



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΙΡΑΙΩΣ
ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΤΙΤΛΟΣ:

**«ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ ΔΙΕΘΝΩΝ
ΣΧΕΣΕΩΝ: ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ»**

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ: ΣΟΦΙΑ ΤΣΑΚΙΡΗ

A.M.: ΜΘ 08034

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΗΛΙΑΣ ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΘΗΝΑ ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2012

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

Θεωρητικές καταβολές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις απαρχές της Νεωτερικότητας

- i. Κλασικές απαρχές του φυσικού δικαίου
- ii. Η μετάβαση από το φυσικό δίκαιο στα φυσικά δικαιώματα
- iii. Hobbes και Locke
- iv. Φιλελευθερισμός
- v. Νεωτερικότητα
- vi. Θρησκευτικοί πόλεμοι

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

Δίκαιο και πολιτική στο τέλος της Νεωτερικότητας

- i. Η έκπτωση των φυσικών δικαιωμάτων και η ανάδυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων
- ii. Διακρατική τάξη, εθνική κυριαρχία και χαλιναγωγημένοι πόλεμοι

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

Δυνατότητες των δικαιωμάτων στη μετανεωτερική εποχή

- i. Ο θρίαμβος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη δύση της Νεωτερικότητας
- ii. Ανθρωπισμός
- iii. Κοσμοπολιτισμός και Παγκοσμιοποίηση
- iv. Κοινωνία των Πολιτών
- v. Πολυπολιτισμικότητα και Μετανάστευση
- vi. Αποπολιτικοποίηση

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Πολιτική είναι μία από τις αρχαιότερες δραστηριότητες της ανθρωπότητας. Από τη στιγμή που οι άνθρωποι άρχισαν να ζουν μαζί σε ομάδες, παρουσιάστηκε η ανάγκη εύρεσης τρόπων διακυβέρνησής τους. Οι θεσμοί και οι διαδικασίες που αναπτύχθηκαν για αυτό το σκοπό, τη ρύθμιση δηλαδή των σχέσεων μεταξύ των ομάδων και μετέπειτα των εθνών κρατών, αποτέλεσαν αυτό που ονομάζουμε Δίκαιο.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι το ιδεώδες που κυριαρχεί στη διεθνή σκηνή από τις απαρχές της Νεωτερικότητας έως την πρόιμη μετανεωτερικότητα που διανύουμε. Αποτελούν την εκπλήρωση της υπόσχεσης του Διαφωτισμού για χειραφέτηση και αυτοπραγμάτωση μέσω του ορθού λόγου και του δικαίου και θεωρούνται ως το ευγενέστερο δημιούργημα φιλοσοφίας και νομικής.

Ωστόσο, πολλές είναι οι αμφιβολίες σχετικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα, οι οποίες βρίσκουν έρεισμα τόσο στο πλούσιο ιστορικό των παραβιάσεων τους, ήδη από τη Διακήρυξή τους μέχρι και σήμερα, όσο και στην σκληρή κριτική που έχει ασκηθεί όσον αφορά τις προϋποθέσεις και τους όρους της ύπαρξής και της πρακτικής τους, καθώς και το χάσμα μεταξύ της πράξης και της θεωρίας τους.

Η παρούσα μελέτη θα επιχειρήσει να παρουσιάσει αρχικά τις θεωρητικές καταβολές των δικαιωμάτων από τη χρονική στιγμή της ανάδυσής τους, από τις κλασικές απαρχές δηλαδή του φυσικού δικαίου και τη μετάβαση στα φυσικά δικαιώματα και εντέλει στα ανθρώπινα δικαιώματα της Νεωτερικότητας. Θα παρουσιαστούν οι κυριότεροι σταθμοί της ιστορικής διαδρομής που συνδέει το κλασικό φυσικό δίκαιο με τα ανθρώπινα δικαιώματα των νεωτερικών διακηρύξεων καθώς και οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις της ύπαρξής τους.

Στα χρόνια που ακολούθησαν τις μεγάλες διακηρύξεις, τα φυσικά δικαιώματα έχασαν μεγάλο μέρος από τη δημοτικότητά τους. Η αναγέννησή τους συντελέστηκε μετά από δύο καταστροφικούς παγκόσμιους πολέμους με την ανάδυση και τον θρίαμβο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η πορεία αυτή παρουσιάζεται στο δεύτερο μέρος της μελέτης, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας καταλαμβάνουν οι θεωρίες περί προσδιορισμού του πολέμου. Εδώ παρουσιάζονται και οι βασικές συνιστώσες του Δικαίου και της Πολιτικής, όπως διαμορφώνονται στα τέλη της Νεωτερικότητας. Γίνεται λόγος για τη διακρατική τάξη πραγμάτων και την εθνική κυριαρχία που επικράτησε από τη Συνθήκη της Βεσφαλίας και τη μετάβαση από το ευρωπαϊκό δημόσιο δίκαιο στο σημερινό διεθνές δίκαιο.

Οι διαστάσεις που τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν σήμερα προσλάβει, ο τρόπος που έχουν ριζώσει στην ανθρώπινη σκέψη και συμπεριφορά ώστε να καθορίζουν τον ατομικό και τον συλλογικό, δημόσιο ανθρώπινο βίο, οι ακραιφνείς οπαδοί τους, οι δυνατότητές τους στη μετανεωτερική εποχή της παγκοσμιοποίησης, του κοσμοπολιτισμού και της πολυπολιτισμικότητας και ο ανέφικτος πιθανότατα στόχος της πλήρους πραγμάτωσής τους στην παγκόσμια σκηνή είναι θέματα που εξετάζονται στο τελευταίο μέρος της μελέτης αυτής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

Θεωρητικές καταβολές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις απαρχές της

Νεωτερικότητας

i. Κλασικές απαρχές φυσικού δικαίου

Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι η εκπλήρωση της επαγγελίας του Διαφωτισμού για χειραφέτηση και αυτοπραγμάτωση.¹ Με τη λέξη «δικαίωμα» σημαίνουμε την ατομική απαίτηση – αξίωση που απορρέει από κάποιο Δίκαιο. Η λέξη «Δίκαιο» δηλώνει ένα σύστημα νόμων – κανόνων ατομικής συμπεριφοράς και οργάνωσης του κοινού βίου.² Αν και σε πρώτη φάση συνδέθηκαν με συγκεκριμένα ταξικά συμφέροντα και λειτούργησαν ως ιδεολογικά και πολιτικά όπλα, ωστόσο το πολιτικό επακόλουθο των δικαιωμάτων, οι αρχές της ισότητας και της ελευθερίας, του ορθού λόγου και του δικαίου κατόρθωσαν να αποτελέσουν έως και σήμερα αναπόσπαστο μέρος της βασικής ιδεολογίας των περισσότερων σύγχρονων καθεστώτων. Η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι σήμερα το κοινό σημείο πολιτικής ηθικής αναφοράς στη Δύση καθώς τα επικαλούνται όλα τα κόμματα, όλες οι σχολές και όπως εύστοχ σημειώνει ο Manent, όλες οι «ευαισθησίες».³

Τα ανθρώπινα δικαιώματα ήταν εξ αρχής η πολιτική εμπειρία της ελευθερίας, η έκφραση του αγώνα για να απελευθερωθεί το άτομο από τον εξωτερικό καταναγκασμό και να του δοθεί η δυνατότητα της αυτοπραγμάτωσης.⁴ Το Δίκαιο εμφανίζεται ως συνάρτηση της κυρίαρχης σε κάθε συγκεκριμένη κοινωνία και σε κάθε περίοδο ανθρωπολογίας: δηλαδή της κοινής αντίληψης για το τι είναι ο άνθρωπος, ποια η ιδιαιτερότητα και το νόημα της

¹ Δουζίνας Κ. (2006) σ.15

² Kelsen H., (1949), *General Theory of Law and State*, Cambridge, p.3 σε Γιανναρά Χ. (2006), σ.27

³ Manent P. (2005) σ.149

⁴ Δουζίνας Κ. (2006) σ.19

ύπαρξης του, ποιος ο στόχος της καθημερινής του πράξης. Αυτόν τον κοινωνικό ρεαλισμό εκφράζει καταρχήν και η διαφοροποίηση των συστημάτων Δικαίου. Άλλη αντίληψη ή σύστημα Δικαίου προκύπτει από τις κοινωνικές παραδοχές του Αριστοτέλη, άλλο από αυτές του Rousseau, του Hobbes και του Locke.⁵

Η μετάλλαξη του φυσικού δικαίου σε φυσικά δικαιώματα κατά τον 17^ο αιώνα χαιρετίστηκε ως η πρώτη νίκη του νεωτερικού ορθού λόγου ενάντια στις μεσαιωνικές μάγισσες.⁶ Η φυσιοκρατία της νεωτερικότητας θεμελιώνεται στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού, που βασικό της γνώρισμα είναι η μαχητική απόρριψη της μεταφυσικής, όπως την γνώρισε η Ευρώπη στο μεσαιωνικό παρελθόν της.

Ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στην κλασική παράδοση του φυσικού δικαίου και τη νεωτερική παράδοση των φυσικών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων, η οποία εγκαινίασε μια τάση αναγορεύοντας αυτά τα δικαιώματα «φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και ιερά». Ακολούθησε η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας κατά την οποία «όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και προικίζονται από τον Δημιουργό τους με αναπαλλοτρίωτα Δικαιώματα», δήλωση που επαναλαμβάνεται στο πρώτο άρθρο της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του 1948.⁷ Υπό το πρίσμα των διακηρύξεων αυτών τα φυσικά και τα ανθρώπινα δικαιώματα παρουσιάζονται ως συνέχεια της κλασικής νομικής παράδοσης και έτυχαν ευρείας υποστήριξης από τους φιλελεύθερους φιλοσόφους.

Η συζήτηση σχετικά με τον ιστορικό προσδιορισμό δημιουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων γεννά μια διαμάχη μεταξύ «αρχαίων και νεωτερικών»⁸. Τα φυσικά δικαιώματα είναι δημιούργημα των νεότερων χρόνων και οι απαρχές τους τοποθετούνται

⁵ Γιανναράς Χ. (2006) σ.40

⁶ Δουζίνας Κ. (2006) σ.25

⁷ Δουζίνας Κ. (2006) σ.30

⁸ Δουζίνας Κ. (2006) σ.31

διαδοχικά στις αρχές του Μεσσαίωνα έως τον Grotius, τον Hobbes και τον Locke. Το φυσικό δίκαιο αντιπροσωπεύει μία σταθερά στην ιστορία των ιδεών, τον αγώνα για ανθρώπινη αξιοπρέπεια σε καθεστώς ελευθερίας ενάντια στις ανομίες, τους εξευτελισμούς και τις ταπεινώσεις που υπέφεραν οι άνθρωποι από κατεστημένες εξουσίες, θεσμούς και δίκαια.

Η αναζήτηση της δίκαιης κοινωνίας συνδέθηκε από την κλασική εποχή με το φυσικό δίκαιο, το οποίο για πολλούς αιώνες υπήρξε η κύρια ενασχόληση της θεωρίας του δικαίου και της πολιτικής φιλοσοφίας. Οι Έλληνες ήταν οι πρώτοι που εισήγαγαν την ιδέα του φυσικού δικαίου στην πολιτική φιλοσοφία και τη θεωρία του δικαίου. Η ελληνική φιλοσοφία προσφέρει λοιπόν μια κατάλληλη αφετηρία για τη διερεύνηση της γενεαλογίας του ανθρώπινου δικαιώματος. Η πρώτη σύλληψη της ιδέας του Φυσικού Δικαίου ανάγεται στους σοφιστές του 6ου - 5ου αιώνα π.Χ. στη προσπάθειά τους να προσδιορίσουν τη φύση της τάξης που θα πρέπει να διέπει τις σχέσεις των τότε πόλεων - κρατών. Υποστήριζαν ότι οι νόμοι είναι κοινωνικές συμβάσεις και συμβατικοί κανόνες δικαίου και όχι μέρος της φυσικής τάξης.⁹ Τότε αναπτύχθηκε η διάκριση μεταξύ φύσης ως έννοια δικαίου σοφή και αιώνια, και νόμου, ως έννοια αυθαίρετη, προϊόν σκοπιμότητας. Έτσι την εποχή εκείνη ο νόμος θεωρείτο περισσότερο ωφέλιμος, κατ' άλλους ως ισχύ των δυνατών, κατ' άλλους ως ισχύ των αδυνάτων. Πολλοί επίσης σοφιστές επικαλούνταν το φυσικό δίκαιο ως δύναμη που διέπει την εξέλιξη των φυσικών φαινομένων. Σύμφωνα με την τελευταία αυτή προσέγγιση, θεωρούσαν πως ο άνθρωπος μπορούσε με τη λογική και τη βούλησή του να διακρίνει πλέον το αγαθό και το κακό και να αποφασίσει τη κατεύθυνσή του. Με τους σοφιστές έκαναν την είσοδό τους στην ιστορική σκηνή η κριτική του δικαίου και η μορφή του ελεύθερου από τη φύση του και ιδιοτελούς ατόμου.

Ο Σωκράτης, ο Πλάτων αλλά και ο Αριστοτέλης προχώρησαν την ιδέα αυτή στο ότι ο

⁹ Δουζίνας Κ. (2006) σ.47

άνθρωπος μπορεί ακόμη να βρει τους μηχανισμούς εκείνους που θα αξιολογεί τη δράση του ανάλογα με την πραγματικότητα, δίνοντας έτσι μια πρώτη ιδέα του Θετικού Δικαίου.

Ο δε Σωκράτης, στην αναζήτηση αυτών των μηχανισμών, πρόβαλε την έννοια της γνώσης και απαραίτητων εννοιών όπως της δικαιοσύνης. Ο Πλάτων χαρακτήρισε τις αναζητούμενες ιδέες του Σωκράτη ως αιώνιες και αμετάβλητες οντότητες που υφίστανται ανεξάρτητα των ανθρωπίνων πράξεων, επιβάλλοντας έτσι την ιδέα της φρόνησης επ' αυτών δηλαδή της φιλοσοφίας. Το πρώτιστο που απονέμεται σε κάθε άνθρωπο είναι για τον Πλάτωνα ο νους, όχι απλώς ως ατομική και αυτάρκης νοητική ικανότητα αλλά ως μέθεξι στον κοινό λόγο.¹⁰ Συνεπώς, η λογική είναι εκείνη που ως πυξίδα θα πρέπει να κατευθύνει τις πράξεις, συμπεραίνοντας ότι οι πόλεις θα πρέπει να κυβερνώνται από φιλοσόφους. Στην «Πολιτεία» του όμως και ειδικά στους «Νόμους» εγκατέλειψε τη θεωρία αυτή, της βασιλείας των φιλοσόφων, προτείνοντας ένα σύνθετο πολίτευμα που να συνδυάζει Βασιλεία και Δημοκρατία.

Κατά τον Γιανναρά, η περισσότερο πλήρης και σαφής θεωρητική διασάφηση του Δικαίου είναι η αριστοτελική, στην οποία ορίζεται ως στόχος της ύπαρξης αντικειμενικού Δικαίου η ευδαιμονία των ανθρώπων που συγκροτούν πόλη, δηλαδή κοινωνία πολιτική.¹¹ Ο Αριστοτέλης συμφωνεί ότι το φυσικό δίκαιο έχει το αυτό κύρος παντού και ανευρίσκεται με τη λογική, αποκλείοντας τους βαρβάρους, κάνοντας έτσι λόγο όπως και ο Πλάτων για δικαίωμα μόνο εκείνων που είχαν ευγενή καταγωγή και πλούσια παιδεία.

Τέλος, περί τον 3ο αιώνα π.Χ, οι στωικοί φιλόσοφοι εισήγαγαν στην έννοια του φυσικού δικαίου την έννοια της ισότητας και λαμβάνοντας υπόψη την έννοια της λογικής, όπως είχε αναπτυχθεί από τους προηγούμενους, ως κτήμα όλων κατέληξαν στην άποψη ότι ο φυσικός νόμος ή φυσική κατάσταση είναι κατάσταση αρμονίας που διέπεται από τη

¹⁰ Γιανναράς Χ. (2006) σ.105

¹¹ Γιανναράς Χ. (2006) σ.96

λογική. Και συμπλήρωναν ότι: επειδή όμως η αρμονική αυτή κατάσταση έχει διαφθαρεί από τον ανθρώπινο εγωισμό οφείλει η ανθρωπότητα να επαναπροσεγγίσει το αρχαίο ιδανικό, διαμορφώνοντας ανάλογη νομοθεσία. Την εποχή αυτή, η έννοια του φυσικού νόμου και της ηθικής θεωρούνταν ταυτόσημοι. Στο σημείο αυτό λήγει και η πρώιμη ιδέα του φυσικού νόμου όπως διαμορφώθηκε εξελικτικά στην ελληνική αρχαιότητα.

Το έθιμο και οι παραδόσεις του παρελθόντος βρήκαν το τέλος τους παραδίδοντας τη σκυτάλη στη μέθοδο του φυσικού δικαίου και αυτή με τη σειρά της στην έννοια του φυσικού δικαιώματος. Σε αντιστοιχία με την έννοια της φύσης, η οποία ήταν πάντοτε δυναμική, έτσι και το φυσικό δικαίωμα ήταν πάντοτε ευμετάβλητο ανάλογα με τις νέες συγκυρίες. Το φυσικό δικαίωμα, ταυτόχρονα αντικειμενικό και κατασκευασμένο και βαθύτατα ερμηνευτικό και πολιτικό, απέβη ένα ιστορικό και πολιτισμικό κριτήριο αξιολόγησης του κόσμου¹².

Η ελληνική προσέγγιση στη δικαιοσύνη υιοθετήθηκε και από τους Ρωμαίους με αποτέλεσμα την εξέλιξη του Ρωμαϊκού Δικαίου ως του πιο προηγμένου αρχαίου νομικού συστήματος. Η αριστοτελική αντίληψη της νομικής δικαιοσύνης επιβίωσε και αναπτύχθηκε στη Ρώμη όπου οι στωικές ιδέες για το φυσικό δίκαιο, απλουστευμένες και μεταπλασμένες από τον Κικέρωνα, εφαρμόστηκαν για πρώτη φορά. Κατά τον Κικέρωνα, «πραγματικό Δίκαιο είναι ο ορθός λόγος σε συμφωνία με τη φύση».¹³

Η αριστοτελική δικαιοσύνη εμφανίστηκε για τελευταία φορά πριν τον σταδιακό ξεπεσμό της στον θετικισμό, στα γραπτά του Θωμά του Ακινάτη, ο οποίος επανέλαβε την έννοια της λογικής στο φυσικό νόμο των αρχαίων Ελλήνων, δίδασκε όμως ότι ο Θεός αιώνιος νόμος, ο αίδιος των αρχαίων Ελλήνων προέρχεται από τον θείο λόγο, τη «θεία» λογική που επειδή βρίσκεται στο Πνεύμα του Θεού δεν αποκαλύπτεται στον άνθρωπο παρά

¹² Δουζίνας Κ. (2006) σ.68

¹³ Harrison R., (2003) p. 29

ελάχιστα καταλήγοντας ότι το φυσικό δίκαιο δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συμμετοχή του αιώνιου δικαίου στο λογικό δημιούργημα, συμπληρώνοντας ότι «ο θείος νόμος είναι η λογική της θείας σοφίας». Σύμφωνα με τα γραπτά του Ακινάτη, το φυσικό Δίκαιο δεν είναι τίποτα άλλο από «κοινή χρήση του αιώνιου δικαίου από ορθολογικά πλάσματα».¹⁴ Ο Ακινάτης ήταν ο τελευταίος διανοητής της αριστοτελικής νομικής παράδοσης του *jus naturale* και ο πιο σημαντικός της νέας θρησκευτικής φυσιοκρατίας.

ii. Η μετάβαση από το φυσικό δίκαιο στα φυσικά δικαιώματα

Οι στωικές έννοιες της φύσης και του δικαίου, οι οποίες είχαν κοινά σημεία με το χριστιανισμό, οδήγησαν στη νεωτερική ιδέα της ανθρώπινης φύσης και άνοιξαν τον δρόμο προς τον νομικό ουμανισμό των νεωτερικών. Κατά τους στωικούς, το δίκαιο δεν είναι πλέον προϊόν της εξωτερικής φύσης αλλά της ανθρώπινης και του ορθού λόγου του ανθρώπου, ο οποίος κατέχει μια ανώτερη θέση πάνω από την υπόλοιπη φύση. Σύμφωνα με τον Κικέρωνα, ο ασφαλέστερος οδηγός όσον αφορά τις εντολές του είναι ο ορθός λόγος των σοφών, εισάγοντας στην ιστορική σκηνή την ιδέα ότι ο νομοθέτης ή ο δικαστής εκπροσωπεί το πνεύμα ή τον λόγο του δικαίου.

Η κύρια όμως δύναμη που ώθησε το δίκαιο προς μια θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων ήταν ο βαθμιαίος εκχριστιανισμός του¹⁵. Η χριστιανική εμπειρία έφερε μια καινούρια αντίληψη για το δίκαιο και τη δικαιοσύνη, τον νόμο και την εξουσία, την κοινωνία και την πολιτική.¹⁶ Η φύση μεταβλήθηκε σε δημιούργημα ενός παντοδύναμου όντος και διατήρησε έναν περιορισμένο κανονιστικό χαρακτήρα, εκφράζοντας, κατά τον Dupré,

¹⁴ Harrison R., (2003) p. 29

¹⁵ Δουζίνας Κ. (2006) σ.82

¹⁶ Γιανναράς Χ. (2006) σ.113

αυτό που ενοικεί αιώνια μέσα στον Θεό και επιβεβαιώνοντας και συμπληρώνοντας το θεϊκό δίκαιο¹⁷.

Μετά τον Ακινάτη, η δικαιοσύνη μετατράπηκε σε μια ψυχρή «αρετή» και η υπεροχή της μέσα στο φυσικό δίκαιο άρχισε να εξαφανίζεται. Ο Rousseau όρισε τη δικαιοσύνη ως «αγάπη για τον άνθρωπο που εκπορεύεται από την αγάπη για τον ίδιο τον εαυτό»¹⁸ και έτσι πλέον, ως κοινωνική δικαιοσύνη πέρασε από το δίκαιο στην οικονομία και στον σοσιαλισμό. Το έμβλημα του φυσικού δικαίου παύει να είναι η δικαιοσύνη, τη θέση της οποίας παίρνουν η ελευθερία και η ισότητα.

Καταλυτικός παράγοντας για την κατανόηση της φιλοσοφίας του δικαίου της νεωτερικότητας και κατά συνέπεια και της φιλοσοφίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί η «γέννηση», η επινόηση δηλαδή του κυρίαρχου ατόμου. Το νόημα και η αξία αποσπάστηκαν από τη φύση και αποδόθηκαν σε χωριστά άτομα, ανοίγοντας τον δρόμο για την αναγεννησιακή έννοια της μεγαλοφυΐας, τον μαθητή και εταίρο του Θεού και αργότερα για το κυρίαρχο άτομο, το κέντρο του κόσμου¹⁹. Για τον Manent, φυσική κατάσταση είναι αυτή όπου οι άνθρωποι είναι πραγματικά ίσοι, απλώς επειδή είναι ανεξάρτητοι, χωρίς δεσμούς, η κατάσταση στην οποία οι άνθρωποι είναι πραγματικά άτομα, «αυτοτελή και απομονωμένα όντα».²⁰

Η νομιναλιστική θεώρηση της φιλοσοφίας του δικαίου μετατόπισε σταδιακά τις πηγές και τις μεθόδους του από τον ορθό λόγο προς τη Βούληση, η οποία εκτόπισε με τη σειρά της τον «Θεό» από τις γήινες υποθέσεις. Το αντικειμενικό φυσικό δικαίωμα μεταλλάχθηκε σε υποκειμενικό ατομικό δικαίωμα και η πολιτική σκέψη επικέντρωσε την προσοχή της στο

¹⁷ Dupré L., (1993), *Passage to Modernity*, New Heaven, Yale University Press, p.30 σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.82

¹⁸ Rousseau J. J., (1991), *Emile or on Education*, London, Penguin, ch. IV σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.91

¹⁹ Δουζίνιας Κ. (2006) σ.93

²⁰ Manent P., (2005) σ.182

άτομο με τα αντίστοιχα δικαιώματα και εξουσίες του. Το εκ φύσεως δίκαιο γίνεται ατομικά δικαιώματα. Ακόμα και σε αυτό το σημείο όμως, η θεολογική επιρροή στα έργα των φιλοσόφων δεν έπαψε να υπάρχει. Ο Descartes συνέδεσε την καινούρια φυσική με τη θεολογία, ο Hobbes και ο Locke οργάνωσαν το κοσμικό κράτος τους υπό την αιγίδα του Θεού, αντιπροσωπεύοντας ταυτόχρονα όλοι την επανάσταση του ορθού λόγου ενάντια στη θεοκρατική οργάνωση της εξουσίας και μεταφέροντας στον άνθρωπο τη λατρεία που έως τον Μεσσαίωνα οι άνθρωποι απηύθυναν στον Θεό.

iii. Hobbes και Locke

Ο πρώτος φιλόσοφος που αντικατέστησε πλήρως την έννοια της δικαιοσύνης με την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και θεμελίωσε τη νεωτερική τους παράδοση ήταν ο Thomas Hobbes. Ο Hobbes υποστηρίζει ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν δικαιώματα καθαρά και μόνο εξαιτίας της ανθρώπινης φύσης τους και της ανάγκης τους για επιβίωση.²¹ Το απόσπασμα που ακολουθεί από το έργο του *Leviathan* αποτελεί καθαρά διακήρυξη και ορισμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου:

ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ, το οποίο οι Συγγραφείς κοινώς αποκαλούν Jus Naturale, είναι η Ελευθερία που κάθε άνθρωπος έχει, να χρησιμοποιεί την ίδια του την εξουσία όπως ο ίδιος επιθυμεί, για τη διατήρηση της ίδιας του της Φύσης· που σημαίνει, της ίδιας του της Ζωής· και κατά συνέπεια, να κάνει ο,τιδήποτε, που κατά την δική του Κρίση και Λογική, θεωρεί ότι είναι το αποτελεσματικότερο μέσον για τον σκοπό αυτόν.

ΜΕ ΤΟΝ ΟΡΟ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ νοείται, σύμφωνα με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, η απουσία εξωτερικών Προσκομμάτων: τα οποία Προσκόμματα μπορούν συχνά να

²¹ Fields A. B., (2003), p.10

αφαιρούν μέρος της εξουσίας ενός ανθρώπου να κάνει αυτό που θα επιθυμούσε· αλλά δεν μπορούν να τον εμποδίσουν να χρησιμοποιεί την εξουσία που του απέμεινε, καταπώς η κρίση και η λογική του θα του υπαγορεύσουν.

ΕΝΑΣ ΝΟΜΟΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ (Lex Naturalis) είναι μία Αρχή ή ένας γενικός Κανόνας που ανακαλύπτεται από τον ορθό λόγο, ο οποίος απαγορεύει να κάνει ένας άνθρωπος ό,τι είναι καταστροφικό για τη ζωή του ή να αφαιρεί τα μέσα που τη συντηρούν· και να παραλείπει εκείνο με το οποίο πιστεύει ότι θα συντηρηθεί αυτή με τον καλύτερο τρόπο. Διότι παρότι αυτοί που μιλούν γι' αυτό το θέμα συνηθίζουν να συγχέουν Jus και Lex, Δικαίωμα και Νόμο, πρέπει ωστόσο αυτά να διακρίνονται· επειδή το ΔΙΚΑΙΩΜΑ συνίσταται στην ελευθερία να πράττει κανείς ή να απέχει. Ενώ ο ΝΟΜΟΣ ορίζει και υποχρεώνει στο ένα από αυτά: έτσι ώστε ο Νόμος και το Δικαίωμα διαφέρουν τόσο πολύ όσο η Υποχρέωση και η Ελευθερία· οι οποίες στο ίδιο θέμα είναι αντιφατικές.²²

Σύμφωνα με τον Hobbes, το φυσικό δικαίωμα απορρέει αποκλειστικά από τη φύση του κάθε ανθρώπου. Το δικαίωμα ταυτίζεται με την ελευθερία από τον νόμο και από κάθε «Πρόσκομμα». Οι νόμοι δεν προάγουν το δικαίωμα εφ'όσον περιορίζουν την ελευθερία, με εξαίρεση το νόμο της αυτοσυντήρησης. Το φυσικό δικαίωμα που προκύπτει σύμφωνα με τον Hobbes από τον ορθό λόγο είναι η ελευθερία που διαθέτει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη ζωή και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει οτιδήποτε το οποίο κατά τη λογική του κρίση θα θεωρήσει κατάλληλο μέσο για αυτόν τον σκοπό.

Έτσι ο Hobbes τοποθετεί το άτομο στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος ως υποκείμενο της νεωτερικότητας και πηγή του δικαίου και υποστηρίζει θερμά το δικαίωμα κάθε ατόμου για

²² Hobbes Th., (1996), *Leviathan*, Cambridge University Press, ch. 14,91 σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.108

ειρήνη και ασφάλεια.²³ Ο τελικός σκοπός του δικαίου δεν είναι πλέον η αρετή και η δικαιοσύνη αλλά η ατομική απόλαυση και ο ορθός λόγος είναι το κύριο μέσον για την επίτευξη του σκοπού αυτού. Το καινούριο φυσικό δικαίωμα είναι η εξουσία να κάνει κανείς ο,τιδήποτε, μια απεριόριστη και αδιαίρετη κυριαρχική εξουσία του εγώ. Η δύναμη της βούλησης είναι μοναδική και συναντά την τέλεια εκδήλωσή της στην απόφαση. Το νεωτερικό εγώ αυτοπραγματώνεται σε ό,τι πράττει, οι ενέργειές μας εκφράζουν την αληθινή μας ύπαρξη και ως αποτέλεσμα μπορούμε να γνωρίζουμε μόνο ό,τι φτιάχνουμε²⁴.

Η επιθυμία τυγχάνει πολιτικής αναγνώρισης και κάθε άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να κρίνει ο ίδιος ποια είναι τα δίκαια μέσα για την εκπλήρωσή της. Έτσι οι έννοιες της δικαιοσύνης και της αδικίας παραγκωνίζονται· όπου δεν υπάρχει δίκαιο, δεν υπάρχει αδικία. Κατά τον Hobbes, η ανεξέλεγκτη επιθυμία βρίσκει τα όριά της στην επιθυμία και τον φόβο του άλλου και στον θάνατο. Ο άνθρωπος προκειμένου να αυτοσυντηρηθεί επιλέγει να παραχωρήσει την απεριόριστη ελευθερία με αντάλλαγμα την ασφάλεια που παρέχει η πολιτεία. Ο θάνατος λοιπόν είναι για τον Hobbes το πιο φυσικό και ισχυρό από όλα τα πάθη για αυτό το λόγο αποτελεί και τη βάση του φυσικού νόμου καθώς και τον στόχο των πολιτικών νόμων.

Η ανάγκη αυτή του ανθρώπου για ασφάλεια γεννά μία άλλη άμεση ανάγκη: την ανάγκη ενός κοινωνικού συμβολαίου. Ο αγώνας για την απόκτηση δύναμης δημιουργεί συγκρουσιακές συνθήκες μεταξύ των ατόμων, οι οποίες καταλήγουν συχνά στην βία, αλλά επειδή η βία απειλεί την ίδια τη ζωή, ο άνθρωπος προτιμά να αποφεύγει τη βία. Η προσπάθεια για αποφυγή της βίας λοιπόν, αναγκάζουν τον άνθρωπο να αποδεχθεί το κοινωνικό συμβόλαιο και να δεσμεύσει μέρος της ελευθερίας του προκειμένου να ζει με ασφάλεια, ποιός όμως είναι εκείνος που θα προστατέψει αυτήν την εύθραυστη ειρήνη; Το

²³ Fields A. B., (2003) p.11

²⁴ Δουζίνιας Κ. (2006) σ.113

ρόλο αυτό τον αναλαμβάνει ο Κυρίαρχος, η προσωποποίηση δηλαδή της κρατικής εξουσίας της οποίας ο ρόλος είναι ένας και μόνο, η προστασία της ειρήνης. Για τον Hobbes η άσκηση εξουσίας του Κυρίαρχου οφείλει να έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Ο ρόλος του δεν είναι να κατευθύνει την κοινωνία προς κάποιο συγκεκριμένο δρόμο-όραμα, το μόνο που οφείλει να κάνει είναι να τιμωρεί τους παραβάτες των όρων του κοινωνικού συμβολαίου, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η ασφάλεια. Αυτός είναι και ο λόγος που ο Hobbes θεωρείται πατέρας του φιλελευθερισμού, επειδή αναγνωρίζει περιορισμένες εξουσίες στο κράτος Κυρίαρχο. Ο Leo Strauss εύστοχα παρατηρεί ότι οι οι θέσεις αυτές χαράσσουν την πορεία για τις μετέπειτα αξιώσεις του μοντέρνου φιλελευθερισμού, σύμφωνα με τον οποίο η νομιμότητα των πολιτικών συστημάτων εξαρτάται από τον σεβασμό των δικαιωμάτων.²⁵ Δηλαδή η ελευθερία του Κυρίαρχου να παρεμβαίνει σταματά στο σημείο που οι υπήκοοι σέβονται το κοινωνικό συμβόλαιο, δηλαδή τον νόμο. Επίσης επειδή ο Κυρίαρχος δεν αναλαμβάνει το ρόλο του μεσσία, που καθοδηγεί το ποίμνιο, αλλά μονάχα εκπροσωπεί το νόμο, ενώ οι υπήκοοι είναι ελεύθεροι να ακολουθήσουν το δρόμο που οι ίδιοι επιθυμούν κάτω από την ασφάλεια που τους εγγυάται.

Κατά τον Leo Strauss, το φυσικό δημόσιο δίκαιο που δημιουργήθηκε τον 17^ο αιώνα από τους Macchiavelli και Hobbes, «υποβάθμισε τον στόχο της πολιτικής». Η νέα επιστήμη της πολιτικής ταυτίζεται σχεδόν με την εκνομίκευση της πολιτικής ζωής.²⁶ Καθήκον πλέον της νεωτερικής πολιτικής καθίσταται ο σχεδιασμός των ορθών θεσμών. Αν και στο αυταρχικό σύστημα του Hobbes το φυσικό δικαίωμα φαίνεται ότι εξαφανίζεται, διασώζεται ωστόσο στο πρόσωπο του Κυρίαρχου και στη συγκρότηση της κρατικής εξουσίας. Αλλά και οι υπήκοοι διατηρούν το δικαίωμα τους στην αυτοάμυνα και στην

²⁵ Fields A. B., (2003) p.12

²⁶ Strauss L., (1965), *Natural Law and History*, Chicago, University of Chicago Press, p.11, 192 σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.119

ελευθερία της συνείδησης και ακόμη περισσότερο αποκτούν το δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Σκοπός του δικαίου είναι η δημιουργία δικαιωμάτων, μέχρι στιγμής όμως αυτά είναι ιδιωτικά αφού τα πολιτικά δικαιώματα, τα δικαιώματα απέναντι στο κράτος αποκλείονται. Τα πολιτικά και τα ατομικά δικαιώματα, αν και είναι τύποις παρόμοια, είναι διαφορετικά. Τα ατομικά αποκλείουν τα πολιτικά και τα ανθρώπινα δικαιώματα και σε αυτό το σημείο διαφαίνεται και η τραγωδία του ατομικισμού που κάνει το ατομικό και το ανθρώπινο εχθρούς.

Στον αντίποδα του «ολοκληρωτισμού» του Hobbes τοποθετούνται τα πολιτικά κείμενα του μεταγενέστερου του John Locke. Ο Locke διατήρησε δύο καίρια σημεία: την απόδοση δικαιωμάτων στα άτομα επειδή είναι άτομα και την επιμονή ότι οι υποχρεώσεις των ατόμων απέναντι στο κράτος είναι εξαρτημένες από το σεβασμό και την προστασία των δικαιωμάτων του ατόμου από τη μεριά του κράτους.²⁷ Διαφοροποιήθηκε όμως σε δύο θεμελιώδη ζητήματα: Πρώτον, επέκτεινε το «βασίλειο» των δικαιωμάτων· ενώ το δικαίωμα στη ζωή εμπεριέχεται στη θεωρία του, ωστόσο προσθέτει τα δικαιώματα στην ελευθερία και την ιδιοκτησία. Δεύτερον, υποκατέστησε την απολυταρχική, μοναρχική και συγκεντρωτική κυβέρνηση του Hobbes με μία περιορισμένη θεσμική κυβέρνηση με προτίμηση την κοινοβουλευτική κυριαρχία.²⁸ Θα ήταν ασφαλές να πούμε ότι οι απόψεις του Locke, όσον αφορά το ρόλο του κράτους διαφέρουν από τον Hobbes μόνο στα σημεία, παράλα αυτά υπάρχουν μερικές αξιοσημείωτες διαφοροποιήσεις στην πολιτικοκοινωνική του θεώρηση και την άποψη του για την ανθρώπινη φύση.

Για τον Locke, αντίθετα με ότι πίστευε ο Hobbes, υπάρχει ένας φυσικός νόμος, ο οποίος περιορίζει τον άνθρωπο. Ο νόμος αυτός, και όχι η εγωιστική παρόρμηση του ανθρώπου, είναι εκείνος που ρυθμίζει τις ανθρώπινες σχέσεις. Για τον Locke ο νόμος αυτός πηγάζει

²⁷ Fields A. B., (2003) p.13

²⁸ Fields A. B., (2003) p.13

από τον Θεό και προικοδοτεί στους ανθρώπους συγκεκριμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις.

Ο συνδυασμός αυτού του πηγαίου νόμου και της τάσης του ανθρώπου για κοινωνικοποίηση, δημιουργούσαν στον Locke την αντίληψη ότι οι προ-πολιτικές ανταλλακτικές ανθρώπινες κοινωνίες ήταν φιλειρηνικές. Η ανάγκη για το κοινωνικό συμβόλαιο κατά τον Locke, εμφανίστηκε όταν αναπτύχθηκαν μέσα στις κοινωνίες πολύπλοκες οικονομικές σχέσεις σε συνδιασμό με την εμφάνιση του χρήματος.²⁹ Στην περίπτωση αυτή δημιουργούνται διενέξεις μεταξύ των μελών τις οποίες τα ίδια τα ενεπλεκόμενα μέλη δεν είναι κατάλληλα να λύσουν. Έτσι λοιπόν, τίθενται ορισμένοι νόμοι, την τήρηση των οποίων αναλαμβάνει να διαφυλάξει η κρατική αρχή, την οποία οι πολίτες πια, αναγνωρίζοντας την χρησιμότητα της, ωφείλουν να υπακούν.

Η πολιτική αυτή αρχή δεν νομοθετεί, αλλά ωφείλει εφαρμόζει τον φυσικό νόμο και να τον προσαρμόζει κατάλληλα, δηλαδή αναλαμβάνει να προστατέψει τα κατά τον Locke ανθρώπινα φυσικά δικαιώματα, το δικαίωμα στην ζωή, στην ελευθερία και στην ιδιοκτησία. Αυτή είναι και μια βασική διαφορά της πολιτικής θεωρίας του Locke σε αντίθεση με τον Hobbes, ότι η «εξουσία» του ηγέτη πηγάζει από τον φυσικό νόμο, ενώ για τον Hobbes υπάρχει για να περιορίζει την μηχανιστική εγωιστική παρόρμηση του ανθρώπου για αύξηση της δύναμης του.

Η σχέση πολίτη και κυβέρνησης κατά τον Locke βασίζεται στην αμοιβαία εμπιστοσύνη, αν αυτή δεν υπάρχει ή προσβληθεί, η κοινωνία αποσυντίθεται, ενώ για τον Hobbes απλά οι αρχόμενοι πρέπει να αντικαταστήσουν τον Κυρίαρχο. Το τελευταίο καταφύγιο του ανθρώπου για τον Locke, όταν ο άρχοντας δεν σέβεται τον φυσικό νόμο είναι η προσφυγή του στους ουρανούς, δηλαδή στον Θεό. Ο ίδιος ο θεός, δηλαδή ο φυσικός νόμος, δίνει σε

²⁹ Fields A. B., (2003) p.13

αυτήν την περίπτωση στους πολίτες το δικαίωμα της επανάστασης.

Με τον Locke ολοκληρώθηκε η μετάβαση από τον φυσικό νόμο στα φυσικά δικαιώματα. Σκοπός πλέον του δικαίου και του φυσικού δικαιώματος είναι να υπηρετούν το άτομο και να προάγουν την ευτυχία του, την επιθυμία του δηλαδή να εκφράζεται μέσω της ελεύθερης βούλησής του.

Κοινή βάση αποτελεί και ο ατομισμός ως ερμηνευτική αφετηρία. Και ο Hobbes και ο Locke στρέφουν αρχικά το ερευνητικό τους ενδιαφέρον στις προπολιτικές διατομικές σχέσεις. Αυτή τους η αφετηρία τους οδηγεί στην ατομιστική φιλελεύθερη άποψή τους για την υποταγή του κράτους στο άτομο. Το κράτος αποτελεί εργαλείο των ανθρώπων, για να εξασφαλίσουν όσο το δυνατόν ευνοικότερους όρους απόκτησης της ευτυχίας τους. Και τους δύο τους ενδιαφέρει να συγκροτηθεί έτσι το πλαίσιο των πολιτειακών θεσμών ώστε να αφήνει απερίσπαστο το άτομο στη θεραπεία των προσωπικών του επιδιώξεων. Αυτό σημαίνει ότι στον πυρήνα της φιλοσοφίας και των δύο βρίσκεται ο φιλελευθερισμός, η ατομική ελευθερία και η δυνατότητα των ανθρώπων να καθορίζουν τη ζωή τους και να επιζητούν την προσωπική τους ευδαιμονία. Η πολιτική κοινωνία εκφράζει το κοινό συλλογικό συμφέρον και αυτό είναι που πρέπει να προωθείται. Και οι δύο δέχονται την ισότητα και την ελευθερία σαν αξιωματικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ύπαρξης καθώς και ότι «το άτομο είναι το κέντρο αναφοράς και για χάρη των συμφερόντων του δημιουργείται η πολιτική κοινωνία».

Από την άλλη, επισημαίνονται σοβαρές διαφορές. Η πρώτη έχει να κάνει με την περιγραφή της φυσικής κατάστασης. Στον Hobbes η φυσική κατάσταση είναι καθ' εαυτή μια κατάσταση πολέμου και συγκρούσεων των αυτοσυντηρητικών ενστίκτων των ανθρώπων. Καμία κοινωνικότητα δεν υπάρχει, οι άνθρωποι βρίσκονται σε μια σχεδόν άγρια κατάσταση. Αντιθέτως, στο Locke, η προ-πολιτική κατάσταση δεν είναι a priori συγκρουσιακή αλλά αρχικά ειρηνική και μόνο, όταν αναπτυχθούν οι

οικονομικοκοινωνικές ανισότητες τίθεται το ζήτημα του πολέμου στις διανθρώπινες σχέσεις.

Η προέκταση μιας τέτοιας θεώρησης καθορίζει την αντίληψή τους για το ανθρώπινο Είναι. Οι φυσικοί άνθρωποι στον Hobbes είναι σαν μηχανές που κινούνται με βάση τη ροπή προς ή την απώθηση από ένα αντικείμενο, πάθη που εξηγούνται με τους νόμους της μηχανικής. Αντιθέτως, στο Locke η έλλογη σκέψη, με την έννοια της βούλησης, υπάρχει στον άνθρωπο πριν από τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας, ακριβώς, επειδή λειτουργεί ο Φυσικός Νόμος. Αυτός αποδεικνύει ότι τα άτομα είναι δυνάμει έλλογοι οργανισμοί και υπάρχουν σπέρματα κοινωνικών δεσμών, όπως διαπροσωπικές συμφωνίες, ήδη από τη φυσική κατάσταση. Αυτό σημαίνει ότι το συμβόλαιο δεν δημιουργεί τις κοινωνικές σχέσεις, που ήδη προϋπάρχουν και είναι αρκετά ανεπτυγμένες, αλλά ορισμένους πολιτειακούς θεσμούς και μάλιστα εκείνους που αφορούν τη διαιτησία των διαφορών, την επιβολή ποινών και τη θέσπιση νόμων που αποβλέπουν στην ειρηνική ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων.

Μια άλλη σημαντική διαφοροποίηση του Locke από τον Hobbes έχει να κάνει με το πρακτικό τους πολιτικό πρόταγμα. Ο Hobbes επιμένει στην πρωτοκαθεδρία του Εκτελεστικού έναντι του Νομοθετικού, πράγμα που σημαίνει την υποστήριξη μιας απόλυτης μοναρχίας. Ο ηγεμόνας ασκεί απόλυτη πολιτική εξουσία και η βούλησή του υπερέχει των νόμων. Ο Locke δε συμφωνεί με αυτό. Η πρότασή του ταυτίζεται με μια αντιπροσωπευτική, κοινοβουλευτική, συνταγματική μοναρχία, όπου η Νομοθετική εξουσία είναι το ανώτατο όργανο εξουσίας. Ως εκ τούτου, όταν μια κυβέρνηση αδυνατεί να υλοποιήσει τις νομοθετικές επιταγές, ο λαός έχει τη δυνατότητα της ανατροπής της, πράγμα που για το Hobbes είναι αδιανόητο. Ο Hobbes επί της ουσίας ταυτίζει την κοινωνία με το κράτος και τον μονάρχη ενώ στο Locke υπάρχει μια διάκριση κράτους - κοινωνίας γι' αυτό και η πτώση της κυβέρνησης δε συνεπάγεται και διάλυση της

κοινωνίας. Παρόλο που στον πυρήνα και των δύο βρίσκεται ο φιλελευθερισμός, στο Locke εκφράζεται πιο οργανωμένα και επεκτείνεται και στην πολιτική του θέση.

Τα παραπάνω συνδέονται με άλλη μια βασική τους διαφορά, που εντοπίζεται στο σκοπό της θέσμισης της πολιτικής κοινωνίας. Στον Hobbes ο κύριος λόγος που οι άνθρωποι δημιουργούν το κράτος είναι η ειρήνη και η ασφάλεια. Το κράτος συγκροτείται λόγω των απειλητικών για την ανθρώπινη ζωή βίαιων ανταγωνισμών και όλα τα υπόλοιπα, οικονομική δραστηριότητα και ατομική ιδιοκτησία, έπονται και χρονικά και οντολογικά. Στο Locke το πρωταρχικό είναι η ατομική ιδιοκτησία. Η πολιτική κοινωνία πραγματώνεται με τη συναίνεση όλων, αλλά το μεγαλύτερο συμφέρον για αυτή το έχουν οι ιδιοκτήτες. Το κράτος έχει ως θεμελιώδη του σκοπό την προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας και από αυτήν καθορίζονται εννοιολογικά οι ιδέες της ασφάλειας και της ειρήνης.

Για τον Rousseau, από την άλλη πλευρά, η εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας έφερε και την ανισότητα, που οδήγησε στο σχηματισμό του κράτους και, με τον καιρό, και του δεσποτισμού.³⁰ Έτσι η ανάπτυξη της ανισότητας παραβίασε το «κοινωνικό συμβόλαιο», που έφτιαξαν οι άνθρωποι κατά τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στο κράτος, γι' αυτό και η ανισότητα δε συμβιβάζεται με τη φύση και πρέπει να εξαλειφθεί. Οπαδός της λαϊκής κυριαρχίας, ο Rousseau θεωρούσε ιδανικό του κράτους τη μικρή πατριαρχική δημοκρατία, στην οποία όλοι οι πολίτες μπορούν οι ίδιοι και άμεσα να εγκρίνουν τους νόμους. Οι φορείς της εκτελεστικής εξουσίας δεν είναι αφέντες του λαού, αλλά υπάλληλοί του. Ο λαός πρέπει να μπορεί να τους διορίζει και να τους απολύει όποτε θέλει. Δεν υπάρχει θέμα να συμβληθούν με το λαό, πρέπει να τον υπακούσουν.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα που εξαγγέλθηκαν το 18ο αιώνα επεξέτειναν την ελευθερία από την ιδιωτική σφαίρα στη δημόσια, σε αντίθεση με τον Hobbes και τη συμπλήρωσαν με την

³⁰ Fields A. B., (2003) p.17

ισότητα, σε αντίθεση με τον Locke. Από την εξαγγελία όμως του 18^{ου} αιώνα μέχρι σήμερα, τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν γνωρίσει τον θρίαμβο τόσο του ατομικισμού ουμανισμού όσο και της αγριότητας της κρατικής και ατομικής επιθυμίας.³¹

iv. Φιλελευθερισμός

Ο φιλελευθερισμός, η πολιτική φιλοσοφία που αντιμετωπίζει τα δικαιώματα ως θεμελιώδη πολιτική πραγματικότητα και τελικά ταυτίζει τη λειτουργία του κράτους με την προστασία τους, βρίσκει στον Hobbes το ιδρυτικό της κείμενο.³²

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι το σύστημα πολιτικών θεσμών που προστατεύει και ενεργοποιεί τις ατομικές ελευθερίες εκφράζοντας την προτεραιότητα κατοχύρωσης και ενεργοποίησής τους. Η ελευθερία στα πλαίσια του συστήματος κατανοείται ως δικαίωμα ακώλυτων και κατα το δυνατό απεριόριστων ατομικών επιλογών.³³

Ο πολίτης μπορεί να έχει ελευθερίες επιλογών, ως προς τις ιδέες του, τη διακυβέρνησή του, τους τρόπους της οικονομικής δραστηριότητάς του, δεν έχει όμως καθόλου ευθύνες συμμετοχής σε σχέσεις άμεσης κοινωνίας, σε κοινωνικό γεγονός και αυτό τον καθιστά ένα αδιαφοροποίητο άτομο διότι στερείται την ενεργητική προσωπική του ετερότητα. Η επιλογή είναι ο δοκιμαστικός σωλήνας της ατομικής ζωής όπου μπορεί κανείς να παρατηρήσει τις προόδους που λαμβάνουν χώρα στο μεγάλο σύμπαν της κουλτούρας.³⁴ Η εμπειρία της νεωτερικότητας μπορεί να επιβεβαιώσει ότι πολιτικός φιλελευθερισμός μπορεί να συγκροτήσει άψογα οργανωμένες συμβιώσεις ακοινωνήτων ατόμων αλλά όχι κοινωνίες ενεργών πολιτών.

³¹ Δουζίνας Κ. (2006) σ.127

³² Δουζίνας Κ. (2006) σ.118

³³ Γιανναράς Χρ. (2006) σ.168

³⁴ Bauman Z. (1997) σ.261

Στον 20ό αιώνα, οι περί τον φιλελευθερισμό δημοκρατικές θεωρίες εμπλουτίστηκαν με στοιχεία που τον 19ο αιώνα δεν είχαν ακόμη επινοηθεί. Χωρίς να απομακρυνθεί ολοκληρωτικά από τους «πατέρες» του Hobbes, Locke, Bentham, J.S.Mill, ο φιλελευθερισμός εκσυγχρόνισε τα συστατικά του στοιχεία, προσαρμόζοντας τα στον αιώνα της ελεύθερης οικονομίας της αγοράς και στα προβλήματά του. Η βασική αρχή που υπήρξε και υπάρχει πάντα στο κέντρο κάθε θεωρίας για το φιλελευθερισμό, είναι η έννοια του ατόμου. Η ιδέα της αυτονομίας ή του αυτοκαθορισμού υπό την έννοια ότι αναγνωρίζει στα άτομα ένα ανώτερης τάξης συμφέρον να επιλέγουν, ακολουθούν και επανεξετάζουν ένα μοντέλο ζωής που τους ταιριάζει. Στα πλαίσια του φιλελευθερισμού η υποκειμενική κρίση δεν πρέπει να υποκαθίσταται. Το άτομο θεωρείται ότι γνωρίζει καλύτερα τα συμφέροντά του, πληρώνει το ίδιο το κόστος αν σφάλλει και η υποκατάσταση της προσωπικής κρίσης αλλοιώνει το ίδιο το νόημα του προσωπικού βιώματος. Αν και οι προσεγγίσεις ποικίλλουν, ο ατομικισμός ή η ατομοκεντρική προσέγγιση, είναι η βάση πάνω στην οποία συγκροτούνται όλες οι υπόλοιπες αρχές, θεσμοί και νόμοι της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Οι πρώτοι φιλελεύθεροι εμποτισμένοι με τις αρχές του Διαφωτισμού όταν αναφέρονταν στο άτομο, ήταν αναγκασμένοι να κάνουν λόγο για συλλογικές διαδικασίες και για συνθήκες τέτοιες, που θα επέτρεπαν την ατομική πρόοδο και την αυτοανάπτυξη. Απαράβατος κανόνας, πάντως, σε κάθε περίπτωση, ήταν ο ταυτόχρονος σεβασμός στην ελευθερία του άλλου, ο περιορισμός δηλαδή της ατομικής ελευθερίας προς όφελος της κοινής αρμονικής συμβίωσης. Αργότερα, με το πέρασμα στον 20ό αιώνα, και την ανάδυση των σχετικιστικών θεωριών, ο ατομικισμός απογυμνώνεται από το ηθικό του προκάλυμμα. Αρχή του γίνεται η απεριόριστη ελευθερία του ατόμου να ενεργεί όπως νομίζει κατά την επιδίωξη μεγιστοποίησης του ατομικού του οφέλους. Όποιος επιχειρεί να περιορίσει το άτομο, κυρίως εάν πρόκειται για το κράτος, γίνεται και εχθρός του φιλελευθερισμού, σύμφωνα μάλιστα με τους φιλελεύθερους, γίνεται εχθρός

της ελευθερίας και της ίδιας της δημοκρατίας. Από την εμμονή στην ατομική ελευθερία και από τη μεταγενέστερη απόρριψη κάθε φραγμού στην πραγμάτωσή της, διαφαίνεται η εις βάρος της ισότητας διάκριση του φιλελευθερισμού. Πράγματι, μέσα στις βασικές αρχές κάθε φιλελεύθερου μοντέλου δημοκρατίας, η ισότητα μπαίνει, έμμεσα ή άμεσα, σε δεύτερη μοίρα. Αν και στη δημοκρατία, τα αγαθά της ελευθερίας και της ισότητας είναι, υποτίθεται, ισότιμα, ωστόσο στο φιλελευθερισμό η ελευθερία και μάλιστα, η ατομική ελευθερία, έχει το προβάδισμα, δανείζοντας του, άλλωστε, και το όνομά της. Αυτή η παράδοση έχει ενισχυθεί τα τελευταία χρόνια από την αναβίωση της σχολής της πολιτικής οικονομίας, σύμφωνα με την οποία η ισότητα μπορεί να έρχεται σε αντίθεση με τις αρχές της δικαιοσύνης. Παρά το γεγονός ότι η κοινωνική δικαιοσύνη αποτελεί βασικό συστατικό του κοινωνικού κράτους, μαζί με την επιδίωξη της ισότητας ή τουλάχιστον ίσων ευκαιριών ανάπτυξης για κάθε πολίτη, οι φιλελεύθεροι απορρίπτουν συλλήβδην την ισότητα και το κράτος πρόνοιας, ως στοιχεία που αλλοιώνουν την ελευθερία στην οικονομία της αγοράς και διαβρώνουν την ηθική των πολιτών.

Ο Ludwig Von Mises εισάγει στην φιλελεύθερη θεωρία την τρίτη βασική της αρχή: την ιδιοκτησία. Από τα πρώτα κιόλας βήματα του φιλελευθερισμού, η ιδιοκτησία τέθηκε στο επίκεντρο κάθε θεωρίας για την ελευθερία, από πολλές απόψεις. Από τη μια, η ελευθερία να αποκτά και να προστατεύει κανείς την ιδιοκτησία του, χωρίς φραγμούς, αποτελεί την πεμπτουςία όλων των φιλελεύθερων μοντέλων. Από την άλλη, η ιδιοκτησία θεωρήθηκε από την αρχή σαν ένα είδος εγγύησης της ελευθερίας. Μόνο τα άτομα με περιουσία ήταν αδιαπραγμάτευτα και ανεκβίαστα από οικονομικές πιέσεις και, επομένως, ουσιαστικά ελεύθερα να αποφασίσουν ορθολογικά για το συμφέρον τους. Με την πάροδο των οικονομικοκοινωνικών συστημάτων, το αίτημα για ιδιοκτησία παραλλάχθηκε ελαφρά, ώστε να καλύπτει τις μεγάλες εργατικές μάζες, οι οποίες αν και δεν είχαν περιουσία, είχαν ωστόσο στα χέρια τους την εργατική δύναμη, έναν απαραίτητο συντελεστή παραγωγής και

επομένως ένα διαπραγματευτικό μέσο στην οικονομική και την πολιτική διαδικασία.³⁵ Τέλος, το στοιχείο που διέπει τη φιλελεύθερη δημοκρατική θεωρία είναι η έννοια του ανταγωνισμού. Στις πρώιμες διατυπώσεις του ο φιλελευθερισμός εμπεριείχε τον ανταγωνισμό έμμεσα, σαν αποτέλεσμα του όρου που αναφέραμε νωρίτερα: της ελευθερίας για χωρίς περιορισμούς αυτοανάπτυξη, αυτοκαθορισμού και επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος. Είναι προφανές ότι η σύγκρουση ατομικών συμφερόντων δημιουργεί τον ανταγωνισμό. Ωστόσο, μόνο όταν οι οικονομολόγοι διέδωσαν τις αξίες της ελεύθερης οικονομίας της αγοράς, άρχισαν να εμφανίζονται στην πολιτική θεωρία εκείνα τα μοντέλα φιλελεύθερης δημοκρατίας που παρουσίαζαν την κοινωνία σαν ένα «δίκτυο συναλλαγών, βασισμένο στη δομή της αγοράς», όπως τη χαρακτηρίζει ο Habermas. Σε αυτά τα μοντέλα, όπως ακριβώς και στην πολιτική οικονομία, ο ανταγωνισμός είναι που κινεί τόσο τα οικονομικά, όσο και τα πολιτικά δρώμενα. Το μοντέλο της αγοράς μεταφέρεται στο πολιτικό προσκήνιο, το οποίο μετατρέπεται σε πεδίο ανταγωνισμού μεταξύ πολιτικών δρώντων.

Με τον πολιτικό φιλελευθερισμό το νόημα της ελευθερίας εξαντλείται στο δικαίωμα των ατομικών επιλογών και δεσμεύεται η δυνατότητα του ανθρώπου να είναι ο εαυτός του, η ενεργητική πραγμάτωση της υπαρκτικής του ετερότητας. Υπό αυτή την έννοια, ο φιλελευθερισμός δύσκολα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πολιτική συνθήκη επαρκής για την κατασφάλιση της ανθρώπινης ελευθερίας.³⁶

Στον Beveridge, το «ριζοσπάστη φιλελεύθερο», ήταν προφανές ότι η ατομική ελευθερία χρειάζεται συλλογική προστασία. Οι σημερινοί θιασώτες του φιλελευθερισμού επιχειρούν να καταστήσουν εξίσου προφανές το ακριβώς αντίθετο: ότι για την ατομική ελευθερία χρειάζεται να σχιστούν όλα τα συλλογικά πλεγμένα προστατευτικά δίχτυα, κυρίως επειδή

³⁵ Δημητράκος (2011) <http://ratiovincit.com/2011/06/22/σοσιαλισμός-ή-φιλελευθερισμός/>

³⁶ Γιανναράς Χρ. (2006) σ.171

αυτά κοσίζουν πολύ.³⁷ Η κοινωνία οφείλει να νομιμοποιείται σύμφωνα με τις υπηρεσίες που προσφέρει στην ατομική ελευθερία και όχι η ατομική ελευθερία σύμφωνα με την κοινωνική της ωφέλεια.

v. Νεωτερικότητα

Η θεσμοποίηση της προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων οριοθετεί την ευρωπαϊκή νεωτερικότητα. Σηματοδοτεί το τέλος της εμπειρίας του «μεσσαίωνα»: αιώνων βασανισμού και ανασφάλειας του δυτικοευρωπαίου ανθρώπου, καταπίεσης των ασθενέστερων από τις ισχυρότερες κοινωνικές τάξεις.³⁸ Η συμβολική θεμελίωση και αφετηρία της νεωτερικότητας μπορεί να εντοπιστεί στην ψήφιση των μεγάλων επαναστατικών κειμένων του 18^{ου} αιώνα: της Αμερικανικής Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, της Χάρτας των Δικαιωμάτων και της γαλλικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του πολίτη, ενώ το συμβολικό τέλος της έχει τοποθετηθεί στην πτώση του Βερολίνου το 1989. Στην νεωτερικότητα, την εποχή του υποκειμένου, τα ανθρώπινα δικαιώματα κυριάρχησαν στον κόσμο και τον παρέστησαν τον κατ'εικόνα και καθ'ομοίωσιν του ατόμου.³⁹ Η Γαλλική Διακήρυξη και η Αμερικανική Χάρτα των Δικαιωμάτων αποτελούν κλασικό παράδειγμα της νεωτερικής φυσιοκρατίας.

Η δημόσια και πολιτική υφή της Επανάστασης είναι προφανής σε όλα τα επίπεδα. Τα δικαιώματα ανήκουν στον «άνθρωπο» και στον «πολίτη», γεγονός που συσχετίζει πλέον άμεσα την ανθρωπότητα με την πολιτική. Η χειραφέτηση, την οποία επαγγέλεται ο Διαφωτισμός, σημαίνει με πολιτικούς όρους υποταγή της εξουσίας στον ορθό λόγο του νόμου και σχετίζεται με την αξία της αξιοπρέπειας.

Η προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου απέναντι στην κρατική εξουσία κατέστη η

³⁷ Bauman Z. (1997) σ.374

³⁸ Γιανναράς X. (2006) σ.45

³⁹ Δουζίνιας K. (2006) σ.131

νομική ουσία ης νεωτερικότητας. Ο αφηρημένος «άνθρωπος» της φιλοσοφίας είναι κενός νοήματος και έτσι η αναγνώριση του νομικού υποκειμένου είναι το μέσον πρόσβασής μας στη δημόσια σφαίρα των νομικών δικαιωμάτων, περιορισμών και καθηκόντων. Η δήλωση της γαλλικής και στη συνέχεια της Οικουμενικής Διακήρυξης κατά την οποία «όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι ως προς τα δικαιώματα και την αξιοπρέπεια» φαντάζει σαν πλάνη. Η σωστή διατύπωση θα ήταν ότι «όλοι οι άνθρωποι πρέπει να γίνουν ίσοι ως προς τα δικαιώματα και την αξιοπρέπεια»⁴⁰ και αυτό διότι τα δικαιώματα δεν είναι οικουμενικά ή απόλυτα και δεν ανήκουν σε αφηρημένους ανθρώπους αλλά σε συγκεκριμένα άτομα μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνίες και εμπειρίες. Για τους Burke και Marx, το υποκείμενο των δικαιωμάτων δεν υπάρχει καν. Είναι είτε πολύ αφηρημένο για να είναι πραγματικό είτε πολύ συγκεκριμένο για να είναι οικουμενικό.⁴¹ Ο Burke πιστεύει ότι η ιδέα των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι μια «μεταφυσική» ιδέα αποκομμένη από την ανθρώπινη εμπειρία και η οποία επομένως καταντά καταστροφική όταν πάει να τη θέσει σε εφαρμογή. Κατά τον Burke, δεν έχει κανένα νόημα να πούμε ότι «οι άνθρωποι γεννιούνται και παραμένουν ελεύθεροι και ίσοι στα δικαιώματά τους», όταν τελικά κάθε ανθρώπινο ον γεννιέται με τη δέσμευση, την υποχρέωση, ηθικά αλλά και σωματικά, να ακολουθήσει μια συγκεκριμένη σειρά πολλών «ολοτήτων» που εκτείνεται από την οικογένεια μέχρι ολόκληρη τη Δημιουργία.⁴²

Η επιτυχία των επαναστάσεων μετατόπισε την έμφαση από την ελευθερία στο δίκαιο και από τη φύση στην τάξη. Τα φυσικά δικαιώματα συνδέουν την υπόσχεση της ελευθερίας με την πειθαρχία στο δίκαιο. Οι διακηρύξεις των δικαιωμάτων έχουν ως άμεσο αποτέλεσμα τη θέσπιση της απεριόριστης εξουσίας του κράτους και του δικαίου του. Η σχέση μεταξύ κυρίαρχου ανθρώπου και κυρίαρχου κράτους καταδεικνύεται στο διεθνές δίκαιο και στη

⁴⁰ Δουζίνας Κ. (2006) σ.145

⁴¹ Δουζίνας Κ. (2006) σ.149

⁴² Manent P. (2005) σ.153

διεθνή πολιτική. Στο διεθνές δίκαιο τα «έθνη» νοούνται ως επιμέρους ελεύθερα και ίσα άτομα που ζουν σε μια φυσική κατάσταση και κατά συνέπεια έχουν ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις. Αν οι διακηρύξεις εισήγαγαν την εποχή του ατόμου, εγκαινίασαν και την εποχή του κράτους που είναι το είδωλο του ατόμου. Τα ανθρώπινα δικαιώματα και η εθνική κυριαρχία, οι δύο αντιθετικές αρχές του διεθνούς δικαίου, γεννήθηκαν μαζί και η αντίφασή τους είναι μάλλον φαινομενική παρά πραγματική.⁴³ Ο John Herz υποστηρίζει ότι το έθνος κράτος είναι ένα είδος πολιτικής μονάδας το οποίο είναι συγκροτημένο για να κρατά μια περιοχή «αδιαπέραστη» και να προστατεύει τους κατοίκους της. Πιστεύει επίσης ότι σε όλη την ιστορία, η μονάδα που παρείχε την καλύτερη προστασία και ασφάλεια στους ανθρώπους έγινε επίσης και η αυτόνομη πολιτική ομάδα. Οι άνθρωποι, σύμφωνα με τον Herz, έχουν την τάση, μακροχρόνια, να αναγνωρίσουν την εξουσία, την όποια εξουσία, που κατέχει τη δύναμη της προστασίας.⁴⁴

Οι διακηρύξεις όμως, πέρα από τα δικαιώματα του ανθρώπου, εισήγαγαν και τα δικαιώματα του πολίτη, ένα νέο τύπο προνομίων που άλλους τους προστάτευε και άλλους τους απέκλειε. Αναπτύσσεται έτσι μια ασυμμετρία ανάμεσα στους αποδέκτες του δικαίου και σε εκείνους τους άλλους, τους δευτερεύοντες και δυνάμει αποδέκτες του. Η Julia Kristeva εύστοχα επισημαίνει ότι «ποτέ η δημοκρατία δεν υπήρξε περισσότερο απεριφραστη, διότι δεν εξαιρεί κανέναν, εκτός από τους ξένους»⁴⁵. Βασικό χαρακτηριστικό του νεωτερικού δικαίου είναι η διάκριση μεταξύ ανθρώπου και πολίτη. Το νεωτερικό υποκείμενο είναι ο πολίτης και η υπηκοότητα εξασφαλίζει το ελάχιστο των αναγκαίων προσόντων για να είναι κανείς άνθρωπος. Ο αλλοδαπός είναι το κενό διάστημα μεταξύ ανθρώπου και πολίτη. Κατά τον Jay Bernstein, «η ιδιότητα του πολίτη υπάρχει

⁴³ Δουζίνας Κ. (2006) σ.152

⁴⁴ Herz H. J. (1961), *The Rise and Demise of the Territorial State*, New York, Free Press Ch. 17, 18 σε Κουλουμπή Θ., (1995) σ.77

⁴⁵ Kristeva J., (1991), *Strangers to Ourselves*, Columbia Press University, p.149 σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.154

μεταξύ της αφηρημένης ιδιαιτερότητας της προσωπικής ταυτότητας και της αφηρημένης οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και μεσολαβεί ανάμεσά τους. Τα άτομα έχουν δικαιώματα μόνο μέσα στην κοινότητα».⁴⁶

vi. Θρησκευτικοί πόλεμοι

Αυτό που βρίσκεται πίσω από τη σκέψη εκείνων οι οποίοι ανέπτυξαν πρώτοι τα ευρωπαϊκά φιλελεύθερα δόγματα για τα ανθρώπινα δικαιώματα, οι θεωρητικοί δηλαδή του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, ήταν εν μέρει η ιστορία των βάρβαρων θρησκευτικών πολέμων εντός της δυτικής χριστιανοσύνης και η πεποίθηση ότι, αφού οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να εξαναγκαστούν σε θρησκευτική ομοιομορφία, έπρεπε να μάθουμε να ζούμε έχοντας θρησκευτικές διαφορές.⁴⁷ Εντούτοις, αυτά τα παλαιότερα ντοκουμέντα εξακολουθούσαν να είναι εντός του πλαισίου μιας χριστιανικής τάξης πραγμάτων. Ο Locke δεν πίστευε ότι είχε νόημα να επεκταθεί η ανοχή στους άθεους. Παρ'όλα αυτά, άρχισαν να αναγνωρίζουν κάτι που είχε από πολύ καιρό υπό το μουσουλμανικό δίκαιο αναγνωριστεί, ότι όφειλαν να επιτρέπουν σε κοινότητες με διαφορετική πίστη να ασκούν τις θρησκείες τους, εντός ορισμένων ορίων, ακόμα και σε κράτη στα οποία ήταν καθιερωμένη μια συγκεκριμένη πίστη.

Η ιστορία είναι κατάφορτη με μαζικές δολοφονίες εν ονόματι της μίας και μοναδικής αλήθειας. Είναι δύσκολο όμως να εντοπίσουμε μία έστω περίπτωση βαναυσότητας που διαπράχθηκε εν ονόματι της πολλότητας και της ανεκτικότητας. Οι ατρόμητοι κατακτητές των απίστων, οι καρδινάλιοι της Ιεράς Εξέτασης, οι στρατηλάτες των ιερών πολέμων δεν φημίζονταν για το σχετικισμό τους και για την αγάπη τους προς την πολλότητα.⁴⁸

Οι θρησκευτικοί πόλεμοι υπήρξαν ανέκαθεν αναπόσπαστο κομμάτι της ανθρώπινης

⁴⁶ Bernstein J., (1991), *Rights, Revolution and Community* Marx's on the Jewish Question σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.156

⁴⁷ Ignatieff M. (2002) σ.149

⁴⁸ Bauman Z. (1997) σ.366

κοινωνίας και στο όνομα του θεού σφαγιάστηκαν, βασανίστηκαν και εκτοπίστηκαν εκατοντάδες χιλιάδες άνθρωποι. Το οξύμωρο, της αδιαμφισβήτητης αυτής ιστορικής πραγματικότητας δεν καταδικάζει αυτομάτως τις θρησκείες στο «πυρ το εξώτερον», αρκεί να αναγνωρίσει κανείς ότι τα θρησκευτικά δόγματα δεν είναι τίποτα περισσότερο από προϊόντα των ανθρώπων και αποτέλεσμα των σύνθετων διανοητικών διαδικασιών που ανέπτυξε ο άνθρωπος στη πορεία της εξέλιξης του. Αποτελούν στην ουσία την αντανάκλαση των υπαρξιακών αναζητήσεων του ανθρωπίνου είδους που διαβαθμίζονται από ερωτήματα όπως «ποιο είναι το νόημα της ζωής;» ή «τι γίνεται μετά το τέλος της;», αλλά περιλαμβάνουν ταυτόχρονα κώδικες ηθικών κανόνων και αξιών, που ενσωματώθηκαν σε μια μορφή πρώιμου δικαίου το οποίο οργάνωσε και οργανώνει ακόμη και σήμερα τις ανθρώπινες κοινωνίες. Είναι αναπόφευκτο οι θρησκείες να διαπλέκονται άμεσα στο κοινωνικό ιστό και να λαμβάνουν λόγω της υπερφυσικής τους διάστασης ένα ισχυρό ρόλο, επιβάλλοντας τέτοια εξουσία στους ανθρώπους, ικανή να τους φανατίσει ή να τους προτρέψει σε ακραίες συμπεριφορές. Οι θρησκευτικοί πόλεμοι ανέκαθεν υπήρξαν το πρόσχημα εγκόσμιων διεκδικήσεων και επιδιώξεων κάθε άλλο παρά πνευματικών. Η κινητήριος δύναμη της θρησκείας κινητοποιούσε τις μάζες οι οποίες αγωνίζονταν για ένα δίκαιο, ιερό σκοπό, για ένα σκοπό που αξίζει να πεθάνεις, να χάσεις την οικογένεια σου, τα υπάρχοντα σου, οτιδήποτε σε συνδέει με αυτόν τον κόσμο, μια θυσία όμως που οπωσδήποτε θα ανταμειφθεί σε ένα άλλον, καλύτερο κόσμο. Το αίσθημα δικαίου που προσδίδει η θρησκευτική πίστη σε όλες τις αιμοβόρες ανθρώπινες διενέξεις, τις καθιστά λιγότερο ευτελείς, λιγότερο αποτρόπαιες. Και αυτό ήταν κάτι που αντιλήφθηκαν οι άνθρωποι από την αρχή της ανθρώπινης ιστορίας.

Για την Ευρώπη, η οποία εκπροσωπεί το δυτικό πολιτισμό, η θρησκεία υπήρξε πάντα ένα σημαντικό κίνητρο για πόλεμο, αναπόσπαστο τμήμα της πολιτικής και των εθνικών συμφερόντων. Άγριες συγκρούσεις σημειώθηκαν και μεταξύ πιστών επακριβώς του ίδιου

δόγματος όπως οι πόλεμοι μεταξύ της Αγγλίας και της Γαλλίας το 14ο και 15ο αιώνα μ.Χ. Οι αναθεωρητές Προτεστάντες, συγκρούστηκαν επανειλημμένως με τους Καθολικούς, με αποκορύφωμα την νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου όπου σφαγιάστηκαν ανηλεώς όλοι οι προτεστάντες της Γαλλίας. Η διαμάχη Προτεσταντισμού - Καθολικισμού είναι συνυφασμένη με την συγκρότηση των εθνών κρατών στη κεντρική Ευρώπη, κατά τον 16ο και 17ο αιώνα. Ο εκρηκτικός συνδυασμός θρησκείας και έθνους κράτους, εκτονώθηκε στον Τριακονταετή πόλεμο, στον οποίο εκφράστηκαν οι θρησκευτικές και εθνικές επιδιώξεις των τότε ευρωπαϊκών δυνάμεων. Η ειρήνη της Βεσφαλίας, το 1648, προσπάθησε να αποτρέψει ανάλογες μελλοντικές θρησκευτικές συρράξεις, υιοθετώντας την αρχή «*cuius regio, eius religio*» που σημαίνει: η θρησκεία του λαού είναι αυτή του ηγέτη. Η αρχή αυτή αντανάκλα το σεβασμό στις θρησκευτικές πεποιθήσεις άλλων λαών και παρότι σηματοδότησε το τέλος των εθνικών θρησκευτικών πολέμων στην Ευρώπη, δεν κατάφερε να αποτρέψει τις εμφύλιες συρράξεις.

Οι φρικαλεότητες των θρησκευτικών και εμφυλίων πολέμων του 16ου και 17ου αιώνα είχαν καταδείξει τη συνάφεια που υφίσταται μεταξύ του δίκαιου πολέμου, του διεξαγόμενου εν ονόματι μιας δογματικής βεβαιότητας ή απόλυτης αξίας, και του ολικού πολέμου. Η ηθική και δικαιοσύνη μείωση του εχθρού που ένας, υπό την έννοια αυτή «δίκαιος» πόλεμος συνεπάγεται, αυξάνει κατακόρυφα την ένταση της σύγκρουσης και οδηγεί αναπόδραστα στην εξολόθρευση του εχθρού. Ως εκ τούτου, κεντρικό ζήτημα της ευρύτερης διαδικασίας εκκοσμίκευσης ή αποθεολογικοποίησης της δημόσιας ζωής ήταν ο εξορθολογισμός και εξανθρωπισμός του πολέμου.⁴⁹

Μια νέα περίοδο θρησκευτικών παθών, στα τέλη της νεωτερικότητας, εγκαινίασε η πτώση του Ανατολικού Μπλοκ το 1989. Οι πολεμικές συγκρούσεις στην πρώην Γιουγκοσλαβία,

⁴⁹ Ανανιάδης Γρ. (2006) σ.72

ήταν εμφύλιες συγκρούσεις και όχι εθνικές, μιας και η πλειοψηφία του πληθυσμού στην περιοχή είναι Σλάβοι. Εκτός όμως από Σλάβοι, ήταν και Βόσνιοι μουσουλμάνοι και Κροάτες καθολικοί και Σέρβοι ορθόδοξοι και για ακόμη μια φορά η θρησκεία απέδειξε πόσο σημαντικό ρόλο μπορεί να διαδραματίσει στην συγκρότηση της εθνικής συνείδησης καθώς ήταν εκείνη που έθεσε την διαχωριστική γραμμή μεταξύ των λαών σε έναν παράλογο και ανηλεή πόλεμο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ II

Δίκαιο και πολιτική στο τέλος της Νεωτερικότητας

i. Η έκπτωση των φυσικών δικαιωμάτων και η ανάδυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Στα χρόνια που ακολούθησαν τις μεγάλες διακηρύξεις, τα φυσικά δικαιώματα έχασαν μεγάλο μέρος από τη δημοτικότητά τους, από τη μία πλευρά διότι οι μοναρχίες του 19^{ου} αιώνα τα αντιμετώπισαν ως ένα επικίνδυνο και επαναστατικό δόγμα και από την άλλη εξαιτίας του θετικισμού του δικαίου. Το νεωτερικό δίκαιο βασίζεται πλέον στο θετικισμό, ο οποίος πρεσβεύει ότι το έγκυρο δίκαιο δημιουργείται αποκλειστικά από πράξεις της κρατικής βούλησης.⁵⁰ Η διαδικασία της θετικοποίησης ενοποίησε τα μεγαλύτερα νομικά συστήματα εξαλείφοντας από τη φιλοσοφία του δικαίου όλες τις εναπομένουσες

⁵⁰ Δουζίνιας Κ. (2006) σ.163

φυσιοκρατικές πλάνες. Η διαδικασία αυτή διευκολύνθηκε και επιταχύνθηκε με τον μετασχηματισμό της πολιτικής φιλοσοφίας και της θεωρίας του δικαίου σε πολιτική επιστήμη και με την ανάπτυξη της κοινωνικής θεωρίας. Η επινόηση της ιδέας της κοινωνίας έδωσε σ' αυτή προτεραιότητα σε σχέση με το άτομο και έγινε το κύριο αντικείμενο της επιστημονικής έρευνας. Σύμφωνα με τον ιστορικό Joan Scott, «από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, οι θεωρητικοί της κοινωνίας δεν όριζαν το άτομο σε αντίθεση προς το κοινωνικό ή την κοινωνία, αλλά ως προϊόν της».⁵¹ Τα φυσικά δικαιώματα κατέστησαν αντικείμενα απομυθοποίησης και υποχείρια της κρατικής βούλησης ώστε να προωθούνται οι κρατικοί στόχοι.

Η πορεία από την έκπτωση των φυσικών δικαιώματων κατά τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα μέχρι τα τέλη της νεωτερικότητας και τις πρόσφατες διακηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων περνά μέσα από δύο παγκόσμιους πολέμους και αναρίθμητες φρικαλεότητες και ανθρωπιστικές καταστροφές. Μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, φιλοσοφία, δίκαιο και επιστήμη συνδυάστηκαν εκ νέου στη νέα διατύπωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η υπογραφή του Καταστατικού Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών το 1945 καθώς και η υιοθέτηση της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων το 1948 αποτελούν θεμελιωτικές ενέργειες της διεθνούς κοινότητας, τις οποίες ακολούθησαν μια σειρά εκατοντάδων άλλων σχετικών συνθηκών, συμβάσεων, συμφωνιών και διακηρύξεων για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα διαφοροποιήθηκαν από τα «πρώτης γενιάς» ατομικά και πολιτικά ή «αρνητικά» δικαιώματα τα οποία συνδέονται με τον φιλελευθερισμό, στα «δεύτερης γενιάς» οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά ή «θετικά» δικαιώματα που συνδέονται με τη σοσιαλιστική παράδοση και τέλος, στα «τρίτης γενιάς» δικαιώματα, δηλαδή τα δικαιώματα ομάδων και εθνικής κυριαρχίας που

⁵¹ Scott J. (1996), *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press p.10 σε Δουζίνα Κ. (2006) σ.165

συνδέονται με τη διαδικασία αποαποικιοποίησης. Τα δικαιώματα πρώτης γενιάς συμβολίζονται από την ατομική ελευθερία, τα δεύτερης από τις διεκδικήσεις για ισότητα και τις εγγυήσεις για ένα αξιοπρεπές βιοτικό επίπεδο, ενώ τα δικαιώματα τρίτης γενιάς από το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση και την προστασία του περιβάλλοντος.⁵²

Η νομική οικουμενικοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έθετε κάθε κράτος και κάθε εξουσία υπό το πέπλο του διεθνούς δικαίου. Οι αδυναμίες όμως και οι ανεπάρκειες του διεθνούς δικαίου σε σχέση με τα άτομα εξακολουθούν να καθιστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα αντικείμενα παραβιάσεων και η όποια προστασία τους επιτυγχάνεται κυρίως σε τοπικό επίπεδο. Το εθνικό δίκαιο φαίνεται να είναι πιο σημαντικό από τις διεθνείς δεσμεύσεις και τα ανθρώπινα δικαιώματα βασικό μέσο στήριξης της εξουσίας των κρατών και της εθνικής κυριαρχίας. Οι διεθνείς μηχανισμοί είναι στοιχειώδεις και μάλλον δεν είναι δυνατόν να βελτιωθούν όσο η εθνική κυριαρχία εξακολουθεί να είναι το ύψιστο κριτήριο του δικαίου.

Η κλασική έννοια του Πολιτικού που προσδιορίστηκε τον 18^ο με 19^ο αιώνα, βασίστηκε στο κράτος του ευρωπαϊκού διεθνούς δικαίου και είχε μεταβάλλει τον πόλεμο του κλασικού διεθνούς δικαίου σε περιφρουρημένο από το διεθνές δίκαιο, καθαρά κρατικό πόλεμο.⁵³ Ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος ξεκίνησε σαν ένας συμβατικός κρατικός πόλεμος του διεθνούς ευρωπαϊκού δικαίου και τελείωσε με έναν εμφύλιο, παγκόσμιο πόλεμο της επαναστατικής εχθρότητας των τάξεων. Κατά τον Schmitt, «το διεθνές δίκαιο είναι δίκαιο του πολέμου και της ειρήνης, *jus belli ac pacis*» και από τη σκοπιά αυτή, το ιστορικής σημασίας ευρωπαϊκό δημόσιο δίκαιο ήταν η υπέρβαση του βασισμένου σε απαξιωτικές

⁵² Δουζίνας Κ. (2006) σ.169

⁵³ Schmitt C. (1990) σ.48

διακρίσεις πολέμου και ο συνακόλουθος μετριασμός του.⁵⁴

ii. Διακρατική τάξη, εθνική κυριαρχία και χαλιναγωγημένοι πόλεμοι

Ήδη από την περίοδο της νεωτερικότητας και τον προσδιορισμό της διακρατικής τάξης πραγμάτων στην οποία δεσπάζει η εθνική κυριαρχία, αρχίζει η κούρσα για τον προσδιορισμό του «δίκαιου» πολέμου. Το αποφασιστικό βήμα είναι η αποσύνδεση της έννοιας του δίκαιου πολέμου από την έννοια της δίκαιης αιτίας ή υπόθεσης. Ως «δίκαιος» λογίζεται πλέον αποκλειστικά ο διακρατικός πόλεμος, δηλαδή ο πόλεμος μεταξύ κυρίαρχων, καθώς μόνο αυτοί μπορεί να είναι ισοτίμως δίκαιοι εχθροί. Αυτό που ενδιαφέρει το εκκολαπτόμενο ευρωπαϊκό δημόσιο δίκαιο είναι ο φορέας διεξαγωγής του πολέμου, το αν αυτός είναι νόμιμος κάτοχος του δικαιώματος προσφυγής σε πόλεμο και όχι οι λόγοι που ωθούν στον πόλεμο, το εάν και κατά πόσο είναι λόγοι αυτοί επί της ουσίας δίκαιοι ή άδικοι.⁵⁵ Η «κρατικοποίηση» του πολέμου οδηγεί και στη συγκράτησή του, ο πόλεμος περιορίζεται δηλαδή και αποκτά κανόνες. Ως διακρατικός θεσμός πλέον, κατά τον Schmitt, ο πόλεμος μετατρέπεται σε συστατικό στοιχείο της ευρωπαϊκής τάξης, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με το συγκυριακό εδαφικό status quo.⁵⁶ Κατά τον Clausewitz, ο πόλεμος αποτελούσε την συνεπή συνέχεια και προέκταση της πολιτικής. Έτσι στα τέλη της νεωτερικότητας, το εννοιολογικό κέντρο βάρους μετατοπίστηκε από τον πόλεμο στην πολιτική.

Σύμφωνα με τον Γιώργο Κοντογιώργη, «όλες οι θεωρίες του πολέμου και της ειρήνης

⁵⁴ Ανανιάδης Γρ. (2006) σ.71

⁵⁵ Ανανιάδης Γρ. (2006) σ.73

⁵⁶ Ανανιάδης (2006) σ.74

λαμβάνουν ως δεδομένη την κρατοκεντρική συγκρότηση της ανθρωπότητας».⁵⁷ Στο διεθνές σύστημα από την συνθήκη της Βεσφαλίας, το 1648 και την θέση σε ισχύ του ευρωπαϊκού δημοσίου δικαίου έχει κατοχυρωθεί η κρατική κυριαρχία ως θεμελιώδης αρχή. Έτσι κύρια χαρακτηριστικά της διακρατικής τάξης πραγμάτων είναι η ετερότητα των εθνικών κρατικών συστημάτων και η απουσία μίας νομιμοποιημένης παγκόσμιας εξουσίας.⁵⁸ Ο κρατοκεντρισμός αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα αίτια πολέμου. Η πολυπολιτειακή αυτή συγκρότηση του κόσμου τροφοδοτεί τη διαφορετικότητα των συμφερόντων, κυρίως όμως παρέχει την πολιτική δυνατότητα στις κοινωνικές ομάδες να τα υποστηρίζουν με το επιχείρημα της ισχύος.⁵⁹ Η άνιση ανάπτυξη και ισχύς μεταξύ των κρατών γεννά ηγεμονισμούς και αυτοί με τη σειρά τους πολέμους. Σύμφωνα με τον Παναγιώτη Ήφαιστο, εάν το μοντέλο της Βεσφαλίας, το διεθνές δίκαιο δηλαδή που είναι σε ισχύ, εφαρμοζόταν πλήρως και απουσίαζε ο ηγεμονισμός, τότε και μόνο θα είχαμε ειρήνη, σταθερότητα και συνεργασία.⁶⁰ Στη διακρατική τάξη ο σκοπός της πολιτικής καθορίζεται από το συμφέρον που εκπορεύεται από τις σχέσεις δύναμης, ο ηγεμόνας δεν υπόκειται στη δικαιοσύνη. Το διακρατικό/διεθνές δίκαιο δεν καταργεί συγκεκριμένα τον πόλεμο, θέτει απλώς κανόνες για τη διεξαγωγή του ώστε να περιορίσει την περιττή βαρβαρότητα.⁶¹ Στο διακρατικό επίπεδο, αναπτύχθηκαν οι θεμελιώδεις αρχές του διεθνούς δικαίου, οι διεθνείς θεσμοί και οι οργανισμοί συλλογικής ασφάλειας, όλα εκ φύσεως αντι-ηγεμονικού χαρακτήρα και με κύρια αποστολή την διασφάλιση του καθεστώτος κυριαρχίας και του πολιτικού πολιτισμού πάνω στον οποίο εδράζεται και αναπτύσσεται. Η λειτουργία και ο ρόλος του διεθνούς δικαίου και των διεθνών θεσμών συνθέτει αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε διακρατική διακυβέρνηση η οποία μέχρι στιγμής

⁵⁷ Κοντογιώργης Γ. (2010) <http://contogeorgis.blogspot.com/2010/04/h.html>

⁵⁸ Ήφαιστος Π. (2003) σ.101

⁵⁹ Κοντογιώργης Γ. (2010) <http://contogeorgis.blogspot.com/2010/04/h.html>

⁶⁰ Ήφαιστος Π. (2003) σ.101

⁶¹ Κοντογιώργης Γ. (2010) <http://contogeorgis.blogspot.com/2010/04/h.html>

χαρακτηρίζεται από ρευστές και ατελείς ιδιότητες και με ελάχιστα και μέγιστα όρια. Κατ' ελάχιστον, προορίζονται να συνδράμουν στην διασφάλιση της συλλογικής ελευθερίας των κυρίαρχων κοινωνιών, να προωθούν τις ειρηνικές συναλλαγές και να διευκολύνουν την ειρηνική επίλυση των διαφορών με διαμεσολάβηση και ερμηνεία των διατάξεων των συνθηκών.

Πέραν των τυπικών λειτουργιών των διεθνών θεσμών και του διεθνούς δικαίου, υπάρχει ένα ανεξάντλητο πεδίο διακρατικών ρυθμίσεων που προωθούν την διεθνή διακυβέρνηση με σκοπό την περαιτέρω ανάπτυξη και εμπέδωση του ανθρώπινου πολιτικού πολιτισμού σε ζωτικούς τομείς της διακρατικής ζωής που προωθούν το κράτος δικαίου: Τα ανθρώπινα δικαιώματα, τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας, την διεθνής ποινική δικαιοσύνη.

Τα δύο προαναφερθέντα πολιτικά γεγονότα, δηλαδή η δημιουργία Πολιτειών προικισμένων με κοινωνικό περιβάλλον και η συνεπακόλουθη δημιουργία ενός διακρατικού συστήματος τα μέλη του οποίου αναπτύσσουν πολιτικές σχέσεις, εδραιώθηκαν και βαθαίνουν ολοένα και περισσότερο.⁶²

Στο έργο του «Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι» ο Michael Walzer ανατρέχει στην παλιά θεωρία του *bellum justum*, την οποία αναδιατυπώνει και εκσυγχρονίζει «μεταφράζοντας» τη στη γλώσσα της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του καιρού του. Με την εγκατάλειψη των ηθικοθεολογικών προϋποθέσεων του δίκαιου πολέμου άρχισε να επικρατεί στην Ευρώπη, με αφετηρία τον 17ο αιώνα, ένα νέο, ριζικά τροποποιημένο κανονιστικό πλαίσιο, που οριζόταν από το διεθνές διακρατικό δίκαιο. Η θεωρία του δίκαιου πολέμου περιέπεσε έτσι για πολύ καιρό σε λήθη, ενώ η παράδοση του «ρεαλισμού», που κυριάρχησε στις διεθνείς σχέσεις, εγκατέλειψε τη θεματική της δικαιοσύνης ή της ηθικής του πολέμου.⁶³ Ο Walzer ανέσυρε την παλιά θεωρία του δίκαιου πολέμου και πρότεινε μian αναθεωρημένη και εκσυγχρονισμένη εκδοχή της, εμπνεόμενος κυρίως από το κίνημα ηθικής και πολιτικής

⁶² Ήφαιστος Π. (ιστοσελίδα)

⁶³ Walzer M. (2008) σ.5-9

διαμαρτυρίας ενάντια στον άδικο αμερικανικό πόλεμο στο Βιετνάμ. Προσδιόρισε λοιπόν τις βασικές συντεταγμένες ενός ηθικού στοχασμού για τον πόλεμο, επεξεργάστηκε δηλαδή μιαν ηθική του πολέμου, ένα σύνολο κανονιστικών αρχών με βάση τις οποίες μπορούμε να κρίνουμε αν ένας πόλεμος είναι δίκαιος ή άδικος. Στόχος του ήταν να προτείνει ηθικά κριτήρια για τον περιορισμό του πολέμου, να προσδιορίσει τα ηθικά όρια της πολεμικής δραστηριότητας. Επαναπρότεινε την ιδέα του «δίκαιου πολέμου», όχι τόσο για να δικαιολογήσει τους δίκαιους πολέμους, αλλά κυρίως για να αποκαλύψει και να καταγγείλει τους άδικους πολέμους, για να θέσει δηλαδή όρια και φραγμούς από το πεδίο της δικαιοσύνης και της ηθικής στην απόλυτη και ξέφρενη λογική της πολεμικής βίας.⁶⁴

Ο σύγχρονος ηθικός στοχασμός γύρω από το θέμα του πολέμου καλείται να αντιμετωπίσει και αυτός τις δύο παλιές κατηγορίες προβλημάτων: από τη μια μεριά εκείνη που αναφέρεται στον σκοπό και τη νομιμότητα του πολέμου, τις δίκαιες ή άδικες αιτίες του και από την άλλη εκείνη που παραπέμπει στον τρόπο διεξαγωγής του, στα μέσα και τις μεθόδους που χρησιμοποιούνται για να επιτευχθεί ο στόχος της νίκης. Οι δύο αυτές κατηγορίες προβλημάτων πρέπει να κρίνονται ανεξάρτητα, γιατί είναι πιθανό ένας δίκαιος πόλεμος να διεξάγεται άδικα και αντίστροφα ένας άδικος πόλεμος να διεξάγεται δίκαια. Οι δίκαιοι πόλεμοι, διευκρινίζει ο Walzer, δεν είναι σταυροφορίες, δεν είναι δηλαδή πόλεμοι που διεξάγονται για θρησκευτικούς ή ιδεολογικούς σκοπούς. Είναι πόλεμοι που διεξάγονται όταν διακυβεύονται θεμελιώδεις αξίες, όπως η πολιτική ανεξαρτησία, η ελευθερία μιας πολιτικής κοινότητας, η ανθρώπινη ζωή, και αφού πρώτα έχουν αποτύχει και εξαντληθεί όλα τα άλλα ειρηνικά, πολιτικά και διπλωματικά μέσα. Οι δίκαιοι πόλεμοι είναι περιορισμένοι και όχι ολοκληρωτικοί πόλεμοι, έχουν δηλαδή συντηρητικό χαρακτήρα και δεν οδηγούνται στις ακρότητες που συνεπάγεται η απόλυτη έλλειψη ηθικών φραγμών.

⁶⁴ Walzer M. (2008) σ.37-40

Τίθεται το ερώτημα αν οι «ανθρωπιστικές» επεμβάσεις, που γίνονται για να θέσουν τέρμα σε ωμότητες οι οποίες διαπράττονται στο εσωτερικό των κρατών, μπορούν να θεωρηθούν άλλη μια μορφή «δίκαιου πολέμου». Ο Walzer καταλήγει να δικαιολογεί τις εξωτερικές «ανθρωπιστικές» παρεμβάσεις στις περιπτώσεις εκείνες όπου συντελούνται γενοκτονίες, τρομερές σφαγές και μαζική εξολόθρευση ενός μέρους του πληθυσμού. Σήμερα, μετά τις εμπειρίες των «ανθρωπιστικών» πολέμων και επεμβάσεων που μεσολάβησαν, η εικόνα εμφανίζεται διαφορετική.⁶⁵

Ο συλλογισμός του Walzer για τα ηθικά όρια του πολέμου στηρίζεται κυρίως στη θεωρία των δικαιωμάτων. Η θεωρία των δικαιωμάτων είναι αυτή που θέτει τα όρια και τους κανόνες του δίκαιου πολέμου. Προτείνοντας τη θεωρία των δικαιωμάτων, ο Walzer ήθελε να διαφοροποιηθεί από τις δύο κυρίαρχες προσεγγίσεις στο πολεμικό φαινόμενο: τον νομικό θετικισμό και τον ωφελιμισμό. Η τάση που έχει γίνει ηγεμονική στις Ηνωμένες Πολιτείες προτάσσει ρητορικά την υπεράσπιση της οικουμενικότητας των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Στην περίπτωση όμως των ΗΠΑ αυτή η ρητορική των ανθρώπινων δικαιωμάτων προσφέρεται θαυμάσια για μιαν ιδεολογική και προπαγανδιστική χρήση. Τα τελευταία χρόνια η ανθρωπότητα έγινε μάρτυρας του τρόπου διαχείρισης των ανθρώπινων δικαιωμάτων, τα οποία αξιοποιήθηκαν ως εργαλείο κυριαρχίας, ως ιδεολογικό όπλο που δικαιολογεί και στηρίζει διάφορες μορφές «δικαιων» ή «ανθρωπιστικών» πολέμων.

⁶⁶Κατά τον Παναγιώτη Κονδύλη, «τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι πολιτικό εργαλείο μέσα σε μια πλανητική κατάσταση, η πυκνότητα της οποίας καθιστά βέβαια απαραίτητη τη χρήση οικουμενιστικών ιδεολογημάτων, μέσα στην οποία όμως η δεσμευτική ερμηνεία των ιδεολογημάτων αυτών συνεχίζει να εναπόκειται στις διαθέσεις και στα συμφέροντα των ισχυρότερων εθνών».⁶⁷

⁶⁵ Walzer M. (2008) σ.109-111

⁶⁶ Walzer M. (2008) σ.140-144

⁶⁷ Κονδύλης Π. (1998) σ.67

Η ιδέα ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να προστατευτούν ακόμα και με τον πόλεμο, ο οποίος συνιστά κατά κανόνα μια βάνανση παραβίασή τους, έγινε η ιδεολογική σημαία ενός νέου φονταμενταλισμού, που απειλεί μάλιστα να αντιπαραθέσει την πλούσια Δύση των «δικαιωμάτων» στον υπόλοιπο κόσμο. Αυτή η νέα θρησκεία των ανθρώπινων δικαιωμάτων χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογηθούν οι «ανθρωπιστικοί» πόλεμοι, οι οποίοι στα μάτια του υπόλοιπου κόσμου εμφανίζονται ως προσπάθεια της Δύσης να επιβάλει τις αξίες της και την κυριαρχία της ακόμα και με τη βία. Η Δύση άλλωστε δικαιολογούσε πάντοτε τους πολέμους της, τις σταυροφορίες της, τις κατακτήσεις της, τις αποικιοκρατικές εξορμήσεις της στο όνομα των αξιών της.

Η χρήση της βίας στη νεωτερικότητα έγινε «νόμιμη» και ο πόλεμος εμφανίζεται «δίκαιος», όταν παρουσιάζονται ως τα μόνα μέσα για να τερματιστούν παραβιάσεις των ανθρώπινων δικαιωμάτων που γίνονται σε μιαν ορισμένη χώρα. Η δικαιολόγηση του νέου πολεμικού κύκλου της Δύσης με την αναφορά στα ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία όμως από τη φύση τους αποκλείουν τον πόλεμο και απαιτούν τη νομική μεσολάβηση, απειλεί να τα απαξιώσει εντελώς, καθώς τα εμφανίζει ως την τελευταία απάτη των ισχυρών της Δύσης.

Ενώ όμως η θεωρία του «δίκαιου πολέμου» έχει σκοπό να περιορίσει τον πόλεμο καταλήγει να διευρύνει τα μέτωπα του «δίκαιου πολέμου». Μπροστά σε ανθρωπιστικές καταστροφές, και όσο δεν υπάρχει ακόμα ένας ΟΗΕ ικανός για πολυμερή και αποτελεσματική δράση, μπορούν να γίνουν αποδεκτές μονομερείς παρεμβάσεις που γίνονται είτε από τοπικές δυνάμεις, κοντινές στους τόπους της κρίσης, ή και από άλλες δυνάμεις αρκετά ισχυρές ώστε να δώσουν ένα τέλος στο κακό. Η αρχή της υπεράσπισης των ανθρώπινων δικαιωμάτων υπερτερεί τότε εκείνης του διεθνούς δικαίου.

Σε αυτό το πλαίσιο, τίθεται το ερώτημα για το ποιες είναι ή θα μπορούσαν να είναι οι πολιτικές πρωτοβουλίες και οι θεσμοί που επιτρέπουν καλύτερα την υπεράσπιση του

δικαιώματος στην ειρήνη. Αντί να συζητάμε για το αν ένας πόλεμος είναι δίκαιος ή όχι, θα ήταν ίσως περισσότερο χρήσιμο να συζητήσουμε για τις δράσεις που συντελούν στην εξάλειψη των συνθηκών οι οποίες γεννούν τις πολεμικές συγκρούσεις. Οι διάφορες «ανθρωπιστικές» επεμβάσεις, που παρουσιάζονται ως «δίκαιοι πόλεμοι» για την προστασία των ανθρώπινων δικαιωμάτων, γίνονται συνήθως σε κατεπείγουσες καταστάσεις κρίσης. Αλλά οι περισσότερες καταστάσεις κρίσης γεννιούνται στην πραγματικότητα από μακρόχρονες διαδικασίες. Είναι επομένως προβλέψιμες, αν χρησιμοποιήσουμε σωστά τα εργαλεία της θεωρητικής και πολιτικής σκέψης. Η λογική των «ανθρωπιστικών» επεμβάσεων είναι μυωπική και για τον λόγο ότι υποτιμά ή και αρνείται την αναγκαιότητα τοπικών και παγκόσμιων πολιτικών, ικανών να αντιμετωπίζουν με δομικούς όρους τα ζητήματα της φτώχειας, των επιδημιών, των ανισοτήτων, των νέων μορφών εξάρτησης και υποδούλωσης. Σε αυτά τα ζητήματα θα έπρεπε πρωτίστως να επικεντρώνεται ένας ηθικός στοχασμός για τον πόλεμο, που θα παίρνει υπόψη του το κριτήριο του *jus ante bellum*.

Ο πόλεμος, αναγνωρισμένος αλλά και νομιμοποιημένος από το διεθνές δίκαιο, παρέμεινε το έσχατο μέσο για τη διευθέτηση διαφορών ανάμεσα σε κυρίαρχα εδαφικά κράτη, κάθε φορά που οι μέθοδοι διακανονισμού δεν κατάφερναν να καρποφορήσουν. Με τον καιρό, η ανάπτυξη ενός συστήματος εθνών κρατών που να βασίζεται πάνω σε μια αποδεκτή ισορροπία δυνάμεων, έδωσε ώθηση στην αναγέννηση του διεθνούς δικαίου. Η διαμόρφωση της διπλωματικής διαδικασίας, η καθιέρωση των συλλογικών αμυντικών συστημάτων μέσα από τις συμμαχίες και η αποδοχή της αρχής της κυριαρχίας μαζί με το πόρισμα της μη επέμβασης στις εσωτερικές υποθέσεις άλλων κρατών, ήταν εξελίξεις που δυνάμωσαν το έθνος κράτος.⁶⁸

⁶⁸ Κουλουμπής Θ. (1995) σ.78

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

Δυνατότητες των δικαιωμάτων στη μετανεωτερική εποχή

i. Ο θρίαμβος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη Δύση της νεωτερικότητας

Τα ανθρώπινα δικαιώματα αναδείχτηκαν κατά την εποχή της νεωτερικότητας ως σημαντικοί παράγοντες του παγκόσμιου πολιτικού γίνεσθαι τόσο ως διαμορφωτές της πολιτικής σκέψης και των πολιτικών γεγονότων όσο και ως νομική υποστήριξη πολιτικών επιδιώξεων και συμφερόντων. Αποτελούν δόγμα της μετανεωτερικής εποχής, καθώς κατατάσσονται μεταξύ εκείνων των πεποιθήσεων της κοινωνίας, οι οποίες εκλαμβάνονται σιωπηρά ως αυταπόδεικτες αλήθειες και καθορίζουν το διάστημα μεταξύ αντιληπτού και αρθώσιμου.⁶⁹ Η Κοινωνία των Εθνών, θεσμικό αντίβαρο της φρίκης του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, προήγαγε τα ανθρώπινα δικαιώματα με έμφαση στα συλλογικά μειονοτικά δικαιώματα. Ο Ο.Η.Ε., αντίβαρο αυτή τη φορά της θηριωδίας του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, επικέντρωσε την προσοχή του κατά τις αρχές του δεύτερου ημίσεως του αιώνα στα ατομικά δικαιώματα. Συγχρόνως, κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, ένα μεγάλο μέρος της αντιπαράθεσης Ηνωμένων Πολιτειών - Σοβιετικής Ένωσης επικεντρώθηκε πάνω στα ανθρώπινα δικαιώματα: οι μεν ΗΠΑ θεμελίωσαν τις αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας πάνω στα ατομικά, αστικά και πολιτικά δικαιώματα, η δε ΕΣΣΔ αυτήν του σοσιαλιστικού καθεστώτος πάνω στα συλλογικά, κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα.

Μεταψυχροπολεμικά, στο τέλος του 20ού και στην αφετηρία του 21^{ου} αιώνα, τα ανθρώπινα δικαιώματα απέκτησαν τέτοια δυναμική που τείνουν να καταστούν η θεμέλια λίθος της διεθνούς πολιτικής σκηνής και η αυτονόητη βασική αρχή του κυρίαρχου πολιτισμού. Από την επέμβαση στον Περσικό Κόλπο έως και την αφετηρία της μεταψυχροπολεμικής εποχής καθώς και την επέμβαση κατά της Γιουγκοσλαβίας, οι

⁶⁹ Hoffman L. St., (2011) p. 1

επεμβαίνουσες δυνάμεις επικαλέστηκαν για τη νομιμοποίηση των πολεμικών τους ενεργειών την παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από το κράτος κατά του οποίου στρέφονταν. Αλλά και στο οικονομικό επίπεδο, η μεταψυχροπολεμική επέλαση του καπιταλιστικού φιλελευθερισμού, αν δεν βασίστηκε, πάντως πλαισιώθηκε από την θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Οι διαστάσεις που τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν σήμερα προσλάβει, ο τρόπος που έχουν ριζώσει στην ανθρώπινη σκέψη και συμπεριφορά ώστε να καθορίζουν τον ατομικό και τον συλλογικό, δημόσιο ανθρώπινο βίο, οι ακραιφνείς οπαδοί τους και ο ανέφικτος πιθανότατα στόχος της πλήρους πραγμάτωσής τους στην παγκόσμια σκηνή, θα μπορούσαν κάλλιστα, να συγκριθούν με το πλαίσιο που περιβάλλει μία θρησκεία.

Το γεγονός της κατάρρευσης όλων των οραματικών διεξόδων της νεωτερικότητας, μαζί και αυτής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στις μέρες μας θεωρήθηκε από πολλούς ως το τέλος των ιδεολογιών και των μεγάλων αφηγήσεων αλλά και το τέλος της ιστορίας. Η σημερινή κρίση του πολιτισμού θεωρείται ως αποτέλεσμα της αποτυχίας των κινήσεων υπέρβασης του καπιταλισμού. Η επικράτηση των αρχών του δυτικού πολιτικού φιλελευθερισμού και της οικονομίας της αγοράς σήμανε ένα είδος παγκοσμιοποίησης όχι μόνο της οικονομίας αλλά και της κοινωνικής ζωής και οργάνωσης. Η εποχή της μαζικής δημοκρατίας, με έκδηλο πρόβλημα την εθνική και κοινωνική ανισότητα, εκφράζει μια γενική αβεβαιότητα και αστάθεια. Παρά την φαινομενική καταναλωτική ευφορία των μαζών και την παγκοσμιότητα του σύγχρονου πολιτισμού, ίσως ήδη εγκυμονούνται νέες και άδηλες πολιτισμικές και ιστορικές ανακατατάξεις. Και πράγματι, η περιφέρεια του δυτικού συστήματος αναζητεί τώρα είτε φονταμενταλιστικές λύσεις ή εναλλακτικά κινήματα σε μια μετανεωτερική κατεύθυνση.

Η νεωτερικότητα πραγματοποίησε μια κατ' εξοχήν ανθρωπολογική εποχή στην οποία ο άνθρωπος υπήρξε για τον εαυτό του ο μόνος θεός και ο μόνος κόσμος. Ο άνθρωπος της νεωτερικότητας θεωρεί ότι έχει την ελευθερία να δημιουργεί ιστορία για όλη σχεδόν την ανθρωπότητα. Η νεωτερικότητα θεμελιώθηκε στη μηδενιστική νοηματοδότηση της αυθυπερβατικής διάστασης του ανθρώπου: το υποκείμενο αυτοεπιβεβαιώνεται, κάνοντας τη δικαιοσύνη να ξεπηδά αυτόματα από την ατομική ελευθερία. Ο νεωτερικός αυτός ιδεότυπος του ανθρώπου ως ιστορικός μηδενισμός δεν εκφράζει παρά την οντολογική βάση του σύγχρονου πολιτισμού.

Ο απατηλός χαρακτήρας του πολιτισμού της νεωτερικότητας, του πολιτισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αποκαλύπτεται στους μεγάλους πολέμους και στις τοπικές συγκρούσεις, στην άσκηση βίας των ισχυρών ως μόνιμη ροπή, στην απογοήτευση των ιδεολογικών σχημάτων της ιστορίας, στην ευφορία της κατανάλωσης. Η πορεία του απανθρωπισμού φθάνει στο κατακόρυφο με τις μεθόδους του σύγχρονου πολέμου, όπου δεν χρειάζεται πλέον το ανθρώπινο πρόσωπο ακόμη κι αυτός ο ηρωισμός, όπου η ηθική του πολέμου μετασχηματίζεται σε ηθική της ειρήνης. Το τέλος του απανθρωπισμού στη σύγχρονη ιστορία σήμανε αναπόφευκτα, όταν η βούληση για αλήθεια νικήθηκε από την βούληση για απόκτηση δύναμης.

ii. Ανθρωπισμός

Στα τέλη του 1970, τα ανθρώπινα δικαιώματα εγκαταλείπουν τον περιορισμένο χώρο της διεθνούς διπλωματίας και μετατρέπονται σε μία παγκόσμια ιδέα για μη κυβερνητικούς παράγοντες όπως η Διεθνής Αμνηστία και οι Γιατροί χωρίς Σύνορα, οι οποίοι αρχίζουν να απαιτούν την επιβολή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πέρα από τα εθνικά σύνορα.⁷⁰

⁷⁰ Hoffman L. St., (2011) p.19

Ο ανθρωπισμός εξελίσσεται σε θεμελιώδη πολιτική ιδεολογία του 21ου αιώνα. Ο ακτιβισμός για τα ανθρώπινα δικαιώματα μετατρέπεται σε αντι-πολιτική, άμυνα των «αθώων» έναντι της εξουσίας χωρίς καμία κατανόηση της λειτουργίας της εξουσίας και χωρίς το παραμικρό ενδιαφέρον για συλλογική δράση που θα μπορούσε να αλλάξει τα αίτια της φτώχειας, της αρρώστιας ή του πολέμου.⁷¹

Τα ανθρώπινα δικαιώματα εξελίχθηκαν σε θεμελιώδη πολιτική ιδεολογία φέρνοντας κοντά την ευημερία της Δύσης με τις κακουχίες του παγκόσμιου Νότου. Πενήντα χρόνια μετά τη σύνταξή της, η οικουμενική διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων έγινε ιερό κείμενο, παγκόσμια κοσμική θρησκεία. Αυτό που ο γενικός γραμματέας του Ο.Η.Ε, Kofi Annan, αποκάλεσε «μέτρο σύγκρισης με το οποίο μετρούμε την ανθρώπινη πρόοδο».⁷² Ποιο είναι το «ανθρώπινο» των εκστρατειών για τα ανθρώπινα δικαιώματα, ποια είναι η ανθρωπιά του ανθρωπισμού; Στη θεωρία, το ανθρώπινο υποκείμενο φέρνει κοντά και υπερβαίνει όλα τα περιφερειακά χαρακτηριστικά όπως η εθνικότητα, η υπηκοότητα, η τάξη, το φύλο, η φυλή ή η σεξουαλικότητα. Ο Ignatieff ισχυρίζεται πως τα ανθρώπινα δικαιώματα ενσωματώνουν την ιδέα ότι «το είδος μας είναι ένα» πράγμα που σημαίνει ότι θα έπρεπε να μπορούμε να αναγνωρίσουμε τον άνθρωπο, παρά τις εμπειρικές διαφορές ανά τον κόσμο. Το ανθρώπινο πλάσμα έχει παντού τις ίδιες ανάγκες, επιθυμίες και χαρακτηριστικά και αυτά θα έπρεπε να καθορίζουν τα δικαιώματα που έχουμε. Κατά τον Κονδύλη ως ανθρώπινο δικαίωμα επιτρέπεται να θεωρείται μονάχα ένα δικαίωμα το οποίο απολαμβάνουν όλοι οι άνθρωποι μόνο και μόνο επειδή είναι άνθρωποι.⁷³ Τα δικαιώματα ακολουθούν τη φύση μας. Ως φυσικά, είναι εμφανή, συμφωνούν όλοι γι' αυτά, δεν υπάρχει άνθρωπος καλής πίστης που να μην αποδέχεται την οικουμενικότητά τους ή την πολιτική δραστηριότητά τους. Είναι οι τίτλοι της κοινής ανθρωπιάς, κάτι που ανήκει σε

⁷¹ Δουζίνιας Κ. (2010) <http://www.re-public.gr/?p=31>

⁷² Ignatieff M. (2002) σ.100

⁷³ Κονδύλης Π. (1998) σ.61

όλους μας λόγω του βασικού γεγονότος ότι είμαστε άνθρωποι.

Η θεσμική διακήρυξη και προστασία τους δείχνει πως δεν υπάρχει μία ανθρωπιά, πως η ανθρώπινη φύση δεν είναι κοινή σε όλους, πως η φύση δεν μπορεί να προστατεύσει τους δικούς της. Παρά τις διακηρύξεις για ανθρωπισμό, δεν υπάρχει μία ανθρωπιά, το «ανθρώπινο» σπάει σε διαφορετικά μέρη. Ένα μέρος είναι η ανθρωπότητα που υποφέρει, το ανθρώπινο ως θύμα. Άλλο μέρος είναι η ανθρωπότητα που σώζει, το ανθρώπινο ως διασώστης. Τα δύο μέρη είναι θα λέγαμε συγκοινωνούντα δοχεία, εξαρτώνται το ένα από το άλλο για να συνυπάρξουν. Υπάρχει όμως ένας δεύτερος διαχωρισμός. Η ανθρωπότητα υποφέρει επειδή κάποια μέρη της είναι κακά, εκφυλισμένα, βάνουσα και επιβάλουν απερίγραπτες φρικαλεότητες στα υπόλοιπα. Αυτός ο δεύτερος διαχωρισμός αναγνωρίζεται επισήμως στη σημαντική έννοια των «εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας». Η δίκη της Νυρεμβέργης, που νομοθέτησε πρώτη αυτή τη νομική καινοτομία, θεωρείται συμβολική στιγμή στη δημιουργία του κινήματος για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα εμφανίστηκαν όταν η ανθρωπότητα αναγνώρισε πως ένα μέρος της διαπράττει αξιοκαταφρόνητες φρικαλεότητες έναντι ενός άλλου, ενώ ένα τρίτο μέρος είναι ο σωτήρας και λυτρωτής που χρησιμοποιεί το νόμο, τη λογική και μερικές φορές τη βία για να τιμωρήσει τους δράστες και να θεραπεύσει τον πόνο και το κακό. Η ανθρωπότητα υποφέρει από το κακό και το έγκλημα ή από τις επιδράσεις του ανθρώπινου σφάλματος που μπορεί να αποφευχθεί ή της κακής τύχης που δεν μπορεί να αποφευχθεί. Εάν η ανθρωπότητα υποφέρει από το δικό της κακό και πρέπει να σωθεί, το κακό και οι συνέπειές του, η ευπάθεια, η δυστυχία και ο πόνος, είναι το οικουμενικό χαρακτηριστικό της.

Τόσο οι θρησκευτικές όσο και οι πολιτικές παραδόσεις αποδίδουν τη δυστυχία στο κακό. Στη χριστιανική, και ειδικότερα στην προτεσταντική θεολογία, ο πόνος είναι ένα μόνιμο υπαρξιακό χαρακτηριστικό, το αναπόφευκτο αποτέλεσμα του αρχέγονου

αμαρτήματος. Η δυστυχία είναι αποτέλεσμα της παράβασης, της έλλειψης ή στέρησης του καλού. Ο Ignatieff συμφωνεί. Οι στόχοι των ακτιβιστών για τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι «να βάζουν πρώτη την απανθρωπιά, να δίνουν τέλος στην άδικη δυστυχία και τη μεγάλη φυσική σκληρότητα. Το κακό έρχεται πρώτο, το καλό ορίζεται αρνητικά ως στέρηση κακού, ως εξάλειψη, θεραπεία ή απουσία του κακού. Τα ανθρώπινα δικαιώματα και ο ανθρωπισμός φέρνουν τα διάφορα μέρη της ανθρωπότητας κοντά, προσπαθούν να συρράψουν μια κοινή ανθρώπινη ουσία μέσα από το βαθιά τραυματισμένο σώμα.

Το Ολοκαύτωμα έχει γίνει το οικουμενικό κριτήριο σύγκρισης και το μέτρο του κακού για κάθε νέα πραγματική ή φανταστική φρικαλεότητα, κάθε Ρουάντα Βοσνία, Κόσοβο κρίνεται σε σχέση με αυτό. Στο έργο του «Εάν αυτό είναι ο άνθρωπος», ο Primo Levi περιγράφει τη συνέντευξη που του παίρνει ο δόκτωρ Πάνβιτς, επικεφαλής του χημικού τμήματος στο Άουσβιτς. Το να εξασφαλίσει μία θέση στο τμήμα ήταν για τον Levi ζήτημα ζωής και θανάτου διότι αν κατάφερνε να πείσει τον δόκτωρα ότι ήταν ικανός χημικός, θα γλίτωνε το θάλαμο αερίων. Καθώς ο Levi στεκόταν μπροστά στο γραφείο του Πάνβιτς φορώντας τη στολή του στρατοπέδου συγκέντρωσης, ο καθηγητής τον κάρωσε με το βλέμμα του. Αργότερα ο Levi θυμόταν:

«Εκείνο το βλέμμα δεν ανταλλάχτηκε ανάμεσα σε δύο ανθρώπους και αν μπορούσα να εξηγήσω σε βάθος τη φύση αυτού του βλέμματος, που αντάλλαξαν σαν μέσα από το γυάλινο χώρισμα ενός ενυδρείου δύο υπάρξεις που κατοικούν σε διαφορετικούς κόσμους, θα μπορούσα ίσως και να εξηγήσω την ουσία της παραφροσύνης του Γ'Ράιχ».⁷⁴ Η συνάντηση αυτή που εξελισσόταν ανάμεσα σε δύο ανθρώπινα όντα ήταν ταυτόχρονα και μία συνάντηση σε δύο διαφορετικά είδη. Η πρόοδος ωστόσο θα σήμαινε αυτό που ο Richard Rorty επισημαίνει, ότι «πρόοδος είναι η αύξηση της ικανότητάς μας να θεωρούμε

⁷⁴ Levi Pr. (1997) σ.48

όλο και περισσότερες διαφορές μεταξύ των ανθρώπων ως ηθικά ασήμαντες».⁷⁵

Τα στοιχήματα των ανθρωπιστικών εκστρατειών είναι μεγάλα. Προϋποθέτοντας το θύμα ή σώζοντας τον άλλον από ανθρωπισμό δημιουργούμε ανθρωπιά. Ο δράστης/θύμα αποτελεί υπενθύμιση, στοιχείο από το αποκηρυγμένο παρελθόν μας. Είναι το φαντασιακό αντίγραφο της Δύσης, κάποιος που φέρει τα δικά μας χαρακτηριστικά και φοβάται, αν και με την αντίστροφη, φτωχότερη έννοια. Από τη στιγμή που το ηθικό σύμπαν περιστρέφεται γύρω από την αναγνώριση του κακού, κάθε σχέδιο ένωσης των ανθρώπων στο όνομα του καλού καταδικάζεται ως κακό. Η βούληση για καλό θα μετατραπεί σίγουρα σε εφιάλη και ολοκληρωτισμό. Γι' αυτό, το αντίτιμο της πολιτικής των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι ο συντηρητισμός.

iii. Κοσμοπολιτισμός και παγκοσμιοποίηση

Ως φορέας της παγκοσμιοποίησης και της εξίσωσης των συλλογικών συνθηκών ζωής και των συλλογικών σκοπών θεωρείται μία δραστηριότητα εντελώς συγκεκριμένη: η διευρυνόμενη και διαπλεκόμενη οικονομία.⁷⁶ Κατά τον Κονδύλη, προϋπόθεση της παραπάνω αντίληψης είναι η πίστη στην πρωτοκαθεδρία της οικονομίας και μάλιστα σε αντίθεση προς την πολιτική, η οποία ταυτίζεται με την «πολιτική ισχύος» και αντιπαρατίθεται προς την εγγενή ειρηνικότητα της οικονομίας. Αυτή όμως η διχοτομία μεταξύ πολιτικής και οικονομίας είναι δυνατή μόνον αν οι δύο αυτοί τομείς οριστούν τόσο στενά, ώστε χάνεται κάθε ουσιαστική σχέση με την κοινωνική πράξη και πραγματικότητα. Ο γενικός λόγος, για τον οποίο πολιτική και οικονομία παραμένουν αδιαχώριστες είναι διότι αφορούν εξίσου τις συγκεκριμένες σχέσεις συγκεκριμένων ανθρώπων και κάθε οικονομική αλλαγή προκαλεί μια μετατόπιση συσχετισμού δυνάμεων προς όφελος

⁷⁵ Ignatieff M. (2002) σ.54

⁷⁶ Κονδύλης Π. (1998) σ.69

ορισμένων ανθρώπων και εις βάρος άλλων. Η έννοια του «ζωτικού συμφέροντος» υπάρχει εξίσου στην οικονομία και στην πολιτική.⁷⁷

Το πρόβλημα της κατανομής των πόρων αποτελεί παράδειγμα του συσχετισμού πολιτικής και οικονομίας. Κατά τον Ήφαιστο, «οι απολιτικές κοσμοπολιτικές ιδέες περί ενός κοινωνικοπολιτικά ενιαίου πλανήτη, μέσα στον οποίο επιτυγχάνεται μία καταπληκτικά εύκολη κατανομή πόρων αποτελούν ανεδαφικές ασυναρτησίες».⁷⁸ Και κατά τον Κονδύλη, «η ειρήνη μεταξύ πολιτικών μονάδων και ανθρώπων δεν μπαίνει τόσο σε κίνδυνο λόγω του τρόπου παραγωγής και επικοινωνίας όσο λόγω των όρων και των ανισοτήτων κατανομής. Η παγκοσμιοποίηση της παραγωγής και της οικονομίας θα οξύνει το πρόβλημα της κατανομής».⁷⁹ Η παγκοσμιοποίηση και λόγω του διεθνούς ανταγωνισμού και λόγω των νέων τεχνολογιών έχει οδηγήσει στην παραγωγή τεράστιου πλούτου. Ως γνωστόν αυτός ο πλούτος κατανέμεται κατά εξαιρετικά άνισο τρόπο. Οι εντεινόμενες ανισότητες, ενδοκρατικές και διακρατικές, έχουν οδηγήσει σε μια τερατώδη κατάσταση όπου λίγα άτομα, που δεν λογοδοτούν σε κανένα, κατέχουν πόρους οι οποίοι ξεπερνούν το εθνικό προϊόν μικρών τριτοκοσμικών χωρών.

Αυτή η κατάσταση οδήγησε σε δύο αντικρουόμενες αντιδράσεις. Αυτοί που είναι θύματα της παγκοσμιοποίησης βλέπουν με καχυποψία το άνοιγμα προς τον έξω κόσμο, περιχαράκωνονται, είναι εχθρικοί προς το ευρωπαϊκό και παγκόσμιο γίγνεσθαι. Και όπως η παγκοσμιοποίηση εντείνει την εισροή μεταναστών από τις φτωχές στις σχετικά πλούσιες χώρες, οι τελευταίοι μετατρέπονται σε αποδιοπομπαίους τράγους που ευθύνονται για όλα τα δεινά της χώρας. Έτσι βλέπουμε την επιστροφή ενός παρωχημένου, ξενοφοβικού

⁷⁷ Κονδύλης Π. (1998) σ.70-71

⁷⁸ Ήφαιστος Π. (2009) σ.90

⁷⁹ Κονδύλης Π. (1998) σ.71-72

εθνικισμού, κυρίως στον χώρο των λαϊκών τάξεων.

Από την άλλη μεριά τώρα, οι κερδισμένοι από το παγκόσμιο άνοιγμα των αγορών, ιδίως αυτοί που πλούτισαν εύκολα και απότομα, απεμπολούν και το εθνικιστικό και το πατριωτικό στοιχείο. Γίνονται πολίτες του κόσμου ή μάλλον καταναλωτές σε πλανητικό επίπεδο. Αποσυνδέονται από τις εθνικές ρίζες και εντάσσονται σε μια μεταμοντέρνα καταναλωτική κουλτούρα. Έτσι οι κοσμοπολίτικες, νεοπλουτίστικες ελίτ δεν ενδιαφέρονται ούτε για τα ανθρώπινα δικαιώματα του συνταγματικού πατριωτισμού ούτε για τα εθνικά ιδεώδη.⁸⁰

Αν στον οικονομικό χώρο οι πολυεθνικές εταιρείες είναι κυρίαρχες, στον πολιτικό τα κράτη - έθνη παραμένουν οι κύριοι παίκτες. Η θέση ότι σήμερα το κράτος - έθνος περιθωριοποιείται και ότι μακροπρόθεσμα θα εκλείψει δεν ευσταθεί. Το κράτος - έθνος χάνει λειτουργίες στο εσωτερικό της επικράτειας, αλλά αποκτά νέες λειτουργίες στην παγκόσμια αρένα. Και είναι ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο που, στην ύστερη νεωτερικότητα, η κρατική μηχανή, σε ό,τι αφορά υλικούς και ανθρώπινους πόρους, δεν μικραίνει αλλά μεγαλώνει. Άρα αυτό που σταδιακά εκλείπει δεν είναι το κράτος αλλά ο κρατισμός: δηλαδή η ικανότητα των κρατικών ελίτ να ελέγχουν εντός των εθνικών συνόρων τις κινήσεις κεφαλαίων, την εγκληματικότητα, τις αυξανόμενες ανισότητες. Η πλανητικοποίηση και όχι παγκοσμιοποίηση, κατά τον Ήφαιστο, απαιτεί όχι κατεδάφιση των εθνοκρατικών δομών αλλά ενίσχυση τόσο της κρατικής κυριαρχίας όσο και των εθνικών κοσμοθεωριών, οι οποίες εξορθολογούν δημοκρατικά την ενδοκρατική πολιτική και στερεώνουν τους εθνοκρατοκεντρικούς θεσμούς διεθνούς διακυβέρνησης.⁸¹ Έτσι η παγκοσμιοποίηση δεν μπορεί να καταργήσει ή να εξασθενήσει τις αιτίες των συγκρούσεων στο διεθνές σύστημα, αφού δεν μπορεί να αποδυναμώσει τα έθνη – κράτη. Το κράτος ως

⁸⁰ Μουζέλης Ν., (2007) εφημ. ΤΟ ΒΗΜΑ
<http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=184159>

⁸¹ Ήφαιστος Π. (2009) σ.91

οντότητα με κανονιστικές/ρυθμιστικές εξουσίες εξακολουθεί να παραμένει ισχυρό σε βαθμό που να του επιτρέπει να λειτουργεί προς όφελος της τοπικής κοινωνίας που εκπροσωπεί.

Η έννοια της παγκοσμιοποίησης ενέχει ωστόσο και την πολιτισμική παράμετρο κατά την οποία η παγκοσμιοποίηση συμβάλλει στην ομογενοποίηση και την εξάλειψη της διαφορετικότητας, είτε αυτή είναι οικονομική είτε είναι πολιτισμική. Η παγκοσμιοποίηση αυξάνει τις κοινωνικές ανισότητες στον πλανήτη. Οι υποστηρικτές της όμως, επικαλούνται την αύξηση του βιοτικού επιπέδου σε πολλές αναπτυσσόμενες χώρες και πιστεύουν ότι οι ανισότητες των μισθών, μέσα σε μια χώρα, οφείλονται περισσότερο σε εσωτερικούς παράγοντες, όπως κυρίως η τεχνολογική πρόοδος που «υποβαθμίζει» ορισμένα επαγγέλματα. Η «άλλη πλευρά» διαπιστώνει ότι τα οφέλη της παγκοσμιοποίησης διοχετεύονται μονομερώς ή δυσανάλογα στους ισχυρούς πόλους του συστήματος, τις πιο ανεπτυγμένες χώρες, οι οποίες αφαιμάσσουν πόρους, πρώτες ύλες αλλά και κεφάλαια, βελτιώνοντας τη δική τους θέση σε ένα «νεο-αποικιακό» μοντέλο.

Τέλος στον πολιτισμικό χώρο παρατηρούμε μια πρωτοφανή συγκέντρωση των ΜΜΕ στα χέρια ενός μικρού αριθμού μεγιστάνων που επιβάλλουν μιαν άκρως καταναλωτική κουλτούρα - μια κουλτούρα που διαμορφώνει ταυτότητες και τρόπους ζωής σε πλανητικό επίπεδο. Η μαζική παραγωγή και ο αχαλίνωτος καταναλωτισμός αποτελούν συνέπειες της παγκοσμιοποίησης. Σύμφωνα με τον Γιανναρά, «τα σημαινόμενα με τη λέξη πολίτης αιτήματα έχουν σήμερα υποκατασταθεί από το πραγματικό αντίκρισμα της λέξης καταναλωτή, ενώ τα πολιτικά δικαιώματα εμφανίζονται να υπηρετούν την επιδίωξη μεγιστοποίησης οικονομικών – καταναλωτικών βλέψεων».⁸² Ο Κονδύλης ξεχωρίζει ο κεντρικό γνώρισμα της μαζικής δημοκρατίας την υπέρβαση της σπάνης των αγαθών, η

⁸² Γιανναράς Χρ. (2006) σ.232-233

οποία έχει ως συνέπεια τη σχεδόν αυτόματη σύνδεση της έννοιας του πολίτη με την έννοια του καταναλωτή.⁸³ Αντίστοιχα ερμηνεύονται και τα ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία δεν αποτελούν τελειωτικό πνευματικό επίτευγμα ύστερα από αιώνες καταπίεσης και σκότους, παρά κατά βάση συνιστούν τον τρόπο λειτουργίας και επιβίωσης της μαζικής δημοκρατίας, με την οποία συνδέεται η μοίρα τους. Είναι λοιπόν δικαιώματα που φαίνονται απαραίτητα για την αυτοπραγμάτωση και έχουν όχι μόνο μια πολιτική αλλά και μια δεύτερη διάσταση, την «ηδονιστική».⁸⁴ Η απελευθέρωση από την καταναλωτική εκδοχή και χρήση των δικαιωμάτων και η επανεύρεση της πολιτικής νοηματοδότησης και δυναμικής τους είναι για τον Γιανναρά οι προϋποθέσεις για τον «εξανθρωπισμό» του δικαιώματος.⁸⁵

Περνώντας τώρα στον κοινωνικό χώρο, βλέπουμε τη σημαντική ανάπτυξη παγκόσμιων μη κυβερνητικών οργανώσεων, καθώς και νέων κινημάτων. Αυτού του τύπου οι οργανώσεις/κινήματα παρουσιάζουν ένα δυναμισμό που τα παραδοσιακά συνδικάτα και κόμματα έχουν απολέσει. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως, όπως πολλοί νομίζουν, τα πρώτα θα αντικαταστήσουν ή περιθωριοποιήσουν τα δεύτερα. Σημαίνει όμως πως μια συνεργασία επί ίσοις όροις μεταξύ των δύο θα μπορούσε να αναζωογονήσει το κοινωνικό και πολιτικό γίγνεσθαι σε εθνική και παγκόσμια κλίμακα.

Η ραγδαία νεοφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση δημιούργησε και εξακολουθεί να δημιουργεί τεράστιες κοινωνικές ανισότητες και μεταξύ χωρών και στο εσωτερικό της κάθε χώρας. Σε αυτό το πλαίσιο η νεοφιλελεύθερη ιδεολογία θεοποιεί την αγορά και προωθεί την καταναλωτική κουλτούρα. Από την άλλη, δημιουργεί στα περιθωριοποιημένα στρώματα ανάγκες που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν.

⁸³ Κονδύλης Π. (2007) σ.231-232

⁸⁴ Κονδύλης Π. (2007) σ.252

⁸⁵ Γιανναράς Χρ. (2006) σ.248

Έχουμε όμως, κυρίως στη νέα γενιά, έναν αντικαταναλωτικό, ανθρωπιστικό κοσμοπολιτισμό που επικεντρώνεται στα προβλήματα των μεταναστών, της παγκόσμιας φτώχειας και της κλιματικής αλλαγής. Αυτού του είδους ο κοσμοπολιτισμός παίρνει τη μορφή κινημάτων που εντάσσονται στη διαμορφούμενη παγκόσμια κοινωνία των πολιτών, κινημάτων, όπως η Greenpeace, οι Γιατροί Χωρίς Σύνορα, η Διεθνής Αμνηστία.

iv. Κοινωνία των πολιτών

Η θεωρία και κοινωνική αντίληψη του ανθρωπισμού είναι στενά συνδεδεμένες με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Βασίζονται ή αποβλέπουν σε αρχές όπως ο σεβασμός για την αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα του ανθρώπου, η αναγνώριση της αξίας της προσωπικότητας του ανθρώπου, το ενδιαφέρον για την ολόπλευρη ανάπτυξη της προσωπικότητας διαμέσου της επιμελημένης εκπαίδευσης για όλους, το ενδιαφέρον για την ευημερία των ανθρώπων και ταυτόχρονα τη φροντίδα για τη δημιουργία ευνοϊκών κοινωνικών συνθηκών για όλα τα μέλη της Κοινωνίας, την ελευθερία της σκέψης και έκφρασης, την ανοχή των απόψεων του συνανθρώπου, την αντίθεση προς το φανατισμό, τη μισαλλοδοξία, την ανευλάβεια για τις απόψεις των άλλων.

Οι σύγχρονες κυβερνήσεις των ανεπτυγμένων κρατών δεν μπορούν να ανταποκριθούν στη θεμελιώδη δημοκρατική τους δέσμευση που είναι η εξασφάλιση ίσης πρόσβασης στα βασικά αγαθά, σε όλους τους πολίτες. Το κενό ή την αδυναμία αυτή των κυβερνήσεων μπορεί να καλύψει η ενεργός συμμετοχή των πολιτών, η οποία περιγράφεται με διάφορες έννοιες όπως εθελοντισμός, κοινωνία των πολιτών, μη κυβερνητικές οργανώσεις. Η κοινωνία των πολιτών ορίζεται ως ένα σύνολο ποικίλων, μη κυβερνητικών θεσμών, αρκετά ισχυρών ώστε να αντισταθμίζουν το κράτος και που ενώ δεν το εμποδίζουν να εκπληρώσει το ρόλο του ως εγγυητή της ειρήνης και διαιτητή μεταξύ μεγάλων

συμφερόντων, μπορούν ωστόσο να εμποδίσουν να κυριαρχήσει και να εκμηδενίσει το υπόλοιπο της κοινωνίας. Αποτελεί μη-επιβαλλόμενη συλλογική δράση που προκύπτει από κοινά συμφέροντα, σκοπούς και αξίες. Συνοπτικά η κοινωνία των πολιτών λειτουργεί ως διάυλος αμφίδρομης και επικοδομητικής επικοινωνίας μεταξύ των επίσημων πολιτικών δομών και της κοινωνίας και ως σημαντικής συνιστώσας στη διαρρύθμιση της οργανωμένης κοινωνικής συμβίωσης. Θεωρητικά, οι θεσμικές της μορφές είναι ξέχωρες από αυτές του κράτους, της οικογένειας και της αγοράς ενώ πρακτικά, τα όρια μεταξύ του κράτους, της κοινωνίας πολιτών, της οικογένειας και της αγοράς είναι συχνά πολύπλοκα, θολά και υπό διαπραγμάτευση. Οι χώροι, συντελεστές και θεσμικές μορφές που εμπεριέχει η κοινωνία των πολιτών ποικίλουν και διαφέρουν στο βαθμό της επισημότητας, αυτονομίας και δυναμικότητάς τους. Για αυτό τον λόγο ο ορισμός της κοινωνίας πολιτών δεν είναι απόλυτος. Παραδείγματα αποτελούν οργανισμοί και οργανώσεις με θέματα τις εγχώριες και διεθνείς αναπτυξιακές στρατηγικές, το περιβάλλον, τα δικαιώματα των γυναικών, μεταναστών, καταναλωτών, διάφορα κοινωνικά κινήματα. Η «κοινωνία των πολιτών» αποτελεί, σε πρώτο επίπεδο, την καθοριστικότερη συνιστώσα για την επιβεβαίωση της κοινωνικής αυτονομίας, μέσω της συγκεκριμένης και εγγυημένης άσκησης των συλλογικών δικαιωμάτων. Σε δεύτερο δε επίπεδο, και σε ό, τι αφορά ιδίως την υπεράσπιση της σύγχρονης Δημοκρατίας από τους κινδύνους που την πολιορκούν, αναδεικνύεται, διατηρώντας την αυτοτέλεια και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, σε «καθρέπτη» της πολιτικής κοινωνίας, συγκροτώντας μαζί της ένα ανανεωμένο, διευρυμένο και ουσιαστικά εμπλουτισμένο δημόσιο χώρο.

Οι μη κυβερνητικές ή μη κρατικές οργανώσεις σχηματίζονται ακόμη και για να φέρουν σε πέρας λειτουργικούς σκοπούς όπως η αποασυλοποίηση, η διαχείριση εθνικών πάρκων, τα ναρκωτικά, χρηματοδοτούνται συχνά από το κράτος, χωρίς να είναι κρατικές, θα τολμούσαμε να πούμε ότι συντελούν ώστε το δημόσιο να μην είναι πλέον αναγκαστικά και

κρατικό. Συγκροτούν τον «τρίτο χώρο», μεταξύ κρατικού και ιδιωτικού, λειτουργούν με οικονομικά αλλά μη κερδοσκοπικά κριτήρια και φέρουν σε πέρας πολιτικές δράσεις. Αν και εξαιρέσεις πάντα υπάρχουν, η τεράστια ανάπτυξη δρώντων εκτός κοινωνικοπολιτικών ή διακρατικά ρυθμιζόμενων πλαισίων, έχει ως πιθανότερο ενδεχόμενο οι δράσεις των ΜΚΟ να οδηγούν σε άναρχες - ανεξέλεγκτες και αποδιοργανωτικές συνέπειες ή να καθίσταται μέσο εξυπηρέτησης διπλωματικών σκοπιμοτήτων της διακρατικής διαμάχης.⁸⁶

v. Πολυπολιτισμικότητα και Μετανάστευση

Ως «ανθρώπινο δικαίωμα» επιτρέπεται να θεωρείται μόνοένα δικαίωμα το οποίο απολαμβάνουν όλοι οι άνθρωποι μόνο και μόνο επειδή είναι άνθρωποι, θα πρέπει να ισχύει και να απολαμβάνεται παντού όπου υπάρχουν άνθρωποι, δηλαδή παντού όπου επιθυμεί να εγκατασταθεί καθένας. Άρα δεν υφίστανται ανθρώπινα δικαιώματα χωρίς απεριόριστη ελευθερία κίνησης και εγκατάστασης και χωρίς αυτόματη εξίσωση όλων των ατόμων με όλα τα άτομα χάρη στην οικουμενική ισχύ μίας ενιαίας νομοθεσίας.⁸⁷ Το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας δεν είναι δημιούργημα της σύγχρονης εποχής. Η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα αναπτύχθηκε κατά μείζονα λόγο στις βιομηχανικές κοινωνίες της ύστερης νεωτερικότητας. Σημαίνει την συνύπαρξη διαφόρων πολιτισμικών στοιχείων σε μια κοινωνία που είναι σύμφυτη με την ιδέα της ανεκτικότητας, η οποία σημαίνει ότι τα μέλη μιας κοινωνίας δέχονται να συμβιώσουν με άλλα χωρίς αναγκαστικά να υιοθετούν τις ιδέες τους ή τις συνήθειές τους.

Ανεκτικότητα με τη στοιχειώδη έννοια υπήρχε σε πολυεθνικές αυτοκρατορίες όπως ήταν η Οθωμανική ή των Αψβούργων. Στα αυταρχικά αυτά καθεστώτα όμως δεν είχαν θέση τα

⁸⁶ Ήφαιστος Π. (2005) <http://www.ifestos.edu.gr/30MKOTransnational.htm>

⁸⁷ Κονδύλης Π. (1998) σ.61

ανθρώπινα δικαιώματα. Και ενώ κάτω από επίσης αυταρχικά καθεστώτα, όπως ήταν η απόλυτη μοναρχία στη Δύση από τις αρχές του 16ου αιώνα και έπειτα, μπόρεσε και αναπτύχθηκε μια κοινωνία πολιτών, καθώς επίσης και η ιδέα των ατομικών δικαιωμάτων, στην Ανατολή αυτό δεν ίσχυσε: υπήρχε ανεκτικότητα και πολυπολιτισμικότητα, όχι όμως ισονομία ή δικαιώματα, που είναι το σύγχρονο ζητούμενο.⁸⁸

Η νεωτερικότητα σήμερα υφίσταται κρίση, έκφραση της οποίας αποτελεί και το αίτημα της πολυπολιτισμικότητας. Η Δύση και οι αξίες που πρεσβεύει παύουν να είναι πιστευτές και να αποτελούν πρότυπα μίμησης, αντίθετα αμφισβητούνται. Είναι γεγονός ότι η σύγχρονη κοινωνία διανύει μια μεταβατική φάση, η οποία την θέτει σε αμηχανία καθώς αποδομούνται σταδιακά οι συμβάσεις του Διαφωτισμού. Ενώ στη νεωτερικότητα θρησκευτικοί και πολιτισμικοί παράγοντες βρίσκονταν σε ύφεση, οπισθοχωρώντας από το προσκήνιο στο όνομα της κοινωνικής συνοχής, στη φάση της μετανεωτερικότητας την οποία διανύουμε, οι παράγοντες αυτοί ανατιμώνται και αναδύονται μειοψηφικές κουλτούρες που υπερασπίζονται τις πολιτισμικές και θρησκευτικές τους ιδιότητες και πεποιθήσεις ακόμα και εάν αυτές δυσχεραίνουν την ενσωμάτωσή τους στην εκάστοτε κοινωνία που τις δέχεται.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, το αίτημα της πολυπολιτισμικότητας είναι πιο επίκαιρο από ποτέ, διότι επικρατεί σύγχυση μεταξύ αυτής και της έννοιας του πολιτισμικού πλουραλισμού, ο οποίος ουσιαστικά σημαίνει απλώς και μόνο την αναγνώριση της ύπαρξης πολλών πολιτισμών στο πλαίσιο μιας κοινωνίας. Το σύγχρονο αίτημα της πολυπολιτισμικότητας ωστόσο δεν αρκείται σ' αυτό, αλλά ζητά την αποδοχή του «άλλου» ακόμη και αν ο «άλλος» απαιτεί την εξαφάνιση του πολιτισμικού και του θεσμικού πλαισίου που τον δέχεται, επικαλούμενος την πολιτισμική του διαφορετικότητα. Σε αυτή

⁸⁸ Δημητράκος Δ. (2011) <http://ratiovincit.com/2011/05/15/τα-όρια-της-πολυπολιτισμικότητας/>

την περίπτωση, ο ίδιος ο πολιτισμός της δημοκρατίας και της νεωτερικότητας εγκλωβίζεται στον πλουραλισμό και στην ανεκτικότητα που είναι τα βασικά του χαρακτηριστικά.⁸⁹

Ο πολιτικός πλουραλισμός δεν αποτελεί όμως σύγχρονο φαινόμενο. Ένα αμιγώς «καθαρό» εθνικό και χωρίς καθόλου προσμίξεις εθνικό κράτος δεν υπήρξε ποτέ. Το φαινόμενο αυτό, καθώς και το αίτημα της πολυπολιτισμικότητας πήρε τις σημερινές διαστάσεις με την είσοδο στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και της διακίνησης ιδεών και προσώπων. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την κρίση της νεωτερικότητας αφού ούτε οι κοινωνίες που δέχθηκαν τους «άλλους» ήταν έτοιμοι να τους ενσωματώσουν, ούτε όμως και οι «άλλοι» ήταν έτοιμοι να ενσωματωθούν και αυτό γιατί οι βασικές αρχές της πολυπολιτισμικότητας δεν είχαν αφομοιωθεί από τους μεν και τους δε. Αυτό στην ουσία αποδεικνύει γιατί το αίτημα της πολυπολιτισμικότητας έχει άμεση σχέση με την κρίση της νεωτερικότητας.

Με το ζήτημα αυτό συνδέονται σήμερα κάποια κοινωνικοπολιτικά ζητήματα. Βασικό είναι το ερώτημα που σχετίζεται με τον αν μπορεί η σύγχρονη ανοιχτή κοινωνία να ανεχθεί τους εχθρούς της. Να αποδεχθεί τον «άλλο» όπως είναι, έστω και αν αυτός καταργεί το πολιτισμικό και θεσμικό της πλαίσιο. Ζητείται να επιδειχθεί ανοχή για οποιαδήποτε ιδεολογία ή τρόπο ζωής όπου κυριαρχεί ο ιδεολογικός ή ο θρησκευτικός φανατισμός που δείχνει περιφρόνηση για τις καταστατικές αρχές της δημοκρατίας και της νεωτερικότητας, ενώ συγχρόνως ζητά να ανατρέψει την πρώτη και να εξαφανίσει τη δεύτερη. Ο πολιτισμός της νεωτερικότητας αποτελεί την θεμέλιο της πολιτισμικής ανεκτικότητας.

Οι δημόσιοι θεσμοί στις σύγχρονες δημοκρατικές και εκδημοκρατιζόμενες κοινωνίες

⁸⁹ Δημητράκος Δ. (2003) εφημ. ΤΟ ΒΗΜΑ, <http://ratiovincit.com/2011/05/15/τα-όρια-της-πολυπολιτισμικότητας/>

αποτυγχάνουν να αναγνωρίσουν ή να σεβαστούν επί της ουσίας τις ιδιαίτερες πολιτισμικές ταυτότητες των πολιτών. Όσον αφορά τον ρόλο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην περίπτωση αυτή, σύμφωνα με τον Γιανναρά, το δικαίωμα αγνοεί την προσωπική ετερότητα και παρέχει εξομοιωμένη και ουδέτερη εξουσία συμφέροντος σε αδιαφοροποίητα άτομα.⁹⁰ Η πρόκληση αυτή αφορά κυρίως τις φιλελεύθερες δημοκρατίες διότι αυτές έχουν δεσμευτεί ως προς την αποδοχή της αρχής της καθολικής ισότιμης αντιπροσώπευσης. Όμως αυτό που προστατεύει την ελευθερία και την ισότητα μεταξύ των πολιτών, είναι η ουδετερότητα της δημόσιας σφαίρας, η οποία δεν περιλαμβάνει μόνο κυβερνητικές οργανώσεις, αλλά και θεσμούς. Το ασφαλές πολιτισμικό περιβάλλον συγκαταλέγεται μεταξύ των πρωταρχικών αγαθών που είναι βασικά για την επιδίωξη περισσότερων ανθρώπων να ζήσουν τη ζωή που οι ίδιοι θεωρούν καλή. Οι φιλελεύθερες δημοκρατίες έχουν την υποχρέωση να συνδράμουν τις μειονεκτούσες ομάδες προκειμένου να διατηρήσουν την πολιτισμική τους ενότητα που κινδυνεύει από τις παρεμβάσεις της πλειοψηφούσας ή της μαζικής κουλτούρας. Οι δημόσιοι θεσμοί οφείλουν όχι απλώς να μην αγνοούν, αλλά και να αναγνωρίζουν τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες, τουλάχιστον όσον αφορά εκείνους που εξαρτούν την αυτοσυνειδησία τους από την ευρωστία της πολιτισμικής ομάδας στην οποία ανήκουν.⁹¹

Σύμφωνα με τον Charles Taylor, το αίτημα της πολυπολιτισμικότητας σχετίζεται άμεσα με την αξίωση για αναγνώριση και αυτή με τη σειρά της, με την έννοια της ταυτότητας. Η έννοια της ταυτότητας υποδηλώνει τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε το ποιοι είμαστε καθώς και τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά που μας διέπουν ως ανθρώπινα όντα. Έτσι, αφού η ταυτότητά μας συγκροτείται από την αναγνώριση ή την απουσία της και ενίοτε από την εσφαλμένη αναγνώριση που μας επιφυλάσσουν οι άλλοι, ένα άτομο ή μία ομάδα είναι δυνατό να υποστούν σοβαρή ζημία ή παραμόρφωση, εάν η κοινωνία όπου ζουν τους

⁹⁰ Γιανναράς Χ., (2006) σ.17

⁹¹ Gutmann A. σε Taylor Ch. (1997) σ.40

μεταδίδει την περιοριστική, μειωτική και περιφρονητική εικόνα που διατηρούν για αυτά. Η απουσία αναγνώρισης ή η εσφαλμένη αναγνώριση μπορούν να αποτελέσουν μία μορφή καταπίεσης, η οποία καταλήγει στον εγκλωβισμό και σε έναν διαστρευλωμένο και στερημένο τρόπο ύπαρξης.⁹²

Όπως ένα άτομο, έτσι και ένας λαός πρέπει να είναι πιστός στον εαυτό του, δηλαδή στην πολιτισμική του παράδοση. Οι άνθρωποι είναι φορείς πολιτισμού και οι πολιτισμικές τους ταυτότητες διαφοροποιούνται ανάλογα με τις επιλογές ένταξης του παρελθόντος και του παρόντος. Ένα μέρος της μοναδικότητας των ατόμων είναι απόρροια των τρόπων με τους οποίους ενσωματώνουν, στοχάζονται και τροποποιούν την πολιτισμική τους κληρονομιά καθώς και εκείνων με τους οποίους έρχονται σε επαφή. Σύμφωνα με τον Taylor, καθορίζουμε την ταυτότητα μας όχι σε απομόνωση αλλά ευρισκόμενοι σε διάλογο και ενίοτε σε αντιπαράθεση με τους άλλους.⁹³ Η κατανόηση της ταυτότητας εισήγαγε μία νέα διάσταση στην πολιτική της ίσης αναγνώρισης και αύξησε τις πιθανότητες επιτυχίας της.

Ο καλύτερος τρόπος για να μάθουμε να ανεχόμαστε, να αποδεχόμαστε, να σεβόμαστε και τελικά να αναγνωρίζουμε μια άλλη πολιτιστική παράδοση είναι η απόρριψη της «μονοπολιτισμικότητας» της ιδέας δηλαδή ότι ένας και μόνο πολιτισμός είναι ο ποιοτικά καλύτερος. Η ιδέα της πολυπολιτισμικότητας βασίζεται στην πεποίθηση ότι όλοι μας βλέπουμε τον κόσμο καταρχήν με «πολιτισμικούς φακούς» και αυτό είναι εύλογο καθώς κοινωνικοποιούμαστε συνήθως σε μονοπολιτισμικές κοινότητες. Όταν συνειδητοποιήσουμε τη χρήση αυτών των φακών και καταλάβουμε ότι δεν είναι οι μοναδικοί, τότε θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε ακόμα μερικά σημαντικά πράγματα: Πρώτον, ότι παρόμοιους πολιτισμικούς φακούς διαθέτουν τα μέλη όλων των άλλων πολιτισμικών ομάδων. Δεύτερον, ότι οι κοινωνίες μας δεν είναι πλέον ομοιογενείς και δεν πρόκειται να ξαναγίνουν. Όσο νωρίτερα το συνειδητοποιήσουμε τόσο γρηγορότερα θα

⁹² Taylor Ch. (1997) σ.72

⁹³ Taylor Ch. (1997) σ.80-83

καταλάβουμε πόσο χρήσιμο είναι να μάθουμε να βλέπουμε τον κόσμο και με τα μάτια των άλλων. Τρίτον, ότι οι κοινωνικές ταυτότητες είναι σημαντικές για τους ανθρώπους. Το ίδιο για τους άλλους όπως και για εμάς. Δεν θα πρέπει να υπάρχει διαφοροποίηση στον τρόπο που ένα φιλελεύθερο, ουδέτερο κράτος και οι θεσμοί του αντιμετωπίζουν τα μέλη μίας μειονότητας από τον τρόπο που αντιμετωπίζουν την πλειονότητα. Η πολιτική αναγνώριση της πολιτισμικής ταυτότητας είναι ουσιώδης για την αξιοπρέπεια ενός προσώπου. Τέταρτον, ότι ακόμα και οι πλέον συμπαγείς πολιτισμικά μειονότητες αποτελούνται από πλειονότητες και μειονότητες. Αντιμετωπίζοντας τις μειονότητες ως ενιαία σύνολα αποτυγχάνουμε να προστατεύσουμε τις μειονότητες μέσα στις μειονότητες. Πέμπτον, ότι το φιλελεύθερο κράτος έχει δύο επιλογές ουσιαστικά: να μην προστατεύσει καμία πολιτισμική παράδοση, ούτε εκείνη της πλειονότητας, αλλά να εξασφαλίζει τα δικαιώματα και την ευημερία όλων των πολιτών ή να ενισχύει και να ενθαρρύνει την κυρίαρχη πολιτιστική παράδοση προστατεύοντας ταυτόχρονα τα δικαιώματα και εξασφαλίζοντας την ευημερία των μειονοτήτων. Τέλος, το γεγονός ότι οι κοινωνίες μας είναι πλέον εκ των πραγμάτων πολυπολιτισμικές και είναι απαραίτητο να το αποδεχθούμε και να διαμορφώσουμε νέους κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς και νέο ανεκτικό θεσμικό πλαίσιο δεν αρκεί. Οι άλλοι πολιτισμοί, οι διαφορετικοί από τον δικό μας, δεν πρέπει απλά να γίνονται ανεκτοί αλλά και να διαμορφώνουν και τις δικές μας αντιλήψεις.⁹⁴

Κατά τον Roger Kimball, «η επιλογή που αντιμετωπίζουμε σήμερα δεν είναι μεταξύ μιας καταπιεστικής δυτικής κουλτούρας και ενός πολυπολιτισμικού παραδείσου, αλλά μεταξύ πολιτισμού και βαρβαρότητας. Ο πολιτισμός δεν είναι δώρο, είναι ένα εύθραυστο

⁹⁴ Χατζής Αρ., (2011), ΚΕΦΙΜ, <http://libertyforum.gr/political-philosophy/43-multiculturalism-historical-and-philosophical-perspectives-xatzis>

επίτευγμα που πρέπει συνεχώς να το στηρίζουμε και να το προστατεύουμε από κάθε εσωτερική ή εξωτερική επιβουλή».⁹⁵

Όλες οι κοινωνίες καθίστανται όλο και περισσότερο πολυπολιτισμικές και όλο και περισσότερο πορώδεις· οι δύο αυτές εξελίξεις συμβαδίζουν. Ο πορώδης χαρακτήρας τους σημαίνει ότι είναι ανοικτές σε κύματα μεταναστών από διάφορες εθνοτικές ομάδες, πολλά από τα μέλη των οποίων ανήκουν σε μια διασπορά το κέντρο της οποίας βρίσκεται αλλού. Η πρόκληση συνίσταται στην αντιμετώπιση της περιθωριοποίησης που αυτοί βιώνουν χωρίς παράλληλα να αποποιηθούμε τις βασικές πολιτικές αρχές.⁹⁶

Στον μετανεωτερικό και παγκοσμιοποιημένο κόσμο μας, οι πρόσφυγες έχουν αντικαταστήσει τους ξένους ως κύρια κατηγορία ετερότητας. Ο ξένος ήταν η πολιτική προϋπόθεση του έθνους – κράτους και ο άλλος η οντολογική προϋπόθεση της ατομικής ταυτότητας. Όταν ο περιπλανώμενος ξένος φτάνει στα σύνορα του κράτους, οι αντιλήψεις περί εθνικής και προσωπικής ακεραιότητας δέχονται ισχυρή πίεση. Για το εθνικό δίκαιο ο πρόσφυγας αποτελεί απειλή κατά της αρχής της εδαφικής δικαιοδοσίας ενώ για τον πολίτη μια απειλή για τις θέσεις εργασίας και τις κοινωνικές παροχές, αλλά επίσης και μια βαθύτερη απειλή για τη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας. Αυτό που ορίζει τον αλλοδαπό ως αλλοδαπό και τον πρόσφυγα ως πρόσφυγα είναι το δίκαιο του έθνους – κράτους. Ο αλλοδαπός δεν είναι πολίτης, δεν έχει δικαιώματα επειδή δεν είναι μέρος του κράτους και για αυτό είναι λιγότερο ανθρώπινο. Είναι κάτι ενδιάμεσο μεταξύ ανθρώπου και πολίτη, ο απόλυτος άλλος. Δεν είναι τόσο ότι δεν είναι ίσος ενώπιον του νόμου, αλλά ότι δεν υπάρχει νόμος γι' αυτόν.⁹⁷ Ο Bauman αποδίδει στο έθνος κράτος πρακτικές όπως η ετεροφοβία, η ξενοφοβία και ο ρατσισμός, πρακτικές που χαρακτηρίζει αποκρουστικές και υπεύθυνες για τον διαχωρισμό, τον εξοστρακισμό και εντέλει τον

⁹⁵ Kimball R. (1991), *Tenured Radicals, New Criterion*, p.13 σε Taylor Ch. (1997) σ.130

⁹⁶ Taylor Ch. (1997) σ.117

⁹⁷ Δουζίνιας Κ. (2006) σ.201

εκτοπισμό. ⁹⁸Κατά την Kristeva, «ο κόσμος της βαρβαρότητας αποκορυφώνεται σε έναν ενιαίο κόσμο που αποτελείται από κράτη, στα οποία μόνο εκείνοι που είναι οργανωμένοι σε εθνικές και κρατικές οντότητες έχουν δικαιώματα. Η απώλεια εστίας ή κοινωνικού πλαισίου αναφοράς, που επιδεινώνονται από την αδυναμία ανεύρεσης ενός άλλου πλαισίου, χαρακτηρίζουν τη νέα αυτή βαρβαρότητα που πηγάζει κατευθείαν από τον πυρήνα του έθνους – κράτους».⁹⁹ Καταλήγουμε σε αυτό που κατά τον Κονδύλη ισχύει, ότι δηλαδή «ίσαμε σήμερα δεν υφίστανται πράγματι ανθρώπινα δικαιώματα, παρά μόνο πολιτικά. Ανθρώπινα δικαιώματα θα μπορούσε να εξαγγείλει μόνο ένα παγόσμιο κράτος, του οποίου όλοι οι άνθρωποι θα ήταν άμεσοι υπήκοοι, ήτοι θα έπαιρναν τα δικαιώματά τους από αυτό άμεσα και όχι με τη διαμεσολάβηση ενός ξεχωριστού κράτους· γιατί μόνο όποιος εκπροσωπεί την ανθρωπότητα μπορεί να θεωρήσει τον άνθρωπο απλώς με την ιδιότητα του ανθρώπου, πέρα από κάθε εθνικό γνώρισμα».¹⁰⁰

vi. Αποπολιτικοποίηση

Η αποπολιτικοποίηση εξ ορισμού παραπέμπει στην εσκεμμένη παρουσίαση των διαφόρων φαινομένων ως μη πολιτικά. Αυτή η αναστολή και λήθη της πολιτικής εμπειρίας συναντάται στον Tocqueville ως ιδέα μιας «ασθένειας του πνεύματος που μεταδίδεται μέσα από τη μυστηριώδη έλξη μεταξύ του κηδεμόνα και της κοινωνίας στην οποία έχουν εκπέσει τα συλλογικά πάθη και έχει συρρικνωθεί ο ενθουσιασμός στην πολιτική».

¹⁰¹Αποτελεί στόχο του ίδιου του καπιταλιστικού συστήματος, το οποίο εξαντλείται στο να

⁹⁸ Bauman Z. (1997) σ.160

⁹⁹ Kristeva J. (1991), *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press σε Δουζίνα (2006) σ.203

¹⁰⁰ Κονδύλης Π. (1998) σ.130

¹⁰¹ Σεβαστάκης Αλ. Ν. (2008) σ.293

κατανέμει τα υλικά και συμβολικά οφέλη από την καπιταλιστική μεγιστοποίηση¹⁰² και του οποίου στόχος είναι η αποσύνδεση των πολιτών από τα κέντρα λήψης αποφάσεων, η επικράτηση μιας παγκόσμιας αλλά και τοπικής ολιγαρχίας που θα αποφασίζει για όλους αλλά θα εξυπηρετεί τα συμφέροντα των λίγων, των προνομιούχων εις βάρος των πολλών. Ο στόχος αυτός επιτυγχάνεται με την θεοποίηση του υπάρχοντος συστήματος από πολιτικές ή άλλες δυνάμεις που υπηρετούν το σύστημα από την μια και από την άλλη με την αμφισβήτηση της οργανωμένης πάλης και την ισοπέδωση της σημασίας της ενεργού συμμετοχής.

Η αποπολιτικοποίηση προωθεί τον ατομικισμό και όχι την συλλογικότητα ενώ αλλοιώνει το αίσθημα της αξιοκρατίας και της κοινωνικής αλληλεγγύης. Ο Marx επισημαίνει ότι «η νέα κοινωνική κατάσταση των ηθών έχει ως αρχή την απόλαυση και την ικανότητα για απόλαυση».¹⁰³ Έτσι, η συσπειρωτική ικανότητα του συλλογικού πολιτικού πάθους παραχωρεί τη θέση της στις επιθυμίες για διαφορετικά είδη και ποιότητες συλλογικών αγαθών: το Πολιτικό επανέρχεται απλώς στην πολιτική, σε έναν από τους πολλούς τρόπους για τη διοίκηση μιας κατάστασης με εξειδικευμένες λειτουργίες, σύμφωνα με το εκάστοτε προς διασφάλιση αγαθό. Η πολιτική μετατρέπεται εντέλει σε ειρηνική αυτορρύθμιση της σφαίρας του κοινωνικού.¹⁰⁴

¹⁰² Σεβαστάκης Αλ. Ν. (2008) σ.296

¹⁰³ Σεβαστάκης Αλ. Ν. (2008) σ.297

¹⁰⁴ Σεβαστάκης Αλ. Ν. (2008) σ.299

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί τον πυρήνα της φιλοσοφικής και πολιτιστικής ταυτότητας του νεωτερικού παραδείγματος και της φιλελεύθερης κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής. Τα ανθρώπινα δικαιώματα προσδιορίζουν το δίκαιο και την πολιτική ως στοιχεία που υπηρετούν την εξασφάλιση της ελευθερίας του ανθρώπου. Όμως, συμφωνώντας με τον Wendy Brown, αν τα δικαιώματα είναι αυτό που χρειάζονται περισσότερο από οτιδήποτε άλλο οι ιστορικά υποτελείς λαοί, τα δικαιώματα είναι ίσως και ένα από τα πιο σκληρά κοινωνικά αντικείμενα του πόθου που αιωρούνται ως δέλεαρ πάνω από εκείνους οι οποίοι τα στερούνται.

Η παρούσα μελέτη, μέσα από την ιστορική και φιλοσοφική προσέγγιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καταδεικνύει πέρα από το ιδεώδες τους, την εκπλήρωση της επαγγελίας του Διαφωτισμού για χειραφέτηση και αυτοπραγμάτωση, και μία σειρά αδυναμιών της θεωρίας τους, καθώς και ένα χάσμα μεταξύ θεωρίας και πρακτικής. Η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι μάλλον διττή και αμφιλεγόμενη. Κατά τον Marx, αποτελούν από τη μία πλευρά πολιτικές κατασκευές, οι οποίες συγκαλύπτουν σημαντικούς τρόπους άσκησης της εξουσίας και από την άλλη πλευρά μπορούν να χρησιμοποιηθούν ενάντια στην καταπίεση και την καταδυνάστευση. Η αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας ποτέ δεν είναι ολοκληρωτικά εξασφαλισμένη για όλους. Η υποκειμενικότητα σύμφωνα με το δίκαιο είναι ένα εύθραστο επίτευγμα και η ανθρώπινη ιδιότητα είναι επομένως μία διαβαθμισμένη και ιεραρχημένη κατάσταση με πολλές αποχρώσεις και βαθμίδες. Ο θρίαμβος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί αναγνώριση της έλλειψης που συγκροτεί την ανθρώπινη ταυτότητα.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν γίνει λόγος ύπαρξης του κρατικού συστήματος και δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η ακμή τους συνέπεσε με μια χρονική στιγμή μέγιστου άγχους

όσον αφορά τις ευκαιρίες ζωής και δυσφορίας. Συχνά εκφράζουν την ουτοπία της μίας και ομοιογενούς παγκόσμιας κοινωνίας, ιδανική συνθήκη κατά την οποία θα μπορούσαν να εφαρμοστούν χωρίς προσκόμματα από κυβερνήσεις και κράτη. Το φυσικό δίκαιο και τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν ωστόσο μία παράδοση αντίστασης και διαφωνίας ενάντια στην εκμετάλλευση και την εξαθλίωση, καθώς και έναν προβληματισμό για μια πολιτική και ηθική ουτοπία που πιθανόν να μην πραγματοποιηθεί ποτέ, αλλά η αρχή της μπορεί να αποβεί κριτής για το ισχύον Δίκαιο. Καθώς τα ανθρώπινα δικαιώματα αρχίζουν να παρεκκλίνουν από τους θεμελιώδεις επαναστατικούς τους στόχους και συσκοτίζονται από συνεχείς και αναρίθμητες διακυρήξεις, συμβάσεις και τεχνάσματα, όταν χάσουν το ουτοπικό τους τέλος, ίσως τότε να πλησιάζει και το πραγματικό τέλος τους.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξένη

- Harrison R., (2003), *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece*, Cambridge University Press.
- Bauman Z., (2006), *Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Ψυχογιός.
- Ignatieff M., (2002), *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Καστανιώτη.
- Fields A. B., (2003), *Rethinking Human Rights for the New Millenium*, NEW YORK, Palgrave Macmillan edition.
- Manent P., (2005), *Απλά μαθήματα πολιτικής φιλοσοφίας*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Πόλις.
- Levi Pr., (1997), *Εάν αυτό είναι ο άνθρωπος*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Άγρα.
- Schmitt C., (1990), *Η θεωρία του αντάρτη*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Πλέθρον.
- Taylor Ch., (1997), *Πολυπολιτισμικότητα*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Πόλις.
- Walzer M., (2008), *Δίκαιοι και άδικοι πόλεμοι*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Ιωλκός.
- Hoffman L. St., (2011), *Human Rights in the Twentieth Century*, Cambridge University Press.

Ελληνική

- Ανανιάδης Γρ., (2006), *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Νήσος.
- Γιανναράς Χρ., (2006), *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Δόμος.
- Δουζίνιας Κ., (2006), *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Παπαζήση.
- Ήφαιστος Π., (2003), *Οι Διεθνείς Σχέσεις ως αντικείμενο επιστημονικής μελέτης*

στην Ελλάδα και στο εξωτερικό, ΑΘΗΝΑ εκδ. Ποιότητα.

- Ήφαιστος Π., (2009), *Κοσμοθεωρία των Εθνών. Συγκρότηση και συγκράτηση των κρατών της Ευρώπης και του κόσμου*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Ποιότητα.
- Κονδύλης Π., (1998), *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Θεμέλιο.
- Κονδύλης Π., (2007), *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή κι από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Θεμέλιο.
- Κουλουμπής Θ., (1995), *Διεθνείς Σχέσεις. Εξουσία και Δικαιοσύνη*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Παπαζήση.
- Σεβαστάκης Αλ. Ν., (2008), *Φιλόξενος Μηδενισμός. Μια σπουδή στον homo democraticus*, ΑΘΗΝΑ εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

Διαδίκτυο

- Δημητράκος Δ., *Τα όρια της πολυπολιτισμικότητας*, ιστοσελίδα Ratio Vincit, δημ. 15.5.2011, <http://ratiovincit.com/2011/05/15/τα-όρια-της-πολυπολιτισμικότητας/>.
- Δημητράκος Δ., *Οι παγίδες της πολυπολιτισμικότητας*, εφημ. ΤΟ ΒΗΜΑ, δημ. 9.11.2003, <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=154991>.
- Δημητράκος Δ., *Σοσιαλισμός ή Φιλελευθερισμός*, ιστοσελίδα Ratio vincit, δημ. 22.6.2001, <http://ratiovincit.com/2011/06/22/σοσιαλισμός-ή-φιλελευθερισμός/>.
- Δουζίνας Κ. *Ανθρωπισμός και πολιτική*, ιστοσελίδα Re-public, δημ. 29.12.2010, <http://www.re-public.gr/?p=31>.
- Ήφαιστος Π., *ΜΚΟ και διεθνικά φαινόμενα*, ιστοσελίδα ifestosedu, δημ. 29.5.2005 <http://www.ifestos.edu.gr/30MKOTransnational.htm>.

- Κοντογιώργης Γ., *Η κρίση της ειρήνης και οι ρίζες του πολέμου. Το ερμηνευτικό έλλειμμα της νεωτερικότητας*, ιστοσελίδα Κοσμοσύστημα, δημ. 8.4.2010, <http://contogeorgis.blogspot.com/2010/04/h.html>.
- Μουζέλης Ν., *Παγκοσμιοποίηση, μύθοι και πραγματικότητες*, εφημ. ΤΟ ΒΗΜΑ, δημ. 14.10.2007, <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=184159>.
- Χατζής Αρ., *Πολυπολιτισμικότητα: Ιστορικές και φιλοσοφικές διαστάσεις*, Κέντρο Φιλελεύθερων Μελετών (ΚεΦιΜ), δημ. Σεπτ. 2011, <http://libertyforum.gr/political-philosophy/43-multiculturalism-historical-and-philosophical-perspectives-xatzis>.