

Τα Όρια της Ελευθερίας

του Αριστείδη Χατζή¹

Όσοι από εσάς παρακολουθήσατε τις δύο προηγούμενες διαλέξεις μου θα έχετε ήδη μια αρκετά ξεκάθαρη ιδέα για το που τοποθετούμαι επιστημονικά αλλά και ιδεολογικά. Θα έχετε ίσως διαπιστώσει ότι αυτές τις δύο ταυτότητες (του φιλελεύθερου και του κοινωνικού επιστήμονα που ανήκει στην παράδοση της ορθολογικής επιλογής) τις συνδέω σε μεγάλο βαθμό.

Φαντάζομαι όμως ότι οι περισσότεροι από εσάς δεν παρακολουθήσατε τις δύο προηγούμενες διαλέξεις μου ή τουλάχιστον τη μία από αυτές, οπότε θα συνοψίσω σύντομα και έπειτα θα σας παρουσιάσω, επίσης σύντομα, τι θα υποστηρίξω σήμερα.

Ιδεολογικά ανήκω στην παράδοση του κλασικού φιλελευθερισμού έτσι όπως αυτός διαμορφώθηκε κυρίως από τον John Stuart Mill. Η παράδοση αυτή συνδέει τον ωφελιμισμό με το φιλελευθερισμό, τις έννοιες δηλαδή της ευημερίας και της ελευθερίας. Δεν δίνει απόλυτη προτεραιότητα σε καμία από αυτές γιατί καμία από τις δύο δεν έχει νόημα χωρίς την άλλη. Δεν νοείται ευημερία χωρίς ελευθερία διότι θεωρώ ότι η ευημερία επιτυγχάνεται με την ικανοποίηση των προτιμήσεων. Η μεγιστοποίηση της ελευθερίας οδηγεί λοιπόν στην μεγιστοποίηση και της ικανοποίησης. Η ελευθερία, από την άλλη μεριά, δεν είναι μια μεταφυσική έννοια, έχει αντίκρισμα στην κοινωνική πραγματικότητα. Διαφορε-

¹ Ο Αριστείδης Χατζής είναι Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας Δικαίου & Θεσμών στο Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Ph.D. University of Chicago). Η τελική εκδοχή του παρόντος κειμένου θα δημοσιευθεί στο πρώτο τεύχος του ηλεκτρονικού περιοδικού *Φιλελεύθερα Κείμενα* (Μάρτιος 2011). Επειδή το παρόν κείμενο ετοιμάστηκε με σκοπό να χρησιμοποιηθεί για τη διάλεξη, δεν περιλαμβάνει όσα σχόλια έγιναν προφορικά (ιδίως για το παράδοξο του «φιλελεύθερου ωφελιμιστή» του Amartya Sen). Το ηχητικό αρχείο της διάλεξης (που περιλαμβάνει και τη συζήτηση που ακολούθησε) θα το βρείτε [εδώ](#). Τα σχόλια είναι ευπρόσδεκτα στην ηλεκτρονική διεύθυνση: ahatzis@phs.uoa.gr.

τικά θα ήσουν περισσότερο ελεύθερος γυμνός σε ένα ερημονήσι παρά μέσα σε μια δημοκρατική αλλά και πλούσια κοινωνία.

Βέβαια η σχέση της ελευθερίας με την ευημερία δεν είναι τόσο απλή. Σε αρκετές περιπτώσεις η ελευθερία με την ευημερία έρχονται σε σύγκρουση και θα πρέπει να σταθμιστούν. Ο κλασικός φιλελευθερισμός, έτσι όπως εγώ τον έχω υιοθετήσει, θέτει ένα σε μεγάλο βαθμό αμάχητο τεκμήριο, υπέρ της ελευθερίας. Στην παράδοση του ωφελιμισμού των κανόνων, θεωρώ ότι οι βραχυπρόθεσμες εκπτώσεις στην ελευθερία προς χάριν της ευημερίας οδηγούν σε μακροπρόθεσμη υποτίμηση και των δύο. Για να χρησιμοποιήσω έναν τεχνικό όρο από τα οικονομικά, η επιλογή μεταξύ των δύο δεν γίνεται οριακά αλλά συνολικά. Αυτή η προσέγγιση, το επαναλαμβάνω, δεν οφείλεται σε μια απολυτοποίηση της ελευθερίας, σε μία λεξικογραφική προτεραιότητά της (για να χρησιμοποιήσω άλλον έναν τεχνικό όρο του John Rawls) αλλά σε μια επιστημονική πρόταση που την ενισχύει η εμπειρική παρατήρηση: οι κοινωνίες που δίνουν αυτό το αμάχητο τεκμήριο στην ελευθερία θα έχουν τελικά και μεγαλύτερη ευημερία από εκείνες που θα δώσουν προτεραιότητα σε ευημεριστικά κριτήρια.

Η επιστημονική πρόταση που υπονόησα ότι βρίσκεται πίσω απ' όλα αυτά είναι αρκετά απλή: οι άνθρωποι είναι ορθολογικοί, γνωρίζουν καλύτερα από τον καθένα το δικό τους συμφέρον και μπορούν με τις επιλογές τους να το ικανοποιήσουν με καλύτερο τρόπο απ' ότι θα το έκανε ένας τρίτος γι' αυτούς. Όταν αναφέρομαι στο συμφέρον δεν εννοώ τίποτε άλλο παρά την ικανοποίηση των προτιμήσεων που μπορεί να έχουν τα άτομα. Αυτές μπορεί να είναι η αύξηση του πλούτου τους, η ευημερία των παιδιών τους ή η προσφορά εθελοντικής εργασίας. Η ευημερία λοιπόν δεν ορίζεται με αντικειμενικά κριτήρια αλλά με καθαρά υποκειμενικά.

Θα σας ζητήσω να κάνετε ένα διανοητικό πείραμα για να καταλάβετε τι εννοώ. Εάν σας ζητήσουν να επιλέξετε ένα μηνιαίο μισθό ανάμεσα σ' αυτές τις δύο περιπτώσεις, τι θα επιλέγατε;

Ένα μισθό €1.500 τον οποίο θα ξοδεύατε με όποιον τρόπο θέλετε (όπως κάνετε τώρα),

ή

ένα μισθό €2.000 τον οποίο θα ξόδευε εκ μέρους σας μία επιτροπή ειδικών που θα επέλεγε για σας τα πιο «υγιεινά», τα πιο «ωφέλιμα», τα περισσότερο «χρήσιμα»;

Στο δεύτερο από αυτούς τους κόσμους οι γυναίκες θα είχαν μια τσάντα και οι άνδρες θα πήγαιναν στην όπερα και όχι στο ποδόσφαιρο. Οι πίτσες θα είχαν απαγορευθεί μαζί με το κάπνισμα και τις τηγανητές πατάτες, αλλά από την άλλη θα τρώγαμε περισσότερες φακές και θα βλέπαμε περισσότερες ευρωπαϊκές ταινίες.

Φαντάζομαι ότι μία εύλογη αντίρρηση θα ήταν η εξής. Αν ήταν πολύ διαφορετικά τα ποσά; Π.χ. €20.000 αντί €2.000;

Ναι, οπωσδήποτε στην περίπτωση αυτή θα είχαν επιλέξει αρκετοί το χρυσό κλουβί, όπως αρκετοί θα επέλεγαν και τη μηχανή των εμπειριών του Robert Nozick. Στη μηχανή αυτή ζεις σε έναν κόσμο εικονικής πραγματικότητας όπου όλες οι επιθυμίες σου πραγματοποιούνται. Αλλά στη ζωντανή πραγματικότητα είσαι καλωδιωμένος σε ένα μηχάνημα. Δεν ακούγεται και τόσο ευχάριστο τελικά.

Επιπλέον καμία κοινωνία που δεν επιτρέπει την ελεύθερη επιλογή δεν μπορεί να είναι τόσο πλούσια ώστε να προσφέρει πραγματικά αυτό το δίλημμα.

Εάν λοιπόν οι άνθρωποι αντλούν ευημερία από την δυνατότητά τους να κάνουν επιλογές και να ικανοποιούν τις προτιμήσεις τους, τότε καταλαβαίνουμε

γιατί αυτή η εκδοχή του φιλελευθερισμού βασίζεται στην επιστημονική θεωρία της ορθολογικής επιλογής. Αυτός ο φιλελευθερισμός βασίζεται στον ορθό λόγο, στη συναίνεση, στην ηθική αυτονομία του προσώπου και στην ατομική ελευθερία. Αυτά τα δύο αγαθά (ελευθερία και ευημερία) που κυρίως επιδιώκουν οι άνθρωποι και η ευτυχία τους εξαρτάται από την μεγιστοποίηση και των δύο που είναι εφικτή μόνο σε μία ελεύθερη ανοικτή κοινωνία. Η ευημερία σε μια κοινωνία ορθολογικών ατόμων μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο αν αυτά έχουν τη μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία να επιλέγουν για τους εαυτούς τους.

Σήμερα θα συζητήσουμε ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα που έχει αυτή η προσέγγιση αλλά και κάθε φιλελεύθερη προσέγγιση: ποια είναι τα όρια της ελευθερίας; Πιο συγκεκριμένα: που σταματάει η ελευθερία του ενός και που αρχίζει η ελευθερία του άλλου; Πώς θα σταθμίσουμε την ελευθερία με την ευημερία και ποια είναι τα υποκείμενα που θα συγκρίνουμε; Μπορείς να είσαι φιλελεύθερος και ταυτόχρονα ωφελιμιστής; Τέλος, με ποιον τρόπο αυτή η συζήτηση εμπλέκεται με αυτό που θα ονομάσω το παράδοξο της φιλελεύθερης δημοκρατίας;

Θα ξεκινήσουμε από το τελευταίο. Καταλαβαίνω ότι αυτό που θα σας παρουσιάσω θα σας φανεί αρκετά παράδοξο (ίσως και λανθασμένο) αλλά κάντε λίγο υπομονή και ίσως μπορέσω να σας πείσω: το παράδοξο της φιλελεύθερης δημοκρατίας έγκειται στην εγγενή αντίθεση της δημοκρατικής αρχής με τη φιλελεύθερη αρχή. Η αντίθεση αυτή, όπως θα δούμε, καθορίζει την φύση και την ποιότητα των σημερινών φιλελεύθερων δημοκρατιών αλλά δημιουργεί και μερικές από τις σοβαρότερες αντιθέσεις στα πλαίσια τους.

Η δημοκρατική αρχή, είναι η αρχή που ανακάλυψαν ουσιαστικά οι Αρχαίοι Αθηναίοι: η αρχή της πλειοψηφίας ως μέθοδος λήψης αποφάσεων. Η αρχή αυτή οδήγησε στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας με αποτέλεσμα οι δύο αυτές αρχές να ταυτίζονται πλέον. Οι δημοκρατίες έχουν αυτό κυρίως το χαρακτηριστικό: πολιτικά κυρίαρχος είναι ο λαός.

Ένα δημοκρατικό Σύνταγμα εξασφαλίζει ακριβώς αυτό: την έκφραση της λαϊκής κυριαρχίας σε συνθήκες που δεν επιτρέπουν την άμεση δημοκρατία. Ένα μεγάλο μέρος των Συνταγμάτων αφιερώνεται στη ρύθμιση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και ιδιαίτερα στον τρόπο που η εκάστοτε πλειοψηφία θα εκφράσει αποτελεσματικά τις επιθυμίες της και θα ελέγξει την πραγματοποίησή τους από τους εκπροσώπους της.

Όμως το Σύνταγμα αποτελεί την Κερκόπορτα για την φιλελεύθερη αρχή. Την ονόμασα Κερκόπορτα γιατί η φιλελεύθερη αρχή συνδέεται μ' αυτό που ονομάζεται κράτος δικαίου, δηλαδή το κράτος όπου κυρίαρχος είναι ο νόμος και όχι οι άνθρωποι. Η ιδέα του κράτους δικαίου αναπτύσσεται από τον Σωκράτη στον *Κρίτωνα* του Πλάτωνα αλλά η περίφημη διατύπωση του Αριστοτέλη είναι πιο διάσημη: *Στην οργανωμένη πολιτεία κυβερνούν οι νόμοι, όχι οι άνθρωποι.*

Η ιδέα ότι ο νόμος βρίσκεται υπεράνω του πολιτικά κυρίαρχου αντιμετώπισε τη σκληρή και πολύ ενδιαφέρουσα κριτική του Thomas Hobbes και αργότερα του John Austin. Γι' αυτούς το κράτος δικαίου είναι, μεταξύ των άλλων, εννοιολογικά αδύνατο καθώς πάντα θα υπάρχει ένας πολιτικά κυρίαρχος που θα βρίσκεται υπεράνω και των δικών του νόμων. Όμως, όταν είναι πολιτικά κυρίαρχος ο λαός, ποιοι νόμοι βρίσκονται υπεράνω της βουλήσεώς του και γιατί να υπάρχουν τέτοιοι νόμοι;

Την τελική απάντηση σε όλα αυτά έδωσε ο James Madison, ο πατέρας του Αμερικανικού Συντάγματος αλλά και της εκ των υστέρων εισαγωγής στο Σύνταγμα των βασικών δικαιωμάτων με μια σειρά τροποποιήσεων που ονομάστηκε «Bill of Rights»: η αρχή της πλειοψηφίας, η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, η δημοκρατική αρχή δηλαδή, περιορίζεται από την αρχή του κράτους δικαίου, την αρχή της προστασίας των δικαιωμάτων, δηλαδή την φιλελεύθερη αρχή.

Ο περιορισμός λοιπόν του πολιτικά κυρίαρχου λαού γίνεται προς χάριν της προστασίας ενός σκληρού πυρήνα δικαιωμάτων. Ακόμα κι αν αποφασίσει δημοκρατικά ο λαός και οι εκπρόσωποί του να τα παραβιάσουν, το Σύνταγμα και οι φορείς που το προστατεύουν θα τους εμποδίσουν. Σε περίπτωση σύγκρουσης το Σύνταγμα, το κράτος δικαίου, η προστασία των δικαιωμάτων υπερισχύουν.

Ενώ λοιπόν η δημοκρατική αρχή και η λαϊκή κυριαρχία αποτελούν τη βάση της δημοκρατίας, όταν η φιλελεύθερη αρχή και το κράτος δικαίου έρχονται σε σύγκρουση μαζί τους υπερισχύουν. Η σύγκρουση αυτή είναι ιδιότυπη καθώς η δημοκρατική αρχή είναι ο κανόνας και η φιλελεύθερη αρχή είναι η εξαίρεση. Όμως μην απατάστε, πρόκειται για σύγκρουση, όχι μόνο γιατί το κράτος δικαίου υπερισχύει της λαϊκής κυριαρχίας σε περίπτωση σύγκρουσης αλλά και γιατί η φιλελεύθερη αρχή έχει την τάση, εκ των πραγμάτων, να επεκτείνεται σε βάρος της δημοκρατικής αρχής. Περισσότερα δικαιώματα, μεγαλύτερος σεβασμός στις μειονότητες, μεγαλύτερη προστασία των ατομικών επιλογών, περισσότερη ατομική ελευθερία, σημαίνει αυτόματα περιορισμό του χώρου στον οποίο κυριαρχεί η πλειοψηφία, περιορισμό του χώρου που αρμόδια να επιλέξει είναι η κοινωνία και όχι το άτομο.

Αυτή η εγγενής σύγκρουση στις φιλελεύθερες δημοκρατίες αποτυπώνεται στα Συντάγματά τους τα οποία είναι ταυτόχρονα φορείς και των δύο αρχών. Σ' αυτά αποτυπώνεται το αποτέλεσμα της σύγκρουσης, το εύρος της εξαίρεσης που η φιλελεύθερη αρχή κατοχυρώνει. Στις χώρες που γίνεται πραγματικός και σοβαρός συνταγματικός διάλογος η σύγκρουση αυτή αποτελεί το βασικό διακύβευμα μεταξύ αυτών που θεωρούν ότι το Σύνταγμα χρειάζεται να προστατεύσει περισσότερα δικαιώματα και εκείνων που θεωρούν ότι κάποια ζητήματα είναι πολύ σοβαρά και αφορούν το σύνολο της κοινωνίας για να τα εγκαταλείψουμε στην ατομική επιλογή. Στη σύγκρουση αυτή θα επανέλθω και θα αποτελέσει το κύριο μέρος του υπόλοιπου της ομιλίας μου αφού προσθέσω εδώ κάτι που θεωρώ εξαιρετικά σημαντικό.

Το ονόμασα παράδοξο όχι γιατί είναι παράδοξη η σύγκρουση των δύο αρχών. Η σύγκρουση αρχών είναι παράδοξη μόνο για τους νομικούς φορμαλιστές που θεωρούν ότι υπάρχει εννοιολογικό πλαίσιο που δίνει αυτόματες απαντήσεις σε όλα. Όσοι έχουν μια μικρή έστω επαφή με τις κοινωνικές επιστήμες και κυρίως με τα οικονομικά γνωρίζουν ότι κάθε τι έχει ένα κόστος. Γνωρίζουν όμως επίσης ότι δεν είναι όλα τα παίγνια μηδενικού αθροίσματος. Υπάρχουν και τα παίγνια θετικού αθροίσματος και η δική μας σύγκρουση είναι τέτοιου είδους, γι' αυτό την χαρακτήρισα παράδοξη.

Αυτή λοιπόν η σκληρή σύγκρουση των δύο αρχών μπορεί να οδηγήσει σε διαφορετικά σημεία ισορροπίας. Σε ισορροπίες με έμφαση στη δημοκρατική αρχή και σε ισορροπίες με έμφαση στη φιλελεύθερη αρχή. Οι κοινωνίες που έχουν επιλέξει το πρώτο ανήκουν σε ένα φάσμα που ξεκινά από τις «μη-φιλελεύθερες δημοκρατίες» όπως η Τουρκία και φθάνει μέχρι τις λαϊκιστικές δημοκρατίες όπως η Βενεζουέλα.

Αντίθετα οι καλύτερες ποιοτικά δημοκρατίες είναι εκείνες όπου η έμφαση στη φιλελεύθερη αρχή είναι μεγαλύτερη. Δεν είναι τυχαίο ότι οι χώρες αυτές έχουν ταυτόχρονα τη μεγαλύτερη ελευθερία και ευημερία. Όπως υπονόησα στην αρχή της ανάπτυξής μου, το αποτέλεσμα της σύγκρουσης αυτής καθορίζει την ποιότητα της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Η ίδια η ύπαρξη της σύγκρουσης είναι απαραίτητη γι' αυτήν καθώς μια δημοκρατία είναι λειψή εάν δεν είναι φιλελεύθερη και δεν νοείται ο φιλελευθερισμός σε μη δημοκρατικό περιβάλλον. Αυτή η στενή αλληλεξάρτηση που εμπεριέχει τη σύγκρουση αποτελεί και το παράδοξο της φιλελεύθερης δημοκρατίας.

Όταν συζητάμε το παράδοξο αυτό με θεωρητικούς όρους και σε συνταγματικό επίπεδο κινδυνεύουμε να το υποβαθμίσουμε. Το κάνουν ήδη όσοι δεν μπορούν να το αναγνωρίσουν κάτω από το βάρος του νομικού φορμαλισμού. Όμως το κάνουν και όσοι δεν αντιλαμβάνονται ότι μια σειρά βασικών ζητημάτων

που τους απασχολούν τελικά καταλήγει αναγκαστικά σ' αυτό το παράδοξο. Δεν υπάρχει καλύτερος τρόπος για να καταλάβετε τι εννοώ από το να μπω απευθείας στην ουσία:

Στο ερώτημα ποια είναι τα όρια της ελευθερίας υπάρχει μια τετριμμένη απάντηση: «εκεί που αρχίζουν τα όρια της ελευθερίας του άλλου.» Η απάντηση αυτή δεν είναι απλώς τετριμμένη είναι και ταυτολογική. Επιπλέον είναι και κάτι παραπάνω: επικίνδυνη. Είναι επικίνδυνη γιατί μπορεί να δικαιολογήσει τον περιορισμό της ελευθερίας με μία απλή υπεκφυγή. Θα δούμε αμέσως γιατί.

Ποια είναι αυτά τα όρια; Ποιος τα θέτει; Γιατί ένα συγκεκριμένο κομμάτι του οικοπέδου που λέγεται Ελευθερία ανήκει στο γείτονα και όχι σε μένα;

Φαντάζομαι ότι όλοι θα συμφωνήσουμε ότι η ελευθερία να κλέβεις την τσάντα μίας κοπέλας στο δρόμο δεν εντάσσεται στις ελευθερίες που θα πρέπει να αναγνωρίσουμε. Από την άλλη η ελευθερία άσκησης κριτικής σε μία πολιτικό σπασθήποτε θα πρέπει να προστατευθεί. Οι δύο περιπτώσεις όμως έχουν κάτι κοινό: υπάρχει κάποιος που προσβάλλεται από την ελευθερία που διεκδικείς. Στην πρώτη περίπτωση η κοπέλα και στη δεύτερη η πολιτικός. Γιατί την πρώτη προσβολή την απαγορεύουμε και την ποινικοποιούμε ενώ την δεύτερη την επιτρέπουμε και την ενθαρρύνουμε; Είναι η ιδιοκτησία σημαντικότερη από την προσωπικότητα; Μάλλον όχι. Άρα η διαφοροποίηση δεν συνδέεται με την αυτόνομη αξία (αν υπάρχει) του εννόμου αγαθού. Τότε ποια είναι η διαφορά; Σε ποιες περιπτώσεις θα πρέπει να περιορίζεται η ελευθερία σου;

Σύμφωνα με ένα κριτήριο που πρότεινε ο John Rawls, η ατομική ελευθερία θα πρέπει να περιορίζεται μόνο εφόσον ο περιορισμός της μεγιστοποιεί την συνολική ελευθερία. Έτσι ο κλέφτης δεν θα είναι ελεύθερος να κλέψει και η ελευθερία όλων θα αυξηθεί από την απαγόρευση της κλοπής. Δεν μπορούμε να πούμε το ίδιο για την απαγόρευση της πολιτικής κριτικής.

Όμως το κριτήριο μεγιστοποίησης της ελευθερίας μέσω του περιορισμού της δεν είναι πάντα αρκετό. Ακόμα και στα πλέον φιλελεύθερα κράτη η ατομική ελευθερία δεν περιορίζεται μόνο προς χάριν της δικαιότερης κατανομής της. Δυστυχώς, υπάρχουν πολλά – ορισμένες φορές σοβαρά – επιχειρήματα για τον περιορισμό της και σε πολλές περιπτώσεις τόσο πειστικά ώστε να υιοθετούνται από αυτούς που λαμβάνουν αποφάσεις.

Ο John Stuart Mill στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *Περί Ελευθερίας* (1859) είχε επιχειρήσει να θέσει ένα διάσημο πλέον όριο στον περιορισμό της ελευθερίας (σε ελεύθερη δική μου μετάφραση):

Ο μοναδικός σκοπός χάριν του οποίου νομιμοποιείται το κράτος να περιορίσει την ελευθερία του ατόμου παρά τη θέλησή του τελευταίου είναι για να αποτρέψει τη βλάβη σε άλλα άτομα. Δεν νομιμοποιείται όμως το κράτος να περιορίσει την ελευθερία του ατόμου για το «δικό του καλό» (σωματικό ή ηθικό). Δεν δικαιούται να το υποχρεώσει να κάνει ή να μην κάνει κάτι διότι υποτίθεται πως έτσι θα είναι καλύτερα γι' αυτό ή διότι θα το κάνει ευτυχέστερο ή γιατί σύμφωνα με κάποιους έτσι είναι «πιο σωστό» ή «πιο σοφό». Το άτομο είναι κυρίαρχο πάνω στον εαυτό του, πάνω στο σώμα του και στο μυαλό του.

Αυτή είναι η περίφημη “αρχή της βλάβης” (*harm principle*) η οποία ακούγεται τόσο πειστική όσο και ασαφής. Ακόμα και για έναν φιλελεύθερο που την υιοθετεί με ενθουσιασμό, η λέξη «βλάβη» είναι πολύ γενική και σίγουρα δεν μπορεί να εφαρμοσθεί μηχανιστικά, όπως ίσως έλπιζε ο Mill. Όλοι θα συμφωνήσουν πως η ανθρωποκτονία, η κλοπή, η σωματική βλάβη, ο βιασμός και η απάτη εμπίπτουν στην έννοια της «βλάβης». Όμως εάν αποφασίσω να κάψω την ελληνική σημαία μπροστά στον Άγνωστο Στρατιώτη ανήμερα της 25^{ης} Μαρτίου, μπορεί να θεωρηθεί πως βλάπτω κάποιους; Εάν είμαι μέλος της Ku-Klux-Klan και κάψω σταυρούς μπροστά στα σπίτια μαύρων ή αν είμαι νεοναζιστής και παρελάσω μέσα από μια εβραϊκή συνοικία την ημέρα μνήμης του Ολοκαυτώματος; Εάν γράψω άρθρο κατηγορώντας τους Αλβανούς πως είναι από τη

φύση τους κλέφτες; Εάν αποκαλύψω σε τηλεοπτική εκπομπή το κρυφό ημερολόγιο γνωστού μόδιστρου; Εάν δεν βοηθήσω κάποιον που πνίγεται αν και θα μπορούσα να το κάνω χωρίς να κινδυνεύσω ο ίδιος; Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις είναι εμφανές πως κάποιος βλάπτεται, ζημιώνεται, υποφέρει από τις πράξεις μου. Όμως ακόμα κι αν ανοίξω ένα κατάστημα πολύ κοντά σ' ένα άλλο που παρέχει παρόμοια αγαθά ή υπηρεσίες είναι σίγουρο πως θα βλάψω τον ανταγωνιστή μου και εάν οργανώνω ρωμαϊκά όργανα στο σπίτι μου είναι επίσης βέβαιο ότι θα ενοχλήσω πολλούς, ακόμα κι αν δεν τους προσκαλέσω ποτέ σ' αυτά (ή ίσως γι' αυτό).

Ακούγεται εύλογη λοιπόν η αρχή του Mill, αλλά θα πρέπει να δούμε και πώς ορίζεται η βλάβη. Ακόμα και για συνεπείς φιλελεύθερους ο ορισμός δεν είναι καθόλου εύκολος. Σύμφωνα με τον Joel Feinberg σοβαρά μπορούν να συζητηθούν τέσσερις περιπτώσεις στις οποίες το κράτος νομιμοποιείται να περιορίσει την ελευθερία ενός ατόμου. Πιο συγκεκριμένα, όταν το άτομο:

1. βλάπτει σοβαρά κάποιο άλλο ή το υποβάλλει σε παράλογο κίνδυνο (αρχή της βλάβης / *harm principle*)
2. προσβάλλει ένα άλλο πρόσωπο με τις ενέργειές του (αρχή της προσβολής / *offence principle*), του δημιουργεί δηλαδή αισθήματα ντροπής, άγχους, αηδίας, αγανάκτησης, κλπ.
3. βλάπτει τον εαυτό του σωματικά, οικονομικά ή ηθικά (νομικός πατερναλισμός / *legal paternalism*)
4. αν και δεν βλάπτει ή ενοχλεί κανέναν, η συμπεριφορά του κρίνεται ως ανήθικη από την κρατούσα συμβατική ηθική (νομικός ηθικισμός / *legal moralism*)

Ο Alan Wertheimer θα προσθέσει άλλες τρεις περιπτώσεις περιορισμού της ελευθερίας:

5. σε περίπτωση που είναι απαραίτητο για την παροχή δημόσιων αγαθών (αρχή των συλλογικών αγαθών / *collective benefits principle*)

6. για λόγους δικαιοσύνης (αρχή της δικαιοσύνης / *justice principle*)
7. για να εξυπηρετηθούν οι ανάγκες άλλων ανθρώπων (αρχή της ανάγκης / *need principle*)

Οι εξαιρέσεις είναι τόσες πολλές που, αν υιοθετηθούν όλες, θα μετατρέψουν την ίδια την ελευθερία σε εξαίρεση. Ο Feinberg συζητά τις τέσσερις και καταλήγει πως μόνο οι δύο πρώτες (πολύ περισσότερο η αρχή της βλάβης) νομιμοποιούν ηθικά τον περιορισμό της ελευθερίας. Για τον Feinberg, ο φιλελευθερισμός αποκλείει κάθε άλλη αρχή παρέμβασης. Πολλοί ακραίοι φιλελεύθεροι (*libertarians*) θα δέχονταν μόνο την πρώτη αρχή και μάλιστα ερμηνεύοντάς την συστατικά. Οι ωφελιμιστές φιλελεύθεροι αντίθετα θα έβλεπαν με συμπάθεια τη δεύτερη και ιδιαίτερα την πέμπτη σε περιπτώσεις διλήμματος του φυλακισμένου.

Για μένα οι σοβαρότερες περιπτώσεις είναι αυτές του νομικού πατερναλισμού και του νομικού ηθικισμού. Στο νομικό πατερναλισμό δεν θα αναφερθώ σήμερα καθώς το έχω κάνει πολλές φορές και το έκανα εμμέσως και στην αρχή του κειμένου. Θα ασχοληθώ στη συνέχεια της ομιλίας με το πρόβλημα που θέτει ο νομικός ηθικισμός: «ορισμένες πράξεις είναι τόσο εγγενώς ανήθικες ώστε πρέπει να απαγορεύονται ακόμα και αν δεν βλάπτουν ή προσβάλλουν άμεσα κάποιον και λαμβάνουν χώρα ιδιωτικά ή και δημόσια από συναινούντες ενήλικες.» Προφανώς δεν αρκεί η συμπεριφορά να θεωρείται ανήθικη από μια μερίδα συντηρητικών πολιτών αλλά χρειάζεται να την απορρίπτει η πλειονότητα στην κοινωνία και μάλιστα με έντονο τρόπο.

Το ερώτημα που προκύπτει λοιπόν εδώ είναι το εξής: **όταν μια συμπεριφορά έρχεται σε κατάφωρη αντίθεση με την κοινωνική ηθική, την προσβάλλει βάνουσα, δεν δικαιούται το κράτος να την απαγορεύσει και να την ποινικοποιήσει; Δεν δικαιούται το κράτος να επιβάλλει την ηθική που μοιράζεται το σύνολο σχεδόν της κοινωνίας;**

Τι σας θυμίζει αυτό το δίλημμα;

Αν σκεφτήκατε το παράδοξο της φιλελεύθερης δημοκρατίας που συζητήσα στο πρώτο μέρος της εισήγησής μου τότε καταλάβατε και που θα το πάω.

Από τη μια έχουμε την αντίληψη που θεωρεί ότι η δημοκρατική πολιτεία νομιμοποιείται να περιορίσει τις ατομικές επιλογές εφόσον αυτές προσβάλλουν το σύνολο σχεδόν των πολιτών ή ευπαθείς ομάδες. Η πεποίθηση αυτή βασίζεται στη δημοκρατική αρχή: η πλειοψηφία θα ορίσει τι είναι ηθικό και τι όχι, άρα και το τι είναι νόμιμο και τι όχι.

Από την άλλη έχουμε τη δική μας θέση ότι το δίκαιο δεν θα πρέπει να εφαρμόζει συγκεκριμένες θεωρίες και απόψεις περί δικαιοσύνης και ηθικής, αλλά να εξυπηρετεί την κοινωνική ευημερία και ιδιαίτερα την ευημερία των ατόμων, όπως αυτά την αντιλαμβάνονται. Ο καλύτερος τρόπος για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο είναι να αφεθεί στα άτομα μία σφαίρα ηθικής αυτονομίας, ελεύθερη από παρεμβάσεις.

Ας δούμε λίγο καλύτερα και όσο πιο δίκαια μπορούμε το «δημοκρατικό» επιχείρημα υπέρ του ηθικισμού:

Σύμφωνα με τον μεγάλο αντίπαλο του Mill, τον James Fitzjames Stephen, κάποιες ανήθικες πράξεις είναι τόσο απεχθείς ώστε να δικαιολογούν την ποινικοποίησή τους ακόμα και αν δεν προκαλούν κάποια βλάβη και στηρίζονται στη συναίνεση. Είναι τόσο αντικοινωνικές που θα πρέπει να απαγορεύονται εξαιτίας της ίδιας τους της φύσης. Μια κοινωνία δικαιούται να επιβάλλει σε όλους τα κυρίαρχα ηθικά πρότυπα. Ο Λόρδος Patrick Devlin μάλιστα θα ισχυριστεί ότι η ανήθικη συμπεριφορά δεν μπορεί να είναι *harmless* (μη βλαβερή) καθώς προσβάλλει τον κοινωνικό ηθικό ιστό και γι' αυτό ισοδυναμεί με προδοσία γιατί αυτός ο ιστός είναι που διατηρεί ενωμένη την κοινωνία.

Στα επιχειρήματα αυτά θα πρέπει να προσθέσουμε και το πιο ισχυρό που προέρχεται από οικονομολόγους και που στοχεύει τους φιλελεύθερους ωφελιστές όπως εγώ: Η ανήθικη συμπεριφορά “εξωτερικεύεται” καθώς προσβάλλει τους ηθικούς ανθρώπους. Η σοβαρότερη περίπτωση ηθικής εξωτερικότητας εμφανίζεται όταν η συμπεριφορά προσβάλλει την «κοινωνική ηθική» και μειώνει έτσι την ευημερία της πλειονότητας. Το κράτος πρέπει να παρέμβει για να προστατεύσει την πλειονότητα αυξάνοντας έτσι την ευημερία. Σύμφωνα με τον Steven Shavell “η ύπαρξη ηθικών πεποιθήσεων θα πρέπει να επηρεάζει τη δημιουργία του δικαίου, δεδομένου ότι οι ηθικές πεποιθήσεις αποτελούν προτιμήσεις η ικανοποίηση των οποίων αυξάνει την ατομική ευημερία” και σύμφωνα με τον Richard Posner “ο νομοθέτης έχει δικαίωμα να νομοθετεί λαμβάνοντας υπόψη του την ηθική [...] όχι μόνο να περιορίζεται στην αποτροπή μιας προφανούς βλάβης.”

Όπως τόνισα από την αρχή η αντίληψη αυτή χρησιμοποιεί και τη δημοκρατική αρχή. Όταν το ανώτατο δικαστήριο της Μασαχουσέτης αναγνώρισε τον γάμο μεταξύ ομόφυλων ατόμων και επέβαλε στο νομοθετικό σώμα της Πολιτείας τη θέσπιση σχετικού νόμου, παρά την αντίθεση της πλειοψηφίας ο Richard Posner έγραψε:

Έχω πολλές αμφιβολίες για εκείνη την ερμηνεία του Συντάγματος που παρέχει στο Ανώτατο Δικαστήριο τη διακριτική ευχέρεια να κρίνει ηθικά με τρόπο που προσβάλλει την κυρίαρχη κοινή γνώμη [...] Η άσκηση μιας τόσο απεριόριστης διακριτικής ευχέρειας από τους δικαστές απέναντι σε μία αδιάλλακτα αντίθετη κοινή γνώμη θα ήταν σοβαρά αντιδημοκρατική. (Posner 2003)

Από την άλλη πλευρά έχουμε την φιλελεύθερη αντίληψη που φυσικά ταυτίζεται με τη φιλελεύθερη αρχή. Ο ίδιος ο Mill έχει δώσει την δική του απάντηση στο πρόβλημα της ακραίας προσβολής ατόμων και κοινωνιών:

Πολλοί θεωρούν ότι βλάπτονται από οποιαδήποτε συμπεριφορά δεν τους αρέσει και δυσανασχετούν καθώς προσβάλλει τα αισθήματά τους [...] Δεν υπάρχει όμως σύγκριση μεταξύ αυτών που αισθάνεται κάποιος για την άποψή του με την προσβολή που η άποψή του προκαλεί σε κάποιον άλλον. Όπως δεν συγκρίνεται η επιθυμία ενός κλέφτη να κλέψει μια τσάντα με την επιθυμία του ιδιοκτήτη της τσάντας να την κρατήσει.

Ο νομικός ηθικισμός λοιπόν προσβάλλει την ιδέα της ηθικής αυτονομίας του προσώπου: Ο άνθρωπος πρέπει να διαμορφώνει τη συμπεριφορά του με βάση την κρίση του και τη συνείδησή του και όχι έπειτα από εξωτερικό εξαναγκασμό προερχόμενο από το δίκαιο και την κοινωνική ηθική. Τα αυτόνομα άτομα είναι εκείνα που μπορούν να διαμορφώσουν τη ζωή τους και να καθορίσουν την πορεία της - είναι δημιουργοί του δικού τους ηθικού κόσμου γράφει ο Joseph Raz.

Σύμφωνα με την ιστορική απόφαση του Ανώτατου Δικαστηρίου της Μασαχουσέτης:

Our obligation is to define the liberty of all, not to mandate our own moral code.

Goodridge v. Department of Public Health, Massachusetts Supreme Judicial Court (2003)

Όμως οι αφορισμοί υπέρ της ελευθερίας δεν αρκούν πάντα και για όλους. Το επιχείρημα των ηθικών εξωτερικοτήτων είναι αρκετά ισχυρό. Η «ανήθικη» συμπεριφορά μειώνει την ευημερία της πλειονότητας. Τι θα κάνουμε μ' αυτό;

Τα τελευταία χρόνια έχω ασχοληθεί πολύ με το πρόβλημα αυτό και έχω δώσει μια (ελπίζω ικανοποιητική) λύση που βασίζεται στο θεώρημα του Coase και στον τρόπο που αυτό χρησιμοποιείται από τον Guido Calabresi. Η λύση αυτή είναι αρκετά τεχνική και γι' αυτό δεν θα την παρουσιάσω εδώ.

Ή μάλλον Θα προσπαθήσω να την παρουσιάσω με έναν άλλον τρόπο: χρησιμοποιώντας το διανοητικό πείραμα του Rawls. Πίσω από το πέπλο, στην αρχική θέση, θα ήθελες να ζήσεις σε μια κοινωνία που θα σου δώσει το δικαίωμα να ικανοποιήσεις τις «αντικοινωνικές», «ανήθικες» προτιμήσεις σου ή σε μία κοινωνία που θα σε προστατεύει από τη δυσαρέσκεια που θα σου προκαλούν οι «αντικοινωνικές», «ανήθικες» προτιμήσεις των άλλων; Τι έχει μεγαλύτερη αξία για σένα; Νομίζω ότι η απάντηση είναι μάλλον εύκολη.

Που καταλήγει λοιπόν αυτή η φιλελεύθερη αρχή που προστατεύει τόσο υπερβολικά για ορισμένους τα δικαιώματα, θέτει τόσες εξαιρέσεις στην δημοκρατική αρχή, γίνεται αιτία να προσβάλλεται τόσο πολύ η κοινωνική ηθική και τελικά μειώνει προσωρινά τουλάχιστον και την ευημερία;

Καταλήγει σ' αυτό που ονομάζω αρχή της «ιδιοκτησίας του εαυτού/αυτοκτησίας» (*self-ownership*), στην αρχή που σύμφωνα με τον Gerald Cohen «κάθε πρόσωπο έχει το ηθικό δικαίωμα της ιδιοκτησίας στο ίδιο του το πρόσωπο και τις ικανότητές του και επομένως ο καθένας είναι ελεύθερος ηθικά να τις χρησιμοποιήσει όπως αυτός επιθυμεί, εφόσον δεν τις αναπτύσσει επιθετικά έναντι των άλλων.»

Έτσι τα δικαιώματα καταρχήν στο σώμα μας και στη συμπεριφορά μας ανήκουν σε εμάς. Αν αυτό σας φαίνεται εύλογο και αυταπόδεικτο προσέξτε λίγο αυτή τη λίστα. Θα διαπιστώσετε ότι το σώμα μας και η συμπεριφορά μας δεν ανήκει σε μας αλλά στην συλλογικότητα που ονομάζεται κοινωνία:

- Αμβλώσεις
- Ευθανασία
- Παρένθετη Μητρότητα
- Πώληση/Ανταλλαγή Οργάνων
- Μεταμόσχευση
- Διαχείριση του σώματος (π.χ. καύση νεκρών)

- Τύχη του σώματος/σπέρματος μετά τον θάνατο
- Κλωνοποίηση
- Σεξουαλικές σχέσεις
- Πορνεία/Πορνογραφία
- Χρήση ναρκωτικών / απαγορευμένων φαρμάκων
- Body sculpture
- Ελευθερία λόγου (π.χ. λόγος μίσους)

Για να καταλάβετε την διαφορά των δύο αντιλήψεων ας τις δούμε στο χώρο της βιοηθικής. Από τη μια έχουμε την φιλελεύθερη αρχή της ιδιοκτησίας του εαυτού και από την άλλη την αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η δεύτερη είναι μια δημοκρατική αρχή που ετεροκαθορίζει την συμπεριφορά. Η πολιτεία θα ορίσει ένα μίνιμουμ αξιοπρέπειας που το άτομο δεν μπορεί να παραβιάσει ακόμα κι αν το θέλει.

Αντίθετα με βάση την αρχή της ιδιοκτησίας του εαυτού: **το άτομο είναι ο αποκλειστικός κυρίαρχος του σώματος και της ζωής του.**

To every Individual in nature is given an individual property by nature, not to be invaded or usurped by any; for everyone as he is himselfe, so he has a self propriety, else could he not be himselfe [...] Every man by nature being a King, Priest and Prophet in his owne naturall circuit an compasse. (Richard Overton, An Arrow Against all Tyrants, 1646) = Σε κάθε Άτομο στη φύση δίνεται μια ατομική περιουσία από τη φύση που δεν πρέπει να παραβιαστεί ή να υπεξαίρεθεί από κανέναν [...]

[E]very Man has a Property in his own Person. This no Body had any Right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his. (John Locke, Second Treatise of Government, 1689) = Κάθε Άνθρωπος έχει την Ιδιοκτησία του ίδιου του Προσώπου. Σ' αυτήν Κανείς δεν έχει κάποιο Δικαίωμα εκτός από αυτόν. Τα αποτελέσματα, θα λέγαμε, του Μόχθου του Σώματός του και της Εργασίας των Χεριών του, ανήκουν κανονικά σ' αυτόν.

Όμως η πλήρης ιδιοκτησία μιας οντότητας αποτελείται από ένα πλήρες σύνολο δικαιωμάτων ιδιοκτησίας (Vallentyne 2006):

- *Δικαιώματα ελέγχου* πάνω στη χρήση της οντότητας: ταυτόχρονα ένα δικαίωμα ελευθερίας χρήσης και ένα δικαίωμα-αξίωση να μην το χρησιμοποιούν οι άλλοι,
- *Δικαιώματα αποζημίωσης* εάν κάποιος χρησιμοποιήσει την οντότητα χωρίς την άδεια του ιδιοκτήτη,
- *Δικαιώματα εφαρμογής* (ή αποτρεπτικού περιορισμού εάν κάποιος ετοιμάζεται να τα παραβιάσει),
- *Δικαιώματα μεταβίβασης* των δικαιωμάτων σε άλλους (πώληση, ενοικίαση, δωρεά, χρησιδάνειο), και
- *Ασυλίες για περιπτώσεις μη-συναινετικής απώλειας των δικαιωμάτων.*

Το άτομο είναι ο φυσικός ιδιοκτήτης του σώματός του. Οποιαδήποτε κατανομή δικαιωμάτων στα πλαίσια ενός κοινωνικού συμβολαίου θα πρέπει να ξεκινήσει με αυτή την παραδοχή.

Όμως το ερώτημα παραμένει. Μπορείς να είσαι ταυτόχρονα φιλελεύθερος και ωφελιμιστής όταν ιδίως η συμπεριφορά που θέλεις να προστατεύσεις μειώνει την ευημερία;

Ο Amartya Sen πιστεύει πως όχι.

[Ακούστε τη συζήτηση του φιλελεύθερου παράδοξου στο [ηχητικό αρχείο](#) (από 45m 31s έως 52m 35s), με τη βοήθεια του φυλλαδίου που θα βρείτε [εδώ](#)]

Αλλά σύμφωνα με τον φιλελευθερισμό ο καθένας πρέπει να μπορεί να κάνει ό,τι θέλει, άρα το καλύτερο αποτέλεσμα για έναν φιλελεύθερο είναι το 3. Όμως το 3 είναι κατώτερο κατά Pareto (Pareto-inferior) από το 2.

Άρα δεν συμβιβάζεται ένα ευημεριστικό κριτήριο (Pareto optimality) με τον φιλελευθερισμό!

Brian Barry (1986): ο φιλελευθερισμός δεν σου λέει τι θα πρέπει να κάνεις αλλά το ποιος έχει το δικαίωμα να αποφασίσει τι θα διαβάσει ποιος [Ο φιλελευθερισμός αποτελεί πράγματι μια αρχή που απομονώνει μια προστατευόμενη σφαίρα, αλλά μια σφαίρα που προστατεύεται από ακούσιες παρεμβάσεις και όχι απέναντι στη χρήση της για συναλλαγή με άλλους (Barry 1986: 19)]

Ο δικός μας λοιπόν φιλελευθερισμός δεν είναι ένας φιλελευθερισμός με περιεχόμενο αλλά ένας διαδικαστικός φιλελευθερισμός που δίνει έμφαση στις προϋποθέσεις της ελεύθερης επιλογής και όχι στο αποτέλεσμα. Αυτό που ενδιαφέρει είναι η μεγιστοποίηση της ελευθερίας που επιτυγχάνεται με την αφαίρεση των περιορισμών που δεν δικαιολογούνται από την αρχή της βλάβης και με την περιχαράκωση του σκληρού πυρήνα των δικαιωμάτων από την φιλελεύθερη αρχή.

Σας ευχαριστώ πολύ.

[\[Ακολουθεί συζήτηση που κρατά περίπου 1 ώρα και 12 λεπτά - από το 53m 33s μέχρι 2h 05m 40s\]](#)