

Ρίτσαρντ Γουόλιν
Δύσκολη ελευθερία

ΡΙΤΣΑΡΝΤ ΓΟΥΟΛΙΝ

ΔΥΣΚΟΛΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Μετάφραση: Θανάσης Κουραβέλος

Η-ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΟ
ΑΘΗΝΑ, ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ 2015

Τίτλος πρωτοτύπου: *Difficult freedom: do human rights have a future?*

Διάλεξη δοθείσα στο Θέατρο της Ελληνοαμερικανικής Ένωσης, στις 5 Μαΐου 2008. Η εκδήλωση συνδιοργανώθηκε από την Ελληνοαμερικανική Ένωση και το Ελληνοαμερικανικό Πανεπιστήμιο.

Ευχαριστούμε τον κ. Γιώργο Μπανιώκο από τη Διεύθυνση Πολιτιστικών της Ελληνοαμερικανικής Ένωσης για την άδεια ηλεκτρονικής δημοσίευσης της παρούσας διάλεξης. Ευχαριστούμε επίσης τον κ. Γιώργο Ευαγγελόπουλο για τη συμβολή του στην επιμέλεια του κειμένου. Η δημοσίευση της διάλεξης γίνεται με τη σύμφωνη γνώμη του κ. Ρίτσαρντ Γουόλιν, τον οποίο και ευχαριστούμε θερμά.

Προτεινόμενος τρόπος παραπομπής: Γουόλιν Ρίτσαρντ, *Δύσκολη ελευθερία*, Η-Εκδόσεις Πολιτειακό, Αθήνα, 2015

Για περισσότερες πληροφορίες: <http://www.politeiako.gr/>

Για τον ομιλητή

Ο Ρίτσαρντ Γουόλιν (γενν. 1952) σπούδασε ιστορία και φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Γιορκ του Τορόντο. Η διπλωματική του εργασία είχε ως θέμα το έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, του Γκέοργκ Λούκατς, ενώ η διατριβή του αφορούσε τον Βάλτερ Μπένγιαμιν. Είναι καθηγητής Ιστορίας των Ιδεών και Πολιτικών Επιστημών στο Κέντρο Μεταπτυχιακών Σπουδών του Πολιτειακού Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης (CUNY) από το 2000. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται στην ευρωπαϊκή ιστορία των ιδεών. Έχει διδάξει στο Πανεπιστήμιο Κεντρικής Ευρώπης της Πράγας, στο Πανεπιστήμιο Παρίσι-Χ, Ναντέρ και στο Πανεπιστήμιο της Κοπεγχάγης. Έχει γράψει το *Η γοητεία του ανορθολογισμού: το ειδύλλιο της διάνοησης με τον φασισμό: από τον Νίτσε στον μεταμοντερνισμό*, μτφρ. Μαρία Φιλιππακοπούλου, επιμ. Δήμητρα Τουλάτου, Πόλις, Αθήνα, 2007. Μένει στο Μέιπλγουντ του Νιου Τζέρσεϊ και έχει τρία παιδιά. Ηλεκτρονική διεύθυνση: Rwoln@gc.cuny.edu

Δύσκολη ελευθερία: έχουν μέλλον τα ανθρώπινα δικαιώματα;

Ρίτσαρντ Γουόλιν

Η ΙΔΕΑ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ θα μας ήταν αδιανόητη εάν δεν είχε υπάρξει η κατακλυσμιαία αλλαγή που συντελέστηκε στη θεωρία του Φυσικού Δικαίου κατά τη διάρκεια του δέκατου έβδομου και του δέκατου όγδοου αιώνα. Θα μπορούσε κάποιος να περιγράψει αυτόν τον μετασχηματισμό ως μια αλλαγή παραδείγματος από το Φυσικό Δίκαιο στο μοντέρνο Φυσικό Δικαίωμα. Όπως έχει σημειώσει ένας σχολιαστής:

Η μοντέρνα θεωρία του φυσικού δικαίου δεν ήταν καν, για να ακριβολογούμε, μια θεωρία δικαίου. Ήταν μια θεωρία δικαιωμάτων. Μια κοσμοϊστορική αλλαγή είχε συντελεστεί υπό τον μανδύα πανομοιότυπης σχεδόν διατύπωσης. Το *φυσικό δίκαιο* του μοντέρνου πολιτικού φιλοσόφου δεν ήταν πλέον ούτε το φυσικό δίκαιο του ηθικολόγου του μεσαίωνα, ούτε το φυσικό δίκαιο του νομικού της ρωμαϊκής εποχής.¹

Με τα λόγια του Τιμ Τζ. Χόχστρασερ:

Το συνδυαστικό αποτέλεσμα τόσο της καντιανής όσο και της Γαλλικής Επανάστασης στη σκέψη παρήγαγε τα φυσικά δικαιώματα, τα οποία αντί να αποτελούν ανθρώπινες ιδιότητες εκχωρηθείσες με τη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας, αποτελούν το πλαίσιο ορισμού των πρόσφατων, ηθικών και πολιτικών, αξιώσεων στην κοινωνία. Ο κόσμος της φυσικής φιλοσοφίας του δικαίου δεν καταργήθηκε, αλλά μετατόπισε τον άξονά του από τον προσδιορισμό ενός καταλόγου καθηκόντων στην εφαρμογή μιας ατζέντας δικαιωμάτων.²

Η ιδέα του Φυσικού Δικαίου ήταν ένας από τους πυλώνες της προνεοτερικής οντολογίας και ηθικής φιλοσοφίας. Αποτελέσε συνεκτικό στοιχείο του Αριστοτελισμού, του Στωικισμού και του Σχολαστικισμού. Θεωρούσε ότι υπάρχει μια θεϊκά διατεταγμένη, φυσική τάξη στο Σύμπαν και ότι ο ρόλος της ανθρωπότητας –η οδός της προς την αυτοπραγμάτωση– έγκειται στην εναρμόνισή της με αυτήν. Ως τέτοια, η τάξη του Φυσικού Δικαίου λογικά προηγείτο –και επομένως ήταν υπέρτερη– της ανθρώπινης βούλησης. Από αυτή την πλεονεκτική θέση ιδωμένες, οι μοντέρνες αξιώσεις περί αυτοπροσδιορισμού ή αυτονομίας στερούνταν σοβαρότητας: αποτελούσαν συνταγή υποκειμενικών αυθαιρεσιών που απειλούσαν να αποκόψουν τα άτομα από την έσχατη πηγή νοήματος και ολοκλήρωσής τους. Η λογική του Φυσικού Δικαίου ακόμη αντηχείται στις περιοδικές καταδίκες εκ μέρους του Βατικανού αναφορικά με τη μοντέρνα εποχή και τις αποτυχίες της. Η ύβρις ή η θρασύτητα της νεοτερικότητας έγκειται στο ότι τα άτομα δύνανται να ευημερήσουν απουσία θείας, ηθικής ή πνευματικής, καθοδήγησης. Από μια νεοσχολαστική οπτική, η σύγχρονη ανθρωπότητα μπορεί να είναι μόνο δύστροπη ή μοναχική και δυστυχής. Δεν μπορεί ποτέ να υπερβεί τον

¹ Alexander Passerin d'Entrèves, *Natural law: an introduction to legal philosophy*, Transaction Publishers, Νιου Μπράνσγουικ, Νιου Τζέρσεϊ, 1994, σ. 61.

² T. J. Hochstrasser, *Natural law theories in the early Enlightenment*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, Ideas in Context, 2000, σ. 6.

υπαρκτικό Εαυτό –το δι’ εαυτόν–, όπως αξιομνημόνευτα απεικονίζεται στις συμπερασματικές σελίδες του έργου *Το είναι και το μηδέν*, στο οποίο ο Σαρτρ, όπως είναι ευρέως γνωστό, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως «ένα άχρηστο πάθος»:

Έτσι το ίδιο κάνει το να μεθάει κάποιος μονάχος ή το να είναι ηγέτης εθνών. Αν μία από αυτές τις δραστηριότητες υπερτερεί της άλλης, ο λόγος δεν είναι ο πραγματικός της σκοπός, αλλά ο βαθμός επίγνωσης του ιδεώδους σκοπού της· σε αυτή την περίπτωση, ο εφησυχασμός του μοναχικού μπεκρή θα υπερκεράσει τη ματαιοπονία του ηγέτη εθνών.³

Στο έργο του *Η πολιτική φιλοσοφία του Χομπς*, ο πολιτικός φιλόσοφος Λίο Στράους –ίσως ο επιφανέστερος σύγχρονος υπερασπιστής του κλασικού Φυσικού Δικαίου– περιγράφει τη διάκριση μεταξύ παραδοσιακού και μοντέρνου Φυσικού Δικαίου ως εξής:

Το παραδοσιακό φυσικό δίκαιο είναι πρώτα και κύρια ένας αντικειμενικός «κανόνας και μέτρο», εμμένοντας στο ότι η τάξη προηγείται και είναι ανεξάρτητη από την ανθρώπινη βούληση, ενώ το μοντέρνο φυσικό δίκαιο είναι, ή τείνει να είναι, πρώτα και κύρια μια σειρά «δικαιωμάτων» (υποκειμενικών αξιώσεων) που πηγάζουν από την ανθρώπινη βούληση.⁴

Στο *Φυσικό δίκαιο και ηθική φιλοσοφία*, ο φιλόσοφος Κνουτ Χόκανσεν προσθέτει μια παρόμοια ερμηνεία:

Σύμφωνα με τους περισσότερους υποστηρικτές του φυσικού δικαίου ... το να δρα κάποιος ως φορέας ηθικής συνίστατο στο να υπόκειται στο φυσικό δίκαιο και να εκτελεί τα καθήκοντα που επιβάλλονται από αυτό· ενώ, αντιθέτως, τα δικαιώματα ήταν παράγωγα, αποτελώντας απλώς μέσα για την εκπλήρωση των καθηκόντων.⁵

Για έναν από τους επιφανέστερους εκπροσώπους της θεωρίας του Φυσικού Δικαίου τον δέκατο έβδομο αιώνα, τον υπέρμαχο του μοναρχικού απολυταρχισμού επίσκοπο Μποσιέ, το Φυσικό Δίκαιο παρέπεμπε ακόμη σε θεμελιώδη θεολογικά θέσφατα. Έτσι, ο Μποσιέ το συνέδεε αποκλειστικά με τη θέωση και την ανάσταση του Χριστού («η είσοδος του στον Παράδεισο υπήρξε φυσικό του δικαίωμα»)⁶.

Για τους υποστηρικτές του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος, οι παραδοσιακές θεωρίες του Φυσικού Δικαίου ήταν απαράδεκτες. Πρώτα από όλα, έδειχναν να βασίζονται σε αναπόδεικτες, μεταφυσικές προϋποθέσεις για τον Θεό και το Ον. Για τους μοντέρνους, η θέση του παραδοσιακού Φυσικού

³ Jean-Paul Sartre, *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*, μτφρ. Hazel E. Barnes, Philosophical Library, Νέα Υόρκη, 1958, σσ. 615 & 627 (ελλ. έκδ.: *Το είναι και το μηδέν: δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2007, σσ. 943 & 957).

⁴ Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, μτφρ. Elsa M. Sinclair, University of Chicago Press, Σικάγο, 1952, σσ. vii-viii.

⁵ Knud Haakonssen, *Natural law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη, 1996, σ. 6.

⁶ Παρατίθεται στο Lynn Hunt, *Inventing human rights: a history*, W.W. Norton & Co., Νέα Υόρκη, 2007, σ. 23.

Δικαίου προσέκρουε σε ένα παμπάλαιο επιστημολογικό παράδοξο: εάν η φύση του Όντος ήταν υπέρτερη του ανθρώπινου λόγου, πάνω σε ποιο θεμέλιο ή βάση μπορούσε αυτός να αξιώσει την κατανόηση της έσχατης ή γνήσιας φύσης του; Στους *φιλοσόφους*, οι ισχυρισμοί της Αποκεκαλυμμένης Θρησκείας περί επίλυσης αυτού του παραδόξου, ηχούσαν απλώς ως σοφιστείες. Πέραν του παραδόξου που προαναφέρθηκε, ένα συναφές επιστημολογικό δίλημμα δεν μπορούσε σε καμία περίπτωση να παραγνωρισθεί: από τη στιγμή που κάποιος άρχιζε να αποτολμά κρίσεις σχετικά με την απώτατη φύση της πραγματικότητας, οι οποίες δεν βασίζονταν στον λόγο ή τις αισθήσεις, φαινόταν να μην υπάρχει θεμιτό σημείο σταματημού. Το Φυσικό Δίκαιο θεωρούνταν ως μια προσέγγιση επιδεκτική κάθε είδους αστήρικτων υποθέσεων και εικασιών. Σε τελική ανάλυση, η απέχθειά του προς τη μοντέρνα επιστήμη και η έλλειψη εμπειρικής θεμελίωσης φαινόταν να επικυρώνουν τη δεισιδαιμονία. Ο Βολτέρος και οι *φιλόσοφοι* δεν φείδονταν κόπων όταν ήταν να καταγγείλουν τη γελοιότητα του χριστιανικού δόγματος: την Αγία Τριάδα, την Ανάσταση, τη γέννα της Παρθένου, όσα θαύματα εξιστορούνταν διεξοδικά στα Ευαγγέλια, τα οποία όλα αφηφούσαν ανοιχτά τους νόμους της φύσης, όπως αυτοί είχαν συστηματοποιηθεί από τη μοντέρνα φυσική. Παραδόξως, οι «νόμοι της φύσης» και το Φυσικό Δίκαιο φαινόταν να αλληλοσυγκρούονται.

Το τρίτο πρόβλημα όσον αφορά την οπτική του Φυσικού Δικαίου θα μπορούσε να θεωρηθεί πρακτικό. Κοιτώντας το από πολιτική σκοπιά, οι υπέρμαχοι του Φυσικού Δικαίου –ειδικότερα οι καθολικοί θεολόγοι– εμπλέκονταν στη νομιμοποίηση των αδικιών, των προνομίων και των ανορθολογισμών του *παλαιού καθεστώτος*. Στο σημείο αυτό φάνταζε αναπόφευκτη η θεμελιώδης μη συγκρισιμότητα των δύο κοσμοαντιλήψεων: από την οπτική της θεολογίας, η μοντέρνα φυσική επιστήμη, με το να αρνείται τη θεία αιτιότητα και την κατά γράμμα ερμηνεία της Βίβλου, ήταν αιρετική. Οι εκκλησιαστικές αρχές δικαιολογούνταν πλήρως στην απαγόρευση ή αποσιώπηση των πορισμάτων της. Στα μάτια των *φιλοσόφων*, αντιστρόφως, η θεολογία –και η μεταφυσική του Φυσικού Δικαίου που λειτουργούσε ως θεμέλιό της– έβλαπτε την εξέλιξη της ανθρώπινης γνώσης και συνεπώς εχθρευόταν την «πρόοδο». Ήταν με αυτό το πνεύμα που ο Βολτέρος υπέγραφε τις επιστολές του, «Συνθλίψτε το φαύλο!» – ένας προκλητικός ευφημισμός αναφορικά με τις δυσμενείς συνέπειες της θρησκείας στην κοσμική ανθρώπινη κατανόηση. Έτσι, για τους μοντέρνους, η παράδοση του κλασικού Φυσικού Δικαίου φαινόταν να εκφράζει μια φιλοσοφία δουλείας ή ανελευθερίας. Ο λόγος ήταν ότι απαιτούσε την άνευ όρων υποταγή των ανθρώπων στις επιταγές νεφελωδών ανώτερων δυνάμεων και εξουσιών που πάσχουν εξ ορισμού.

Κατά τον ίδιο τρόπο, αξίζει να σημειωθεί ότι, εξαιτίας της εξαντλητικής κριτικής τους στο κλασικό Φυσικό Δίκαιο, οι υπερασπιστές του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος κινδύνεψαν σοβαρά να αποδυναμώσουν τη δική τους θέση. Είναι ευρέως γνωστό ότι η επιστημολογία του Βολτέρου, του Ντιντερό και των συντρόφων τους Εγκυκλοπαιδιστών ήταν αταλάντευτα εμπειρικιστική. Απεχθανόμενοι τα αναπόδεικτα θεμελιώδη αξιώματα και τη μεταφυσική γενικά, ισχυρίζονταν, ακολουθώντας τον Λοκ, ότι ολόκληρη η γνώση πηγάζει από την εμπειρία. Το πρόβλημα εδώ ήταν (όπως έγινε φανερό παρακολουθώντας την εξέλιξη της θέσης του Λοκ, όπως την προσέλαβε η συντηρητική πολιτική σκέψη του Ντέιβιντ Χιούμ) ότι η «εμπειρία» προσφέρει

αρκετά ισχνή βάση για τη θεμελίωση αδιαμφισβήτητων ηθικών επιταγών. Η εμπειρία είναι χρήσιμη –αν όχι αναντικατάστατη– προκειμένου να μας καθοδηγεί ως προς το πώς έχουν τα πράγματα. Ωστόσο, όταν χρειάζεται να μας καθοδηγήσει για το πώς πρέπει να έχουν τα πράγματα –δηλαδή, σε ζητήματα ηθικής– είναι αισθητά λιγότερη χρήσιμη. Συχνά, σε τέτοιες περιπτώσεις, στηρίζεται αδύναμα πάνω σε συλλογισμούς που λαμβάνουν υπόψη συνήθειες, έθιμα και παραδόσεις. Όμως, κατά κανόνα, τέτοιου είδους στήριξη δεν παρέχει επαρκή θεωρητική ισχύ για την υπέρβαση συνθηκών συστηματικής κυριαρχίας ή αδικίας – την κοινωνική κατάσταση στο *παλαιό καθεστώς*, για παράδειγμα. Όπως έχει παρατηρήσει ένας σχολιαστής:

Το σφάλμα των *φιλοσόφων* δεν ήταν ότι επέτρεψαν στην ελευθερία να εκφυλιστεί σε ασυδοσία· ήταν ότι έστησαν ένα μηχανικό σύμπαν στο οποίο η ελευθερία ή η ελεύθερη βούληση φαινόταν να μην έχει καμία απολύτως θέση.⁷

Απομυθοποιώντας το παραδοσιακό Φυσικό Δίκαιο προς όφελος της φυσιοκρατίας, οι *φιλόσοφοι* επιδίωξαν, συντασσόμενοι με το επιστημονικό πνεύμα της εποχής, να εναποθέσουν την πίστη τους στην εγγενή αγαθότητα των νόμων της φύσης. Όταν όμως ερχόμαστε στο ζήτημα της διακρίβωσης των οικουμενικών βάσεων της ανθρώπινης ηθικής, η φύση μπορεί να αποδειχθεί ένα απρόβλεπτο όσο και αναξιόπιστο πρότυπο – όπως θα επιβεβαίωνε έναν αιώνα αργότερα η δαρβινική επανάσταση. Έτσι, οι μοντέρνοι, έχοντας υποσκάψει την αξιοπιστία του παραδοσιακού Φυσικού Δικαίου, ανακάλυψαν ότι χρειάζονταν απελπισμένα ένα λειτουργικό ισοδύναμο. Διαφορετικά κινδύνευαν, όπως ο Χομπς, να εκχωρήσουν την ηθική στις λιγότερο κολακευτικές, εγωιστικές πτυχές της ανθρώπινης ψυχολογίας. Και, κατ' αυτόν τον τρόπο, η νεότερη εποχή θα εστερείτο ηθικής νομιμοποίησης.

Η κυνική άποψη του Χομπς για την ανθρώπινη φύση θεωρούσε ότι, εάν οι άνθρωποι αφήνονταν ελεύθεροι, θα επιδίδονταν σε έναν πόλεμο όλων εναντίον όλων, όπως είχαν τα πράγματα στην υποτιθέμενη φυσική κατάσταση. Σύμφωνα με τον Χομπς, το μοναδικό γιατρικό για αυτήν τη συνθήκη ήταν μια προσωρινή εκχειρία, υπό τη μορφή ενός κοινωνικού συμβολαίου, που θα οδηγούσε στην ανάδειξη ενός απόλυτου κυριάρχου. Κάποιος μπορεί ξεκάθαρα να δει ότι, επαναπροσδιορίζοντας τη φυσική κατάσταση ως, κατ' ουσίαν, ένα πεδίο αδελφοκτόνου σύγκρουσης, ο Χομπς είχε ήδη ξεστράτισει παρασάγγας από το κλασικό Φυσικό Δίκαιο, το οποίο αντιλαμβανόταν τη φύση ως κατά βάση υγιή και αγαθή.

Σκώτοι ηθικοί φιλόσοφοι, όπως ο Τόμας Ριντ και ο Άνταμ Φέργκισον, επιχείρησαν να αντισταθμίσουν τη μισανθρωπιστική οπτική της χομπσιανής ψυχολογίας, αναπτύσσοντας μια θεωρία ηθικών συναισθημάτων. Σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία, η λογική του Χομπς δεν ήταν καθ' ολοκληρίαν λανθασμένη· ήταν απλώς μερική, αδικώντας την κινητήριο δύναμη της ανθρώπινης συμπάθειας και συντροφικότητας.

Στην περίπτωση της Αγγλίας, όπου, από την εποχή της Μάγκνα Κάρτα, το κοινοβούλιο και η αριστοκρατία αποτελούσαν ένα ρωμαλέο

⁷ Alfred Cobban, *Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century: a study of the political and social thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey*, Allen & Unwin, Λονδίνο, 1959, σ. 27.

αντίβαρο στη μοναρχία, κάποιος μπορούσε να εμπιστευθεί περισσότερο τα κριτήρια της εμπειρίας και του συναισθήματος όταν καταπιανόταν με ηθικά και πολιτικά ζητήματα. Κατά τη διάρκεια της Ένδοξης Επανάστασης του 1688, οι Άγγλοι δεν είχαν καμία ανάγκη τα «Δικαιώματα του Ανθρώπου». Αντιθέτως, μπορούσαν εύλογα να επικαλεστούν «τα ιστορικά δικαιώματα των Άγγλων».

Στη Γαλλία όπου, από τα μέσα του δέκατου έβδομου αιώνα, η εδραίωση του απολυταρχισμού είχε επιτυχώς παραγκωνίσει όλους τους αντισταθμιστικούς θεσμούς και τις εξουσίες, οι φιλόσοφοι δεν είχαν καμία παρόμοια πολυτέλεια. Σε μια προσπάθεια να διασώσουν την ηθική και να διαψεύσουν τον Χομπς –καθώς και άλλες αισθησιοκρατικές προσεγγίσεις της ηθικής ζωής– υποχρεώθηκαν να ανασυστήσουν το Φυσικό Δίκαιο υπό τη μορφή της απριωρικής θεμελίωσης του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος. Η εναλλακτική επιλογή του να στηριχθούν στην εμπειρία και τα ιστορικά προηγούμενα απλώς δεν τους ήταν διαθέσιμη. Χωρίς να έχουν ένα αξιοποιήσιμο παρελθόν για να στηριχθούν πάνω του, μόνο η θεωρία του Φυσικού Δικαιώματος προσέφερε στους ανθρώπους του 1789 επαρκή ηθική και εννοιολογική υποστήριξη προκειμένου να απαλείψουν τις αδικίες και τις ανισότητες του *παλαιού καθεστώτος*.

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η υιοθέτηση του Φυσικού Δικαιώματος δεν ταίριαξε καθόλου καλά με την υιοθέτηση του υλισμού από την πλευρά του υψηλού Διαφωτισμού, όπως αυτός εκφράστηκε χαρακτηριστικά στα έργα *Το σύστημα της φύσης* του Ολμπάχ και *Ο άνθρωπος μηχανή* του Λα Μετρί. Από τη στιγμή όμως, που οι μοντέρνοι άνθρωποι επιθυμούσαν να ανυψώσουν την ηθική και το «δικαίωμα» υπεράνω της φυσικής αιτιότητας, δεν τους απέμενε άλλη επιλογή. Έτσι, στους κόλπους του Κόμματος της Ανθρωπότητας, η συζήτηση περί Φυσικού Δικαιώματος –το οποίο χρησιμοποιούνταν εναλλακτικά προς τα «ανθρώπινα δικαιώματα» και τα «δικαιώματα του ανθρώπου»– εξελίχθηκε ταχύτατα σε έναν τύπο κοινής γλώσσας στην ηθική και την πολιτική. Ο Βολτέρος το χρησιμοποίησε στην έκκλησή του υπέρ της ελευθερίας της λατρείας στην επιδραστική του «Πραγματεία περί ανεξιθρησκίας» (1763). Ο Ρουσό το χρησιμοποίησε στις εναρκτήριες παραγράφους του *Κοινωνικού συμβολαίου* για να καταγγείλει την ανελευθερία του *παλαιού καθεστώτος*. Και ο Ντιντερό το εξύμνησε με ιδιαίτερη έμφαση σε ένα από τα πιο ευρέως διαδοθέντα λήμματα της Εγκυκλοπαίδειας, το «Φυσικό δικαίωμα». Όπως χαρακτηριστικά τονίζει:

Μην το χάνεις ποτέ από τα μάτια σου, ειδάλλως θα διαπιστώσεις ότι η κατανόησή σου περί των εννοιών της καλοσύνης, της δικαιοσύνης, της ανθρωπιάς και της αρετής αδυνατίζει. Λέγε συχνά στον εαυτό σου, «Είμαι άνθρωπος και δεν έχω άλλα πραγματικά αναπαλλοτρίωτα *φυσικά δικαιώματα* εκτός από εκείνα της ανθρωπότητας».

Αναμφίβολα, καθιστώντας το Φυσικό Δικαίωμα υπεύθυνο για το σύνολο των κοσμικών αρετών –καλοσύνη, δικαιοσύνη και ανθρωπιά– ο γενικός επιμελητής της Εγκυκλοπαίδειας του φόρτωσε μεγάλο βάρος.

Ήταν με αυτό το πνεύμα, που στο Προοίμιο της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη, οι συγγραφείς υποστήριξαν ότι «η άγνοια, η περιφρόνηση ή η παραμέληση των δικαιωμάτων του ανθρώπου

αποτελούν τις μοναδικές αιτίες των δημόσιων δεινών». ⁸ Η Διακήρυξη υπήρξε μια απόπειρα απόσταξης των βασικών και απαραβίαστων αρχών της αστικής και πολιτικής διαγωγής του ανθρώπου, όπως αυτές συμφωνήθηκαν από τους αποστόλους του μοντέρνου Φυσικού Δικαίου του δέκατου όγδοου αιώνα. Ως τέτοια, συνιστούσε κάλεσμα πολιτικής αυτοσυνειδησίας. Οι συντάκτες επιβεβαίωσαν το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου, της ελευθερίας της λατρείας, της προστασίας από αυθαίρετη σύλληψη και της προστασίας από σκληρή ή απάνθρωπη τιμωρία. Επιπλέον απαίτησαν, με ένα ρουσοϊκό πνεύμα, τα δικαιώματα πολιτικής συμμετοχής και την αποτύπωση της Γενικής Βούλησης στη νομοθεσία. Εξυμνώντας τη Γενική Βούληση, οι συγγραφείς ήθελαν να αμφισβητήσουν τη σωρεία των επιμέρους νομικών ρυθμίσεων που αφορούσαν τις νομοκατεστημένες τάξεις του *παλαιού καθεστώτος*, στο οποίο η νομοθεσία και το «δικαίωμα», αντί να προσβλέπουν στη συλλογική ευημερία, βασίζονταν στα προνόμια και τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά της ταξικής ένταξης.

Επισκοπώντας αναδρομικά τη συζήτηση του δέκατου όγδοου αιώνα για τα φυσικά δικαιώματα, δεν μπορεί κάποιος παρά να μην εκπλαγεί από την έλλειψη ρητής, επιχειρηματολογημένης αιτιολόγησης. Από την εποχή των Χομπς, Λοκ και Γκρότιους, μεταξύ των θεωρητικών των φυσικών δικαιωμάτων είχε καταστεί κοινή πρακτική η προβολή μιας ιδεατής, προ-κοινωνικής φυσικής κατάστασης, ως ενός τρόπου επισήμανσης του άδικου ή αφύσικου χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνικών πρακτικών. Πώς όμως, σε τελική ανάλυση, μπορούσε κάποιος να διακρίνει με βεβαιότητα τις «φυσικές» από τις «αφύσικες» κοινωνικές πρακτικές; Είχε αυτό απλώς να κάνει με τη ματιά του παρατηρητή ή του θεωρητικού; Οι υποστηρικτές του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος μπορούσαν σίγουρα να παραπέμψουν σε μια μακρά σειρά αυθαίρετων και άδικων νόμων που χαρακτήριζαν το *παλαιό καθεστώς*. Καθιστούσε, όμως, πράγματι κάτι τέτοιο τις προτεινόμενες φιλοσοφικές τους εναλλακτικές «φυσικές» – δηλαδή, αιώνια και ανιστορικά πρότυπα;

Ανάμεσα στους *φιλοσόφους*, οι συνδηλώσεις της λέξης «φύση» είχαν υποστεί μια κοσμοϊστορική μεταβολή. Προηγουμένως, όπως στον όρο *φύουσα φύση*, αυτή επιβεβαίωνε τον αρμονικό, από τον Θεό διατεταγμένο, χαρακτήρα της ζωής των κτιστών όντων. Το νέο νόημα, το οποίο βασίστηκε στις εντυπωσιακές ανακαλύψεις της επιστημονικής επανάστασης, μαρτυρούσε έναν φυσικό κόσμο ο οποίος διέπονταν από εμπειρικά διαπιστώσιμες κανονικότητες, που έμοιαζαν να έχουν ισχύ νόμου. Οι ανθρωπιστές θέλησαν οι ηθικές και πολιτικές τους συστάσεις να διαθέτουν μια παράλληλη εννοιολογική ισχύ και εγκυρότητα. Ήταν ακριβώς με αυτό το πνεύμα που ο Καντ είχε ανακηρύξει τον Ρουσό σε «Νεύτονα του κόσμου της ηθικής». Στη δική του «Πραγματεία περί ανεξιθρησκίας», ο Βολτέρος υποστήριξε ότι «το Φυσικό Δίκαιο είναι αυτό που υποδεικνύεται στους ανθρώπους από τη φύση ... Το ανθρώπινο δίκαιο πρέπει, σε κάθε περίπτωση, να βασίζεται στο Φυσικό Δίκαιο». ⁹ Και όμως, παράλες τις ευγενείς του προθέσεις, ο Γάλλος σοφός αφήνει αναπάντητο το ερώτημα σχετικά με το πώς θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε το Φυσικό Δίκαιο ή το πώς θα μπορούσαμε να το μεταφέρουμε στις συζητήσεις της σύγχρονης πολιτικής σκέψης ή συνταγματικής θεωρίας.

⁸ Lynn Hunt επιμ., *The French Revolution and human rights: a brief documentary history*, Bedford/St. Martin's, Βοστώνη & Νέα Υόρκη, 1996, σ. 78.

⁹ Ο.π., σ. 39.

Παρομοίως, στο Προοίμιο της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, ορίζοντας τα αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα της ανθρωπότητας αναφορικά με «τη ζωή, την ελευθερία και την επιδίωξη της ευτυχίας», και ισχυριζόμενος ότι αυτά τα δικαιώματα προκαθορίζονται από τους «Φυσικούς Νόμους και τον Θεό της Φύσης», ο Τόμας Τζέφερσον έγινε διάσημος για τη δήλωσή του «Δεχόμαστε αυτές τις αλήθειες ως αυταπόδεικτες». Με άλλα λόγια, συνιστούν θεμελιώδεις αλήθειες πάνω στις οποίες όλα τα έλλογα άτομα θα μπορούσαν να συμφωνήσουν. Στην πραγματικότητα, ως προτάσεις ήταν τόσο αδιαμφισβήτητες και αδιαφιλονίκητες ώστε σχεδόν δεν ήταν απαραίτητο να υποστούν τις ρητορικές «ταπεινώσεις» της τυπικής απόδειξης ή εξήγησης. Ωστόσο, τέτοιου τύπου ισχυρισμοί συνέχιζαν να αφήνουν αναπάντητο το ερώτημα της εννοιολογικής νομιμοποίησης του Φυσικού Δικαιώματος.

Δεν προξενεί καμία έκπληξη το γεγονός ότι αυτές οι θεωρητικές αδυναμίες αποτέλεσαν αμέσως αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους επικριτές του Φυσικού Δικαιώματος. Αν και από μια αναδρομή στο παρελθόν μπορεί να φανεί ότι αυτοί οι επικριτές –και ήταν αρκετοί– δεν είχαν την ιστορία με το μέρος τους, σήμερα, κάποιος μπορεί ακόμη να μάθει αρκετά για τον εννοιολογικό χαρακτήρα του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος, εάν δώσει βάση στα επιχειρήματά τους.

Οι επικριτές του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος δεν έτρεφαν καμία αυταπάτη για τις ριζοσπαστικές του πολιτικές συνέπειες. Αντί ειδικών συνταγματικών ρυθμίσεων και νομικών περιορισμών, τέτοιες διακηρύξεις ισοδυναμούσαν με θανατική καταδίκη για τους θεσμούς και τις πρακτικές του *παλαιού καθεστώτος*. Τίποτα δεν μπορούσε να αποκρύψει την επαναστατική σπουδαιότητα ενός επίσημου εγγράφου που διακήρυσσε ότι η κυριαρχία εδραζόταν στο έθνος και όχι, όπως αξίωνε ο απολυταρχισμός, στον μονάρχη. Τόσο η γαλλική όσο και η αμερικανική Διακήρυξη επιχείρησαν να υποκαταστήσουν τη μοναρχική κυριαρχία με τη λαϊκή. Οι επικριτές όμως του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος είχαν σοβαρές ενστάσεις για το κατά πόσο οι άνθρωποι ήταν ικανοί να κυβερνήσουν. (Στη Γαλλία, με το τέλος του δέκατου όγδοου αιώνα, το ποσοστό των αναλφάβητων είχε ανέλθει από το 17% στο 30%.)

Στις διενέξεις που συγκλόνισαν τη Γαλλική Εθνοσυνέλευση κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού του 1789, επικριτές, όπως ο νομικός Πιέρ Μαλουί, προειδοποιούσαν για τους κινδύνους μιας ανερμάτιστης Διακήρυξης Δικαιωμάτων που δεν προσδενόταν στις νόρμες του θετικού δικαίου. Ως ένα υπερνομικό έγγραφο που περιλάμβανε ένα αόριστο και απόλυτο δικαίωμα στην «αντίσταση στην καταπίεση», η προτεινόμενη διακήρυξη φάνταζε σαν μια ανοικτή πρόσκληση για ασυδοσία. Μια υψιπετής διακήρυξη αρχών μπορεί θεωρητικά να είναι μια χαρά, συνέχιζε ο Μαλουί: δεν υπήρχε όμως καμία ένδειξη για το πώς μια τέτοια εξαγγελία θα μπορούσε να αξιοποιηθεί ή να εφαρμοστεί σε πραγματικές συνθήκες. Διέθεταν πράγματι οι άνθρωποι, που είχαν αναχθεί μονομιάς από υπήκοοι σε πολίτες, την ικανότητα για συνετή και ώριμη πολιτική κρίση; Και, εάν όχι, ποιες ήταν οι πρακτικές συνέπειες της νεοδιακηρυχθείσας κυριαρχίας τους;¹⁰

Όπως είναι γνωστό, η αντίδραση των κορυφαίων Άγγλων πολιτικών στοχαστών στη γαλλική διακήρυξη υπήρξε άμεση και καταδικαστική. Ο Τζέρεμι Μπένθαμ, καταγγέλλοντάς την, συνέγραψε ένα μακροσκελές άρθρο

¹⁰ Ο.π., σσ. 75-76.

με τίτλο «Ανοησίες με περικεφαλαία», στο οποίο, σε ένα πνεύμα ριζοσπαστικής ονοματοκρατίας, χαρακτήρισε, εν συντομία, τη συζήτηση περί μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος ως «μια αέναη φλέβα ανοησίας πηγάζουσα από μια αέναη κατάχρηση λέξεων».¹¹ Όσο πιο αφηρημένη και γενική είναι μια πρόταση, επιχειρηματολογούσε ο Μπένθαμ, τόσο πιθανότερο είναι να αποδειχθεί απατηλή. Τέτοιου τύπου γενικόλογες πολιτικές αρχές θα μπορούσαν να αποκτήσουν λογική και νόημα μόνο μέσω της μεταγραφής τους στο θετικό δίκαιο· ωστόσο, το αχανές σημασιολογικό κενό μεταξύ της «αφαιρετικότητας» του Φυσικού Δικαιώματος και του πραγματικού «νόμου» σήμαινε ότι η διαδικασία μεταγραφής κινδύνευε να εξελιχθεί σε μια ερμηνευτική και πολιτική διένεξη δίχως τέλος. Ως τέτοιες, σύμφωνα με την άποψη του Μπένθαμ, οι εν λόγω διακηρύξεις θα μπορούσαν μόνο να υποδαυλίσουν ανεύθυνα τα ανθρώπινα πάθη.

Σε ένα θεατρικό έργο ή μυθιστόρημα μία ακατάλληλη λέξη δεν να είναι παρά μία λέξη: και η ακαταλληλότητά της, είτε γίνει αντιληπτή είτε όχι, δεν συνοδεύεται από καμία συνέπεια. Σε ένα σώμα νόμων, νόμων μάλιστα δοθέντων ως συνταγματικών και θεμελιωδών, μία ακατάλληλη λέξη μπορεί να οδηγήσει σε εθνική συμφορά και ίσως επίσης σε έναν εμφύλιο πόλεμο. Από μία απερίσκεπτη λέξη μπορεί να ξεπηδήσουν χιλιάδες σιλιέτα.¹²

Η κριτική του Μπένθαμ γράφτηκε με το πλεονέκτημα της εκ των υστέρων αποκτηθείσας ιστορικής γνώσης – χρόνια μετά τις ημέρες λαϊκής εξέγερσης, την Τρομοκρατία και τη ναπολεόντεια εγκαθίδρυση μιας δρακόντειας και αρπακτικής αυτοκρατορίας. Ωστόσο, η κριτική στη Διακήρυξη του 1789 που είχε τη μεγαλύτερη επιρροή, αυτή του Έντμουντ Μπερκ, γράφτηκε πριν τον θρυλικό εκτροχιασμό της Επανάστασης. Στο *Στοχασμοί για την επανάσταση στη Γαλλία*, ο Μπερκ, αντίθετα από τον ωφελμιστή Μπένθαμ, ασκεί κριτική στη Διακήρυξη από τη σκοπιά της θεωρίας του κλασικού Φυσικού Δικαίου. Στον φιλιππικό του Μπερκ, ο οποίος, από πολλές απόψεις, παραμένει το ιδρυτικό κείμενο του σύγχρονου συντηρητισμού, ο βασικός ανταγωνισμός μεταξύ των δύο παραδόσεων του Φυσικού Δικαίου προβάλλει ξεκάθαρα. Σύμφωνα με τον Μπερκ, μια δίκαιη διακυβέρνηση δεν μπορεί ποτέ να προέλθει από τις προσπάθειες και την προδιάθεση της ανθρώπινης βούλησης. Εφόσον οι κατευθυντήριες αρχές του θείου Φυσικού Δικαίου υπερισχύουν της βούλησης, η δικαιοσύνη πρέπει να αποδίδεται σύμφωνα με τις επιταγές του. Όπως εξηγεί ένας από τους οπαδούς του Μπερκ: «Με τους νόμους των ανθρώπων να επιβεβαιώνουν απλώς τους νόμους του Θεού ... ο σεβασμός που ... [ο Μπερκ] αποδίδει στον Νόμο του Θεού μεταγράφεται, έτσι, σε θετικό ανθρώπινο δίκαιο».¹³ Ενώ το μοντέρνο Φυσικό Δίκαιο, δίνοντας έμφαση στα δικαιώματα και την ανθρώπινη αυτονομία, αξιολογεί θετικά το ιδεώδες του αυτοπροσδιορισμού, το κλασικό Φυσικό Δίκαιο, χαρακτηριζόμενο από μια υπολειμματική πίστη στο προπατορικό αμάρτημα, προδίδει μια βασική δυσπιστία όσον αφορά τη δυνατότητα των ανθρώπων να αυτοκυβερνηθούν.

¹¹ Jeremy Bentham, *The collected works of Jeremy Bentham: rights, representation, and reform: nonsense upon stilts and other writings on the French Revolution*, των Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin & Cyprian Blamires επιμ., Clarendon Press, Οξφόρδη & Νέα Υόρκη, 2002, σ. 321.

¹² Ο.π., σ. 322.

¹³ Alfred Cobban, *Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century*, ό.π., σ. 43.

Στα πιο κρίσιμα αποσπάσματα των *Στοχασμών*, ο Μπερκ επικαλείται τους νόμους της φύσης για την υποστήριξη στόχων διαμετρικά αντίθετων από όσους προκρίνουν οι *φιλόσοφοι*. Για τον Μπερκ, η φυσική τάξη στόχο έχει να αντισταθμίσει την αδυναμία και την αναξιοπιστία της ανθρώπινης λογικής. Άκρως δηλωτικά, ορίζει τη φύση ως «σοφία χωρίς αναστοχασμό».¹⁴ «Φοβόμαστε να αφήσουμε τους ανθρώπους να ζήσουν και να συνδιαλλαγούν με τους ομοίους τους ο καθένας με βάση το δικό του απόθεμα λόγου», παρατηρεί ο Μπερκ, «γιατί υποπτευόμαστε ότι αυτό το απόθεμα είναι τόσο μικρό».¹⁵ Κατά την άποψή του, η λογική και ο στοχασμός ελάχιστα απέχουν από τα να είναι αναξιόπιστες εκδηλώσεις εγωισμού των κτιστών όντων. Πρόκειται για ικανότητες που αποπλανούν τους ανθρώπους. Στη δυσπιστία του για τη γνωσιακή δυνατότητα, ο Μπερκ παραμένει πιστός κληρονόμος των Βρετανών σκεπτικιστών, όπως ο Μπέρκλεϊ και ο Χιούμ. Ο βαθύς σεβασμός προς τη φύση, ως μιας υπέρτερης τάξης, αποτρέπει τον κοινό άνθρωπο από το να ενδώσει στις χειρότερες του έξεις και τάσεις.

Όταν το Έτος 2, οι Ιακωβίνοι, με επικεφαλής τον Ροβεσπιέρο, εγκαθίδρυσαν την επαναστατική τους δικτατορία, ο Μπερκ και άλλοι αντι-φιλόσοφοι ένιωσαν ότι οι χειρότεροί τους φόβοι σχετικά με τις καταστρεπτικές συνέπειες των αφηρημένων διακηρύξεων του Φυσικού Δικαιώματος είχαν επιβεβαιωθεί και με το παραπάνω. Κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα, τόσο οι φιλελεύθεροι όσο και οι σοσιαλιστές απέφευγαν τη συζήτηση περί Φυσικού Δικαιώματος από φόβο μη «μολυνθούν». Φιλελεύθεροι, όπως ο Τζον Στιούαρτ Μιλ και ο Αλέξης ντε Τοκβίλ, θεώρησαν υποχρέωσή τους να επαναπροσδιορίσουν τον φιλελευθερισμό με έναν τρόπο που θα παρέκαμπτε τους κινδύνους της δημοκρατίας: βασικά, να κρατήσουν τις άπλυτες μάζες εκτός πολιτικής. Σοσιαλιστές, όπως ο Μαρξ, συνέλαβαν κυνικά τα δικαιώματα ως μια έκφραση της αστικής ταξικής κυριαρχίας. Όπως το έθεσε κάποτε ο Ανατόλ Φρανς: «Ο νόμος, μέσα στη μεγαλοπρεπή του ισότητα, απαγορεύει τόσο στον πλούσιο όσο και στον φτωχό [το δικαίωμα] να κοιμάται κάτω από τα γεφύρια, να ζητιανεύει στους δρόμους και να κλέβει ψωμί».¹⁶ Ωστόσο, με αυτόν τον τρόπο, η σοσιαλιστική παράδοση υποτίμησε σοβαρά τις δυνατότητες δημοκρατικών διεκδικήσεων που παρέχονταν από τις βασικές, αστικές και πολιτικές, ελευθερίες: ελευθερία του λόγου, ελευθερία του συνέρχεσθαι, *χάμππας κόρπους* και ούτω καθεξής. Η άνοδος του εθνικισμού, επίσης, έκανε τα «δικαιώματα του ανθρώπου» να δείχνουν επουσιώδη, μια έγνοια δεύτερης τάξης. Όπως δήλωσε, με κάποια αφέλεια, ο Ιταλός πατριώτης Τζουζέπε Ματσίνι: «Τι είναι ένα έθνος ... αν όχι ο τόπος στον οποίο τα ατομικά μας δικαιώματα είναι ασφαλέστερα από οπουδήποτε αλλού;»¹⁷ Η οριστική απάντηση στο ρητορικό ερώτημα του Ματσίνι θα δοθεί

¹⁴ Edmund Burke & Thomas Paine, *Reflections on the revolution in France & The rights of man*, του Conor Cruise O'Brien επιμ., Anchor Press/Doubleday, Γκάρντεν Σίτυ, Νέα Υόρκη, 1973, σ. 45 (ελλ. έκδ.: Έντμουντ Μπερκ, *Στοχασμοί για την επανάσταση στη Γαλλία*, μτφρ. Χρήστος Γρηγορίου, Σαββάλας, Κοινωνικές Επιστήμες, Αθήνα, 2010, σ. 74).

¹⁵ Ο.π., σ. 102 (ελλ. έκδ.: σ. 132).

¹⁶ Anatole France, *Novels of Anatole France: the gods are athirst; Thais; the red lily*, μτφρ. A. W. Evans κ.ά., Kessinger, Ουάιτινς, Μοντάνα, 2005, σ. 837 (ελλ. έκδ.: *Ο κόκκινος κρίνος*, μτφρ. Γιάννης Μπεράτης, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα, χ.χ., σ. 85).

¹⁷ Micheline R. Ishay, *The history of human rights: from ancient times to the globalization era*, University of California Press, Μπέρκλεϊ & Λος Άντζελες, Καλιφόρνια, 2004, σ. 137 (ελλ. έκδ.: *Η ιστορία των δικαιωμάτων του ανθρώπου: από την αρχαιότητα έως την εποχή της*

με τις εκατόμβες του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, μια σειρά άσκοπων σφαγών στις οποίες δεκαπέντε περίπου εκατομμύρια στρατιώτες και άμαχοι έχασαν τη ζωή τους. Ενδεικτικό της βαθιά ριζωμένης απέχθειας του δέκατου ένατου αιώνα για τα Φυσικά Δικαιώματα είναι το γεγονός ότι, όταν το 1870 η Γαλλία ανακήρυξε την Τρίτη Δημοκρατία, οι πολιτικοί απέφυγαν επιμελώς να συμπεριλάβουν μια διακήρυξη δικαιωμάτων. Κατά τη γνώμη τους, δεν ήταν αρκετά σαφές το ποιοι θα μπορούσαν να την αξιώσουν ή για το πώς μια τέτοια διακήρυξη δεν θα γινόταν αντικείμενο πολιτικής κατάχρησης.

Μόνο οι εκατόμβες του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, στον οποίο πενήντα πέντε περίπου εκατομμύρια άνθρωποι έχασαν τη ζωή τους (σε αυτή την περίπτωση, η συντριπτική πλειονότητα ήταν άμαχοι), κατάφεραν να αλλάξουν το κλίμα της παγκόσμιας κοινής γνώμης. Σίγουρα, κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, ένας μικρός πυρήνας συγγραφέων και ακτιβιστών –με πιο γνωστό ίσως ανάμεσά τους τον συγγραφέα Χ. Τζ. Γουέλς– αγωνίστηκαν για μια διεθνή διακήρυξη δικαιωμάτων, χωρίς όμως ιδιαίτερο αποτέλεσμα. Κατά τη δεκαετία του 1930, η εμπιστοσύνη στις δυνατότητες του Διεθνούς Δικαίου να εξημερώσει τους δαίμονες του εθνικισμού εξανεμίστηκε κατά τη διάρκεια μιας αλληλοδιαδοχής κρίσεων: Αβησσυνία, επανακατάληψη του Ρουρ από τους Ναζί, Άνσλους, Μόναχο, σύμφωνο Χίτλερ-Στάλιν και η επακόλουθη εισβολή στην Πολωνία. Το ρεύμα δηλώσεων υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων άρχισε να επανέρχεται το 1941, μετά από μια συνάντηση εν πλω των Ρούσβελτ και Τσόρτσιλ που έθεσε το πλαίσιο για τον Χάρτη του Ατλαντικού. Με τη Διακήρυξη των Ηνωμένων Εθνών, της 1ης Ιανουαρίου 1942, οι 26 υπογράψαντες (που αργότερα θα φθάσουν τα 42 έθνη) ανακοίνωσαν ότι η νίκη επί της ναζιστικής Γερμανίας αποτελούσε επιτακτική ανάγκη, προκειμένου να διαφυλαχθεί «η ζωή, η ελευθερία, η ανεξαρτησία, η θρησκευτική ελευθερία και η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».¹⁸

Την ίδια περίοδο, ένας νεαρός Νοτιοαφρικανός δικηγόρος, ονόματι Νέλσον Μαντέλα, έδινε ιδιαίτερη προσοχή στη Διακήρυξη. Όπως παρατήρησε τότε ο Μαντέλα, αν και κάποιοι στη Δύση αντιμετώπισαν μάλλον κυνικά το επίσημο κείμενο, μέλη του Αφρικανικού Εθνικού Κογκρέσου το θεώρησαν ως μια σημαντική δήλωση ενάντια στην τυραννία και την καταπίεση, δήλωση μάλιστα που ενέπνευσε τους ηγέτες του να διατυπώσουν τη δική τους διακήρυξη – τη διακήρυξη Αφρικανικών Διεκδικήσεων–, απαιτώντας «πλήρη πολιτικά δικαιώματα για όλους τους Αφρικανούς, το δικαίωμα για αγορά γης και την κατάργηση κάθε είδους ρατσιστικής νομοθεσίας».¹⁹

Τόσο ο Χάρτης του Ατλαντικού όσο και η Διακήρυξη του Ιανουαρίου 1942 είναι σημαντικά στον βαθμό που αποκαλύπτουν μια θεμελιώδη μεταβολή στη διεθνή συζήτηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Και τα δύο αυτά επίσημα έγγραφα σηματοδοτούν μια μετατόπιση πέραν των επονομαζόμενων αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων πρώτης γενιάς, στην κατεύθυνση της συμπερίληψης μιας νέας γενιάς κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων. Προανάκρουσμα αυτής της μεταβολής υπήρξε τόσο το Νιου

παγκοσμιοποίησης, μτφρ. Αθηνά Σίμογλου, Σαββάλας, Κοινωνικές Επιστήμες, Αθήνα, 2008, σ. 212).

¹⁸ Mary Ann Glendon, *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, Νέα Υόρκη, 2001, σσ. 10-11.

¹⁹ Nelson Mandela, *Long walk to freedom: the autobiography of Nelson Mandela*, Little, Brown, Βοστώνη, 1994, σσ. 83-84 (ελλ. έκδ.: *Ο δρόμος για την ελευθερία: η αυτοβιογραφία του Νέλσον Μαντέλα*, μτφρ. Τάσος Ρόκας, Τέρζο-Βιβλία, Αθήνα, 1995, σ. 96).

Ντιλ όσο και ο ιστορικός λόγος του Ρούζβελτ για τις «Τέσσερις Ελευθερίες», τον Ιανουάριο του 1941, στον οποίο, δίπλα στις ελευθερίες του λόγου και της θρησκευτικής πίστης, ο Αμερικανός πρόεδρος πρόσθεσε με έμφαση την ελευθερία από τη «ανέχεια» και την ελευθερία από τον «φόβο». Παρομοίως, η Διακήρυξη του Χάρτη του Ατλαντικού το φθινόπωρο του 1941 συμπεριέλαβε, στην απαρίθμησή της των βασικών δικαιωμάτων, τις βελτιωμένες εργασιακές συνθήκες, την οικονομική ανέλιξη και την κοινωνική ασφάλεια στο πλαίσιο ενός ευρύτερου και μόνιμου συστήματος γενικής ασφάλειας για όλα τα έθνη.

Για χρόνια, η σοσιαλιστική παράδοση υποστήριζε ότι η αστική κοινωνία, με το να περιορίζει τα δικαιώματα στις αστικές και πολιτικές ελευθερίες, παραήταν ταξικά μεροληπτική. Η δυστυχία και η αθλιότητα, που συνδέθηκε με την άνοδο της καπιταλιστικής κοινωνίας, είχε αποκαλυφθεί στο έργο των μεγάλων συγγραφέων της βιομηχανικής περιόδου: Τσαρλς Ντίκενς, Καρλ Μαρξ, Βίκτορ Ουγκό και Εμίλ Ζολά. Ο δέκατος ένατος αιώνας υπήρξε το θέατρο ενός παρατεταμένου αγώνα εκ μέρους των εργαζομένων, προκείμενου να διαστείλουν τον ορισμό των βασικών ελευθεριών, ώστε να συμπεριλάβει μια ευρεία ποικιλία «κοινωνικών δικαιωμάτων»: το δικαίωμα στον συνδικαλισμό, το δικαίωμα στη συλλογική διαπραγμάτευση, το δικαίωμα σε έναν αξιοπρεπή μισθό, το δικαίωμα σε μειωμένο ωράριο ημερήσιας εργασίας, σε ασφαλή γηρατειά, όπως και το δικαίωμα σε ασφαλείς συνθήκες εργασίας. Αναγνωρίζοντας αυτές τις αξιώσεις στις ιδρυτικές διακηρύξεις του Χάρτη του Ατλαντικού και των Ηνωμένων Εθνών, οι κορυφαίοι πολιτικοί του κόσμου ενέκριναν ρητά την επέκταση των δικαιωμάτων πρώτης γενιάς σε μια νέα γενιά κοινωνικών και οικονομικών ελευθεριών.

Είναι αξιοπρόσεκτο ότι μεταξύ της Γαλλικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη του 1789 και της επόμενης σημαντικής παγκόσμιας διακήρυξης δικαιωμάτων, της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων των Ηνωμένων Εθνών του 1948, μεσολάβησε ένα κενό εκατόν πενήντα εννέα ετών.

Η Ελεονόρα Ρούσβελτ προήδρευσε της επιτροπής των Ηνωμένων Εθνών που ανέλαβε τη σύνταξη μιας διακήρυξης δικαιωμάτων. Η επιτροπή της αποφάσισε, χάριν πραγματισμού, να δουλέψει στην κατεύθυνση μιας χαλαρής διακήρυξης αρχών, αφού, ως τέτοια, θα εξασφάλιζε πολύ πιο εύκολα τη συμφωνία των πενήντα έξι εθνών-μελών από ό,τι μια νομικά δεσμευτική διακήρυξη δικαιωμάτων ή ένα σύμφωνο.

Οι φιλόσοφοι θα παίξουν έναν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της Οικουμενικής Διακήρυξης. Και είναι αυτή η συναρπαστική ιστορία την οποία θα ήθελα εν συντομία να διηγηθώ.

* * *

Η Επιτροπή Ανθρώπινων Δικαιωμάτων των Ηνωμένων Εθνών αποτελούνταν από έναν κύκλο φωτισμένων πνευμάτων διεθνούς αναγνώρισης, συμπεριλαμβανόμενου του Γάλλου νομικού Ρενέ Κασέν, του Λιβανέζου φιλοσόφου Σαρλ Μάλικ, του Ινδού νομοθέτη Χανς Μέτα, του Κινέζου κομφουκιανού στοχαστή Π. Σ. Τσανγκ, του Γιουγκοσλάβου αντιπροσώπου Βλάντισλαφ Ρίμπνικαρ, όπως και αρκετών άλλων. Συνειδητοποιώντας ότι, ιστορικά μιλώντας, η παράδοση των ανθρώπινων δικαιωμάτων αποτελούσε αποκλειστική υπόθεση της Δύσης, και σε μια προσπάθεια να προσδώσει στην υπό διαμόρφωση διακήρυξή της έναν βαθμό διεθνούς νομιμοποίησης, τον

Ιούλιο του 1947, υπό την αιγίδα της ΟΥΝΕΣΚΟ, η Επιτροπή διένειμε ένα ερωτηματολόγιο σε μια φημισμένη διεθνή ομάδα λογίων και φιλοσόφων. Ανάμεσά τους ήταν ο Μαχάτμα Γκάντι, ο Τεγιάρ ντε Σαρντέν, ο Άλντους Χάξλεϊ, ο Ε. Χ. Καρ, ο Χάρολντ Λάσκι και ο Τσουνγκ-Σου Λο. Μία υποεπιτροπή –η επονομαζόμενη Επιτροπή των Ειδικών– συναντήθηκε τον Ιούλιο του 1947, για να συνοψίσει τα ευρήματα και να συντάξει μια τελική αναφορά. Είναι σημαντικό το ότι πρόεδρος της Επιτροπής υπήρξε ο επιφανής καθολικός φιλόσοφος Ιάκωβος Μαριτέν.

Αξίζει να θυμηθούμε τα ευρήματα του ερωτηματολογίου, στο μέτρο που οι απαντήσεις αμφισβήτησαν ευθέως την παράδοση του Φυσικού Δικαιώματος που οδήγησε στις Διακηρύξεις του δέκατου έβδομου και δέκατου όγδοου αιώνα. Αρκετοί από όσους απάντησαν στα ερωτήματα διέθεταν είτε σοσιαλιστικό είτε θρησκευτικό υπόβαθρο. Πάνω από όλα, οι συγγραφείς αντιτέθηκαν στην ατομικιστική κατεύθυνση και μεροληψία του τρόπου σκέψης που εστιάζει στα φυσικά δικαιώματα. Οι περισσότεροι ένιωθαν ότι, ενώ το παράδειγμα του Φυσικού Δικαιώματος είχε ιστορικά διαδραματίσει έναν σπουδαίο ρόλο στην εξουδετέρωση της ανεξέλεγκτης εξουσίας του πολιτικού απολυταρχισμού, από μια σύγχρονη σκοπιά τα όριά του είχαν καταστεί προφανή και αναντίρρητα. Ειδικότερα, πίστευαν ότι οι ατομικιστικές τάσεις του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος είχαν υπονομεύσει σε βάθος την κοινωνική αλληλεγγύη και «αδελφσύνη», κατά τη διατύπωση του Μαξ Βέμπερ. Είχαν υποβοηθήσει την άνοδο μιας κτητικής ατομικιστικής κοινωνίας στην οποία ο κοινωνικός ιστός φθειρόταν και διαβρωνόταν έως σημείου κατάρρευσης. Κατά την άποψή τους, η οπτική του Φυσικού Δικαιώματος συνεισέφερε άμεσα στην πολιτική και οικονομική αστάθεια που, κατά τη διάρκεια των δεκαετιών 1920 και 1930, είχε οδηγήσει τις ευρωπαϊκές μάζες κατευθείαν στην αγκαλιά φασιστικών δικτατοριών. Και ήταν αυτές οι δεύτερες, από κοινού με τη στρατοκρατία, τον αυταρχισμό και τη δίψα για κατακτήσεις, που βύθισαν τον ευρωπαϊκό πολιτισμό στην καταστρεπτική λαίλαπα που υπήρξε ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος.

Μία ομάδα από όσους απάντησαν στα ερωτήματα, με επικεφαλής τον Γκάντι και τον Ινδουιστή φιλόσοφο Σ. Β. Πουταμπέκαρ, επισήμαναν τα πολιτισμικά προτερήματα μη δυτικών κοινωνιών στις οποίες η παραδοσιακή πνευματικότητα και οι δομές συγγένειας παρέμεναν σχετικά άθικτες. Μία άλλη όμως ομάδα, με επικεφαλής τον καθολικό θεολόγο και πρόεδρο της Επιτροπής, Ιάκωβο Μαριτέν, ακολούθησε μια διαφορετική οδό. Αντιτέθηκαν στον εγωτισμό –την ανθρωπολογική ύβρη–, όπως ενσαρκωνόταν στη συζήτηση περί μοντέρνου Φυσικού Δικαίου. Θεώρησαν το Φυσικό Δικαίωμα ως μια θεωρία ανθρώπινης αυτεπιβεβαίωσης που οδηγούσε κατευθείαν σε ένα ήθος ανεξέλεγκτης προμηθεϊκής υπερβολής. Κατά την άποψή τους, οι καταστροφές των μέσων του εικοστού αιώνα που είχε βιώσει ο δυτικός πολιτισμός είχαν προεικονιστεί σε μια σειρά φιλοσοφικών παραπατημάτων: την ενθρόνιση του Εαυτού και της υποκειμενικότητας ως πηγής και απαρχής της δικαιοσύνης, της αλήθειας και της καλοσύνης.

Στην ίδια την αναφορά της ΟΥΝΕΣΚΟ, ο Μαριτέν, ως πρόεδρος της επιτροπής, απαιτούνταν να επιδείξει ιδεολογική αυτοσυγκράτηση. Γνώριζε ότι θα ήταν απρεπές να επιβάλει ένα συγκεκριμένο ιδεολογικό στίγμα επί των ανταγωνιζόμενων προσανατολισμών. Στην πραγματικότητα, στην «Εισαγωγή» του στην αναφορά της ΟΥΝΕΣΚΟ, παρατήρησε, μισοαστειευόμενος, ότι ο μόνος λόγος για τον οποίο αυτή η εντυπωσιακά

ανομοιογενής ομάδα στοχαστών κατάφερε να επιτύχει μια συναίνεση σχετικά με τα βασικά δικαιώματα ήταν ότι κανείς δεν ερωτήθηκε για το πώς είχε καταλήξει στα συμπεράσματά του.

Ωστόσο, έξι χρόνια νωρίτερα, κατά τη διάρκεια της σκοτεινότερης περιόδου του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, ο Μαριτέν είχε εκδώσει ένα αξιοπρόσεκτο δοκίμιο με θέμα «Τα δικαιώματα του ανθρώπου και το φυσικό δίκαιο», στο οποίο ανέφερε με σαφήνεια τις θέσεις του. Ο τίτλος που επέλεξε ο Μαριτέν σκόπιμα παρέπεμπε στην παράδοση του Φυσικού Δικαίου, την οποία ο καθολικός φιλόσοφος ρητά αντιπαρέβαλε στη συζήτηση περί μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος. Η πραγματεία του Μαριτέν πρότεινε ανοικτά την επιστροφή σε μια αριστοτελική αντίληψη για το Φυσικό Δίκαιο, ως ένα μέσο εναντίωσης στον ενδημικό ατομικισμό της αστικής κοινωνίας. Πίστευε ότι η αριστοτελική σύλληψη του ανθρώπου ως πολιτικού ζώου θα βοηθούσε στην αποκατάσταση της νεοτερικής παραλυτικής ανισορροπίας μεταξύ ατόμου και κοινωνίας.²⁰

Επιστρέφοντας στην αριστοτελική σύλληψη του Φυσικού Δικαίου, ο Μαριτέν μπόρεσε να υπογραμμίσει μία από τις θεμελιώδεις διαφορές των δύο παραδόσεων Φυσικού Δικαίου: μία διαφορά που έφτανε έως τη διάκριση κλασικών και σύγχρονων αντιλήψεων για τον προορισμό της ανθρωπότητας, όπως και τον προσδιορισμό της θέσης της στη Μεγάλη Αλυσίδα των Όντων. Με το να ορίζει τους ανθρώπους ως πολιτικά ζώα, η κλασική πολιτική θεωρία πίστευε ότι ήταν «φυσικό» και δίκαιο για αυτούς να διαβιούν σε πολιτικές κοινωνίες. Αντιθέτως, σύμφωνα με τους κορυφαίους υποστηρικτές του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος, από τον Χομπς έως τον Ρουσό, η ανθρωπότητα ήταν από τη φύση της ακοινωνήτη, με την πολιτική κοινωνία να συνιστά προϊόν πανουργίας: το κοινωνικό συμβόλαιο. Ο Μαριτέν ισχυριζόταν ότι οι υπερασπιστές του Φυσικού Δικαιώματος, αντιλαμβανόμενοι την κοινωνία ως ένα τεχνητό κατασκεύασμα, την αντιμετώπιζαν ως αυθαίρετη και εφήμερη. Έτσι, εκλαμβάνοντας την κοινωνική υποχρέωση ως απλώς εθελοντική –μια περίπτωση ατομικής ιδιοτροπίας– οι υπερασπιστές του Φυσικού Δικαιώματος την είχαν καταστήσει αενάως επισφαλής. Απεικονίζοντας την φυσική κατάσταση ως μια προκοινωνική, αν και κανονιστική, συνθήκη αναρχικού ατομικισμού, οι κλασικοί εκπρόσωποι των συμβολαϊκών θεωριών, την ίδια ακριβώς στιγμή, δυσφημούσαν το κοινωνικό σύμφωνο ως ένα αναγκαίο κακό. Η κοινωνία έγινε ο τόπος όπου τα άτομα εξαναγκάστηκαν να παραδώσουν τη «φυσική» τους ελευθερία, χάριν των επινοημένων ελευθεριών της κοινωνίας. Επιπλέον, παραχωρώντας στους πολίτες τη δυνατότητα αποδέσμευσης από το κοινωνικό συμβόλαιο, φιλόσοφοι όπως οι Χομπς και Λοκ είχαν καταστήσει την κοινωνία ασταθή και ανεργμάτιστη. Η υποβόσκουσα πολιτική βουλησιαρχία της μοντέρνας κοινωνίας σήμαινε ότι η τελευταία βρισκόταν κάτω από την αέναη απειλή της ίδιας της αυτοδιάλυσής της.

²⁰ Jacques Maritain, *The rights of man and natural law*, μτφρ. Doris C. Anson, Geoffrey Bles, the Centenary Press, Λονδίνο, 1945, σσ. 7-8 & 10: «Ο άνθρωπος είναι ένα πολιτικό ζώο, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι το ανθρώπινο πρόσωπο λαχταρά την πολιτική ζωή, την κοινοτική ζωή, όχι μόνο σε σχέση με την οικογενειακή κοινότητα, αλλά και σε σχέση με την πολιτική κοινότητα ... Το όλον ως τέτοιο είναι σπουδαιότερο των μερών του. Αυτή είναι η αρχή στην οποία έδωσε έμφαση ο Αριστοτέλης και την οποία κάθε λιγότερο ή περισσότερο αναρχική πολιτική φιλοσοφία προτιμά να αγνοεί».

Αντιστρόφως, εκκινώντας από τη λογική πρωτοκαθεδρία της κοινωνικής ένταξης, το κλασικό Φυσικό Δίκαιο υποστήριξε μια σταθερότερη και μονιμότερη έννοια κοινωνικού δεσμού. Αντί να προσδίδει κανονιστική προτεραιότητα στις προτιμήσεις και παρορμήσεις της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, έδινε έμφαση στην προτεραιότητα της κοινωνικής υποχρέωσης. Η παράδοση του Φυσικού Δικαιώματος απέδιδε μεγάλη σημασία στις αρετές της «αρνητικής ελευθερίας»: είμαι ελεύθερος να ενεργώ όπως επιθυμώ, εφόσον αποφεύγω τη διάπραξη ενεργειών που θα παρεμπόδιζαν την ελευθερία των άλλων. Επομένως, στη λογική του Φυσικού Δικαιώματος, η ιδέα του «καθήκοντος» έπαιξε έναν αμελητέο ρόλο. Αντιστρόφως, στην παράδοση του Φυσικού Δικαίου απέκτησε νέο κεντρικό ρόλο: τα δικαιώματα και τα καθήκοντα γίνονταν αντιληπτά ως αλληλο-ενισχυόμενα – οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Με παρόμοιο τρόπο, ο Μαριτέν δεν επιχειρηματολογεί υπέρ μιας απλής επιστροφής στο κλασικό Φυσικό Δίκαιο, μιας επανόδου που θα καθυπέτασσε το άτομο σε ανώτερες ή υπερβατικές αρχές. Αντιθέτως, επιδιώκει να συμφιλιώσει το κλασικό Φυσικό Δίκαιο με τα πλεονεκτήματα του μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος. Σε αυτό το σημείο, ο Μαριτέν ακολουθεί το παράδειγμα της προσωποκρατίας του ιδρυτή της επιθεώρησης Εσπρί, Εμμανουήλ Μουνιέ. Ο Μουνιέ ανέπτυξε την φιλοσοφική του προσέγγιση σε μια προσπάθεια να αντικρούσει τις επικρατούσες μετα-διαφωτιστικές προσεγγίσεις της ανθρώπινης υποκειμενικότητας: προσεγγίσεις κυριαρχούμενες από τον ωφελιμισμό, τον επιστημονισμό, την εκκοσμίκευση και τον κτητικό ατομικισμό αγγλο-αμερικανικού τύπου. Ως μια δεδηλωμένα πνευματική προσέγγιση του Εαυτού, η προσωποκρατία επιδίωξε να αναμορφώσει την ατομιστική συνθήκη ύπαρξης της σύγχρονης κοινωνίας, εμφυσώντας στις ζωές των ανθρώπων υψηλότερο νόημα και σκοπό: μια μικρή δόση «πνευματικής ευγένειας», αντλούμενη από την παράδοση του Φυσικού Δικαίου. Η απαραβίαστη αξιοπρέπεια των προσώπων, πάνω στην οποία εδράζεται η σύλληψη των ανθρώπινων δικαιωμάτων, πρέπει να θεμελιωθεί σε αρχές ευγενέστερες της αυτοπροτεινόμενης υποκειμενικότητας και της ατομικής βούλησης. Όπως παρατηρεί ο Μαριτέν: «Ένα πρόσωπο διαθέτει απόλυτη αξιοπρέπεια επειδή συσχετίζεται άμεσα με το Απόλυτο, χάρη στο οποίο και μόνο δύναται να επιτύχει την πλήρη πραγμάτωσή του».²¹ Πρέπει να βασιστεί, επιχειρηματολογεί ο Μαριτέν, στις ανώτερες αρχές ενός άγραφου νόμου, όπως αυτός αναγνωρίστηκε από προγόνους μας σαν την Αντιγόνη, τον Αριστοτέλη, τους Στωικούς και τον Άγιο Θωμά. Όπως συνεχίζει ο Μαριτέν:

Μια ψευδής φιλοσοφία της ζωής, η οποία συνέλαβε την ελεύθερη βούληση ως τον κυρίαρχο κανόνα σύνολης της κοινωνικής και ηθικής τάξης· συνέλαβε τον λαό ως έναν αδρανή Θεό, που δεν υπακούει κανέναν, αλλά είναι ολοκληρωτικά παραδομένος στην εξουσία του Κράτους, στο οποίο και ενσαρκώνεται· συνέλαβε όλες τις ανθρώπινες αξίες, και ειδικότερα την εργασία, ως εμπόρευμα ανταλλάξιμο με πλούτο και με την ελπίδα απόλαυσης υλικών αγαθών εν ειρήνη· συνέλαβε τη Δημοκρατία ή την Επανάσταση ως

²¹ Ο.π., σ. 6: «Εξαιτίας της σχέσης του με το Απόλυτο και στον βαθμό που προσκαλείται σε μια ζωή και ένα πεπερωμένο υπέρτερο του χρόνου –με άλλα λόγια, σε συμφωνία με τις υψηλότερες απαιτήσεις της προσωπικότητας ως τέτοιας–, το ανθρώπινο πρόσωπο υπερβαίνει όλες τις παροντικές κοινωνίες και βρίσκεται υπεράνω αυτών».

παραδείσια Ιερουσαλήμ του Άθρου Ανθρώπου – αυτή η απατηλή φιλοσοφία ζωής έχει φθείρει σε τέτοιον βαθμό τη ζωτική αρχή των σύγχρονων δημοκρατιών, ώστε κατά καιρούς έχει εσφαλμένα εκληφθεί ως η ίδια η ουσία της Δημοκρατίας.²²

Και ο Τεγιάρ ντε Σαρντέν:

Δεν είναι μέσω της αυτοαπομόνωσης (όπως θα μπορούσε κάποιος να πιστέψει), αλλά μέσω των κατάλληλων σχέσεων με όλους τους άλλους ανθρώπους, χάρη στις οποίες το άτομο μπορεί να ελπίζει στην επίτευξη της πλήρως ανάπτυξης του προσώπου του ... Το ζήτημα είναι να πάψουμε να οργανώνουμε τον κόσμο προς όφελος ... του απομονωμένου ατόμου και να εστιάσουμε όλες μας τις προσπάθειες στην κατεύθυνση της πλήρους ανάπτυξής του, της *προσωποποίησης* του, μέσω της σοφής ενσωμάτωσής του στην ενοποιημένη ομάδα, η οποία θα πρέπει κάποια μέρα να καταστεί το οργανικό και ψυχικό σημείο κορύφωσης της ανθρωπότητας.²³

Παρόλο το συνονθύλευμα των ανταγωνιστικών μεταξύ τους φιλοσοφικών ισχυρισμών, υπήρξε ευρεία συμφωνία μεταξύ των συμποσιαστών της ΟΥΝΕΣΚΟ ότι η κριτική του Μαριτέν στη θεωρία του Φυσικού Δικαιώματος ήταν δίκαιη: ότι ο ατομικιστικός προσανατολισμός του Φυσικού Δικαιώματος, αν και πολύτιμος ιστορικά στον αγώνα κατά του φεουδαλισμού, χρειαζόταν επειγόντως να διευρυνθεί. Επομένως, η θέση περί Φυσικού Δικαίου που πρόκρινε ο Μαριτέν, εμπνευσμένη από την προσωποκρατία του Μουιέ, αποτυπώθηκε τελικά στην Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων του Δεκεμβρίου 1948. Για τον ίδιο λόγο, και υπό την πίεση των περιστάσεων, η συμπεφωνημένη διατύπωση στερούνταν του ειδικού βάρους που ο Μαριτέν είχε επιζητήσει για αυτήν.

Αν και ο Μαριτέν είχε οριστεί υπεύθυνος για την αναφορά της ΟΥΝΕΣΚΟ, δεν υπήρξε ο ίδιος μέλος της Επιτροπής Ανθρώπινων Δικαιωμάτων. Η προσωποκρατική οπτική δεν εκπροσωπήθηκε από αυτόν, αλλά από τον συμπατριώτη του και μελλοντικό νομπελίστα Ρενέ Κασέν. (Σύμφωνα με ορισμένους παρατηρητές, η ίδια η Οικουμενική Διακήρυξη των Ηνωμένων Εθνών αποτελεί σε μεγάλο βαθμό σχέδιο του Κασέν.) Έτσι, σε τρία μάλιστα άρθρα – υπ' αριθμ. 22, 26 και 29 – βλέπει κάποιος να γίνεται ειδική μνεία στην «ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας». Αυτή η φράση κατανοείται ευρέως τόσο ως κριτική της αστικής ιδεολογίας της «αρνητικής ελευθερίας» όσο και ως επιδοκιμασία μιας νεοαριστοτελικής *φρονησιακής* σύλληψης της Εαυτότητας. Με την ίδια πάλι φράση, αφήνεται να εννοηθεί ότι η ιδέα του αυτοπροσδιορισμού δεν αποτελεί τόσο μια θεωρία μη ανάμειξης στα δικαιώματα των άλλων, όπως έχουν κατά παράδοση ισχυριστεί οι υποστηρικτές της «αρνητικής ελευθερίας», όσο μια ζωή βιωμένη σύμφωνα με την «αριστεία» ή την «αρετή». Με αυτόν τον τρόπο, η συντακτική επιτροπή, με τον Κασέν επικεφαλής, έκανε ό,τι μπορούσε για να εξισορροπήσει την πρώιμη σύγχρονη έννοια της «αρνητικής ελευθερίας» με ένα ρωμαλέο ιδεώδες «θετικής ελευθερίας» ως αυτοπραγμάτωσης.

²² Ο.π., σσ. 30-31.

²³ Teilhard de Chardin, "Some reflections on the rights of man", στο *Human rights: comments and interpretations: a symposium edited by Unesco with an introduction by Jacques Maritain*. Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1949, σσ. 95-96.

Στην πραγματικότητα, ο Κασέν και οι ομοϊδεάτες του προχώρησαν ακόμα πιο πέρα, επιμένοντας ώστε το τελικό προσχέδιο της Διακήρυξης να συμπεριλάβει μια αναφορά στα καθήκοντα των ατόμων απέναντι στην κοινότητα – μια απαίτηση που, από τη σκοπιά του πρώιμου μοντέρνου Φυσικού Δικαιώματος, θα ήταν αιρετική. Το άρθρο 29 της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ηνωμένων Εθνών επιδεικνύει προσωποκρατικό πνεύμα, με το να αποκηρύσσει τον τεχνητό διαχωρισμό μεταξύ ατόμου και κοινωνίας και με το να ομολογεί, με ένα σχεδόν νεοαριστοτελικό ύφος, ότι προϋπόθεση για την ατομική αυτοπραγμάτωση είναι η ένταξη σε μια κοινότητα: «Το άτομο έχει καθήκοντα απέναντι στην κοινότητα, μέσα στα πλαίσια της οποίας και μόνο είναι δυνατή η ελεύθερη και ολοκληρωμένη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του».²⁴

Η Οικουμενική Διακήρυξη των Ηνωμένων Εθνών, ενώ προοριζόταν ως μια δήλωση αρχών, έχει αποκτήσει διεθνές κύρος με τη μορφή των δύο επακόλουθων Συμφώνων (Διεθνές Σύμφωνο για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα και Διεθνές Σύμφωνο για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα). Την ίδια στιγμή, κανείς δεν μπορεί να αποκρύψει τόσο τις φιλοσοφικές όσο και τις πολιτικές δυσκολίες που ανέκυψαν στον απόηχο της Διακήρυξης. Και αυτό γιατί η απόπειρα συμφιλίωσης των ατομικών ελευθεριών με τις πιο παραδοσιακές αρεταϊκές ηθικές, που προϋποθέτουν την προτεραιότητα πνευματικών ή υποστασιακών αξιών, έχει αποτύχει πλήρως. Κατά κανόνα, κοινοτιστές πολιτικοί φιλόσοφοι, κληρονόμοι της αριστεροκαθολικής προσωποκρατικής οπτικής (π.χ. Άλασντερ Μάκινταϊρ, Μάικλ Σαντέλ και Τσαρλς Τέιλορ) έχουν συχνά διστάσει να προτείνουν την κατάργηση των ελευθεριών πρώτης γενιάς, προς όφελος των αποκαλούμενων δικαιωμάτων δεύτερης και τρίτης γενιάς, όπως το *δικαίωμα στην κουλτούρα*. Δεν θέλουν, όπως εύκολα γίνεται κατανοητό, να κατηγορηθούν για *ανελευθερισμό*: την κατηγορία περί αναίρεσης ή αγνόησης των πολύτιμων κεκτημένων στο πεδίο των πολιτικών ελευθεριών, που κερδήθηκαν στον αγώνα ενάντια στα αυταρχικά ή δεσποτικά πολιτικά καθεστώτα. Διακόσια χρόνια πριν, η ιακωβινική επανάσταση εξύμνησε έναν αιμοδιψή «δεσποτισμό της ελευθερίας». Γνωρίζουμε, επίσης, από την ιστορική εμπειρία, ότι ο «δεσποτισμός της κοινότητας» μετά βίας αποτελεί προτιμότερη εναλλακτική. Έτσι, παραδόξως, ενώ οι κοινοτιστές πολιτικοί φιλόσοφοι πιστεύουν ότι η κοινωνία πρέπει να κινηθεί προς μια λιγότερο ατομικιστική, περισσότερο αλληλέγγυα κατεύθυνση, διαθέτουν, για τον ίδιο λόγο, οξεία επίγνωση όσον αφορά τα συνεπαγόμενα κόστη και τις θυσίες. Ακόμα και η δεδηλωμένα νεοαριστοτελική προσέγγιση των δυνατοτήτων της Μάρθας Νάσμπουμ, σε έργα όπως το *Μεθόριοι δικαιοσύνης*, ύστερα από προσεκτικότερη εξέταση, φαίνεται αξιοπρόσεκτα άτολμη. Θέτοντας το απλοϊκά: είναι ένας ρολσιανός φιλελευθερισμός επικαιροποιημένος, ώστε να συμπεριλάβει τα δικαιώματα τρίτης γενιάς στη «διαφορά»: τα δικαιώματα των εθνικών μειονοτήτων στον σεβασμό· το δικαίωμα των αναπήρων σε αξιοπρεπή ζωή και σεξουαλική απόλαυση· και μια ειλικρινή παραδοχή της ισότητας των γυναικών με τους άνδρες, αναγνωρίζοντας, ωστόσο την ίδια

²⁴ “The Universal Declaration of Human Rights”, στο *Human rights: comments and interpretations*, ό.π., σ. 279.

στιγμή, τις ιδιαίτερες έμφυλες ανάγκες τους. Με αυτή την έννοια, ίσως η προσέγγιση της *διαβουλευτικής δημοκρατίας* να αντιπροσωπεύει μια δίκαιη μέση οδό μεταξύ των δύο προαναφερθεισών θέσεων, του κοινοτισμού και του φιλελευθερισμού, αφού προϋποθέτει, σύμφωνα με την παράδοση του σύγχρονου δημοκρατικού ρεπουμπλικανισμού, ότι οι μόνοι έγκυροι κανόνες είναι όσοι προκύπτουν από δημόσιες διαβουλεύσεις ελεύθερων και ίσων πολιτών.

Μεταγραφές ονομάτων

Γκάντι Μαχάτμα (Gandhi Mahatma)
Γουέλς Χ. Τζ. (Wells H. G.)
Καρ Ε. Χ. (Carr E. H.)
Κασέν Ρενέ (Cassin René)
Λα Μετρί Ζυλιέν Οφραί ντε (La Mettrie Julien Offray de)
Λάσκι Χάρολντ (Laski Harold)
Λο Τσουνγκ-Σου (Lo Chung-Shu)
Μάκινταϊρ Άλασντερ (MacIntyre Alasdair)
Μάλικ Σαρλ (Malik Charles)
Μαλουί Πιέρ (Malouet Pierre)
Ματσίνι Τζουζέπε (Mazzini Giuseppe)
Μέτα Χανς (Mehta Hans)
Μουνιέ Εμμανουήλ (Mounier Emmanuel)
Μπερκ Έντμουντ (Burke Edmund)
Μποσιέ Ζακ-Μπενινιέ (Bossuet Jacques-Bénigne)
Νάσμπουμ Μάρθα (Nussbaum Martha)
ντε Σαρντέν Τεγιάρ (de Chardin Teilhard)
Ολμπάχ (d'Holbach)
Πουταμπέκαρ Σ. Β. (Putambekar S. V.)
Ριντ Τόμας (Reid Thomas)
Ρίμπνικαρ Βλάντισλαφ (Ribnikar Vladislav)
Ρούσβελτ Ελεονόρα (Roosevelt Eleanor)
Ρολς Τζον (Rawls John)
Σαντέλ Μάικλ (Sandel Michael)
Τέιλορ Τσαρλς (Taylor Charles)
Τσανγκ Π. Σ. (Chang P. C.)
Φέργκισον Άνταμ (Ferguson Adam)
Χάξλεϊ Άλντους (Huxley Aldous)