντοπισθοῦν ἐντὸς τοῦ πολυπολιτισμικοῦ πλαισίου τῆς ἀνθρωπότητας κοινὲς συνισταμένες ποὺ θά μποροῦν νὰ συμβάλουν σὲ ἓνα πνεῦμα διεθνισμοῦ καὶ παγκοσμιοποίησης τῶν ἀξιῶν. Ὑπερβαίνοντας τὸν ἐμπειρικό χαρακτήρα τῆς τελευταίας προσέγγισης, θά παρουσιασθεῖ καὶ μία καντιανὴ ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος ὑπερβατικοῦ χαρακτήρα, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Κάντ, ἄλλωστε, δηλώνει στὸ σχετικὸ δοκίμιό του «Ἰδέα μίας Γενικῆς Ἱστορίας μὲ Πρίσμα Κοσμοπολιτικό»⁴.

I

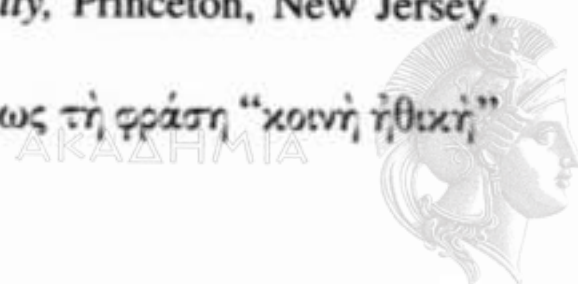
Ο Alan Gewirth⁵, προσπαθώντας νὰ ὀριοθετήσῃ μία κανονιστικὴ ἔννοια⁶ τῆς κοινῆς ἠθικῆς ποὺ νὰ ἐκφράζει σεβασμὸ τῶν συμφερόντων ὅλων τῶν ἀνθρώπων, νὰ ἐντοπίσει, δηλαδή, ποιὲς ἀξίες πρέπει ὅλοι νὰ σεβόμαστε λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν μας ποιά εἶναι τὰ ἀπαραίτητα ἀγαθὰ γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, διερωτᾶται τὸ ἑξῆς: εἶναι δυνατόν, παρὰ τὶς ὅποιεςδήποτε ὑφιστάμενες διαφορὲς, νὰ ὑπάρξουν ἀναγκαῖα ἀγαθὰ ποὺ νὰ εἶναι κοινὰ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους καὶ ποὺ νὰ μὴ δημιουργοῦν ἀντεγκλήσεις καὶ διαμάχες μεταξὺ τους ἐκφράζοντας ἴσο σεβασμὸ ἀπέναντι σὲ ὅλους καὶ τὰ ὅποια, τελικά, νὰ γίνονται ἀποδεκτὰ ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὡς νομιμοποιημένα συμφέροντα ποὺ πρέπει νὰ προστατεύονται καὶ ὡς δικαιώματα; Εἶναι δυνατό, δηλαδή, θεωρητικὰ νὰ ὑπάρξουν κάποια κοινὰ νομιμο-

σεκατομμύρια ἀνθρώπους. Μία τέτοια σημαντικὴ αὐξηση τῶν φτωχῶν τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία ὑπολογίζεται ὅτι ἀποτελεῖ 50% αὐξηση ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 70 καὶ μόνο, ἐγείρει τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς κοινῆς ἀποδοχῆς ἐκ μέρους τῶν προνομιούχων χωρῶν τῆς ἠθικῆς ὑποχρέωσης νὰ ἀναλάβουν καταφατικὴ δράση ὑποστήριξης τῶν χωρῶν ποὺ ὑποφέρουν.

4. Στὸ σχετικὸ δοκίμιο ὁ Κάντ τονίζει ὅτι ἡ ἰδέα μιᾶς παγκόσμιας ἱστορίας ποὺ ὁ ἴδιος εἰσηγεῖται ἔχει χαρακτήρα προ-ἐμπειρικό. Ἀναφέρει συγκεκριμένα: «Θὰ ἦταν παρεξήγηση τῆς πρόθεσής μου νὰ ὑποθεθεῖ ὅτι μὲ αὐτὴν τὴν ἰδεά μιᾶς παγκόσμιας ἱστορίας ποὺ κατὰ κάποιο τρόπο ἔχει ἓνα *a priori* ὀδηγητικὸ νῆμα, θά ἐπιθυμοῦσα νὰ συνθλίψω τὴν ἐργασία τῆς κατὰ κύριο λόγο ἀπλῶς ἐμπειρικὰ συνθεμένης ἱστορίας· αὐτὸ ποὺ λέγω εἶναι μόνο μία σκέψη τοῦ τί μία φιλοσοφικὴ κεφαλὴ (ποὺ θά ἔπρεπε βέβαια ἱστορικὰ νὰ εἶναι πάρα πολὺ ἐνημερωμένη) θά μπορούσε ἀκόμη νὰ ἐπιχειρήσῃ ἀπὸ μίαν ἄλλη ᾄποψη». Βλ. IMMANUEL KANT, *Δοκίμια*, (μετάφραση καὶ σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου), Ἀθήνα, Δωδώνη, 1971, σσ. 24-41.

5. Π6. ALAN GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, στὸν τόμο Gene Outka and John P. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993, σσ. 29-52.

6. Ὁ Alan Gewirth θεωρεῖ ὅτι προκειμένου νὰ κατανοήσουμε πλήρως τὴ φράση «κοινὴ ἠθικὴ»



ποιημένα συμφέροντα πού, ἀκολούθως, ὅλοι πρέπει κανονιστικά πλέον νά προστατεύουμε ὡς ἀξίες στό πλαίσιο πού αὐτά ἐνσαρκώνουν τὰ ἀναγκαῖα ἀγαθὰ γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους χωρὶς νά δημιουργοῦν ἀντεγκλήσεις ἀλλὰ ἐκφράζοντας ἴση μέριμνα γιά ὅλους; Ὁ κανονιστικός δὲ χαρακτήρας αὐτῶν τῶν συμφερόντων ὑπαγορεύεται ἐπιπλέον, κατὰ τὸν Gewirth, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὰ συνιστοῦν πρωταρχικά συμφέροντα πού ἔχουν προτεραιότητα ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλα κοινὰ συμφέροντα τῶν ἀνθρώπων πού ἐκφράζουν ἴσο σεβασμὸ ἀπέναντι σὲ ὅλους⁷. Ποιὰ εἶναι, ὁμῶς, αὐτὰ τὰ συμφέροντα κατὰ τὸν Gewirth;

Κάθε πρόσωπο ἔχει ὡς ζωτική ἀνάγκη, ὡς κοινὸ συμφέρον νὰ εἶναι ἱκανὸ νὰ πράττει πρὸς ἐπίτευξη τῶν στόχων καὶ συμφερόντων του καί, μάλιστα, νὰ ἐνεργεῖ μὲ ἐπιτυχία ὡς πρὸς αὐτὴν του τὴν ἐπιδίωξη. Λογικὰ καὶ ἀξιολογικὰ ἡ ἱκανότητά του γιά ἐπιτυχημένη δράση, ἡ ὁποία καθορίζεται ὡς προθετική ἐπιδίωξη συγκεκριμένων σκοπῶν, προηγεῖται ἀπὸ τὰ ποικίλα καὶ συγκεκριμένα συμφέροντά του πού ἀποσκοπεῖ νὰ ἱκανοποιήσῃ μὲ αὐτήν. Ἔτσι, τὸ γενικὸ συμφέρον του γιά δράση καθίσταται πιὸ πρωταρχικὸ ἀπὸ τὰ ἐπιμέρους συμφέροντα πού συνιστοῦν σκοπούς, ἀντικείμενα τῆς δράσης του ὡς σκόπιμης ἐπιδίωξης. Ἀκολούθως, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι

πρέπει νὰ προβοῦμε στὴν ἐξῆς διάκριση: στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ θετικιστικὴ καὶ τὴν κανονιστικὴ ἔννοια τῆς κοινῆς ἠθικῆς. Κατὰ τὴ θετικιστικὴ ἔννοια, ἡ κοινὴ ἠθικὴ συνιστᾷ ἓνα σύνολο κανόνων ἢ ὁδηγῶν πράξεως πού ὑποστηρίζονται καὶ θεωροῦνται ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὡς κατηγορικὰ ὑποχρεωτικοὶ ἀναφορικὰ μὲ αὐτὰ πού λένε, πιστεύουν ἢ πράττουν. Κατὰ τὴν κανονιστικὴ, ὁμῶς, ἔννοια, ἡ κοινὴ ἠθικὴ ἀφορᾷ ἓνα σύνολο ἀρχῶν καὶ κανόνων πού εἶναι ἔγκυροι καὶ πού, ἐπομένως, πρέπει νὰ ὑποστηρίζονται ἀπὸ ὅλους ὡς κατηγορικὰ ὑποχρεωτικοί, πρέπει, δηλαδή, νὰ θεωροῦνται παγκοσμίως ἠθικοὶ ἄσχετα μὲ τὸ ἐὰν ὄντως θεωροῦνται τέτοιοι. Οἱ θετικιστικὲς σημασίες πού ἀποδίδονται στὴν κοινὴ ἠθικὴ, κατὰ τὸν Gewirth, μελετοῦνται ἀπὸ τὶς ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες τῆς κοινωνιολογίας καὶ τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας, ἀλλὰ ἐγείρουν καὶ ἐρωτήσεις πού διαρκῶς δείχνουν τὴν ἀνάγκη γιά μίαν κανονιστικὴ ἔννοια τῆς κοινῆς ἠθικῆς, ὅπως ποιὰ ἀπὸ ὅλες αὐτὲς τὶς θετικιστικὲς ἠθικὲς εἶναι ἔγκυρη καὶ δικαιολογημένη ἐναντι τῶν ἄλλων καί, συνεπῶς, εἶναι αὐτὴ πού πρέπει νὰ θεωρεῖται ἠθικὴ. Εἶναι ἐμφανὲς ὅτι κατὰ τὸν Gewirth ἡ κανονιστικὴ ἔννοια τῆς κοινῆς ἠθικῆς ἐνέχει μεγαλύτερη ἀξία, ἀποψη πού ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι πολλὲς θετικιστικὲς ἠθικὲς, ὅπως τῶν Ναζι καὶ τῶν Μαοϊστῶν, εἶναι ἠθικὰ λανθασμένες παρὰ τὸ ὅτι συχνὰ υἱοθετοῦνται καί, συνεπῶς, συνιστοῦν ἠθικὲς πού δὲν πρέπει νὰ ἐκλαμβάνονται ὡς τέτοιες. Π6. ἐνθ' ἄν., σσ. 30-32.

7. Ὁ Alan Gewirth διερωτᾷται ἀρχικὰ πῶς εἶναι δυνατό νὰ σεβόμαστε ἐξίσου ἐντὸς μίας κοινῆς-καθολικῆς ἠθικῆς τὰ συμφέροντα ὅλων τῶν ἀνθρώπων στό πλαίσιο πού αὐτὰ συγκροτοῦνται μεταξύ τους. Ἐὰν ὑποθεθεῖ ὅτι ὁ Μάρξ ὀρθῶς πρεσβεύει τὴν σύγκρουση τῶν συμφερόντων ἀνάμεσα στοὺς καπιταλιστὲς καὶ τοὺς ἐργάτες καὶ ὅτι ὑφίστανται ἀντιτιθέμενα συμφέροντα ἀνάμεσα στοὺς πολιτικούς δικτάτορες καὶ τὰ θύματά τους, ἀνάμεσα στοὺς ἀντίπαλους ἐπιχειρηματίες ἢ, περαιτέρω, ἀνάμεσα στὰ εὖπορα μέλη μιᾶς κοινωνίας, πού ἀντιτίθενται στοὺς αὐξανόμενους φόρους καὶ σὲ ὁποιαδήποτε παροχὴ βοήθειας, καὶ στοὺς ἄστεγους, ἀνασφάλιστους καὶ φτωχοὺς, τότε πῶς εἶναι δυνατό νὰ βρεθοῦν κοινὰ συμφέροντα; Τὴν ἀπάντησι, ὅπως θὰ ἀναφερθεῖ στὴν συνέχεια, τὴ δίδει ἡ ἔννοια τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων πού συσχετίζεται, ὅχι μὲ τὰ ὁποιαδήποτε συμφέροντα πού οἱ ἄνθρωποι μπορεῖ νὰ ἔχουν, ἀλλὰ μὲ τὰ νομιμοποιημένα συμφέροντα πού ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ κοινοῦ ἔχουν. Π6. ἐνθ' ἄν., σσ. 33-5.

αναγνωρίζουν ως αναγκαία καλά για αυτούς, ως πρωταρχικά συμφέροντά τους τα κατηγορικά-γενικά χαρακτηριστικά και τις αναγκαίες συνθήκες της επιτυχημένης πράξης, που ανάγονται α) στην ελευθερία ως διαδικαστική αναγκαία συνθήκη για πράξη και β) στο γενικό καλό, τη γενική καλή κατάσταση του ανθρώπου (the well-being) ως προϋπόθεση πράξης, που συνίσταται στην κατοχή γενικών ικανοτήτων και συνθηκών που κρίνονται απαραίτητες για την επίτευξη του εκάστοτε στόχου. Η δεύτερη αυτή συνθήκη συμπεριλαμβάνει τη ζωή, τη φυσική ακεραιότητα, την πνευματική ισορροπία, το να μη γίνεται κανείς αντικείμενο απάτης, κλοπής, ψευτιάς, καθώς επίσης να έχει αυτοεκτίμηση, μόρφωση και ευκαιρία για απόκτηση εισοδήματος – παράγοντες που όλοι κρίνονται απαραίτητοι για την πραγμάτωση των σκοπών μέσα από επιτυχημένες πράξεις.

Συνεπώς, εφόσον όλοι οι άνθρωποι έχουν ριζωμένη στην ανθρώπινη φύση τους ως αναγκαίο αγαθό, ως πρωταρχική ανάγκη την ικανότητά τους για επιτυχημένη δράση προς ικανοποίηση των σκοπών τους, ή ικανότητά τους αυτή και τα μέσα πραγμάτωσής της αναδεικνύουν κοινές αξίες προερχόμενες από την κοινή ανθρώπινη μας φύση που όλοι, ως άνθρωποι και φορείς πράξεων, πρέπει να σεβόμαστε: την αξία της ελευθερίας και της εξασφάλισης του γενικού καλού των ανθρώπων. Αυτές, λοιπόν, οι αξίες που είναι πρωταρχικές και βασίζονται στην κοινή ανθρώπινη φύση που ενέχει το στοιχείο της πράξης συνιστούν νομιμοποιημένες και έγκυρες αξίες που όλοι οι άνθρωποι πρέπει να δέχονται για όλους τους ανθρώπους ως δύναμη ή εν ενεργεία φορείς⁸. Καταλήγουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι είναι δυνατό θεωρητικά να υπάρξουν κοινές αξίες ανάμεσα στους ανθρώπους, οι οποίες ενέχουν και κανονιστική ισχύ, συνιστούν, δηλαδή, αξίες που όχι απλά οι άνθρωποι έχουν αλλά πρέπει να σέβονται, στο πλαίσιο που αυτές εκφράζουν πρωταρχικά συμφέροντα στερεωμένα στην ανθρώπινη φύση και νομιμοποιημένα από αυτήν, τα οποία αναγνωρίζονται, χωρίς να δημιουργ-

8. Πέραν από το γεγονός ότι οι άνθρωποι έχουν ως κοινό νομιμοποιημένο συμφέρον να πράττουν, πρέπει να δειχθεί γιατί οι άνθρωποι πρέπει να ενδιαφέρονται για το πρωταρχικό συμφέρον της πράξης όλων των άλλων ανθρώπων. Με άλλα λόγια, πρέπει να προβληθεί μία λογική νομιμοποίηση της κανονιστικής έννοιας της κοινής ηθικής, να δειχθεί, δηλαδή, γιατί ο κάθε άνθρωπος πρέπει να σέβεται το συμφέρον για πράξη του καθενός συνανθρώπου του. Μία τέτοια νομιμοποίηση επιχειρεί ο A. Gewirth στο άρθρο του, *The Epistemology of Human Rights, Social Philosophy and Policy*, 1/2, 1984, σσ. 1-24, ή οποία συνοψίζεται ως εξής: 'Επειδή ο κάθε εν ενεργεία ή δύναμει φορέας λογικά πρέπει να πιστεύει ότι έχει τα δικαιώματα της ελευθερίας και του γενικού καλού ως αναγκαίες προϋποθέσεις της ανθρώπινης πράξης και, ακολούθως, ότι όλοι οι άλλοι εν ενεργεία ή δύναμει φορείς έχουν εξίσου αυτά τα δικαιώματα, τότε λογικά συνειδητοποιεί ότι αυτά τα δικαιώματα διανέμονται καθολικά σε όλους τους ανθρώπους ως φορείς πράξεων και, συνεπώς, ότι συνιστούν ανθρώπινα δικαιώματα που πρέπει να σεβόμαστε έναντι όλων. Πβ. και DERYCK BEYLEVELD, *The Dialectical Necessity of Morality: An Analysis and Defence of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

γούν άντεγκλήσεις, από όλους τους ανθρώπους που συνειδητοποιούν την κοινή τους ανάγκη για δράση και, συνεπώς, για έλευθερία και γενική ευξία.

Οί κοινές αυτές αξίες συνιστούν, κατά τον Gewirth, παγκόσμια ανθρώπινα δικαιώματα, εφόσον προστατεύουν ζωτικές για την ανθρώπινη φύση ανάγκες που οί άνθρωποι έχουν το δικαίωμα να ίκανοποιούν. Λειτουργική, ακόλουθως, αποβαίνει ή σημασία που αποδίδει στην έννοια του δικαιώματος ό Henry Shue: ένα ήθικό δικαίωμα παρέχει μία έλλογη βάση για μία νομιμοποιημένη διεκδίκηση⁹. Αυτήν την έλλογη βάση των κοινών ανθρωπίνων δικαιωμάτων της έλευθερίας και του γενικού καλού προσφέρει ή ανθρώπινη φύση με τον πραξιακό της χαρακτήρα, ή όποια, έτσι, στηρίζει, κατά τον Gewirth, όρθολογικά τά συγκεκριμένα δικαιώματα έκπορευόμενα από αυτήν την ίδια. Είναι δέ ιδιαίτερα αξιοσημείωτο το γεγονός ότι και ό ίδιος ό Shue αναγνωρίζει ως δικαιώματα την ανθρώπινη έλευθερία¹⁰, το να μην άπατάται κανείς, να μην υπόκειται σε βασανισμό, να μην δολοφονείται¹¹ και το δικαίωμα για έπαρκή τροφή, ένδυση και στέγαση, και για έλάχιστη προληπτική δημόσια ιατρική φροντίδα¹² – δικαιώματα που αναγνωρίζονται και από τον Gewirth ως άπαραίτητες προϋποθέσεις για την ανθρώπινη πράξη. Θα ήθελα έδώ να αναφέρω ότι παρά το γεγονός ότι τά δικαιώματα αυτά συμπεριλαμβάνονται στην Παγκόσμια Διακήρυξη των Άνθρωπίνων Δικαιωμάτων, σε έπακόλουθα συμφωνητικά που σχεδιάστηκαν προκειμένου να εφαρμοσθεί το περιεχόμενο της Διακήρυξης ύποδηλώνεται κάποιος διαχωρισμός των δικαιωμάτων σε δικαιώματα πολιτικών έλευθεριών και άσφαλείας και σε λιγότερο γνήσια δικαιώματα, όπως τά οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα, τά όποια δέν έγείρουν ισχυρές αξιώσεις στους άλλους για την εκπλήρωσή τους χαρακτηριζόμενα άπλά ως στόχοι¹³. Μία τέτοια έπίσημη άποδοχή της αξιολογικής διαφοροποίησης των δικαιωμάτων μās κάνει να αναλογισθούμε εάν όλα τά δικαιώματα που

9. Πβ. HENRY SHUE, *Basic Rights*, Princeton, N. Jersey, Princeton University Press, 1996.

10. 'Ο Shue συγκεκριμένα αναφέρεται στα δικαιώματα που άφορούν την πολιτική έλευθερία. Πβ. αυτόθι, σσ. 65-87.

11. Αυτά τά δικαιώματα συνιστούν, κατά τον Shue, δικαιώματα άσφάλειας (Safety Rights). Πβ. αυτόθι, σσ. 20-2.

12. Τά δικαιώματα αυτά άφορούν την συντήρηση του ανθρώπινου οργανισμού, γι' αυτό και καλούνται από τον Shue «Subsistence Rights». Πβ. ένθ' άν., σσ. 22-9.

13. Στο «Ευρωπαϊκό Σύμφωνο για τά Άνθρώπινα Δικαιώματα» παραλείπεται ή αναφορά στα οικονομικο-κοινωνικά δικαιώματα, τά όποια συμπεριλαμβάνονται – ως στόχοι και όχι ως δικαιώματα – στο συμπληρωματικό του συμφώνου αυτού έγγραφο «'Ο Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης του 1961». Επίσης, προς έφαρμογή της Παγκόσμιας Διακήρυξης σχεδιάστηκαν δύο συμφωνητικά. Το «Σύμφωνο για τά Άστικά και Πολιτικά Δικαιώματα», το όποιο σχεδιάστηκε για όλα τά έθνη που είχαν ύπογράψει τή Διακήρυξη, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που έναντιώνονταν προς την ιδέα των οικονομικο-κοινωνικών δικαιωμάτων και το «Σύμφωνο για τά Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα» που σχεδιάστηκε

ἀναφέρθηκαν ως πραξιακά κατοχυρωμένα ή όρισμένα από αυτά πρέπει να γίνονται σεβαστά από όλους τους ανθρώπους. Προσωπικά θα συμφωνήσω με την πρώτη άποψη, καθώς πιστεύω πως σε αρκετές περιπτώσεις και ιδιαίτερα για τους ανθρώπους των αναπτυσσόμενων χωρών ό σεβασμός των δικαιωμάτων ασφαλείας και έλευθερίας προϋποθέτει τόν σεβασμό των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων¹⁴.

Κάποιες άλλες άξιες που πρέπει όλοι να σεβόμαστε προερχόμενες από την κοινή ανθρώπινη φύση, ή όποια, ακολουθώντας, τους προσδίδει τό έλλογο θεμέλιο που προϋποθέτει ή έννοια των δικαιωμάτων, αναφέρει ή Annette Baier¹⁵. Αυτές άφορούν την κοινωνική ικανότητα της γλώσσας, της όμιλίας. Όπως τονίζει ό J. Locke, «ό Θεός, έχοντας σχεδιάσει τόν άνθρωπο ως ένα κοινωνικό δημιούργημα, τόν έφτιαξε όχι μόνον με μία προδιάθεση και αναγκαιότητα να συμβρίσκεται με τα άλλα όντα του είδους του, αλλά του έδωσε και τη γλώσσα, ή όποια αποτέλεσε τό σπουδαίο Όργανο και τόν Κοινό Δεσμό της Κοινωνίας». Έτσι, κατά την έρμηνεία της Baier, ή κοινωνικότητα μας δέν είναι μόνο ζήτημα των προδιαθέσεων και προτιμήσεων μας αλλά και των κοινωνικών μας ικανοτήτων, από τις όποιες σημαντική είναι ή γλώσσα μας. Ό ρόλος της γλώσσας δέν ανάγεται αποκλειστικά στην ικανοποίηση των κοινωνικών μας επιθυμιών, καθώς ή ίδια συνιστά μία κοινωνική ικανότητα από μόνη της έφόσον κάποιοι άλλοι άνθρωποι πρέπει να μάς τη διδάξουν και έφόσον έμεϊς πρέπει να μνηθοΰμε στους ποικίλους κοινωνικούς ρόλους που ενέχονται στην όμιλία (του όμιλητή-άκροατή, του έρωτητή-άπαντητή, του επιτιθέμενου-ύπερασπιστή κ.λπ.). Κατ' αυτόν τόν τρόπο, εισαγόμεθα σε ένα πλήθος κοινωνικών ρόλων και προσδοκιών ως όμιλητές, που άφορούν τό πόσο πρέπει να μιλήσουμε ή πότε είναι ή σειρά μας για να μιλήσουμε ή τό ότι, όταν μιλάμε, οί άλλοι έχουν την ύποχρέωση να μάς άκούνε, μαθαίνοντας τους όποιους μαθαίνουμε και τα δικαιώματά μας ως δικαιώματα χρηστών της γλώσσας, τα όποια θεωρούμε ότι όλοι

για τους ύποστηρικτές αυτών των δικαιωμάτων. Βλ. σχετικά IAN BROWNLIE, *Basic Documents on Human Rights*, Oxford, O.U.P., 1975, JAMES NICKEL, *The Feasibility of Welfare Rights in Less Developed Countries*, στόν τόμο Kenneth Kipnis and Diana Meyers (eds.), *Economic Justice: Private Rights and Public Responsibilities*, Totowa, N.J., Rowman and Allenheld, 1985, σσ. 217-26 και THOMAS DONALDSON, *The Ethics of International Business*, N.Y., Oxford, O.U.P., 1989, σσ. 65-94.

14. Πβ. σχετικά JAMES STERBA, *The Welfare Rights of Distant Peoples and Future Generations: Moral Side Constraints on Social Policy*, *Social Theory and Practice*, 7, Spring 1981, σ. 34 και ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΜΑΡΚΕΖΙΝΗ, Προς έναν επιχειρηματικό κόσμο με κοινωνική συνείδηση και μία υπεύθυνη κοινωνία: άμοιβαίες διεκδικήσεις και εϋθύνες, στόν τόμο Δ. Κούτρας (έκδ.), *Έργασία και Έπάγγελμα: Όψεις Θεωρητικής και Έφαρμοσμένης Ηθικής*, Αθήναι 2002, σσ. 144-61.

15. Πβ. σχετικά ANNETE BAIER, *Claims, Rights, Responsibilities*, στόν τόμο G. Outka and J. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993, σσ. 149-69.

μοιραζόμαστε ως όμιλητές. Από την στιγμή, δηλαδή, που συμμετέχουμε στην κοινωνική συνεργασία της όμιλίας και που αποκτούμε όρισμένους κοινωνικούς ρόλους που μᾶς προσδίδουν δυνάμεις και ευθύνες, συνειδητοποιούμε και τὰ δικαιώματά μας ως όμιλητές μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἐπικοινωνίας ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἔχουμε τὶς δυνάμεις καί, συνεπῶς, πρέπει νὰ πραγματώσουμε τὸν συγκεκριμένο ρόλο που ἔχουμε ἀναλάβει.

Ἐφόσον, λοιπόν, κατὰ τὴ χρήση τοῦ λόγου μας συνεργαζόμαστε μὲ τοὺς συνανθρώπους μας, ἔχοντας ἀναλάβει ἓναν συγκεκριμένο ρόλο που μᾶς προσδίδει ὁρισμένες δυνάμεις ὡς πρὸς τὶς ὁποῖες οἱ συνομιλητές μας μποροῦν νὰ ἐκφράσουν ἀντιρρήσεις καὶ ἀμφιβολίες, συνειδητοποιούμε τὶς δυνατότητές μας καὶ τὰ δικαιώματά μας που ἐπιχειροῦμε νὰ διεκδικήσουμε ὡς ισότιμοι καὶ ἐλεύθεροι όμιλητές. Ὅπως ἀναφέρει ὁ J. Locke, στὴ γλώσσα, ὅπως καὶ στὴν ἠθική, μαθαίνει κανεὶς περισσότερο μὲ τὴν πρακτικὴ παρὰ μὲ τοὺς κανόνες. Αὐτὸ που εἶναι σημαντικό γιὰ τὴν ἐκμάθηση τῆς γλώσσας δὲν εἶναι νὰ μάθει κανεὶς τὸ λεξιλόγιο καὶ τὴ γραμματικὴ, ἀλλὰ νὰ μυηθεῖ στὴν ἰκανότητα τῆς πράξης τοῦ λόγου, νὰ μάθει νὰ παίζει τὸν ἀρμόζοντα, τὸν ἀνάλογο ρόλο στὴν συζήτηση: νὰ ἔχει ἐνεργητικὸ ρόλο καὶ νὰ μιλάει ὅταν εἶναι ἡ σειρά του, νὰ ἀπαιτεῖ νὰ ἀκούγεται ἀπὸ τὸν συνομιλητὴ του, νὰ μὴ διακόπτεται ἀπὸ αὐτὸν καί, ἀκολουθῶς, νὰ τηρεῖ ὅλες αὐτὲς τὶς συνθήκες ἀναφορικὰ μὲ τὸν συνομιλητὴ του. Γι' αὐτὸν, οἱ Ἰνδιάνοι, που ἡμεῖς συνηθίζουμε νὰ ἀποκαλοῦμε βαρβάρους, τηροῦν περισσότερο ἀπὸ ἡμᾶς τὴν ἀξιοπρέπεια καὶ τὴν εὐγένεια στὶς όμιλίες καὶ συζητήσεις τους, μὲ τὸ νὰ ἀκοῦνε σιωπηρὰ τὸν συνομιλητὴ τους μέχρι ἐκεῖνος νὰ τελειώσει τὸ λόγο του καὶ μὲ τὸ νὰ τοῦ ἀπαντοῦν ἤρεμα, χωρὶς θόρυβο ἢ ἐμπάθεια¹⁶.

Σὲ ἀνάλογο ἐπίπεδο κινεῖται καὶ ὁ Hobbes, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ λόγος συνιστᾷ «τὴν πιὸ μεγαλοπρεπὴ καὶ ἐπικερδὴ ἐφεύρεση, χωρὶς τὴν ὁποία δὲ θὰ ὑπῆρχε οὔτε κοινὸς πλοῦτος, οὔτε κοινωνία, οὔτε συμφωνία, οὔτε εἰρήνη, ὅπως δὲν ὑπάρχει στὰ λιοντάρια, τὶς ἀρκοῦδες καὶ τοὺς λύκους»¹⁷. Ἡ γλώσσα, κατ' αὐτόν, μᾶς καθιστᾷ ἰκανοὺς ὄχι μόνον νὰ καταγράφουμε τὰ εὐρήματά μας μὲ τοὺς ὅρους τῆς αἰτίας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος, ἀλλὰ νὰ γνωστοποιούμε τὶς ἐπιθυμίες, τὶς προθέσεις, τὶς διεκδικήσεις, τοὺς φόβους μας χρησιμοποιώντας τὸν σωστὸ λόγο¹⁸ καὶ καταλήγοντας τελικὰ σὲ συμ-

16. Π6. JOHN LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education*, Menston, England, Scholar Press, 1970, sec 145.

17. Π6. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, London, J. M. Dent, 1914, κεφ. 4.

18. Ὁ Hobbes διακρίνει τὴν ὀρθὴν χρῆσιν τοῦ λόγου ἀπὸ τὴν κατάχρησιν (abuse) αὐτοῦ. Ὡς καταχρήσεις τοῦ λόγου ἐκλαμβάνει τὶς ὕβρεις, τὶς προσβολὲς ἐναντι τοῦ συνομιλητῆ (ὅπως τὸ νὰ σὲ παίρνει ὁ ὕπνος ἐνὸς τοῦ συνομιλητῆ σου μιλάει ἀκόμα), διότι πιστεύει ὅτι, ἐφόσον ἡ φύσις ἔχει ἐξοπλίσει τὰ ἔμβια ὄντα, ὁρισμένα μὲ δόντια καὶ κέρατα καὶ ἄλλα μὲ χέρια, γιὰ νὰ προκαλοῦν θλίψη στὸν ἐχθρό τους, ἡ χρησιμοποίησις τῆς γλώσσας προκειμένου νὰ στενοχωρηθεῖ ὁ ἐχθρὸς συνιστᾷ μία «κατάχρησις» τοῦ Λόγου. Τέτοιου εἶδους λεκτικὲς καταχρήσεις

φωνία. Τὸ ἴδιο τὸ γεγονὸς τοῦ λόγου ἐνδυναμώνει κάθε ὁμιλητή, τοῦ δίνει τὴ δύναμη νὰ χρησιμοποιήσῃ τὸν ὀρθὸ τοῦ λόγο γιὰ νὰ διαμαρτυρηθεῖ, νὰ ὑπερασπισθεῖ, νὰ διεκδικήσῃ, νὰ πεῖ ὄχι, τοῦ δίνει, δηλαδή, τὸ δικαίωμα νὰ μιλήσῃ. Ἐπομένως, κατὰ τὸν Hobbes, *στὴν ἴδια τὴ χρήση τοῦ λόγου ποὺ προσδίδει στὸν χρήστη τὴ δύναμη νὰ μιλήσῃ θεμελιώνονται τὰ δικαιώματα τοῦ λόγου*, τοῦ νὰ μιλήσῃ κανεὶς καὶ νὰ ἐκφράσῃ ὅ,τιδήποτε θέλει, νὰ διαμαρτυρηθεῖ, νὰ ὑπερασπισθεῖ, νὰ ἰσχυρισθεῖ κ.λπ. Ὑπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα, οἱ δυνάμεις τοῦ λόγου δὲν καθορίζουν τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενο οποιουδήποτε δικαιώματος διεκδικεῖται, ἀλλὰ κατευθύνουν τὴν προσοχὴ στὸ ἄτομο ποὺ συνομιλεῖ καὶ στὴ δυνατότητά καὶ τὸ δικαίωμά του νὰ ἐκφράσῃ τὸν ὀρθὸ λόγο τοῦ μέσα ἀπὸ τὴ χρήση τῆς γλώσσας. Ἔτσι, σύμφωνα μὲ τὴν Baier, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στὸν Hobbes, ἡ γλώσσα τῶν δικαιωμάτων συνιστᾷ στὴν οὐσία τὴ γλώσσα τῶν χρηστῶν τῆς γλώσσας ποὺ συνειδητοποιοῦν τοὺς ἑαυτοὺς τους ὡς ἄτομα ποὺ συμμετέχοντας στὴν κοινωνικὴ δράση τῆς συνομιλίας μποροῦν καί, συνεπῶς, ἔχουν τὸ δικαίωμα νὰ μιλήσουν καὶ νὰ ἐκφράσουν, μὲ τὸν ὀρθὸ καὶ ὄχι τὸν ὑβριστικὸ λόγο, ὅ,τιδήποτε θεωροῦν σωστὸ καί, ἀκολούθως, νὰ γίνῃ σεβαστὸ αὐτὸ τὸ δικαίωμά τους γιὰ λόγο.

Ἡ σύνδεση, μάλιστα, τῆς γλώσσας τῶν δικαιωμάτων μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ατόμου ποὺ ἀναγνωρίζει τὸ δικαίωμά του γιὰ λόγο καὶ συγκεκριμένη διεκδίκηση νομιμοποιεῖται, κατὰ τὴν Baier, καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ δικαιώματα συνιστοῦν ἀτομικὲς διεκδικήσεις, ἐνῶ τὰ καθήκοντα συλλογικὲς ὑποχρεώσεις ποὺ καὶ πρακτικὰ πλέον, λόγω τῶν ὑψηλῶν ἀπαιτήσεων τους, δὲ μποροῦν νὰ ἀναληφθοῦν ἀπὸ μεμονωμένα ὑποκείμενα¹⁹. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ

ἀποτελοῦν, κατ' αὐτόν, σοβαρὲς αἰτίες γιὰ «έναν πόλεμο ὅλων ἐναντίον ὅλων», γιὰ τὸν ὁποῖον ὡς λεκτικὸ ἀντίδοτο ἐπικαλεῖται τὸν ὀρθὸ λόγο καὶ τὴν συμφωνία. Βέβαια, ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ τέτοιες λεκτικὲς καταχρήσεις ἀναπτύσσονται ἐντὸς τῆς φυσικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου εἶδους ὡς χρήστη τῆς γλώσσας, θεωροῦνται ἀπὸ τὸν Hobbes ὡς ἐξίσου φυσικὲς στοὺς χρήστες τοῦ λόγου ὅσο οἱ πιὸ ὀρθὲς-θετικὲς χρήσεις αὐτοῦ ποὺ μᾶς βγάζουν ἀπὸ τέτοιες ἀσχημὲς καταστάσεις. Ἡ μοναδικὴ περίπτωση ποὺ νομιμοποιεῖται ἡ λεκτικὴ πρόκληση θλίψης εἶναι ἐναντὶ αὐτοῦ ποὺ εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ κυβερνάμε· ἀλλὰ καὶ πάλι δὲν πρέπει νὰ τὸν στενοχωροῦμε, ἀλλὰ νὰ τὸν διορθώνουμε καὶ νὰ τὸν βελτιώνουμε. Πβ. ἐνθ' ἀν., κεφ. 4.

19. Οἱ περισσότερες θεωρίες γιὰ τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα ἀναγνωρίζουν ὅτι ἡ γλώσσα τῶν δικαιωμάτων ἐστιάζεται στὴν παρουσία καὶ τὶς διεκδικήσεις τοῦ ατόμου (R. Dworkin, J. Mackie, J. Feinberg), ἐνῶ ἡ γλώσσα τῶν ὑποχρεώσεων προϋποθέτει τὴν συλλογικότητα καὶ συνεργατικότητα. Τὸ νὰ ξεπληρώσεις, π.χ., ἓνα ἐθνικὸ χρέος ἢ νὰ καθαρῖσεις ἓναν ποταμὸ δὲν συνιστᾷ ὑποχρέωση πού, ὅπως τονίζει ἡ Baier, μπορεῖ νὰ ἀναληφθεῖ ἀτομικά. Ἀλλὰ καὶ οἱ περισσότερες κριτικὲς τῶν θεωριῶν αὐτῶν τονίζουν αὐτόν τὸν ἀτομοκεντρισμὸ καὶ τὴν ὑπερβολικὴ ἐπικέντρωση στὸ ἄτομο καὶ τὶς ἀπαιτήσεις του, μὲ ἀρνητικὸ, ὅμως, τρόπο θεωρώντας ὅτι ἔτσι μόνον τὰ ἄτομα συμμετέχουν στὴν ἠθικὴ πρακτικὴ καὶ ὄχι οἱ οἰκογένειες, οἱ ομάδες, οἱ τάξεις, οἱ φυλές, τὰ ἔθνη ἢ οἱ λαοί. Ὡστόσο, ἡ Baier, ὑποστηρίζοντας τὴν ἔννοια τῶν δικαιωμάτων, πιστεύει ὅτι μόνον ὡς συμμετοχοὶ σὲ συνεργατικὲς πρακτικὲς (ὅπως αὐτὴν τῆς συνομιλίας ἀλλὰ καὶ ὄχι μόνον, ὅπως θὰ ἀναλυθεῖ στὴν συνέχεια τοῦ κειμένου) μποροῦμε νὰ ἔχουμε δικαιώματα καί, συνεπῶς, ὅτι τὰ δικαιώματα δὲν συνιστοῦν μία καθαρὰ ἀτομοκεντρικὴ ἔννοια ἀλλὰ ἀποτελοῦν τὴν κορυφὴ τοῦ παγόβουνου τῆς ἠθικῆς, τὸ ὁποῖο προκειμένου



έστιαση της γλώσσας των δικαιωμάτων στο άτομο, το οποίο διαθέτει τη δύναμη του λόγου και, ακολούθως, έχει το δικαίωμα να τη χρησιμοποιήσει για να διεκδικήσει αυτά που δικαιούται, υποδηλώνει ότι η γλώσσα των δικαιωμάτων δε μπορεί να χρησιμοποιηθεί αποκλειστικά για τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων που είναι ουσιαστικά για τους χρήστες της γλώσσας, όπως, π.χ., το δικαίωμα να μιλάει κανείς και να εισακούγεται. Θα ήταν παράδοξο εάν χρησιμοποιούσαμε τις δυνάμεις του λόγου για να μιλάμε μόνο σχετικά με την όμιλία ή να χρησιμοποιούμε τις ικανότητές μας να διεκδικούμε, να προτείνουμε, να δικαιώνουμε απλώς και μόνο για να προστατεύουμε αυτές τις ίδιες. Εφόσον ο λόγος μας δίνει τη δυνατότητα να διεκδικήσουμε και άλλα ζωτικά συμφέροντα που ενέχονται σε άλλες συνεργατικές πρακτικές από αυτήν της συνομιλίας, όπως συνιστούν ή απόκτηση φαγητού, στέγης, μόρφωσης, εργασίας, ή πρόσβαση στην ιατρική φροντίδα, ή ίδια ή διεκδικητική δύναμη του λόγου μας μας κατευθύνει προς τη διεκδίκηση αυτού που δικαιούμαστε. Από την στιγμή, δηλαδή, που είμαστε άτομα που αναλαμβάνουμε κάποιο (κοινωνικό) ρόλο μέσα σε ένα πλαίσιο συνεργασίας και αποκτούμε κάποιες σχετικές δυνάμεις που μας προσδίδουν δικαιώματα τα οποία οι συνεργαζόμενοι άνθρωποι μπορεί να αμφισβητήσουν και να προσβάλουν και από την στιγμή που είμαστε όντα προικισμένα με λόγο, έχουμε ως φυσική τάση να χρησιμοποιούμε το διεκδικητή-λόγο για να υπερασπίζουμε τα δικαιώματά μας.

Αυτό που πρέπει να τονισθεί είναι ότι κατά την Baier ή ίδια ή φύση του λόγου ώθει τον άνθρωπο στο να του δώσει ένα ουσιαστικό περιεχόμενο, να τον χρησιμοποιήσει ως διεκδικητή δικαιωμάτων του εφόσον ο ίδιος συνειδητοποιεί ότι έχει μερίδιο στους καρπούς της συνεργασίας του με τους άλλους ανθρώπους και πως έχει τη λεκτική δύναμη να το διεκδικήσει. Με άλλα λόγια, η συνεργασία δημιουργεί ρόλους, δυνάμεις, αμφισβητήσεις και διεκδικήσεις στις οποίες ο άνθρωπος ώθείται από την ίδια τη διεκδικητική φύση του λόγου· ή ίδια ή φύση του λόγου του δίνει τη δύναμη να διεκδική-

να επιπλεύσει χρειάζεται την υποστήριξη από συλλογικές ευθύνες και συνεργατικό κόπο. Το δικαίωμα στη ζωή ενός παιδιού, π.χ., για να αποκτήσει περιεχόμενο και σημασία προϋποθέτει την συνεργασία των γονέων του ή την συνεργασία ανάμεσα στην πολιτεία που εκδίδει την άδεια μητρότητας ή πατρότητας και του ενός γονέα, καθώς επίσης και οποιαδήποτε άλλη συνεργασία είναι απαραίτητη για την πρόσβαση του παιδιού στα αναγκαία για τη ζωή του αγαθά. Εξάλλου, για τη διεκδίκηση οποιουδήποτε δικαιώματος απαιτείται η ανάπτυξη της κοινωνικά συντονισμένης πρακτικής του λόγου, δηλαδή μίας κοινής γλώσσας και ορισμένων κοινωνικά συμπεφωνημένων κανόνων γλωσσικής συμπεριφοράς. Έτσι, κατά την Baier, μόνον ως ατομικοί συμμετοχοί σε συνεργατικές πρακτικές (όπως αυτήν της συνομιλίας αλλά και άλλες) μπορούμε να έχουμε δικαιώματα, τα οποία, ακολούθως, εμφανίζουν μία παρασιτική ως προς την συνεργασία και την ατομική και συλλογική ευθύνη ύπαρξη. Πβ. σχετικά ANNETE BAIER, *For the Sake of Future Generations*, στον τόμο Tom Regan (ed.), *Earthbound*, New York, J.M. Dent, 1984.

σει αυτό που δικαιούται και, έτσι, του μορφώνει την έννοια του δικαιώματος κατευθύνοντάς τον σε έναν λεκτικό αγώνα προς πραγμάτωση αυτού.

Για την Baier, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, τα δικαιώματα που πρέπει να είναι παγκοσμίως σεβαστά όρμώμενα από τον φύσει λόγο που είναι κοινός σε όλους τους ανθρώπους δεν είναι μόνον τα δικαιώματα της ελευθερίας του λόγου και της ελευθερίας γενικότερα, αλλά και τα οικονομικά-κοινωνικά δικαιώματα τα χαρακτηριζόμενα ως «welfare rights». Γιατί, όπως πρεσβεύει και ο Locke, κανείς δε μπορεί να συμμετάσχει σε αυτήν την εύγενή και από τη φύση δοσμένη πρακτική του λόγου εάν δεν έχει προηγουμένως τραφεί, θεραπευθεί, μορφωθεί κ.λπ.²⁰ Το δικαίωμα που δεν μπορεί να αναγνωρισθεί ως καθολικό αποκτώντας κανονιστική σημασία είναι για την Baier το δικαίωμα να φυλάττεις όπλα όλες τις εποχές, εφόσον τα δικαιώματα ως πνευματικά και λεκτικά όπλα, απορρέουν από τον ίδιο το λόγο, δε μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να εξασφαλίσουν αυτό ακριβώς που αποσκοπούν να αντικαταστήσουν, τη σωματική σύγκρουση και τη βία.

Συνοψίζοντας τις απόψεις των A. Gewirth και A. Baier, μπορούμε να αποφανθοῦμε το ἔξης: ἐάν ὅλοι (ἀνεξαρτήτου πολιτισμοῦ, θρησκείας, ἔθνους, φυλῆς) ἀναλογισθοῦμε τήν κοινή μας ἀνθρώπινη φύση πού ἐνέχει τὸ στοιχείο τῆς πράξης καὶ τῆς ὁμιλίας, θά συνειδητοποιήσουμε ὅτι τὰ ποικίλα καὶ μὲ εὐρὺ περιεχόμενο δικαιώματα πού ἀπορρέουν ἀπὸ τήν ἀνθρώπινη φύση συνιστοῦν νομιμοποιημένα-θεμελιωμένα στήν κοινή μας ἀνθρώπινη φύση καθολικά δικαιώματα πού, συνεπῶς, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μετέχοντας σέ αὐτήν τή φύση πρέπει νά σέβονται.

II

Περνώντας τώρα από το κανονιστικό επίπεδο, όπου οριοθετήθηκαν ορισμένες κοινές αξίες και δικαιώματα, στο εμπειρικό επίπεδο, έχει παρατηρηθεί ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα που προβάλλονται ως καθολικά εκφράζουν μία έννοια του ατόμου-εαυτού που είναι χαρακτηριστική στον Δυτικό πολιτισμό και, συνεπώς, όχι κοινή σε όλους τους ανθρώπους: την έννοια ενός λογικού, ύπολογιστικού, αυτόνομου ατόμου που δρα στο πλαίσιο των θεσμών μίας μεταβιομηχανικής καπιταλιστικής και δημοκρατικής κοινωνίας²¹. Ο Henry Shue αναφέρει, χωρίς, όμως, να συμφωνεί με την άποψη αυτή, ότι πολλοί άνθρωποι δεν ενδιαφέρονται στην πραγματικότητα να συμμετάσχουν σε σημαντικές επιλογές που αφορούν κοινωνικούς θεσμούς

20. Ο Locke θεωρεί ότι όρισμένες ανάγκες του παιδιού, όπως για καθαρό αέρα, άνετη ένδυση, διατροφή πλούσια σε φρέσκα φρούτα, μία ποικιλία από σπιτικά και στην συνέχεια από το ίδιο φτιαγμένα παιχνίδια κ.λπ., πρέπει να ικανοποιηθούν πριν ακόμα αυτό αναπτύξει τη λεκτική του ικανότητα. Πβ. *μν. έργ.*, sec 83.

21. Πβ. A. GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, ἐνθ' ἀν., σσ. 40-43.



πού ἐνδέχεται νὰ ἐπηρεάσουν καὶ τὰ ἴδια τὰ δικαιώματά τους, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ἡ πολιτικὴ συμμετοχὴ δὲ συνιστᾷ ἓνα καθολικὰ ἀποδεκτὸ δικαίωμα. Ἀναφέρεται, συγκεκριμένα, σὲ ὁρισμένες Ἀσιατικές παραδοσιακὲς ἀγροτικὲς κοινωνίες ὅπου ἡ κοινωνικὴ δομὴ ἦταν αὐστηρῶς ἱεραρχικὴ καὶ τὶς σοβαρὲς αποφάσεις σχετικὰ μὲ τὴ διατήρηση τῶν δικαιωμάτων τὶς ἔπαιρνε μὲ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ συνόλου²² ὁ ἀνώτατος γαιοκτήμονας ἐξασφαλίζοντας ἱκανοποιητικὴ ζωὴ σὲ ὅλους.

Ἐπιπλέον, ἐκφράζεται συχνὰ ἡ ἀντίρρηση ὅτι αὐτὴ ἡ ἐπικέντρωση στὸ ἄτομο πού ἡ ἔννοια τοῦ δικαιώματος προϋποθέτει δὲν συνιστᾷ μία διαχρονικὴ ἀξία οὔτε γιὰ τὸν ἴδιον τὸ Δυτικὸ πολιτισμὸ, ἀφοῦ σὲ διάφορες ἱστορικὲς περιόδους δίδεται ἔμφαση στὸν κοινοτισμὸ καὶ στὴν ἀναγωγὴ τοῦ ατόμου σὲ πολίτη πού ὑπηρετεῖ τὰ συμφέροντα τῆς πόλης. Ἡ ἀντίρρηση αὐτὴ σχετίζεται μὲ τὴ θέση ὅτι ἡ φράση «κοινότητα δικαιωμάτων» ἀποτελεῖ σχῆμα ὀξύμωρο, καθὼς ἡ ἔννοια τῶν δικαιωμάτων προϋποθέτει ἀνταγωνισμὸ καὶ διαμάχες στὰ πλαίσια πού τὰ πρῶτα συνιστοῦν ἐγγυήσεις γιὰ τὰ ἐγωιστικὰ συμφέροντα τῶν ατόμων στὶς μεταξὺ τους ἐχθρικές σχέσεις, ἐνῶ ἡ ἔννοια τῆς κοινότητας ἐμφορεῖ τὰ κοινὰ συμφέροντα, τὴν ἀμοιβαία συμπάθεια καὶ τὴν ὑπαρξὴ ἁρμονίας²³.

Ὡς ἀπάντηση στὶς ἀνωτέρω ἀντιρρήσεις περὶ τῆς κοινότητας τῶν δικαιωμάτων σὲ ἐμπειρικὸ ἐπίπεδο προβάλλεται ἡ θέση ὅτι τὰ δικαιώματα τῆς ἐλεύθερης ἔκφρασης καὶ τῆς μὴ διάκρισης δὲν ἀποτελοῦν μία σαφῶς Δυτικὴ ἔννοια, ἀλλὰ συνιστοῦν ἠθικὲς νόρμες καὶ στὸν Ἀνατολικὸ πολιτισμὸ, ὅπως στὴν Μουσουλμανικὴ κοινότητα. Ὡς χαρακτηριστικὸ παράδειγμα

22. Ὁ Shue ἀναφέρει ὅτι σὲ ὁρισμένες παραδοσιακὲς κοινωνίες οἱ ἄνθρωποι δέχονταν τὴν πατερναλιστικὴ παρέμβαση τοῦ γαιοκτήμονα, διότι αὐτὸς θὰ τοὺς ἐξασφάλιζε τὴν ἀσφάλειά καὶ αὐτάρκειά τους καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἀπὸ σοβαρὲς σκέψεις ἀναφορικὰ μὲ καθημερινὲς διευθετήσεις. Πβ. HENRY SHUE, *Basic Rights*, Princeton, N.J., P.U.P., 1980, σσ. 71-8 καὶ JAMES SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976.

23. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίρρηση αὐτή, πού ὁ Gewirth ὀνομάζει «ἐγωιστικὴ ἀντίρρηση» (egoistic objection), ἡ ἔννοια τοῦ ἑαυτοῦ ὅπως συλλαμβάνεται στὶς θεωρίες τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων συνιστᾷ μία ἄτομο-κεντρικὴ, μὴ ἠθικὴ ἔννοια πού ἀφορᾷ τὴν ἱκανοποίησιν τῶν ἐπιθυμιῶν τοῦ ατόμου ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς εὐρύτερους κοινωνικοὺς στόχους, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴν εὐσταθεῖ λογικὰ ἡ φράση «κοινότητα δικαιωμάτων» ἐφόσον τὰ «δικαιώματα» καὶ ἡ «κοινότητα» ἀντιτίθενται μεταξὺ τους. Ὡστόσο, ὁ Gewirth ὑποστηρίζει πὼς ἡ ἐγωιστικὴ ἀντίρρηση δὲν ἔχει λογικὴ ἰσχὺ, διότι ἡ ἔννοια τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων ἀναφέρεται μὲν σὲ ξεχωριστὰ ἄτομα, ἀλλὰ προϋποθέτοντας μία ἀμοιβαία καθολικότητα (ὅπως θὰ δεიχθεῖ στὴν συνέχεια τοῦ κειμένου) μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὴν ἀναγκαίαν βάση γιὰ τὴν ἀλληλεγγύη τῆς κοινωνίας – μίας κοινωνίας ἰδωμένης, ὅπως ὁ ἴδιος τονίζει, ὄχι ὡς ἐπέκτασης τῶν στενῶν οἰκογενειακῶν καὶ φιλικῶν δεσμῶν κατὰ τὴν οὐτοπιστικὴ καὶ ἀταξικὴ κοινωνία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Μαρξ ἀντίστοιχα. Πβ. A. GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, ἐνθ' ἂν., σσ. 43-6 καὶ JEREMY BENTHAM, *A Critical Examination of the Declaration of Rights*, στὸν τόμο B. Parekh (ed.), *Bentham's Political Thought*, N.Y., Barnes and Noble, 1973, σσ. 261, 268 κ. ἐξ.



αναφέρεται ή άρνηση του Βρετανικού Ύψηλου Δικαστηρίου Δικαιοσύνης στις 9 Ἀπριλίου του 1990 νά έπεκτείνει τήν προστασία του ύπάρχοντος νόμου κατά τής προσβολής και τής διάκρισης στους Μουσουλμάνους που ζούσαν στην Ἀγγλία, οί όποιοι μέ άφορμή τό μυθιστόρημα του Salman Rushdie «Satanic Verses» διεκδικούσαν τό δικαίωμά τους για ίση, χωρίς διακρίσεις, μεταχείριση²⁴. Ἐπίσης, ό Ἀφρικανός ήγέτης Reverend Ndabaningi Sithole, συνειδητοποιώντας τήν σημασία και τήν άξία του άγαθου τής έλευθερίας, παραθέτει²⁵ ως ιστορικό παράδοξο τό γεγονός ότι οί Σύμμαχες Δυνάμεις, διαλύοντας άποτελεσματικά τήν άπειλή τής Γερμανικής κυριαρχίας, έθεσαν σέ κίνηση εκείνες τες ισχυρότατες δυνάμεις που διαλύουν τώρα, μέ τήν ίδια άποτελεσματικότητα, τήν Εὐρωπαϊκή κυριαρχία στην Ἀφρική.

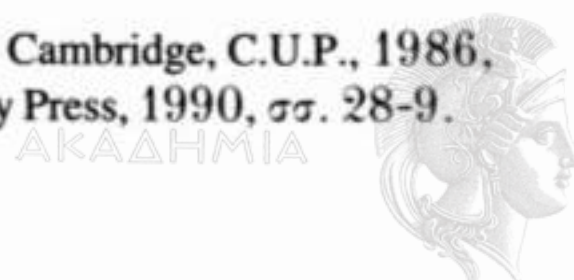
Πρός αὐτήν τήν κατεύθυνση κινεῖται και ό Antonio Cassese²⁶, ό όποίος αναφέρει ότι, ένῳ άρχικά ή Παγκόσμια Διακήρυξη και οί διάφορες συμφωνίες, συνθήκες που έπακολούθησαν ένέπλεξαν και παγίδευσαν κράτη, που λόγω τής ιστορικής και πολιτιστικής τους παράδοσης ή τής διαφορετικής τους ιδεολογίας ήταν αντίθετα ή άδιάφορα σέ όρισμένες έκφάνσεις τής έννοίας των άνθρωπίνων δικαιωμάτων, άργότερα θεώρησαν – αναφερόμενος στις Σοσιαλιστικές χώρες – τή Διακήρυξη ως ένα σημαντικό ήθικό και πολιτικό δεκάλογο που πρέπει νά έμπνέει τες πράξεις τους. Τό ίδιο πράγμα πιστεύει ότι συνέβηκε και στις χώρες του Τρίτου Κόσμου, οί όποιες κατέληξαν νά συμμετάσχουν ενεργητικά στη δημιουργία των Συμφωνητικών του 1966 σχετικά μέ τά Πολιτικά, Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα. Όπως τονίζει, έπίσης, ό R. J. Vincent²⁷, σέ άπάντηση των πιέσεων και των επιδράσεων και στο έσωτερικό τους και στο έξωτερικό, όλα τά είδη των πολιτικών συστημάτων, όλα τά είδη των κυβερνήσεων έχουν αποδεχθεί τήν ιδέα των δικαιωμάτων και, τά έχουν συμπεριλάβει στα συντάγματα τους και έχουν αναλάβει τήν ύποχρέωση νά τά σέβονται. Ἀκόμη και

24. Πβ. σχετικά LISA APPIGNANESI and SARA MAITLAND (eds.), *The Rushdie File*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990 και για μία γενικότερη θεώρηση του θέματος πβ. DAVID LITTLE, *Toward a European Peace Order: The Role of Religion and Human Rights*, στον τόμο J. J. Lee and W. Korter (eds.), *Europe in Transition: Political, Economic and Security Prospects for the 1990s*, Lyndon B., Johnson School of Public Affairs, Austin University of Texas, 1991, σσ. 257-70.

25. Ὁ R. Sithole μέσα από τό ειρωνικό του σχόλιο θέλει νά τονίσει πώς, ένῳ οί Σύμμαχες Δυνάμεις δίδαξαν τους άνθρώπους νά πολεμοῦν και νά πεθαίνουν για τήν έλευθερία παρά νά ζοῦν και νά ύποδουλώνονται στον Χίτλερ καταστρέφοντας άποτελεσματικά τήν κυριαρχία των Ναζί, άρχισαν νά κινούνται προς μία Εὐρωπαϊκή κυριαρχία στην Ἀφρική. Πβ. PAUL GORDON LAUREN, *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination*, Boulder, Colo., Westview Press, 1988, σσ. 161-2.

26. Πβ. ANTONIO CASSESE, *Human Rights in a Challenging World*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, σσ. 63-4.

27. Πβ. R. J. VINCENT, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, C.U.P., 1986, σ. 7 και LONIS HENKLIN, *The Age of Rights*, N.Y., Columbia University Press, 1990, σσ. 28-9.



αν αυτή ή αποδοχή δέν είναι γνήσια και ένέχει έντονη ύποκρισία, επιβεβαιώνει έμπειρικά τήν άξία τής ιδέας και περιορίζει τό εύρος και τήν βιαιότητα τών έκάστοτε παραβιάσεων.

Είναι χαρακτηριστικό, κατά τόν David Little²⁸, ότι όλες οί διεκδικήσεις και οί βλέψεις στα διάφορα έθνη διατυπώνονται στο κοινό λεξιλόγιο τών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Είναι αδύνατο νά κατανοήσει κανείς τήν επανάσταση στην Ανατολική Ευρώπη και στις δημοκρατίες τής Πρώην Σοβιετικής Ένωσης εάν δέ γνωρίζει τή γλώσσα και τις κατηγορίες τών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οί επαναστάτες παντού χρησιμοποιούν τή ίδια γλώσσα τών δικαιωμάτων για νά εκφράσουν τις διεκδικήσεις τους στο Θιβέτ, στο Ιράν, στο Κουβέιτ, στο Ισραήλ, στη Λαϊκή Δημοκρατία τής Κίνας, στη Νότιο Αφρική και άλλου. Αλλά και αν ακόμη δέν ήταν έμπειρικά αποδεκτή ή κανονιστική άξία τών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αν οί διάφορες εθνότητες και πολιτισμοί δέν πίστευαν στην άξία τών δικαιωμάτων ως ήθικων οδηγών τών πράξεών μας, αυτό δέ θα σήμαινε κατ' ανάγκην ότι τά δικαιώματα δέν όρίζουν αρχές πού όντως είναι ήθικες και πού έμείς πρέπει νά τηρούμε και νά σεβόμαστε. Αυτό πού θεωρείται ή δέ θεωρείται ήθικό δέ σημαίνει ότι όντως είναι ή δέν είναι ήθικό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ή «ήθική» τών Ναζί, οί όποιοι προέβαιναν σέ μεροληπτική μεταχείριση και σέ θανάτωση όλων όσων δέν ανήκαν στην Αρεία φυλή, συμπεριλαμβανομένων και παιδιών. Κατά τήν άποψη του H. Shue, «δέν είναι απαραίτητο για νά αποτελεί κάτι ένα παγκόσμιο δικαίωμα νά αναγνωρίζεται παγκοσμίως ως δικαίωμα. Μερικές φορές οί άνθρωποι έχουν δικαιώματα πού οί ίδιοι δέ γνωρίζουν ότι έχουν. Όρισμένοι δούλοι, για παράδειγμα, μπορεί νά αναμένουν και νά δέχονται τούς ξυλοδαρμούς από τούς κυρίους τους και νά θεωρούν ότι οί κύριοι έχουν δικαίωμα ή, ίσως, και καθήκον νά επιβάλλονται και νά πειθαρχούν τούς δούλους τους. Στην περίπτωση πού συμβαίνει αυτό οί πεποιηθήσεις τών δούλων είναι λανθασμένες, καθώς δέν έχει κανείς τό δικαίωμα νά έξουσιάζει ένα άλλο ανθρώπινο όν ή νά παραβιάζει τή φυσική του άκεραιότητα. Πεποιηθήσεις πού οί άνθρωποι έχουν αναφορικά μέ τά δικαιώματα μπορεί νά είναι λανθασμένες, όπως μπορεί, έξάλ-

28. Π6. D. LITTLE, *The Nature and Basis of Human Rights*, στον τόμο G. Outka and J. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton, N. Jersey, Columbia University Press, 1993, σσ. 75-8. 'Ο J. Ruggie, επίσης, θέλοντας νά τονίσει τή διαμόρφωση και αποδοχή μίας κοινής γλώσσας ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αναφέρει: «'Η διεθνής πολιτεία βρίσκεται σέ μία διαδικασία αλλαγής και ή παγκόσμια πολιτική διαδικασία πού τώρα εξελίσσεται δέ μπορεί πλέον νά νοσηματοδοτηθεί αποκλειστικά μέ ένδο-πολιτειακούς όρους. 'Η διεθνοποίηση τών ένδιαφερόντων για τά ανθρώπινα δικαιώματα αποτελεί μέρος αυτής τής ευρύτερης διαδικασίας. Σήμερα, ή έννοια τής παγκόσμιας κοινωνίας δέν συνιστά ένα πλαίσιο έντός του όποιου οί ήθικες διεκδικήσεις μπορεί νά ικανοποιηθούν, αλλά ένα λεξιλόγιο μέσω του όποιου αυτές οί διεκδικήσεις μπορούν νά άρθρωθούν». Π6. J. G. RUGGIE, *The Future International Community*, *Daedalus*, 112, Fall 1983, σσ. 105-6.

λου, νά είναι και οί πεποιθήσεις για όλα σχεδόν τὰ ἄλλα ζητήματα»²⁹.

Ἐκεῖνο, ἐπομένως, πού μᾶς ἐνδιαφέρει δέν εἶναι τί ἐμπειρικά ἐκλαμβάνεται ἀπό κοινοῦ ὡς ἀξία καί δικαίωμα, ἀλλά τί πρέπει κανονιστικά νά θεωρεῖται ἀξία καί δικαίωμα ἀπό ὅλους. Καί ἂν ἀκόμη ἰσχυριστεῖ κανεῖς ὅτι μία κανονιστική κοινή ἀποδοχή προϋποθέτει ἐνός εἶδους ἐμπειρική δυνατότητα, ὅτι, δηλαδή, τὸ πρέπει προϋποθέτει τὸ μπορεῖ καί, ἀκολούθως, ὅτι εἶναι ἀδύνατο πρακτικά νά ἀποδοθεῖ ἀπό ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ἠθική σημασία στίς προαναφερθεῖσες ἀξίες καί δικαιώματα, ὡστόσο, αὐτὸ πού ἐκλαμβάνεται ὡς ἀδύνατο νά συμβεῖ δέν εἶναι στήν πραγματικότητα ἀδύνατο, ἐφόσον δέν εἶναι ριζωμένο στή φύση τῶν πραγμάτων³⁰. Ἀπὸ τὴ στιγμή, δηλαδή, πού ἡ ἐμπειρική ἄρνηση, (κατὰ τὴν γνώμη ὁρισμένων, τὴν ὁποία ἔδειξα ὅτι προσωπικά δέν συμμερίζομαι) τῆς κοινότητας αὐτῆς δέν παράγεται ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς κοινῆς ἀνθρώπινης φύσης καί ἀπὸ τίς ὑλικές συνθήκες τῆς ζωῆς, εἶναι δυνατό ἐμπειρικά νά ἀναγνωρισθεῖ παγκοσμίως ἡ κανονιστική ἀξία τῶν δικαιωμάτων μέσα ἀπὸ πιθανές ἀλλαγές στοὺς κοινωνικοὺς θεσμοὺς καί τίς ὑπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες. Οἱ σύγχρονες προσπάθειες γιὰ μεγαλύτερο ἐκδημοκρατισμὸ τῶν δημοκρατιῶν τῆς Πρώτης Σοβιετικῆς Ἑνώσεως καί τῆς Κίνας δεικνύουν πὺς εἶναι καί ἐμπειρικά δυνατὴ ἡ κανονιστικὴ ἀποδοχὴ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Τὴν ἴδια ἀποψη ἐκφράζει καί ὁ Alan Donagan³¹, ὁ ὁποῖος πιστεύει ὅτι οἱ ἄνθρωποι μποροῦν στὸ μέλλον νά ἀποδεχθοῦν κοινὰ ἦθη, ἐὰν οἱ Σοσιαλιστικὲς καί «Τριτοκοσμικὲς κοινωνίες» υἱοθετήσουν οἰκονομικά συστήματα ἐλεύθερης ἀγορᾶς – πράγμα πού θεωρεῖ ὅτι ἤδη ἀρχίζει νά συμβαίνει.

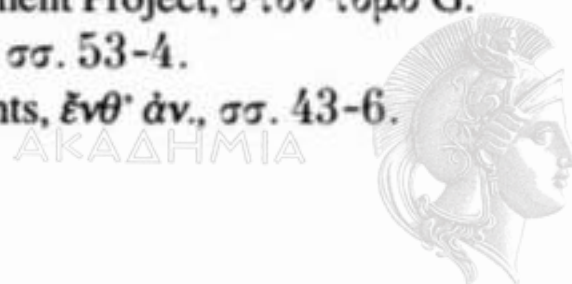
Σχετικὰ μὲ τὸ ὀξύμωρο σχῆμα πού ἀναφέρθηκε ὅτι συνιστᾷ ἡ ἔννοια τῆς κοινότητας τῶν ἀτομοκεντρικῶν δικαιωμάτων ὁ Gewirth δέν συμφωνεῖ³², καθὼς πιστεύει ὅτι τὰ δικαιώματα – στὸ πλαίσιο πού κάθε ἄτομο πρέπει νά σέβεται τὰ δικαιώματα ὅλων τῶν ἄλλων καθόσον τὰ δικά τους δικαιώματα γίνονται σεβαστὰ ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους – προϋποθέτουν μία ἀμοιβαία καθολικότητα (a reciprocal universality), ἓνα ἀμοιβαῖο μοίρασμα τῶν ὠφελειῶν πού προσδίδουν τὰ δικαιώματα καί τῶν δεσμεύσεων πού ἐπιφέρουν τὰ ἀντίστοιχα καθήκοντα, ἓνα ἀμοιβαῖο ἐνδιαφέρον καί μία κοινωνικὴ ἀλληλοβοήθεια πού κάθε ἄλλο παρὰ ἐγωιστικὴ μπορεῖ νά χαρακτηριθεῖ. Αὐτὸ ἀποδεικνύεται κιόλας ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ σεβασμὸς τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων προϋποθέτει στήν πράξη μία συλλογικὴ καταφατικὴ προ-

29. Π6. μν. ἐργ., σσ. 72-3 καί γιὰ μία ἐκτενὴ ἀνάλυση τοῦ θέματος π6. B. WILLIAMS, *Morality: An Introduction to Ethics*, N. York, Harper and Row, 1972.

30. Ὅπως, ἄλλωστε, φάνηκε καί ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς κοινῆς ἀνθρώπινης φύσης πού προηγήθηκε, ἡ ὁποία ἐπιβεβαιώνει τὴν κοινότητα τῶν ἀξιών.

31. Π6. A. DONAGAN, *The Common Morality and Kant's Enlightenment Project*, στὸν τόμο G. Outka and J. Reeder (eds.), *Prospects for a Common Morality*, ἐνθ' ἄν., σσ. 53-4.

32. Π6. A. GEWIRTH, *Common Morality and the Community of Rights*, ἐνθ' ἄν., σσ. 43-6.



σπάθεια υποστήριξης τῶν ἀνθρώπων πού ὑποφέρουν καί κινδυνεύουν, μία κοινωνική καί ὄχι ἀτομική πολιτική.

Συνεπῶς, σέ ὁποιοδήποτε πολιτιστικό πλαίσιο καί ἂν κινούμεθα, ἐάν συλλογισθοῦμε τήν κοινή ἀνθρώπινη φύση πού ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μοιραζόμαστε, θά συνειδητοποιήσουμε ὀρθολογικά σκεπτόμενοι, ἐμβαθύνοντας στή θεμελιωμένη σέ αὐτήν ἱκανότητα γιά λόγο καί πράξη (πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα στή μελέτη αὐτή γιά τήν ἠθική ἢ ὁποία συνιστᾷ κατὰ τὸν Καντ *πρακτικό λόγο*), ὅτι εἶναι λογικό ὅλοι νά ἀποδεχθοῦμε τήν κανονιστική ἰσχὺ τῶν παραγομένων ἀξιῶν καί δικαιωμάτων. Μία τέτοια ὀρθολογική νομιμοποίηση τῆς ἠθικῆς γενικότερα προσέφερε καί ὁ Emmanuel Kant.

III

Προσεγγίζοντας τήν ὑπερβατική διάσταση τοῦ θέματος, θά παρουσιάσω ἐν συντομία τήν ἀποψη τοῦ Καντ γιά μία γενική ἱστορία μέ πρίσμα κοσμοπολιτικό. Ὁ Καντ, ἐκθέτοντας στὸ σχετικό δοκίμιό του³³ μία τελολογική θεώρηση τῆς Φύσης, πρεσβεύει ὅτι ὅλες οἱ φυσικὲς καταβολὲς ἐνὸς πλάσματος προορίζονται νά ἐξελιχθοῦν μέ πληρότητα καί σκοπιμότητα. Στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου, ὡς τοῦ μόνου ἔλλογου πλάσματος στή γῆ, φυσικὸς σκοπὸς του εἶναι ἡ χρησιμοποίηση τοῦ λόγου του, τὸν ὁποῖο ὁμως πετυχαίνει μόνον ὡς γένος καί ὄχι ὡς ἄτομο προχωρώντας ἀπὸ τῆς μίας βαθμίδας νόησης στὴν ἐπόμενη καί ἀνώτερη καί παραδίδοντας αὐτήν στοὺς νεώτερους. Αὐτὸς ὁ σκοπὸς τῆς φύσης βρίσκεται μέσα στὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου δοσμένος ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση, ἢ ὁποία ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπο στὸ νά τὸν πραγματοποιήσῃ ὥστε νά προωθήσῃ ἐπιτέλους τὰ σπέρματά της μέσα στὸ ἀνθρώπινο γένος ὡς ἐκείνη τὴ βαθμίδα ἐξέλιξης πού ἀνταποκρίνεται ἐντελῶς στὶς προθέσεις της. Καλλιεργώντας καί ἀναπτύσσοντας ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος τὸ λόγο πού ὑπάρχει μέσα του, ἐλεύθερος ἀπὸ τὸ ἐνστικτο, θά παράγῃ τὰ πάντα ἀπὸ μέσα του, μόνος του, ἐλεύθερος καί ὄχι δέσμιος τοῦ ἐνστίκτου, καί θά προοδεύῃ ἀπὸ τῆς βαρβαρότητας στὴν ἐσωτερικὴ τελειότητα τοῦ λογισμοῦ καί τῆς εὐδαιμονίας μόνος του κερδίζοντας, ἔτσι, τὴν αὐτοεκτίμηση.

Τὸ μέσον πού μεταχειρίζεται ἡ ἴδια ἡ Φύση γιά νά προκαλέσῃ τὴν ἐξέλιξη τῶν καταβολῶν της στὸν ἄνθρωπο καί, συνεπῶς, τὴν ἀνάπτυξη τοῦ λόγου του εἶναι ὁ ἀνταγωνισμὸς τῶν ἀνθρώπων μέσα στὴν κοινωνία, ὅπου τελικὰ γίνεται γι' αὐτὴν αἰτία μίας ἐννομης τάξης. Διότι χωρὶς αὐτὸν τὸν ἀνταγωνισμό, χωρὶς τὴν ἀσυνεννοησία, τὴ ματαιοδοξία καί τὴν ἐριστικότητα ὅλες οἱ ἐξαίρετες φυσικὲς καταβολὲς τοῦ ἀνθρώπου θά ἔμεναν ἀνεξέλικτες, ἐφόσον αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀντίσταση τὸν ἀναγκάζει νά ὑπερνικᾷ τὴν τάση του πρὸς τὴν ὀκνηρία καί νά χρησιμοποιεῖ σπρωγμένος ἀπὸ φιλοτιμία, φιλο-

33. Π6. IMMANUEL KANT, 'Ἰδέα μίας Γενικῆς Ἱστορίας μέ Πρίσμα Κοσμοπολιτικό, *Δοκίμια, ἔνθ' ἄν.*, σσ. 24-41.

πρωτία ή φιλοχρηματία τὸ λόγο του. Τότε γίνονται τὰ βήματα ἀπὸ τὴ βαρβαρότητα στὸν πολιτισμὸ καὶ στὴν συνειδητοποίηση τῆς κοινωνικῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου. Διότι, γιὰ νὰ μπορέσει ὁ κάθε ἄνθρωπος νὰ ἐνεργοποιήσῃ τὸ λόγο του χρειάζεται ἐλευθερία, ἡ ὁποία ἐλευθερία τοῦ ἐνός πρέπει νὰ συνυπάρχει μὲ τὴν ἐλευθερία τῶν ἄλλων, καί, συνεπῶς, χρειάζεται μία περιορισμένη ἐλευθερία ποὺ θὰ ἐπιτευχθεῖ μέσα ἀπὸ τὴν συνένωση τῶν πολιτῶν μὲ νόμους, μέσα ἀπὸ μία κοινωνία τῶν πολιτῶν ποὺ θὰ ἀπονέμει τὸ δίκαιο.

Προκειμένου δὲ νὰ δημιουργηθεῖ ἓνα τέλειο ἐσωτερικὰ πολίτευμα ποὺ θὰ ἐνθαρρύνει τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ λογικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀπαιτεῖται καὶ μία ἔννομη σχέση μεταξὺ τῶν κρατῶν, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ μέσα ἀπὸ τὸν ἀνταγωνισμὸ τῶν κρατῶν, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἀσυνεννοησία μεταξὺ τῶν ἀτόμων ὁδήγησε στὴν ἀνάγκη ὑπαρξῆς νόμων ὥστε νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ ἐλευθερία ὅλων. Ἀκολουθῶς, οἱ πόλεμοι μεταξὺ τῶν κρατῶν συνιστοῦν ἀπόπειρες, ἀπὸ τὴν πρόθεση τῆς Φύσης καὶ ὄχι τῶν ἀνθρώπων, νὰ δημιουργηθεῖ μία κοινωνία τῶν ἐθνῶν, ἓνα κοσμοπολιτικὸ καθεστῶς διακρατικῆς ἀσφάλειας ποὺ θὰ πραγματώνει τὴν παγκόσμια ἐλευθερία καὶ ἐξέλιξη τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι, γιὰ τὸν Καντ, ἡ ἴδια ἡ Φύση ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπο στὸ νὰ δημιουργήσῃ μία κοινωνία τῶν ἐθνῶν μὲ καθολικὰ σεβαστὲς ἀρχὲς προκειμένου νὰ ἐξελίξει αὐτὸς τὶς σκόπιμες φυσικὲς καταβολές του, μὲ ἀποτέλεσμα ὁλόκληρη ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους νὰ μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ὡς ἐφαρμογὴ αὐτοῦ τοῦ κρυφοῦ προγράμματος τῆς Φύσης καὶ ἡ κοινότητα τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν ποὺ ἐξασφαλίζει τὴν παγκόσμια ὁμόνοια καὶ ἐλευθερία νὰ θεμελιώνεται φυσικὰ καὶ ὑπερβατικά.

Ἡ θεώρηση ἐνός *argioi* καθοδηγητικοῦ νήματος τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας προγραμματισμένου κρυφὰ ἀπὸ τὴν τελολογικὴ Φύση συνιστᾷ, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ ἴδιος ὁ Κάντ πρεσβεύει³⁴, μία μὴ ἐμπειρικὴ σύνθεση ἀλλὰ μία ὑπερβατικὴ προσέγγιση τῆς ἱστορίας ποὺ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο θεμελιώνει τὴν κοινότητα τῆς ἠθικῆς. Μία τέτοια προσέγγιση μπορεῖ νὰ δώσει ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ δημιουργία μίας ὑπερεθνικῆς κοινωνίας μὲ παγκόσμιες ἠθικὲς ἀξίες. Καὶ ἂν σήμερα ἐπιζητοῦμε μία ἐμπειρικὰ προσανατολισμένη τοποθέτηση σχετικὰ μὲ τὴν κοινὴ ἠθική, ἴσως καταλήξουμε στὸ ἴδιο συμπέρασμα στὸ ὁποῖο κατέληξε μὲ τὸ δικό του τρόπο ὁ Κάντ. «Ὅσο παράλογη ἡ ἀνήθικη καὶ ἂν εἶναι μία πράξη», γράφει ὁ Ἐριχ Φρόμ, «ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται τὴν ἀκατάβλητη ἀνάγκη νὰ τὴν αἰτιολογήσῃ, ν' ἀποδείξει στὸν ἑαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους ὅτι ἡ πράξη του ὑπαγορεύτηκε ἀπὸ τὴν κοινὴ ἠθική».

Κ. Γ. ΜΑΡΚΕΖΙΝΗ
(Ἀθῆναι)

34. Π6. ἐνθ' ἀν., σ. 41.



TOWARDS A GLOBALIZATION OF VALUES

S u m m a r y

The search for common values universally upheld is of critical importance in our contemporary society, especially regarding an attempt of the latter to reach a global agreement on how to deal with severe afflictions that surpass a nation's borders and to form common moral standards for judging the violation of human rights around the world. This task of widespread acceptance of moral values is becoming extremely difficult in our multinational, multicultural and multireligious world. A theoretical-deontological approach is offered by A. Gewirth who mentions that it is indeed possible to find compatible moralities with a normative guidance for human actions universally, as there are certain values grounded in a basic human need that is inherent in the human nature of all human beings – the need for successful action. Constituting essential preconditions of a successful action, these values of freedom and well-being ought to be respected by every human being who acknowledges each person's need to pursue his/her interests by being able to act purposively and successfully.

Moreover, Locke emphasizes the vital importance of speech not just as a mere expression but as a foundation of our moral nature, and, consequently, according to A. Baier, as a foundation of our fundamental right to a fair hearing. The social capacity of speech empowers the individual to use his/her reason to protest against, to defend himself/herself, to assert, to say no, fulfilling in this way the right to speak, and to be heard, expressing in this way what he/she wants. So, every human being as a speaker, acknowledges in the other human beings as speakers the values and rights concerning the use of language. A. Baier, based on this assertive power of language and reason, acknowledges some other - beyond the mere use of language - vital rights that are grounded in other cooperative practices, as the right of subsistence, of literacy, of employment etc.

The whole idea that lies beyond this argumentation is to suggest that the rights of freedom, the economic and social rights spring from the capacity of speech and successful action that are inherent in the human nature shared by all people, acquiring, in this way, a normative guidance for the human behaviour. However, a more empirical approach implies that the concept of right presupposes an autonomous individual that functions within the institutions of post-industrial, capitalist and democratic society that cannot, therefore, be applicable to the Eastern civilization. D. Little, though, mentions that an understanding of the revolutions of Eastern Europe and Ex Soviet Union presupposes an understanding of the language and classifications of human rights. In this vein, A. Donagan suggests that it is possible for people from different cultures to accept common values in the near future, under the condition that the Socialist and Third-World countries would adopt the economic systems of free-market.

From a transcendental point of view, Kant recognizes in the human Nature the power of reason that urges the human being to create a Community of Nations with universally accepted moral principles, with the ultimate purpose of fully developing his/her natural capacities. Kant implies a secret programme in Nature that ascribes an a priori guiding meaning to the human history. Therefore, there is a prospect for a common morality.

K. MARKEZINI
(Athens)

