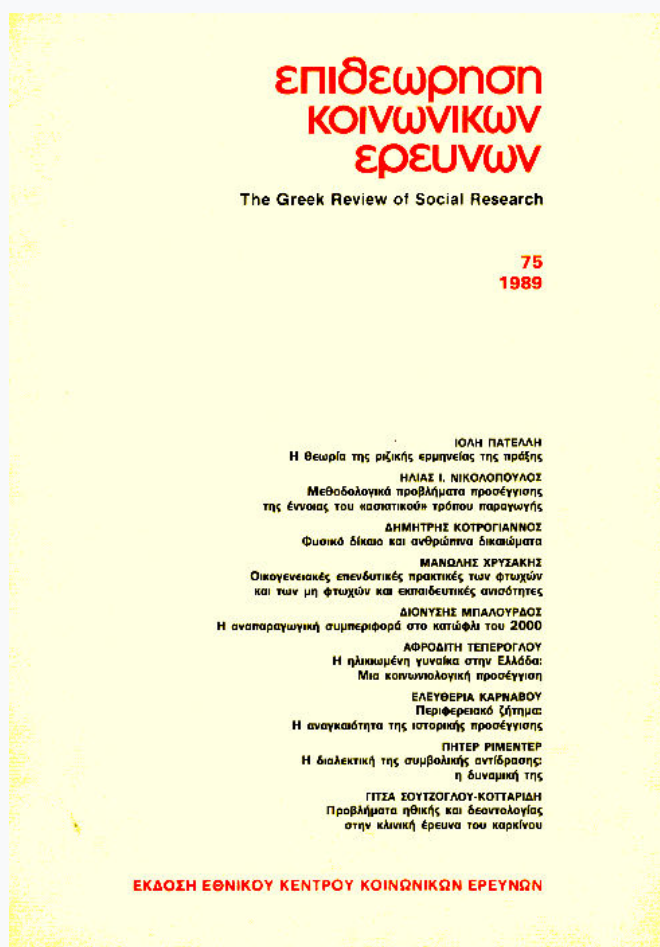


The Greek Review of Social Research

Vol 75 (1989)

75



Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινα δικαιώματα

Δημήτρης Κοτρογιάννος

doi: [10.12681/grsr.925](https://doi.org/10.12681/grsr.925)

Copyright © 1989, Δημήτρης Κοτρογιάννος



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Κοτρογιάννος Δ. (1989). Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινα δικαιώματα. *The Greek Review of Social Research*, 75, 46–88.
<https://doi.org/10.12681/grsr.925>

Δημήτρης Κοτρόγιαννος

ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ
ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν σήμερα μια φιλοσοφία, μια «θρησκεία», έναν τρόπο ζωής και είναι πλέον το βασικό θεμέλιο της δημοκρατικής διακυβέρνησης των σύγχρονων κοινωνιών. Γενικά συνιστούν την ουσία του δημοσίου δικαίου και καθορίζουν τις θεμελιώδεις αρχές των δημοκρατικών πολιτευμάτων. Οι αρχές αυτές συνοψίζονται στη γενική, αφηρημένη αλλά θετική παρουσία των δικαιωμάτων του ατόμου ενάντια στην αυθαιρεσία της εξουσίας, στην αρχή της ελευθερίας και της ισότητας, στην αφοσίωση της εθνικής κυριαρχίας και στη θεοποιημένη υπεροχή του νόμου. Η αντιπαράθεση των αρχών αυτών υποδηλώνει ταυτόχρονα τις αντιθέσεις που περικλείει η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων για να οριοθετηθεί η σχέση του ανθρώπου με το κράτος, για να συνυπάρξει η βούληση και η ελευθερία του ατόμου με την κυρίαρχη έκφραση της κρατικής εξουσίας. Σήμερα δε που η ανάπτυξη και η εξάπλωση των τεχνολογικών μέσων επιτρέπουν την κρατική επέμβαση στον ψυχικό και πνευματικό κόσμο του ατόμου, επηρεάζοντας ολοκληρωτικά τη σκέψη και το συναίσθημα, τίθεται με καινούργιες διαστάσεις και κάτω από νέα δεδομένα το ερώτημα: πώς ο άνθρωπος ως μέλος του κοινωνικού συνόλου μπορεί να κατακτήσει την ελευθερία του και να μορφώσει ακέραιη προσωπικότητα διευρύνοντας συνάμα και την πολιτική του οντότητα; Η έκδηλη αντίθεση της οικουμενικής διακήρυξης των Ηνωμένων Εθνών που θέτει το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των λαών δίνοντας έτσι επιχειρήματα σε άλλους να υπερασπίσουν την υπόθεση των Παλαιστινίων και σε άλλους των Ισραηλιτών, και η πολυσχιδής ανάπτυξη των δικαιωμάτων, όπως δικαίωμα σεξουαλικής ελευθερίας, δικαίωμα υγείας, δικαίωμα στη διακοπή εγκυμοσύνης, δικαίωμα ελεύθερης πληροφόρησης, δικαίωμα κατοικίας, βάζουν μπροστά στους στοχαστές το πρόβλημα: η τάξη, η ασφάλεια και η ειρήνη μιας κοινωνικής οργάνωσης αποδίδουν την ελευθερία, την ευδαιμονία και την αυτοδύναμη δημιουργικότητα του ατόμου; Τα δικαιώματα που παραχωρεί το κράτος στον πολίτη συμφωνούν με τα δικαιώματα του

ανθρώπου; Είναι δικαιώματα που συμφωνούν με το ανθρώπινο είναι και προάγουν τους σκοπούς της ανθρώπινης φύσης; Τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ανάπτυξη της κοινωνικότητας του ανθρώπου ή τα βαθιά του αιτήματα εκφράζουν την ανακοίνωση της φύσης του στον κόσμο; Αν τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι ο προσδιορισμός ενός συγκεκριμένου τύπου πολίτη, πού είναι η θέση της φύσης του ανθρώπου;

Σίγουρα, η εμφάνιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, όπως ορίστηκαν από τις διακηρύξεις του 1776 και του 1789, εκφράζει τον ουμανισμό και τις πραγματικές ανάγκες της ζωής των νεότερων χρόνων και βασίζεται στον μεθοδικό στοχασμό, που επιβλήθηκε οριοθετώντας την ανεξαρτησία της επιστήμης από την πίστη και της φιλοσοφίας από τη θεολογία. Η αναβάθμιση του ανθρώπου στηρίζεται στο φυσικό δίκαιο. Οι αναφορές δε των διακηρύξεων στο φυσικό δίκαιο είναι πολλαπλές και φαίνεται ότι υλοποιούν τον νεότερο φιλοσοφικό διαλογισμό, για την πολιτική, οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη του ατόμου. Πολλαπλές αναλύσεις¹ όμως ορθά υποστηρίζουν ότι η διακήρυξη του 1789 εγκαθιδρύει πάνω απ' όλα μια νομική τάξη των πραγμάτων, δημιουργώντας κανόνες δικαίου που εξαντλούν την εφαρμογή τους στα αυστηρά όρια της δικαιοδοσίας τους. Η διακήρυξη διέπεται από την αρχή της θετικότητας του δικαίου για την υλοποίηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, θεωρώντας ότι κάθε παράβαση που δεν εμπίπτει στους κανόνες δικαίου, είναι ηθικής αλλά όχι νομικής φύσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο τίθεται το πρόβλημα της σχέσης των περιεχομένων των ανθρώπινων δικαιωμάτων με το φυσικό δίκαιο. Η σχέση αυτή αποκτά μια πρόσθετη ιδιαιτερότητα γιατί καλείται να ορίσει την έννοια του φυσικού, ώστε να προσδιοριστεί το περιεχόμενο της ιδέας των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Η φιλοσοφία του φυσικού δικαίου, κυρίαρχη ιδεολογία του 18ου αιώνα, επιδρά στη σύλληψη, τη μορφοποίηση, τη σύνταξη και τη διακήρυξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων, αξιολογώντας όμως διαφορετικά το περιεχόμενό τους επειδή καλείται να εκφράσει διαφορετικές συνθήκες πολιτικής ανάπτυξης. Οι διακηρύξεις του 18ου αιώνα είναι παράγωγα της κυριαρχίας του δόγματος του φυσικού δικαίου που συστηματοποιεί την αυτόνομη πολιτική συμπεριφορά του σύγχρονου ανθρώπου, εκτιμώντας όμως διαφορετικά τις προποθέσεις για να εκφραστούν οι δυνατότητές του.

Ι. ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΟΙ ΔΙΑΚΗΡΥΞΕΙΣ

Το άρθρο 2 της γαλλικής διακήρυξης αποφαινεται ότι «ο στόχος όλων των πολιτικών οργανώσεων είναι η διακήρυξη των φυσικών και απαράγραπτων

1. C.A. Colliard, *Libertés publiques*, Dalloz ³1975, σ. 43.

δικαιωμάτων του ανθρώπου». Στο προοίμιο της διακήρυξης ευαγγελίζεται η βούληση των συντακτών να θεσπίσουν, μέσα από μια πανηγυρική διακήρυξη, τα φυσικά, τα αναπαλλοτρίωτα και απαράβαρα δικαιώματα του ανθρώπου. Οι διατυπώσεις αυτές δηλώνουν σίγουρα επίδραση του φυσικού δικαίου στις προθέσεις των συντακτών της διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη. Όμως για να εκτιμήσουμε καλύτερα την πραγματική σχέση και το μέγεθος της επίδρασης της διακήρυξης από το φυσικό δίκαιο είναι προτιμότερο να ρίξουμε μια γρήγορη ματιά στις προπαρασκευαστικές εργασίες της συντακτικής επιτροπής για να δούμε πώς τα μέλη της αντιλαμβάνονταν την έννοια του φυσικού δικαίου.

A. Η λογικοποίηση του φυσικού

Η ιδέα να συνοδεύεται το γαλλικό σύνταγμα από μια διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου ήταν διάχυτη και κυριαρχούσε μεταξύ των αντιπροσώπων της εθνοσυνέλευσης. Ο Mounier, εισηγητής της προπαρασκευαστικής επιτροπής για το σύνταγμα, συνοψίζοντας την κυριαρχούσα ιδεολογική έκφραση δήλωνε: «Ένα σύνταγμα για να είναι καλό πρέπει να είναι θεμελιωμένο στα δικαιώματα του ανθρώπου, και βέβαια επιβάλλεται να τα προστατεύει. Πρέπει λοιπόν για να επεξεργαστούμε τις διατάξεις του συντάγματος, να γνωρίζουμε τα δικαιώματα που η φυσική δικαιοσύνη απονέμει σε όλα τα άτομα· πρέπει να στηριχτούμε σε αρχές που οφείλουν να είναι η βάση κάθε είδους κοινωνίας και κάθε άρθρο του συντάγματος πρέπει να είναι συνέπεια αυτής της αρχής. Ένα μεγάλο μέρος σύγχρονων δημοσιολόγων θεωρεί την απαρίθμηση αυτών των αρχών μια διακήρυξη δικαιωμάτων»². Η αναγκαιότητα μιας τέτοιας διακήρυξης παρουσιάζει δύο πλεονεκτήματα για τον Lafayette. Το ένα έχει σχέση με την επίδραση της φύσης στη διάπλαση του ατόμου και το άλλο «εκφράζει τις αιώνιες αλήθειες απ' όπου οφείλουν να απορρέουν όλοι οι θεσμοί».³ Η εκτίμηση του Sieyes αποφαίνεται ότι «η κοινωνική τάξη είναι σαν μια συνέχεια, σαν ένα συμπλήρωμα της φυσικής τάξης».⁴

Η συγκλίνουσα ιδεολογική θέση των συντακτών της διακήρυξης είναι ολοφάνερη και συγκεκριμενοποιείται με τον αρτιότερο τρόπο στο σχέδιο του Bouche, αντιπροσώπου της Aix, εκφράζοντας ταυτόχρονα και τη φιλοσοφία

2. Εθνική συνέλευση, 9 Ιουλίου 1789, Κοινοβουλευτικά αρχεία από 1789-1860, πρώτη σειρά, τ. VIII, Dupont, Παρίσι 1985, σ. 216 (στη συνέχεια η αναφορά θα δίνεται συντεταγμένη Κ.Α.).

3. Κ.Α., 11 Ιουλίου 1789, σ. 221.

4. Κ.Α., 21 Ιουλίου 1789, σ. 257.

που υιοθέτησε η διακήρυξη. Το άρθρο αυτό προσβέβει ότι «όντας ελεύθερος από τη φύση για να ζήσει κοινωνικά, ο άνθρωπος καθόλου δεν αρνήθηκε την ελευθερία του. Δεν είναι υποταγμένος παρά για να διευθετηθεί την άσκηση και τη χρήση των δικαιωμάτων του σύμφωνα με νόμους αρμονικούς, δίκαιους και αρμόζοντες. Αυτό που έχασε ο άνθρωπος σε ελευθερία, η κοινωνία είναι υποχρεωμένη να του το αποδώσει σε προστασία».⁵

Οι απόψεις λοιπόν των μελών της εθνοσυνέλευσης αντανακλούν την ιδέα και τη θέληση να διατηρήσει ο άνθρωπος μέσα από την επινόηση του κοινωνικού συμβολαίου την ουσία των ελευθεριών που υποτίθεται ότι διέθετε στη φυσική του κατάσταση. Η λογική και όχι ιστορική κατανόηση των δικαιωμάτων αποδίδει στον άνθρωπο την ατομική του διάσταση που γίνεται πλέον η βάση της πολιτικής και κοινωνικής του εκδήλωσης. Ο ατομικισμός ως πολιτική, οικονομική και κοινωνική πρακτική που εγκαθίδρυσε η διακήρυξη στηρίζεται στη μεθοδολογική σύλληψη του ανθρώπου από τη φιλοσοφία του 17ου και του 18ου αιώνα που θεωρούσε πως το μεμονωμένο άτομο συναντά μεταγενέστερα τα άλλα άτομα. Η φυσική υπόσταση, τα χαρακτηριστικά και οι ιδιότητες του ατόμου προηγούνται των μορφών και τρόπων της κοινωνικής του κατάστασης. Αρχικά το άτομο είναι άσχετο με το άλλο και εκ των υστέρων μπορεί να είναι με τους άλλους. Το συνείναι δεν καθορίζει την ουσία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αλλά τίθεται για να εγγυηθεί τη διατήρηση και την ανάπτυξη των φυσικών ελευθεριών. Το σχέδιο του Sieyes εκφράζει σαφέστατα και ολοκάθαρα αυτή την οπτική γωνία του νεότερου φυσικού δικαίου, που ο Brand και ο Burdeau το χαρακτηρίζουν σαν μια «ειρηνιστική θεώρηση του φυσικού δικαίου».⁶ Κινητήριος μοχλός της σκέψης των συντακτών της διακήρυξης ήταν η αισιοδοξία και η πίστη τους στην τελειότητα του ανθρώπου και της κοινωνίας. Η κοινωνία δεν περιορίζει την ατομική ελευθερία, αναφωνεί ο Sieyes, αλλά επεκτείνει και εξασφαλίζει τη σωστή χρήση της.⁷ Το κοινωνικό συμβόλαιο δεν πραγματοποιεί μόνο τη συμφιλίωση του ανθρώπου με την κοινωνία αλλά είναι συνάμα η διάνοιξη της ανθρωπίνης φύσης προς νέους ορίζοντες μέσα απ' αυτό που ο Sieyes αποκαλούσε «les bienfaits de l'association».

Η φιλοσοφία του δικαίου της διακήρυξης πηγάζει λοιπόν λογικά από τις αρχές της φιλοσοφίας του 18ου αιώνα. Η κοινωνία όντας το αποτέλεσμα συναίνεσης των ατόμων και σκοπεύοντας στη διαιώνιση των φυσικών ελευθεριών δεν μπορεί να επιβουλεύεται τις ελευθερίες τους. Το θετικό δίκαιο κα-

5. K.A., 12 Αυγούστου 1789, σ. 400.

6. P. Brand και F. Burdeau, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Montchrestien, Précis Domat, Παρίσι 1983, σ. 23.

7. K.A., 21 Ιουλίου 1789, σ. 258-259.

θορίζεται από το φυσικό. Η εξάρτηση αυτή, το προϊόν της κυριαρχίας του λόγου, προβαίνει σε μια κριτική θεώρηση των αρχών που συνιστούν μια πολιτική τάξη των πραγμάτων για να εγκαθιδρύσει τη νέα. Απέναντι στην αδικία, στην καταπίεση και στην αυταρχικότητα του μοναρχικού καθεστώτος, ο λόγος προτάσσει τη συμπιλίωση του ατόμου με την κοινωνία θεμελιώνοντας την ελευθερία και την ισότητα ως φυσικό δικαίωμα. Η έννοια του φυσικού αποτελεί το σταθερό κριτήριο για την αναστροφή μιας προϋπάρχουσας σαθρής πολιτικής τάξης. Είναι το μέσον αναίρεσής της, αναβαθμίζοντας την αξιοπρέπεια της ανθρώπινης ύπαρξης ως μέλους του κοινωνικού συνόλου για την ισορροπία του πολιτικού συστήματος.

Το προοίμιο της διακήρυξης αντικαθρεπτίζει μια τέτοια τάση όταν επιδιώκει από τη σύγκριση των πράξεων της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας και των φυσικών δικαιωμάτων να εναρμονίσει τις σχέσεις κυβερνώντων και κυβερνωμένων. Το άρθρο 2 βεβαιώνει αυτή την προβληματική κατατάσσοντας την αντίσταση ενάντια στην καταπίεση μεταξύ των απαράγραπτων δικαιωμάτων του ατόμου. Η έννοια του φυσικού δικαίου χρησιμεύει ως ιδεολογικό εργαλείο για να εξασφαλίσει τη δυνατότητα στους πολίτες να επαναστατούν ενάντια στην αυθαιρεσία της εξουσίας που αγνοεί και παραμερίζει τις φυσικές ελευθερίες. Το φυσικό δίκαιο νομοποιεί την εξέγερση γιατί η διάσωση των φυσικών δικαιωμάτων αποτελεί το λόγο ύπαρξης του κράτους και του πολίτη. Η πολιτική τάξη συγχέεται με τη φυσική για να χαρακτηριστεί άλογο, παράλογο και ανήθικο εκείνο που δεν συμβαδίζει με τους δομικούς νόμους μιας κανονισμένης κοινωνικής μορφής.

Το φυσικό δίκαιο παίρνει μ' αυτό τον τρόπο σημασία πολιτική και ιδεολογική. Ως φυσικό, λαμβάνεται μια ιδεατή αντίληψη της ανθρώπινης ύπαρξης, που παραγνωρίζει τη φυσική τάξη και τους νόμους της φύσης για την κατανόηση της ανθρώπινης φύσης. Η αισιόδοξη αντίληψη για την τελειότητα που περικλείει το ανθρώπινο είναι δεν σημαίνει ταυτόχρονα αποκάλυψη της ουσίας και τάξης της φύσης. Οι συντάκτες της διακήρυξης θεμελιώνουν τη λογική προαγωγή της ανθρώπινης ύπαρξης χωρίς να αποσαφηνίζουν τη σχέση της με τις φυσικές αξίες. Ο λόγος επαναπροσδιορίζει την ιδέα του ανθρώπου χωρίς να συστηματοποιεί και να διευκρινίζει την ουσία και τη γέννηση των δικαιωμάτων της, πάνω στη διαστρωμένη γνώση της φύσης. Η έλλειψη σαφέστατου προσδιορισμού μεταξύ φυσικής τάξης και ανθρώπινων δικαιωμάτων οδήγησε σε μια αρνητική και εχθρική κριτική του περιεχομένου των δικαιωμάτων του ανθρώπου από πολλούς φιλοσόφους.

Β. Η κριτική του φυσικού και η ψευδαίσθηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων

Ο Ε. Burke, που υποστήριξε ένθερμα το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των Αμερικανών, είναι ο χαρακτηριστικός εκπρόσωπος της άρνησης των πραγμάτων που θεμελίωσε η γαλλική επανάσταση. Αρνούμενος τις επιδράσεις που θα μπορούσε πιθανόν να έχει η αγγλική επανάσταση του 1688 στη γαλλική, αμφισβήτησε καθολικά και άμεσα την ουσία των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Βασισμένος σε επιχειρήματα του ιστορικισμού, θεώρησε τις αρχές της γαλλικής διακήρυξης κενές και αφηρημένες, σε αντίθεση με τα δικαιώματα των άγγλων πολιτών που στηρίζονται στις παραδόσεις τους. «Η σταθερή πολιτική του συντάγματός μας είναι να δηλώνει τις ελευθερίες μας σαν κληρονομιά που μας παραδόθηκε από τους προγόνους μας και που οφείλουμε να τη μεταφέρουμε στις μέρες μας σαν ένα καλό αποκλειστικό του λαού μας και του βασιλείου μας, χωρίς κανένα είδος σχέσης με άλλο δίκαιο πιο γενικό ή πιο παλιό».⁸

Ενάντια στη θεμελιώδη ιδέα της γαλλικής διακήρυξης που στήριζε τα πολιτικά δικαιώματα στην ανθρώπινη φύση, υποστήριξε ότι η διαφορά που διαχωρίζει τα πολιτειακά δικαιώματα για τον Burke μοιάζουν στην καθημερινή ζωή με ακτίνες φωτός που διαπερνούν ένα χώρο συμπαγή και που μέσα από τους φυσικούς νόμους συγκλίνουν στην ίδια κατεύθυνση. Στην πραγματικότητα όμως, μέσα στην πελώρια και πολυσύνθετη μάζα των ανθρώπινων παθών και συμφερόντων, τα ανθρώπινα δικαιώματα συστέλλονται και αντανακλώνται προς πολλές κατευθύνσεις διασταυρωμένες και διαφοροποιημένες και είναι παράλογο να θελήσουμε να αναζητήσουμε μια ομοιότητα με την αρχική τους κατάσταση.⁹ Αρκετά φιλόδοξο αλλά ακαθόριστο το περιεχόμενο των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι πλασματικό επειδή τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι παρόμοια για όλους τους ανθρώπους. Αυτή η ιστορικίστη κριτική του συντηρητικού Burke θα βρει θιασώτες στη Γαλλία τον J. de Maistre και τον de Bonald,¹⁰ ενώ στη Γερμανία θα επηρεάσει το δόγμα του πολιτικού ρομαντισμού και ιδιαίτερα τους Huller, Müller, Görres και Baader.¹¹

Ο Fichte επιθυμώντας να θεμελιώσει τη διαλεκτική σχέση της υπεροχής του γερμανικού λαού και της διαπαιδαγώγησης που θα εγκαθίδρυε την ευημερία της Ευρώπης, απορρίπτει τα ανθρώπινα δικαιώματα και σώζει την ατο-

8. E. Burke, *Léflexions sur la Révolution de la France*, Γενεύη, σ. 61.

9. Ibid., σ. 62.

10. J. de Maistre, *Essai sur le principe général des constitutions politiques*, Παρίσι 1820, de Bonald, *La législation primitive considérée par les seules lumières de la raison*, Παρίσι 1802.

11. J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Παρίσι 1963.

μική ελευθερία μονάχα ως έννοια και όχι ως δυνατότητα. Στις ομιλίες του για το γερμανικό έθνος ο Fichte διακηρύσσει ότι η ατομική ελευθερία πρέπει να υποταχθεί και να υπακούει σε έναν κανόνα υπέρτατο που να επιβλέπει την ανάπτυξη και την πρόοδο ολόκληρου του λαού.¹²

Γι' αυτό και εκτιμούσε ότι η υπεράσπιση της ατομικής ιδιοκτησίας¹³ δεν ήταν ο καθοριστικός σκοπός της πολιτικής. Μαζί με τον Bretano και τον Achim von Arnim δημιούργησαν την πρώτη λέσχη που ήταν απαγορευμένη στους Εβραίους και στις γυναίκες. Κύριος σκοπός της λέσχης ήταν ο θεωρητικός διαλογισμός στα δικαιώματα των Γερμανών και όχι η θεωρητική ενασχόληση με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η αντίθεση του συγκεκριμένου ρεύματος στη διακήρυξη στηρίζεται στην άρνηση της έννοιας της ισότητας και στην απόρριψη της δημοκρατίας. Τα θεωρητικά τους θεμέλια μπορούν να ανιχνευτούν στις πολιτικές θεωρίες πριν από τον 17ο αιώνα που υποστηρίζουν ένα μοντέλο οργανικό και δεσποτικό εκθειάζοντας την ποιοτική διαφορά της ανθρώπινης φύσης και κατά συνέπεια τη διαφορά των λαών και τη φυλετική διάκριση.

Μια άλλη κριτική αντίθεση στην ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι αυτή που ανέπτυξε ο Marx. Στα νεανικά του έργα, *Το εβραϊκό ζήτημα*, *Αγία Οικογένεια*, και *Εισαγωγή στην κριτική της χεγκελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*, αρνείται να αναγνωρίσει μια ουσιαστική και θετική αξία στα ανθρώπινα δικαιώματα. Θεωρεί ότι το δίκαιο της ασφάλειας δεν εκφράζει παρά την έννοια της αστυνόμευσης του πολίτη.¹⁴ Η διάκριση και η διαίρεση των φυσικών δικαιωμάτων από τα πολιτειακά δικαιώματα δεν είναι παρά μια αλλοτριωμένη θεώρηση που διαχωρίζει τον άνθρωπο ως ον εγωιστικό και ατομικό από τον άνθρωπο που ανήκει σε μια κοινότητα. Αυτή η διάκριση πρέπει να πάψει να υφίσταται γιατί η χειραφέτηση του ανθρώπου πραγματοποιείται όταν ο άνθρωπος αναγνωρίζει και οργανώνει τις δυνάμεις του σαν κοινωνικές δυνάμεις και δεν ξεχωρίζει την κοινωνική από την πολιτική δύναμη.¹⁵ Τα ανθρώπινα δικαιώματα αναλύουν τα συστατικά του αστού πολίτη χωρίς να οδηγούν στη γενική χειραφέτηση της ανθρώπινης φύσης. Στο μέτρο που οι πολιτειακές ελευθερίες είναι ένα προνόμιο των ιδιοκτητών είναι ανέφελο να αγωνιζόμαστε να τις αποκτήσουμε, αντίθετα εκείνο που προέχει για τον Marx είναι να τεθεί τέλος στην οικονομική εκμετάλλευση και στην κοινωνι-

12. Fichte, *Discours à la Nation Allemande*, Παρίσι 1975, σ. 174.

13. Fichte, ό.π.

14. K. Marx, *Critique du droit politique Hégelien*, γαλλική μετάφραση, Παρίσι 1975, σ.

39.

15. Ibid., σ. 45.

κή καταπίεση. Η υποβάθμιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων στον Marx στηρίζεται στην απόρριψη της νομικής αυτονομίας των πολιτικών δικαιωμάτων. Δεν υπάρχει νομική απελευθέρωση του ανθρώπου· υπάρχει μόνο κοινωνική χειραφέτηση του κοινωνικού συνόλου. Η αστική δημοκρατία, η προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας και ο τυπικά φαινομενικός χαρακτήρας της ελευθερίας, δεν είναι παρά παράγωγα των οικονομικών σχέσεων της εκμετάλλευσης και στην ουσία υποβαθμίζουν τις ανάγκες της ανθρώπινης φύσης.

Η διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου δεν απέφυγε ούτε και την αρνητική κριτική της φιλοσοφίας των φιλελευθέρων. Μετά τον Dumont de Genève, που λίγο έλειψε να είναι από τους συντάκτες της διακήρυξης, ο J. Bentham εκφράζει, όπως ο Burke, την αντίθεσή του, αναπτύσσοντας όμως επιχειρηματολογία αντίθετη. Θεωρεί καταρχήν ότι ο άνθρωπος είναι ον της ανάγκης και όχι του δικαίου. Η κοινωνία θεμελιώνεται πάνω στην αρχή της ανταλλαγής για να ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις των φυσικών αναγκών. Η κοινωνική συνοχή βασίζεται στην αρχή του οφελισμού και όχι στο κοινωνικό συμβόλαιο. Επειδή έχετε ως σκοπό του δικαίου τη μεγιστοποίηση της ευχαρίστησης για να ικανοποιηθούν όλοι οι άνθρωποι, ο Bentham¹⁶ υποστηρίζει αναγκαστικά μια ουτοπιστική θεώρηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων παραγνωρίζοντας την πρακτική τους διάσταση και την έννοια της δικαιοσύνης.

Η θέση των φιλελευθέρων δεν είναι ξεκάθαρη γιατί άλλοι επιμένουν στην ισότητα των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε σχέση με τα πολιτειακά δικαιώματα και άλλοι στηρίζονται στην υπεροχή των πολιτικών δικαιωμάτων επί των φυσικών. Ο B. Constant¹⁷ θέλοντας να θεμελιώσει τη διάκριση ανάμεσα στα δικαιώματα του πολίτη ή του ανθρώπου ως φυσικού όντος, έκανε τη διάκριση ανάμεσα στην πολιτική ελευθερία των αρχαίων και στην πολιτική ελευθερία των συγχρόνων. Με τη διάκριση αυτή ο B. Constant καθορίζει περισσότερο τα δικαιώματα του ατόμου ως πολίτη και όχι του ανθρώπου ως φυσικού προσώπου. Για τον Tocqueville που η έννοια της ελευθερίας είναι παράγωγο της ισότητας, τα ανθρώπινα δικαιώματα πραγματοποιούνται και συγκεκριμενοποιούνται πάντα σε σχέση με την ανάπτυξη και ανύψωση του κοινωνικού συνόλου. Ο Tocqueville αναγνωρίζει την αναγκαιότητα ορίων στην κρατική εξουσία και της αποδίδει εκτεταμένες αρμοδιότητες, με παράλληλη απολαβή από τα άτομα μερικών δικαιωμάτων. Το άτομο σύμφωνα με τον Tocqueville διατηρεί την ανεξαρτησία και την πρωταρχική του δύναμη, που μπορεί όμως να τα χρησιμοποιήσει καλύτερα σε ένα αριστοκρατικό πολιτεύμα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα απορρέουν από την πολιτική εξουσία

16. J. Bertham, «Sophismes anarchiques. Examen critique des diverses déclarations des droits de l'homme et du citoyen», *Oeuvres*, Bruxelles 1829, τ. I.

17. B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, Παρίσι 1980, σ. 434, 495.

που κυριαρχεί στις άναρχες απαιτήσεις της μάζας, αποδίδοντας στο κοινωνικοποιημένο άτομο την ελευθερία του. «Έχω για τους δημοκρατικούς θεσμούς βαθιά εκτίμηση, αλλά είμαι αριστοκράτης από τη φύση μου, δηλαδή απεχθάνομαι και φοβάμαι τον όχλο. Αγαπώ με πάθος την ελευθερία, τη νομιμότητα, το σεβασμό των δικαιωμάτων αλλά όχι τη δημοκρατία. Νά η ουσία του ανθρώπου».¹⁸

Η διακήρυξη του 1789 πέρα λοιπόν από τους θερμούς υποστηρικτές, υπέστη μια σκληρή κριτική από διαφορετικά φιλοσοφικά ρεύματα. Συντηρητικοί, φιλελεύθεροι και μαρξιστές συγκλίνουν και αμφισβητούν τη φυσική υπόσταση των δικαιωμάτων του ανθρώπου που θέσπισε η διακήρυξη, εκθειάζοντας άλλοι την έννοια του έθνους και άλλοι την αναγκαιότητα των κοινωνικών δικαιωμάτων. Η διακήρυξη προκαλεί ποικίλες αντιδράσεις επειδή φυσικοποιεί την έννοια των πολιτικών δικαιωμάτων, προσδίδοντας έτσι έναν συγκεκριμένο ιδεολογικό χαρακτήρα στο θετικό δίκαιο. Αυτός ο φυσικός χαρακτήρας εξασφαλίζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τις ιδιαιτερότητες της ιστορικής του κατάστασης και τους φυσικούς καθορισμούς της ύπαρξής της.¹⁹ Η αναφορά στο φυσικό δίκαιο της διακήρυξης χρησιμεύει ως μεταφυσικό θεμέλιο που δίνει στα ανθρώπινα δικαιώματα το λόγο της ανάπτυξής τους, χωρίς να διασαφηνίζει αρκετά τη σχέση του ανθρώπου με τους φυσικούς όρους και νόμους. Μια σύγκριση της γαλλικής διακήρυξης με την αμερικανική θα κάνει πιο έκδηλη αυτή τη σχέση των δικαιωμάτων με το φυσικό δίκαιο.

Γ. Η κυριαρχία του φυσικού δικαίου και η διαφορετική αξιολόγηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου στις διακηρύξεις του 18ου αιώνα

Η έννοια του φυσικού δικαίου είναι το μέσο για να θεμελιωθούν οι βάσεις για την αυτόνομη ανάπτυξη και έκφραση της πολιτικά συγκροτημένης κοινωνίας. Το πολιτικό σώμα ενεργεί αυτόβουλα, κυρίαρχα και σύμφωνα με τις φυσικές του δυνατότητες, για τη διασφάλιση της ευημερίας και της ευδαιμονίας του. Οι συγκροτούντες την κοινωνία είναι το ενεργητικό υποκείμενο που δρα, ορίζει, συντάσσει και επιβάλλει τους κανόνες που διέπουν την απρόσκοπτη λειτουργία και την αυτοδιάθετη ανέλιξή του. Η δρώσα δύναμη που συμμετέχει στη συντακτική αυτή διαδικασία δεν είναι όμως ταυτόσημη από την αμερικανική στη γαλλική διακήρυξη. Στη διακήρυξη του 1776 ο

18. A. Tocqueville, «Η Δημοκρατία στην Αμερική», κείμενο αναφερόμενο από τον J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, τ. 2, PUF, 1959, σ. 528.

19. Το σχέδιο του Sieyes αντανakλά αυτή την αντίληψη.

λαός γενικά και αόριστα, χωρίς καμιά διασαφηνιστική επεξήγηση, ή ειδικότερα ο λαός των αγγλικών αποικιών της Αμερικής, είναι το υποκείμενο που θεσπίζει τη διακήρυξη. Αντίθετα τη διακήρυξη του 1789 τη διέπει σαφήνεια και κυριολεξία. Το θεσπίζον υποκείμενο είναι οι αντιπρόσωποι του γαλλικού λαού. Από τη μια στην άλλη, η έννοια της ολότητας δίνει τη θέση της σ' αυτή της αντιπροσώπευσης, επειδή ο λόγος της ανακοίνωσής της είναι διαφορετικός και ξέχωρος. Η αμερικανική διακήρυξη διαδηλώνει τη βούληση ενός λαού προς ολόκληρη την ανθρωπότητα να αποκτήσει ανεξαρτησία και αυτοδιάθεση. Στόχος και σκοπός της είναι η θεμελίωση ενός νέου και ανεξάρτητου κράτους. Είναι σύμφωνα με το κείμενό της μια διακήρυξη ανεξαρτησίας. «Όταν γίνεται αναγκαίο για ένα λαό να διαλύσει τους δεσμούς που τον οδηγούν στην υποταγή και στην υπηρέσία του άλλου... ο σεβασμός που οφείλεται στη γνώμη της ανθρωπότητας τον υποχρεώνει να διακηρύξει τους λόγους της αυτοδιάθεσής του». Αντίθετα, η γαλλική διακήρυξη θεμελιώνει τα अपαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου, θεσμοθετώντας τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του πολιτικού σώματος και οριοθετώντας τις εξισορροπημένες σχέσεις νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας για την καθολική ευημερία. Η διακήρυξη του 1789 οικοδομεί τις βάσεις της νομιμότητας που ενεργεί το πολιτικό σώμα. Από τη μια λοιπόν ένας λαός που διαδηλώνει το δικαίωμα για χειραφέτηση και αυτοδιάθεση και από την άλλη οι αντιπρόσωποι του γαλλικού λαού που διακηρύσσουν τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη. Η μια διακήρυξη θεμελιώνει τη σύσταση κράτους και η άλλη θέτει τις βάσεις γενικά της κοινωνίας.

Η ελευθερία και στις δύο διακηρύξεις προβάλλεται ως πρώτιστο δικαίωμα για την κοινωνικοπολιτική ανάπτυξη του ανθρώπου. Στη διακήρυξη της ανεξαρτησίας ορίζεται όμως ως υπαρξιακή αρχή της ανθρωπίνης υπόστασης για τη συγκρότηση της εθνικής και πολιτικής ελευθερίας του ανθρώπου, ενώ στη γαλλική καθορίζεται η έννοια της ελευθερίας σε σχέση με την ενδοκοινωνική της διάσταση. Η εκμετάλλευση, η ταπείνωση και η εξαχρείωση του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα των ανελεύθερων σχέσεων μιας κοινωνίας διεφθαρμένης και μισαλλόδοξης. Η έννοια του δικαιώματος θεμελιώνεται, θεσμοθετείται και παράγεται από τον αγώνα της διάνοιξης του ανθρώπινου είναι, για να βρεθεί στην ελευθερία. Ο λόγος που εξάρτά την ύπαρξη της ελευθερίας σηματοδοτεί και την προέλευση του δικαιώματος. Έτσι στην αμερικανική η ανεξαρτησία είναι θεμελιώδης δικαίωμα που προέρχεται και προσδιορίζεται από τους νόμους της φύσης και το Θεό. Ο προσδιορισμός σημαίνει εξάρτηση και κατά συνέπεια αυτό που κάνει το δικαίωμα να εμφανιστεί, να γίνει ορατό, επιδείξιμο και αντιληπτό σύμφωνα με τον φυσικό λόγο. Μόνο αυτός δίνει θέση, δύναμη και περιεχόμενο στην έκφραση του δικαιώματος. Οι απόψεις της επιστήμης για τη φύση χορηγούν το πλαίσιο της πολιτικής

και ορθολογικής έκφρασης του δικαιώματος πέρα από τις επιθυμίες, πίστεις και φαντασιώσεις της ανθρώπινης ύπαρξης. Το δικαίωμα νομιμοποιείται από τον αναλλοίωτο και ορθό λόγο που μπορεί να λέγεται Θεός ή φύση. Στη γαλλική διακήρυξη η δυνατότητα και η ύπαρξη δικαιώματος τίθεται ως παράγωγο της βούλησης των αντιπροσώπων. Ο θεσμοθετών δεν είναι η φύση αλλά η βούληση των αντιπροσώπων του γαλλικού λαού, που εκφράζουν την καθολική θέληση σύμφωνα με την ορολογία του Rousseau. Το δικαίωμα είναι προϊόν μιας θέλησης μεταρρυθμιστικής να βελτιώσει, να διορθώσει και να επαναπροσδιορίσει τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις των ανθρώπων με σκοπό να οδηγηθεί το πολιτικό σώμα σε πολιτικές συνθήκες ανάπτυξης καλύτερες και δικαιότερες. Η καθολική βούληση αντιπροσωπεύει την πρόοδο των ιδεών και της κουλτούρας, που σκοπεύει να δημιουργήσει καινούργιες μορφές συμβίωσης, στηριζόμενες στη δύναμη που προέρχεται από τη βούληση των συγκροτούντων το πολιτικό σώμα. Τα φυσικά δικαιώματα που ανθρώπου πηγάζουν από το φυσικό δίκαιο, το αιώνιο και αμετάβλητο που εκπορεύεται από τη λογική φύση του ανθρώπου και όχι από τους νόμους της φύσης. Η ουσία του δικαιώματος από την αμερικανική στη γαλλική αλλάζει γιατί στην πρώτη εκφράζει τους όρους που θέτει η πρώτη αρχή για το πώς οφείλει να υπάρξει ο άνθρωπος και στη δεύτερη το δικαίωμα είναι παράγωγο της ποιητικής δυνατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Το δικαίωμα εκφράζει την αρχέγονη μάχη του ανθρώπου να ανακοινώσει την ύπαρξή του στον κόσμο, μόνο που στην αμερικανική ξεδιπλώνει τη διαδικασία που παράγεται ο άνθρωπος για να δημιουργήσει, ενώ στη γαλλική ο άνθρωπος παράγει τις διαδικασίες για να αμελιχθούν οι δυνατότητές του. Η διακήρυξη της ανεξαρτησίας δίνει την προτεραιότητα στο κυρίαρχο δικαίωμα της ισότητας. Όλοι οι άνθρωποι έχουν γεννηθεί ίσοι. Στη διακήρυξη του 1789 η ελευθερία και η ισότητα βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο με ελαφρά υπεροχή της ελευθερίας. Στη μία η ισότητα είναι η αναγκαία δράση για την έκφραση των δικαιωμάτων ενώ στην άλλη η προτεραιότητα της ελευθερίας είναι η έξοδος, η πρόοδος, το πέρας για τη συγκεκριμενοποίηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Το προβάδισμα της ισότητας στην αμερικανική διακήρυξη δικαιολογείται από το γεγονός ότι θέλει να κατοχυρώσει το δικαίωμα της νόμιμης ανεξαρτησίας του λαού. Η ανεξαρτησία εξαρτάται από το δίκαιο που δίνει την ανθρώπινη ύπαρξη και όχι από μια ορισμένη ιστορικοεθνική αναφορά σε έναν συγκεκριμένο μονάρχη. Το δικαίωμα της ανεξαρτησίας του λαού είναι ανάλογο του δικαιώματος του ατόμου να συνάπτει και να καθορίζει τις σχέσεις του με τον άλλο πάνω στην αρχή της ισότητας. Κείμενο διεθνούς δικαίου, η διακήρυξη της ανεξαρτησίας θεσπίζει σύμφωνα με τον φυσικό νόμο την ισότητα των λαών από την έλλειψη υπερπολιτειακής διεθνούς τάξης, που θα εγγυάται την ισότιμη μεταχείριση των εθνικών κρατών. Ο φυσικός νόμος θεμελιώνει την

ισόνομη έκφραση των λαών και όχι τη μεροληπτική επικράτησή τους.

Η έννοια του δικαιώματος νομιμοποιεί λοιπόν την έκφραση του ανθρώπου και εξασφαλίζει την κοινωνικοπολιτική του συμπεριφορά από την προτεραιότητα που αποδίδει στο περιεχόμενό του. Η κρίση για τον προσδιορισμό του βασικού δικαιώματος εξαρτάται έτσι από την ιεράρχηση των διεκδικήσεων του ανθρώπου σε δεδομένες ιστορικοκοινωνικές διεκδικήσεις. Η προτεραιότητα της αξιολόγησης του ενός ή του άλλου δικαιώματος αντιπροσωπεύει την εκτίμηση του ανθρώπου για την πραγματικότητα και την κατάλληλη επιλογή για να εκφράσει ολόπλευρα τις δυνατότητές του. Η επιλογή όμως αυτή από την αμερικανική στη γαλλική είναι διαφορετική.

Οι διακηρύξεις δεν κρατούν ούτε παρόμοια διάταξη στην απαρίθμηση των δικαιωμάτων. Στην αμερικανική μετά το δικαίωμα της ισότητας είναι το δικαίωμα ζωής, της ελευθερίας, της αναζήτησης, της ευτυχίας και πιο μακριά η αντίσταση ενάντια στην καταπίεση. Στη γαλλική η σειρά αλλάζει: προηγείται το δικαίωμα της ελευθερίας και ακολουθεί το δικαίωμα της ισότητας, της ιδιοκτησίας και της αντίστασης ενάντια στην καταπίεση. Στην πρώτη τα πολιτειακά δικαιώματα εξαρτώνται από το φυσικό δικαίο. Οι κυβερνήτες των πολιτειών σύμφωνα με το πνεύμα της διακήρυξης είναι υποχρεωμένοι να εγγυώνται την πραγμάτωση των φυσικών δικαιωμάτων εξασφαλίζοντας την καλή τήρηση των νόμων για την ευδαιμονία όλων.

Στη γαλλική διακήρυξη συμβαίνει το αντίθετο γιατί δεν υπογραμμίζεται μόνο η προστασία των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου αλλά και του πολίτη. Τα φυσικά δικαιώματα δεν καταλαμβάνουν παρά υποδεέστερη θέση. Τα φυσικά δικαιώματα αναφέρονται στην πρώτη παράγραφο του άρθρου 1, στο άρθρο 2 και μερική αναφορά τους γίνεται κάπως στα άρθρα 4, 7, 9, 10 και 11. Τα υπόλοιπα άρθρα από το 3 μέχρι και το 17 αναφέρονται στα δικαιώματα του πολίτη καθορίζοντας την εθνική κυριαρχία, την πολιτική ελευθερία, το δικαίωμα της ανεξιθρησκίας, της γνώμης και της ελευθερίας έκφρασης. Διαπιστώνουμε λοιπόν μια διασταύρωση και αλληλεξάρτηση των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη. Τα φυσικά δικαιώματα στη διακήρυξη του 1789 δεν είναι σκοπός, αλλά το μέσο για να εκτιμηθεί η διάβρωση της κοινωνίας και ο τρόπος για να θεμελιωθεί η ελευθερία του πολιτικού σώματος. Το φυσικό δικαίο είναι η βάση προσδιορισμού των δικαιωμάτων του πολίτη. Τα δικαιώματα του πολίτη περιέχουν το απλό δεδομένο ότι το άτομο δεν αναπτύσσεται παρά καθόσον απολαμβάνει τα πολιτικά δικαιώματα της φύσης του. Με την απολαβή ο πολίτης δικαιώνει την ανθρωπινή φύση του. Εκεί λοιπόν που η αμερικανική διακήρυξη θεμελιώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα σύμφωνα με τον φυσικό νόμο, η γαλλική οικοδομεί τα δικαιώματα του πολίτη μέσα από τη θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας. Ο άνθρωπος είναι σε ένα χώρο που υπάρχουν κυρίως πολίτες. Εκείνο που αλλάζει ου-

σιαστικά με τη γαλλική διακήρυξη δεν είναι η απομάκρυνση από το δόγμα του φυσικού δικαίου, αλλά η σχέση του ανθρώπου με το είναι, το Θεό και τους φυσικούς νόμους. Το πρόβλημα της θεμελίωσης των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι λοιπόν φιλοσοφικό, και αφορά τη σχέση του φυσικού δικαίου με τον φυσικό νόμο για τη σύσταση και οργάνωση του ανθρώπου σε πολιτική κοινωνία.

II. ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ, ΦΥΣΙΚΟΙ ΝΟΜΟΙ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Η έννοια του φυσικού δικαίου είναι το απαύγασμα του φιλοσοφικού στοχασμού. «Εκεί που δεν υπάρχει φιλοσοφική σκέψη», λέει ο Leo Strauss, «το φυσικό δίκαιο είναι άγνωστο».²⁰ Η αρχή της φιλοσοφικής σκέψης συμπίπτει με την ανακάλυψη της φύσης, δηλαδή με τη διασαφήνιση της σχέσης φύσης και νόμου, που υπονοεί ότι η φύση διέπεται από κρυμμένους νόμους. Ή και αντίθετα, ο αρχικός θαυμασμός που προκαλεί η ολότητα της φύσης οδήγησε στην επινόηση αναλλοίωτων αρχών, που είχαν αποτέλεσμα να επικαλύψουν και να κρύψουν την πραγματική της διάσταση. Η ανακάλυψη και η επιστημονική κατανόησή της δήλωνε ταυτόχρονη εξασθένηση και απομάκρυνση των παραδόσεων και των γερασμένων μυθικών συμβάσεων που παραμόρφωναν την αντίληψή της. Αυτό σημαίνει ότι η πρώτη πράξη του φιλοσοφικού στοχασμού ήταν να αναγνωρίσει στη φύση μια θεμελιώδη προτεραιότητα οντολογικής τάξης σε σχέση με ένα έργο τέχνης, δηλαδή με την ποιητική δυνατότητα του ανθρώπου. Το φυσικό δίκαιο παρουσιάστηκε έτσι σαν μια έννοια πιο ουσιαστική και πραγματική απ' όλα τα υφιστάμενα και προσδοκώμενα συστήματα του θετικού δικαίου. Η έννοιά του προσλαμβάνει μια σημασία πολιτική, ή καλύτερα εκφράζει την κυρίαρχη προβληματική της πολιτικής φιλοσοφίας που μπορεί να συνοψιστεί στην ακόλουθη ερώτηση: Η φύση είναι η ανώτατη αρχή που το πολιτικό δίκαιο των ανθρώπων επιβάλλεται να αναφέρεται για να αποτιμηθούν ορθά οι ανθρώπινες αξίες, ή η έννοια της φύσης περιορίζεται αισθητά μπροστά στη γονιμότητα των συμβατικών επινοήσεων του ανθρώπου που ορθώνονται σε οργανικούς κανόνες για τη συγκρότηση και λειτουργία της πολιτείας του; Οι φυσικοί νόμοι μπορούν να εξασφαλίσουν την κοινωνική συναίνεση, τη θεσμική ισορροπία, τα δικαιώματα του ανθρώπου στην πολιτική ζωή, προϋποθέσεις αξεπέραστες της ανάπτυξης

20. L. Strauss, *Droit naturel et l'histoire*, γαλλική μετάφραση, Flammarion, Παρίσι 1986, κεφ. III, σ. 83.

και της διαιώνισής του; Η σημαντική ανάπτυξη της έννοιας του φυσικού δικαίου για να δώσει μια απάντηση στο παραπάνω πρόβλημα διαφέρει ουσιαστικά από τους αρχαίους στους σύγχρονους φιλοσόφους.

Α. Το φυσικό δίκαιο των αρχαίων

Οι έννοιες φυσικός νόμος και φυσικό δίκαιο είναι πολυσήμαντες, και δύσκολα συγχωνεύονται. Ο Μ. Villey παρατήρησε με οξύνοια, αλλά χαριτολογώντας, ότι, παρά την αυστηρότητα που διέπει το γερμανικό πνεύμα, στα έργα του Wolf ο όρος φύση μπορεί να πάρει 17 σημασίες και αυτός του δικαίου 15, με αποτέλεσμα οι δυνατοί συνδυασμοί για να προσδιοριστεί το μορφικό περιεχόμενο της έννοιας φυσικό δίκαιο να είναι περίπου 255.²¹ Παρά την έκδηλη ρευστότητα και το ποικιλόμορφο περιεχόμενο που μπορεί να προσλάβει ο όρος φυσικό δίκαιο, η έννοιά του στους αρχαίους φαίνεται ότι προσδιορίζεται από το ξεπέρασμα του επίκαιρου και του μεταβλητού. Είναι η διαρκής παρουσία μιας αμετάβλητης συμπαντικής αρχής που οι άνθρωποι οφείλουν να ακολουθήσουν στις διαπροσωπικές σχέσεις τους. Δεν εξαρτάται από τους ανθρώπινους νόμους αλλά προσδιορίζει το περιεχόμενό τους.²² Το φυσικό δίκαιο εκφράζει την αρμονία της κοσμικής ολότητας,²³ δηλώνοντας έτσι τον μεταφυσικό θεμελιακό του χαρακτήρα. Οι φυσικοί νόμοι εξαγγέλλουν προτάσεις και παρουσιάζονται στον άνθρωπο σαν ηθικές προσταγές που δεν έχει παρά να τους χρησιμοποιήσει στην κοινωνική και πολιτική του έκφραση.²⁴ Λογικά και αξιολογικά, υπάρχει μια θεμελιώδης αρχή που διέπει τη φύση ανεξάρτητα από τον άνθρωπο και συνάμα εκδηλώνεται στην περιοχή των ανθρωπολογικών δεδομένων, ως συνειδησιακή κατάσταση, για να ρυθμίσει τις ανθρώπινες σχέσεις. Φυσικό δίκαιο είναι το δίκαιο που σέβεται το ρυθμό της κοσμικής αρμονίας. Δεν είναι η υλοποίηση των νόμων της φύσης, αλλά ο φυσικός λόγος, ως αντικειμενική αρχή, προσδιορίζει τις διανθρώπινες σχέσεις και τη σχέση πολιτών-πολιτείας.

Η σημασία της έννοιας του φυσικού δικαίου στους αρχαίους είναι ουσιαστικά ηθικοπολιτική και υποδηλώνει πως ο λόγος του υπέρτατου αγαθού μπορεί να εφαρμοστεί και να προαγάγει την ανθρώπινη κοινωνία. Το φυσικό δίκαιο διέπει τη θεσμοθέτηση των ανθρώπινων νόμων για την ολοκλήρωση του συστήματος της πολιτείας πέρα και έξω από τις συμβατικές επινοήσεις

21. Μ. Villey, *Philosophie du droit*, Dalloz, Παρίσι 1962, σ. 110.

22. Πλάτων, *Πολιτεία* 369α.

23. Ibid., *Συμπόσιο* 137β.

24. Αριστοτέλης, *Ρητορική* 373α.

της ανθρώπινης σκέψης. Ο Πλάτωνας, στον *Πρωταγόρα* και στην *Πολιτεία*, αντιστρέφει τα επιχειρήματα των σοφιστών για να προσδώσει στην έννοια του φυσικού δικαίου ένα χαρακτήρα ουσιαστικά μεταφυσικό και οργανικό.²⁵ Το φυσικό δίκαιο, για τον Πλάτωνα, εκφράζει τον κοσμικό λόγο που ακολουθεί την ιεραρχική τάξη της φύσης για την ολοκλήρωση της πολιτείας. Η δικαιοσύνη δεν υλοποιεί την αρχή της νομιμότητας αλλά ανακοινώνει τη δημόσια και ατομική αρετή, προϋπόθεση απαραίτητη για την ορθολογική λειτουργία και ανέλιξη της πολιτείας. Ο νόμος δεν είναι η σύμβαση που μηχανεύεται ο άνθρωπος για να οριοθετήσει τις σχέσεις του και να εκτιμήσει τα πράγματα, αλλά ο αντικειμενικός λόγος και τάξη για τη συνοχή των άνωθεν μερών που συνθέτουν την πολιτεία. Το θετικό δίκαιο που θεσπίζει υποχρεώσεις και επιβάλλει κυρώσεις, οργανώνοντας τους θεσμούς της πολιτείας και καθορίζοντας τη συμπεριφορά των πολιτών, δεν είναι άρνηση της ιδέας της δικαιοσύνης και του φυσικού δικαίου, αλλά η συγκεκριμενοποίηση σε δεδομένες συνθήκες του ορθού λόγου για σωστή πόρευση των ανθρώπων, που αποτελούν την πολιτεία σύμφωνα με τη φύση τους.²⁶ Το σημαντικό της πλατωνικής θεώρησης είναι η άρνηση της έννοιας της ισότητας και του δημοκρατικού πολιτεύματος, επειδή οι άνθρωποι που συνθέτουν την πολιτεία δεν είναι προικισμένοι ισότιμα από τη φύση και ούτε με τη παιδεία αναπτύσσουν τις δυνατότητές τους με παρόμοιο τρόπο. Είναι μάταιο για τον Πλάτωνα να χορηγηθούν τα ίδια δικαιώματα σε φύσει διαφορετικούς ανθρώπους.²⁷ Η δημοκρατία, επειδή στηρίζεται στην αρχή της ισότητας, είναι η άρνηση της δικαιοσύνης και του φυσικού δικαίου και αντανakλά τη διαφοροποίηση, την πολυγυνμία, την αναβάθμιση και κυριαρχία του μερικού,²⁸ δηλαδή τη φθορά της πολιτείας. Η πλατωνική ανάλυση που είναι ενάντια στο άτομο και στην ισότητα δεν αναγνωρίζει δικαιώματα στο άτομο παρά στο μέτρο που εκφράζουν τον καθολικό παλμό του συστήματος της πολιτείας. Η τελειότητα του ατόμου είναι παράγωγο της τελειότητας της πολιτείας. Το φυσικό δίκαιο εξασφαλίζει τη κοινωνική συναίνεση, την ισορροπία και υγεία των θεσμών και το ορθό ύφος και ήθος της δημόσιας ζωής, προϋποθέσεις απαραίτητες για την ύπαρξη της πολιτείας.

Η ανάλυση του Αριστοτέλη κινείται γενικά στις γραμμές που χάραξε ο Πλάτωνας και είναι και σύντομη. Το φυσικό δίκαιο, για τον Αριστοτέλη, δεν είναι ένα αξίωμα γενικών θεωρημένων κανόνων και αφηρημένων βάσεων για να οικοδομηθεί ένα πολιτικοοικονομικό σύστημα, αλλά μια υποστασιακή

25. Πλάτων, *Πολιτεία* 557a.

26. Ό.π.

27. Πλάτων, *Πολιτεία* 376e4.

28. *Ibid.*, 557e.

διάσταση του ανθρώπινου είναι. Η ιδέα της φύσης, όντας η αναφορά στον κόσμο, οδηγεί στην ανεύρεση ενός γενικού κανόνα πέρα από τον ίδιο και τις υποκειμενικές εκτιμήσεις και αξίες, οδηγεί δηλαδή στην ανακάλυψη του κοινού, του δημοσίου, αυτού που είναι έξω από μας και προξενεί τους όρους της σύστασης και διατήρησης της πολιτείας. Το φυσικό δικαίο, όπως το σημειώνει ο Leo Strauss, αποτελεί για τον Αριστοτέλη μέρος του πολιτικού δικαίου.²⁹ Η φύση χορηγεί στο νομοθέτη την πρότυπη ιδέα για να αποκτήσει λόγο και ουσία η φύση της πολιτικής ώστε να υπάρξει πολιτικά ο άνθρωπος σύμφωνα με τον άγραφο νόμο της φύσης.³⁰ Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι ο άγραφος νόμος θεμελιώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα. Το φυσικό δικαίο για τον Αριστοτέλη δεν είναι η έκφραση του ιδεατού που μετουσιώνεται σε συγκεκριμένη κατάσταση, αλλά είναι η μεθοδολογική αναφορά για να λειτουργήσουν οι δομές της πολιτείας σύμφωνα με τους τελεολογικούς και αμετάβλητους σκοπούς του σύμπαντος. Ο φυσικός νόμος προτείνει μια φυσική κανονικότητα, που είναι ταυτόχρονα και αρχέγονος κανόνας για την εκδήλωση του ανθρώπινου είδους κατά τις επιταγές του δικαίου λόγου. Η δικαιοσύνη υπαγορεύει και κατευθύνει τις απαραίτητες σχέσεις για να οικοδομηθεί το πολιτικό-νομικό σύστημα της πολιτείας, εξασφαλίζοντας το σταθερό μέτρο για να αποτιμηθεί η σωστή θέση και ποιότητα των ατόμων, των ομάδων και των θεσμών. Η δικαιοσύνη είναι μία μεταφυσική αρχή που δίνει αισθητική μορφή στο σύστημα της πολιτείας, όπως η ανώτατη ουσία οργανώνει την αρμονική σύνθεση και συνύπαρξη ετερόνομων στοιχείων. Το περιεχόμενο του φυσικού δικαίου στον Αριστοτέλη, όπως και στον Πλάτωνα, δεν προσδιορίζεται σε σχέση με τον φυσικό νόμο, αλλά σε συνάρτηση με την οντολογική αρχή, που σηματοδοτεί την αρμονική λειτουργία του πολιτικού καθεστώτος για να υπάρξει δίκαιος πολίτης και ενάρετος άνθρωπος. Η έννοια του φυσικού δικαίου στους αρχαίους αντανακλά την εικόνα που είχαν για τη φύση. Το φυσικό δικαίο είναι η ιεράρχηση για τη συνύπαρξη άνισων ποιοτικά ατόμων επειδή η φυσική θεωρία των αρχαίων και ιδιαίτερα η κοσμολογία του Αριστοτέλη στηρίζεται στην έννοια της ανισότητας.³¹

Μέσα στο περιχαρακωμένο και κλειστό σύστημα της φύσης τα όντα κατέχουν ιεραρχικά διαφορές θέσεις, επειδή η φύση τους διαφέρει ποιοτικά σε

29. L. Strauss, ό.π., σ. 144.

30. Αριστοτέλης, *Ρητορική* 373b: «Τά δ' ἀδικήματα πάντα καί τά δικαιώματα διέλωμεν ἀρξάμενοι πρῶτον ἐντεύθεν. Ὡρισται δὴ τά δίκαια καί τά ἀδικοῦς πρὸς τὸ νόμους δύο καί πρὸς οὐδ' ἐστὶ διχῶς. Λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὀρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινόν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. Ἔστι γάρ ὁ μαντεύονται τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἀδικον, κἂν μηδεμίᾳ κοινωνίᾳ πρὸς ἀλλήλους, ἢ μηδὲ συνθήκη...»

31. L. Strauss, ό.π., σ. 143.

τελειότητα. Στην κορυφή το φωτισμένο, αδιάφθορο και ανεκτίμητο πνεύμα, στο βάθος τα δυσκίνητα, θολωμένα και υλικά σώματα. Η ιεραρχική αντίληψη της φύσης βρίσκεται λοιπόν σε αντίθεση με την έννοια του φυσικού νόμου, που διέπει ισότιμα και ισόνομα όλα τα όντα και την ανθρωπότητα ολόκληρη. Τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορούν κατά συνέπεια να απορρέουν από την αντίληψη των αρχαίων για το φυσικό δίκαιο, αλλά από το σύγχρονο που το περιεχόμενό του διαφέρει ουσιαστικά. Παρόμοιες επίσης είναι οι θέσεις που θα αναπτυχθούν αργότερα για τη φυσική κοινωνικότητα, την κυριαρχία του φυσικού δικαίου στο θετό δίκαιο και στις ανθρώπινες συμβάσεις και την ανυπαρξία της ισότητας και τους κινδύνους της δημοκρατίας, από τον Κικέρωνα³² ως τον Άγιο Θωμά Ακινάτη.³³ Οι ιδέες αυτές επικαλούνται την ύπαρξη ενός αιώνιου νόμου, ενός θεϊκού λόγου που κυβερνά τη φύση και τα πράγματα. Ο αιώνιος νόμος είναι κατ' ουσίαν ο ορθολογικός λόγος που γίνεται η βάση για να οικοδομηθούν οι διαπροσωπικές σχέσεις. Είναι μία ηθική κανονιστική αρχή που δίνει περιεχόμενο στην πολιτική και μέτρο στην ανθρώπινη πράξη για να μην καταλήξει στην κατάχρηση. Ο *lex naturalis* χαράσσει το δρόμο κατά τις επιταγές του *lex aeterna* για να πορευτεί ο άνθρωπος προς το Θεό. Ο αιώνιος νόμος κυριαρχεί τα πάντα για να οδηγήσει ουσιαστικά διαφορετικούς ανθρώπους προς τη θεϊκή τελειότητα, και όχι για να θέσει τη φύση των πραγμάτων που είναι κοινή σε όλους. Ο φυσικός νόμος προάγει την οντολογική και αξιολογική θεμελίωση του ανθρώπου και όχι τις απαιτήσεις του ανθρώπινου είδους να ζήσει σύμφωνα με τις δυνατότητές του. Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι απόρροια της σύγχρονης θεώρησης του κόσμου που εγκαθιδρύει ο Γαλιλαίος και όχι της πολιτικοθεολογικής αντίληψης της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Β. Η ιδέα της φύσης και το σύγχρονο φυσικό δίκαιο

Το σύγχρονο φυσικό δίκαιο προσδιορίζει το περιεχόμενό του ανάλογα με τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά που προσλαμβάνει η έννοια του νόμου και της φύσης. Στον 16ο αιώνα με τον ισπανικό σχολαστικισμό και ιδιαίτερα με τα έργα των Vitoria και Suarez, επανεμφανίστηκε η έννοια του φυσικού δικαίου

32. «... legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populatum sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperanc prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut consentis aut vetantis dei: ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Est enim ratio mensque sapientis, ad iubendum et addeterendum idonea.” Κικέρων, *Για τη δημοκρατία* και τους νόμους, βιβλίο II.

33. Θωμάς Ακινάτης, *Somme Théologique*, § 57a3.

διαποτισμένη με θεολογικές αντιλήψεις. Ο Vitoria, θεμελιωτής του φυσικού δικαίου και επηρεασμένος από τη σκέψη του Έρασμου, ισχυριζόταν ότι το δίκαιο είναι θεμελιωμένο στη φύση και ότι ο ανθρώπινος νόμος πρέπει να είναι σύμφωνος με τον θεϊκό που αποτελεί την ουσία του. Αρνούμενος τις δήθεν διαφωτιστικές τάσεις του επεκτατισμού, γίνεται ο πρώτος θεωρητικός του ανταποικισμού αναπτύσσοντας τον οικουμενικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Έτσι στο *De indis*, οι κάτοικοι των χωρών αυτών δεν είναι όντα κατώτερα και δούλοι από τη φύση τους, αλλά ανήκουν στην ανθρωπινή κοινότητα, έχουν δίκαιο οργανωμένο θεσμικά και κατ' επέκταση έχουν τα ίδια δικαιώματα ελευθερίας και ιδιοκτησίας. Λίγο αργότερα, για τον Suarez ο φυσικός νόμος αποτελεί έκφραση της αιώνιας θέλησης του Θεού και οι βασικές αρχές του είναι κοινές σε όλους τους λαούς. Ο Suarez κατανοεί και προσδίδει στο νόμο το χαρακτήρα μιας ηθικής αρχής. Οι επιταγές του δεν είναι παρά εκφράσεις του θεϊκού λόγου, που ο θεολόγος βρίσκεται σε πλεονεκτική θέση για να τις αποκωδικοποιήσει και να τις ερμηνεύσει. Στηριζόμενος στην αξιοποίηση της συγκεκριμένης, καθαρής και ευδιάκριτης έννοιας του μερικού, υποστηρίζει σαφέστατα την ελευθερία της ατομικότητας, αντλώντας τα επιχειρήματά του περισσότερο από τη Βίβλο, παρά από τις αρχές του ρωμαϊκού δικαίου. Στον 17ο αιώνα η έννοια του φυσικού δικαίου απομακρύνεται από τις θεολογικές επιδράσεις και τείνει να πλησιάσει την έννοια της φύσης, όπως την περιγράφουν τα έργα του Γαλιλαίου και του Νεύτωνα. Ο Grotius, ο Pufendorf και ο Burlamaqui, απορρίπτοντας τη στείρα κηδεμονία του θεολογικού δόγματος, θεμελιώνουν το φυσικό δίκαιο και το δίκαιο των ανθρώπων σε νέες βάσεις, που εκφράζουν την επαναστατικότητα της επιστημονικής σκέψης να κατανοήσει τη πραγματικότητα.

Η επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα, σύμφωνα με τις αναλύσεις του Α. Κουρέ,³⁴ επιφέρει μια βαθιά αλλαγή στον τρόπο σκέψης και έχει αποτέλεσμα την ανακάλυψη των βάσεων της κλασικής φυσικής επιστήμης. Από τον γεωκεντρισμό περνάμε στον ηλιοκεντρισμό και από το περιορισμένο στο άπειρο. Η απειρότητα και η γεωμετροποίηση του φυσικού κόσμου ανατρέπουν τις δοξασίες του παλαιού πνεύματος και η φύση κατανοείται με τη μαθηματική γλώσσα.³⁵ Η φύση στην ολότητά της γίνεται μια μαθηματική πολλαπλότητα, που ο ορθολογικός νους αποκωδικοποιεί και αναλύει επιστημονικά για να συλλάβει τις αρχές της συνθετικής της πολυπλοκότητας και τη σχέση της με το σύμπαν. Ο λόγος περνά στον φυσικό κόσμο και στη δυνατό-

34. A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, Παρίσι 1980, σ. 12.

35. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, γαλλική μετάφραση, Gallimard, Παρίσι 1976, σ. 53.

τητα του άπειρου, διαλύοντας τις δημιουργημένες αξίες του παλαιού κόσμου. Το ετερόκλητο, το άνισο, το διαφορετικό και η κυριαρχία της δύναμης δεν είναι πλέον αυτόνομες αξίες, αλλά η έκφραση διαφόρων φυσικών συσχετισμών. Ο τελεολογισμός, οι μορφικές αιτίες, οι ορισμοί του πιθανού και του τυχαίου δίνουν τη θέση τους στην αιτιότητα και στην αναγκαιότητα. Το υπερβατικό είναι της σχολαστικής φιλοσοφίας γίνεται από και αόρατο, από τα υπεράνω κατεβαίνει στην υλική πραγματικότητα. Η αναγωγή της παντοδυναμίας της τάξης στο Θεό καταρρίπτεται, εξοβελίζεται και αποδεικνύεται ορθολογική εξαπάτηση και στη θέση της μπαίνει ο λόγος, ο γνωρίζων και γνωριζόμενος νους. Η νέα αντίληψη της φύσης δίνει στο υποκείμενο ενέργεια και βγάζει τον άνθρωπο από την πολιτική ανισότητα της φεουδαρχίας στη φυσική του κατάσταση μέσα στον κόσμο, χωρίς ηθικές αξιολογήσεις, παρυσιάζοντας μόνο τις δυνατότητες της ύπαρξής του. Δηλαδή, ο άνθρωπος είναι η πραγμάτωση της φύσης του ή η θέση της ισότιμης δυνατότητας να εξελιχθεί αυτοδιάθετη. Ο άνθρωπος είναι ένα κινούν που η κίνησή του δεν διαφέρει από άτομο σε άτομο, αλλά που διέπεται ισόνομα από την κίνηση της φύσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο η αρή της ισότητας χαρακτηρίζει την ανθρώπινη φύση.

Η επιστημονική κατανόηση του κόσμου, που σημαίνει πέρασμα από το παλαιό στο νέο, επιβάλλει τον επαναπροσδιορισμό της ανθρώπινης φύσης και των δικαιωμάτων. Η ενεργητική ζωή του ατόμου παίρνει το προβάδισμα από τη *vita contemplativa* και τη στατική ζωή. Η λέξη κλειδί της σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης του 17ου αιώνα είναι η κίνηση. Η κίνηση θεσπίζει πλέον τις αξίες και τα δικαιώματα της ανθρώπινης φύσης και όχι οι υπερβατικές ηθικές αρχές. Οι αποσαφηνισμένοι και έγκυροι κανόνες του ανθρώπινου λόγου καθορίζουν τις ανάγκες της ανθρώπινης ύπαρξης και όχι ο υπέρτατος άλλος. Από το παλαιό στο νέο, ο λόγος, το πνεύμα, ο διαχωρισμός της φυσικής από την πολιτειακή κατάσταση του ατόμου και η συνειδητοποίηση του ατόμου ως υποκειμένου, γίνονται οι στοιχειώδεις βάσεις που πάνω τους θα θεμελιωθεί ο προβληματισμός της πολιτικής συγκρότησης και οργάνωσης της ανθρώπινης φύσης.

Το φυσικό δίκαιο βασίζεται πλέον στη φύση του ανθρώπου. Το υποκείμενο γίνεται η κυρίαρχη αρχή για να συλλάβει ο άνθρωπος τις ανάγκες του και να δημιουργήσει τη νόμιμη εκείνη τάξη των πραγμάτων που θα διαιωνίσει τα δικαιώματά του. Το δικαίωμα του λόγου προσδιορίζει την έκφραση του ανθρώπου και όχι η προβολή του δέοντος είναι και υπάρχουν. Κατ' αυτό τον τρόπο οι υποκειμενικές αρχές και μορφές χαρακτηρίζουν το φυσικό δίκαιο που αλλάζει προοπτική και γίνεται αντινατουραλιστικό και υποκειμενικό. Όμως απ' αυτή την υποκειμενικοποίηση του φυσικού δικαίου προήλθε η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων των διακηρύξεων του 17ου αιώνα; Η με-

ταλλαγή και η μετάβαση από την ιδέα της φύσης στο ενεργητικό και αυτό-βουλο υποκείμενο απετέλεσε τη βάση των δικαιωμάτων του ανθρώπου;

Γ. Η ανακάλυψη του ανθρώπου, η υποκειμενικοποίηση του φυσικού δικαίου και η δέσμευση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Η υποκειμενική και αντιφυσική διάσταση του φυσικού δικαίου στηρίζεται στον Καρτέσιο που, θέλοντας να ορίσει τη σχέση του ανθρώπου με το Θεό, ανακάλυψε το υποκείμενο. Ο Καρτέσιος, σύμφωνα με τον Alquié,³⁶ εγκαινίασε μια μεταφυσική, δηλαδή μια ανθρωποκεντρική ηθική.³⁷ Ο σκοπός του ήταν να συγκροτήσει μια ηθική, αλλά ευφύεστατα ανακάλυψε και θεμελίωσε τη μεταφυσική του ανθρώπου. Για τον Καρτέσιο, ο Θεός είναι μια αντικειμενική ιδέα ακατανόητη για μας. Μπορούμε να αγγίξουμε και να διαισθανθούμε την απειρότητά του, αλλά δεν μπορούμε να την κατανοήσουμε. Ο Θεός βρίσκεται πέρα και πάνω από τη δυνατότητα του ανθρώπινου λόγου, που γνωρίζει το πεπερασμένο και στοχάζεται το άπειρο, αλλά το προσλαμβάνει ακαθόριστα, με αποτέλεσμα να δεσμεύεται ο άνθρωπος να γνωρίσει και να γνωριστεί μέσα από τη δυσπρόστατη υπαρκτική έκφραση του ανθρώπινου πνεύματος και σώματος.

Αυτή η διάκριση του *ego cogito* από το *res corporea* γίνεται αποφασιστική για τη διάκριση πνεύματος και φύσης, που έχει αποτέλεσμα την κυριαρχία του ανθρώπινου λόγου, γιατί το *ego cogito* είναι το θεμέλιο του *res extensa*. Ο λόγος είναι η συνείδηση του υποκειμένου για την ύπαρξή του και ταυτόχρονα η δύναμη που συλλαμβάνει, κρίνει και κατανοεί τη λογική βεβαιότητα του εξωτερικού κόσμου. Ο άνθρωπος νους υποβάλλει σε αυστηρή εξέταση και μεθοδολογική ανάλυση τον φυσικό κόσμο για να κατανοήσει τις σχέσεις του. Η γεωμετροποίηση του χώρου και η μαθηματική σύλληψη των φαινομένων δεν είναι παρά τα εννοιολογικά εργαλεία της κυριαρχίας του ανθρώπινου πνεύματος πάνω στη φύση που στερείται ουσιαστικά ποιοτικής έκφρασης. Ο καρτεσιανός ορθολογισμός είναι η πανηγυρική αναγνώριση της γνωστικής υποκειμενικότητας. Το υποκείμενο είναι θεμελιωτής του αληθινού, επειδή αναγνωρίζει με την ενέργεια του πνεύματος τη βεβαιότητα της αλήθειας. Η αναβάθμιση αυτή του υποκειμένου, που στηρίζεται στο διαχωρισμό της φύσης και του ανθρώπου, έχει πολλαπλές συνέπειες για τη γνώση της ανθρωπίνης φύσης. Η ορθολογική ψυχολογία περιγράφει την κατακερματισμέ-

36. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Παρίσι 1950, σ. 283.

37. Ibid., σ. 318.

νη συνείδηση του ανθρώπου εξαιτίας του διαχωρισμού του σε σώμα και πνεύμα. Η ελάχιστη αναγνώριση του αισθητού στη γνωστική διαδικασία και η κυριαρχία της νυχής πάνω στο σώμα που μοιάζει να το διευθύνει όπως ο καπετάνιος το καράβι, οριοθετεί μεμονωμένα και κυρίαρχα τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Ο άνθρωπος, απομονωμένος από τα πράγματα και τη φύση και περιτυλιγμένος από τη μοναξιά, αμφιβάλλει και δοκιμάζει τα εννοιολογικά εργαλεία για να αποκτήσει επαρκή και βέβαιη γνώση της φύσης, για να γίνει κυρίαρχός της. Η κυριαρχία αυτή πηγάζει από την αδυναμία να κατανοήσει μια φύση που τον ξεπερνά. Προκύπτει, λοιπόν, απ' αυτό τον προσδιορισμό του ανθρώπου σαν υποκείμενο δυναμικής ύπαρξης αλλά απομονωμένης, πως το ουσιώδες του κόσμου είναι ο άνθρωπος. Η απομόνωση αυτή σημαίνει ότι η φύση του ανθρώπου δεν χαρακτηρίζεται από τη φύση αλλά από την υποκειμενικότητά της. Ο άνθρωπος νοείται από τη θέση του ως εγώ ή ως εμείς να αποτιμά τα εκείθεν πράγματα. Κάθε εκτίμηση θετική ή όχι είναι μια υποκειμενικοποίηση. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο ρασιοναλισμός του Καρτέσιου είναι μια κριτική της αντικειμενικής γνώσης, για την αναβάθμιση του ανθρώπινου λόγου. Η διάκριση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, τάξης του νου και φυσικής τάξης, διάταξης του υποκειμένου και αντικειμενικής έκφρασης της φύσης κόστισε στην ανθρώπινη ύπαρξη τη δυνατότητα να συσχετίζεται με τα στοιχεία του κόσμου και να εκφράζεται σύμφωνα με τον φυσικό νόμο, αλλά συνάμα κέρδιζε σε ενεργητικότητα. Ο άνθρωπος είναι το υποκείμενο, που υπολογίζει, επινοεί και κατασκευάζει τον κόσμο τον δικό του. Οι υποκειμενικές δυνατότητες του ανθρώπινου πνεύματος γίνονται το μέτρο της πολιτιστικής και κοινωνικοπολιτικής ανάπτυξης της ανθρώπινης φύσης.

Η θεμελίωση αυτή του υποκειμένου στο λόγο επιδρά καθοριστικά στο στοχασμό ενός μέρους της νεότερης φιλοσοφίας για τη σύλληψη του φυσικού δικαίου. Ο λόγος είναι ο βασικός οίκος του φυσικού δικαίου και σύμφωνα με την άποψη του Grotius το φυσικό δίκαιο είναι τρόπος και μορφή του λόγου: «*jus naturale est dictatum rectae rationis*».³⁸ Ο Grotius στηρίζει τον ορισμό του φυσικού δικαίου όχι τόσο στην έννοια της φύσης αλλά στη λογική φύση του ανθρώπου και στην κοινωνικότητα που τον διακρίνει. Ο καθαρός και ορθός λόγος είναι το μέτρο και η αρχή της εγκυρότητας όλων των κανόνων. Αυτή η αντίληψη του φυσικού δικαίου, η οποία στηρίζεται στην καθολικότητα του λόγου, υποδηλώνει ταυτόχρονα ότι δεν υπάρχει Θεός ή και αν υπάρχει δεν ενδιαφέρεται πολύ για τα ανθρώπινα πράγματα.³⁹ Έτσι η εγκυρότητα του δικαίου εξαρτάται από τον ορθό λόγο, που έχει αναγνωρι-

38. H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, μτφρ. Barbeyrac, επανέκδοση του Κέντρου Πολιτικής Φιλοσοφίας της Caen, βιβλίο I, σ. 3.

39. Ibid., σ. 8 και σ. 20.

στεί από την ανθρώπινη συνείδηση και όχι από τον θεϊκό ή φυσικό νόμο. Ο κανόνας δικαίου παύει να είναι νατουραλιστικός και αντικειμενικός και γίνεται ορθολογικός και υποκειμενικός. Το φυσικό δίκαιο διαρθρώνεται και αναπτύσσεται αυτόνομα και σύμφωνα με τους κανόνες του λόγου. Η φύση στερείται λόγου και κανονικότητας για να δημιουργήσει αξίες και αρχές. Η φυσική κατάσταση αυτή καθ' εαυτήν δεν είναι παρά κατάσταση αντιπαλότητας και τρομοκρατίας για τον Pufendorf.

«Στη φυσική κατάσταση δεν βρίσκουμε παρά την ασύδοτη βασιλεία των παθών, τον πόλεμο, το φόβο, την ευτέλεια, τη μοναξιά, τον τρόμο, τη βαρβαρότητα, την άγνοια και την αγριότητα. Στην πολιτική κοινωνία αντίθετα βασιλεύουν ο λόγος, η ειρήνη, η ασφάλεια, η ευμάρεια, η τάξη, το κάλλος, η απαλότητα της συνδιαλλαγής, η ευγένεια, οι επιστήμες, η φιλία».⁴⁰ Ανάλογη ιδέα βρίσκουμε στον Gumberland και στον Barbeyrac. Περιγράφοντας τη φυσική κατάσταση ως κατάσταση πολέμου, ο Burlamaqui συμπεραίνει επίσης ότι η πολιτική κοινωνία είναι η κατάσταση που αρμόζει στην ανθρώπινη φύση και στο λόγο. Η ανθρωποκεντρική άποψη του φυσικού δικαίου, που θεμελιώνεται στην επινοημένη συμβατικότητα του ανθρώπινου λόγου, σημαίνει ουσιαστικά άρνηση του θεϊκού δικαίου, και του θεολογικού δόγματος που το εκπροσωπούν την περίοδο αυτή Bossuet, Ramsay και Filmer. Για τον Grotius, τον Pufendorf και τον Burlamaqui, η πολιτική κοινωνία βασίζεται στη φύση του ανθρώπου, στην κοινωνική της κλίση, και στη χρησιμότητα που αναδύεται από την έννοια του κοινού.

Το φυσικό δίκαιο μπροστά στην ανυπαρξία ή την αδιαφορία του Θεού στηρίζεται στις ανθρώπινες δυνατότητες, όπως είναι ο νους, η βούληση και η ελευθερία. Ο άνθρωπος λαμβάνεται ως το ενεργητικό υποκείμενο, ικανό να εκδηλώνεται και να πράττει σύμφωνα με τις αξίες του ορθού λόγου και όχι του φυσικού νόμου. Μπροστά στην απειλή και την άρνηση, που εμπεριέχει η φυσική κατάσταση από την αντινομική, αχαλίνωτη και άλογη έκφραση των ανθρώπινων παθών, το πολιτειακό δίκαιο θεμελιώνεται στη συμβατική επικοινωνία των ανθρώπων. Είναι προϊόν της ελεύθερης βούλησης των ανθρώπων, που αποφασίζουν με ποιο μέτρο μπορούν να υποταγούν υποταγμένοι στους κανόνες που θέτουν. Από την άναρχη έκφραση στην κανονισμένη, από το φυσικό στο συμβατικό και από τα πάθη στο αφυπνιζόμενο πνεύμα, ο άνθρωπος γίνεται αυτόβουλα πολίτης. Η κοινωνικότητα του ανθρώπου αποκαλύπτεται από τη συμβατική ομαδοποίηση του ατόμου, δηλαδή από τη θέληση και την παραγωγική πράξη του αυτογνωριζόμενου υποκειμένου. Στον Pufendorf η θεωρία της κοινωνικής σύμβασης είναι αντανάκλαση του ατομι-

40. Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, μτφρ. Barbeyrac, επανέκδοση του Κέντρου Πολιτικής Φιλοσοφίας της Caen, βιβλίο II, σ. 20.

κού δικαιώματος. Κάθε άτομο διέπεται από την τάση να θέλει να εξουσιάζει. Η συλλογική κυριαρχία δεν είναι παρά παράγωγο της ατομικής δύναμης. Το συνείναι επιτυγχάνεται με την αποποίηση από το άτομο της φυσικής ελευθερίας και με τη μεταφορά της στην αρχή που αντιπροσωπεύει το σύνολο. Το κοινωνικό συμβόλαιο είναι παράγωγο της ατομικής βούλησης να συνυπάρχει και να συνενυρίζεται με τους άλλους. Η παρεύρεση σημαίνει πως το άτομο αποφεύγει να ενεργεί, να πράττει και να προσδοκά, πράγματα αλλότρια από τη διατήρηση της κυρίαρχης αρχής. Τα δικαιώματα του πολίτη είναι παραχωρήσεις της εξουσιαστικής αρχής.

Τα δικαιώματα του ανθρώπου συγκεντρώνονται σε μια ιερή ανέγγιχτη δύναμη, που γίνεται οδοστρωτήρας των αναρχούμενων επιθυμιών και οδηγεί στη βουλευτική καθυπόταξη των αντιθέσεων που ορίζεται ως ειρήνη. Σ' αυτή την ανώτατη δύναμη παραχωρεί ο άνθρωπος τα δικαιώματά του για να κερδίσει, ως πολίτης, την εξασφάλιση της επιβίωσής του και πλέον οργανώνεται, κατευθύνεται, εξαρτάται από τη θέληση του κράτους. Ο άνθρωπος είναι ενεργούν και δικαιούμενον ον για τη σύσταση της υπέρτατης αρχής που γίνεται βουλευτικά ενεργούμενον, υπόχρεον και υποτακτικόν στην πολιτειακή κατάσταση. Ο Grotius, ο Pufendorf και ο Burlamaqui μπορούν να θεωρηθούν ως θεωρητικοί της βουλευτικής υποταγής. Η δε λογική τους για την εθελούσια αλλοτρίωση της βελουθερίας γίνεται περισσότερο έκδηλη αν αναλογιστούμε ότι σε αυτούς η δουλεία⁴¹ δεν είναι εξαναγκαστική στέρηση της ελευθερίας, αλλά συγκατάθεση για την υποβλητική και επιβλητική αναγνώριση του επιβαλλόμενου. Για τον νομικό βολονταρισμό, αντί η υπέρτατη αρχή να είναι αντιπρόσωπος των δικαίων του πολίτη, ο διεκπεραιωτής της θέλησής του, το ελεύθερο και ελεγχόμενο μέσο προς την ευδαιμονία του, γίνεται ιδέα καθολικής αποδοχής, αποσπάται, ανεξαρτητοποιείται, αποδεσμεύεται από τα αιτήματα και τους προσανατολισμούς του ατόμου και αποκτά οντότητα ξένη και επιβλητική πάνω στον άνθρωπο, και αντί να οδηγεί στην απελευθέρωση της κοινωνίας και στην υπεράσπιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου καταλήγει στη δέσμευσή του.

Η διάνοιξη αυτή της ανθρώπινης υπόστασης προς το άλλο, που καταλήγει σε αλλοτρίωση της ατομικής ύπαρξης για να της δωριστεί με ασφάλεια

41. «Χωρίς τη συγκατάθεση η κατάσταση του πολέμου παραμένει πάντα μεταξύ των δύο εχθρών και δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο ένας είναι υποχρεωμένος να υπακούει στον άλλον. Αυτό που υπάρχει είναι η εκβιαστική και διά της βίας συγκατάθεση του νικημένου από την ανωτερότητα του νικητή» (Burlamaqui, *Principes de droit politique*, μέρος δεύτερο, κεφ. 3, σ. 6. Στο ίδιο πνεύμα επίσης ο Grotius στο δεύτερο βιβλίο του *Δικαίου της ειρήνης και του πολέμου*, κεφ. 5 § 27). Ο Pufendorf σημειώνει επίσης ότι «ο άνθρωπος που δεσμεύεται να είναι δικός μου δούλος, μου αποδίδει στην πραγματικότητα την εξουσία, το κύρος ως Κυρίου» (*Το δίκαιο της φύσης και των ανθρώπων*, βιβλίο VII, κεφ. 3, σ. 1).

το κύλισμα στο χώρο και στο χρόνο, δεν συμφωνεί με την άποψη του Hobbes, που κινείται στο ίδιο πνεύμα αλλά υποστηρίζει ότι όλα τα δικαιώματα το άτομο δεν μπορεί να τα αποποιηθεί για να ζήσει κοινωνικά. Η ασφάλεια της επιβίωσης δεν σημαίνει και καθολικά άβουλο άτομο. Τη διατήρηση ορισμένων φυσικών δικαιωμάτων στην πολιτική κοινωνία την επιτυγχάνει ο Hobbes με τη διάκριση που κάνει μεταξύ φυσικού νόμου και φυσικού δικαίου. «Το δικαίο συνίσταται στην ελευθερία του να κάνεις κάποια πράξη ή να απέχεις στην εκτέλεση κάποιας πράξης, ενώ ο νόμος καθορίζει και ενώνει τον ένα με το άλλο. Έτσι ο νόμος και το δικαίο διαφέρουν ακριβώς όπως η υποχρέωση με την ελευθερία».⁴²

Ο νόμος για τον Hobbes είναι μια επιταγή, ένας γενικός κανόνας,⁴³ που θέσπισε ο λόγος, απαγορεύοντας στους ανθρώπους να προβούν σε πράξεις καταστροφικές για τη ζωή τους, ή σε πράξεις διάλυσης των μέσων για τη συντήρησή της. Απ' αυτό τον θεμελιώδη βασικό νόμο ο Hobbes θεμελιώνει το καθοριστικό δικαίωμα του ανθρώπου, της ασφάλειας, που είναι αναπαλλοτρίωτο και απαραβίαστο τόσο στη φυσική κατάσταση όσο και στην κοινωνική. Το αναφαίρετο δικαίωμα της ζωής οδηγεί λογικά τον Hobbes να περιγράψει ως άκυρη τη σύμβαση που συνάπτει κάποιο άτομο για να αποποιηθεί το δικαίωμα να υπερασπίζει την ύπαρξή του.⁴⁴ Κανένας επίσης δεν μπορεί να καταθέσει ως μάρτυρας εναντίον του.⁴⁵ Η δουλεία δεν είναι παρόμοια με την υποταγή που επιτρέπει την προάσπιση της ύπαρξης. Η ελευθερία στον Hobbes βρίσκεται σε συνάρτηση με τον φυσικό νόμο. Η ζωή είναι αναφαίρετο φυσικό δικαίωμα και ο άνθρωπος πρέπει να είναι ελεύθερος να την προστατεύει. Η δουλικότητα απαγορεύεται όχι μόνο γιατί ο άνθρωπος δεν είναι πράγμα, αλλά γιατί η πρωτοβουλία για την προάσπιση της ζωής δεν παραχωρείται ούτε εκχωρείται, είναι δικαίωμα φυσικό, γιατί προέρχεται από το νόμο της φύσης. Η ελευθερία είναι το νομικό θεμέλιο του δικαιώματος της ασφάλειας στο μέτρο που εγγυάται την προάσπιση της ζωής. Για να διαφυλάξει τη ζωή του ο άνθρωπος πρέπει να είναι ελεύθερος. Ανεξάρτητα βέβαια αν η ελευθερία του Λεβιάθαν αποτελεί το μέτρο του ορισμού της ελευθερίας του ατόμου, ο Hobbes εγκαινιάζει την εποχή της ηθικής και νομικής νομιμοποίησης της πράξης του ατόμου από το λόγο. Ο Hobbes ορίζει το status securitatis και το status libertatis μέσα στους όρους που θέτει η σχέση του κράτους με το υποκείμενο. Το κράτος αντιπροσωπεύει την ιδέα του δικαίου των ατόμων, που αποδίδεται όμως ως νόμος για την ασφάλεια του ατόμου μέσα από

42. Hobbes, *Λεβιάθαν*, γαλλική μετάφραση Sirey, Παρίσι 1971, σελ. 128.

43. Ibid.

44. Ibid., σ. 230.

45. Ibid.

την περιορισμένη ελευθερία του. Υπάρχει λοιπόν μια όψη στην αντίληψη του υποκειμενικού δικαίου στον Hobbes αντιδουλική που ξεπερνάει τις απόψεις του Grotius και του Pufendorf. Υπάρχει ένα δίκαιο του υποκειμένου που δεν ταυτίζεται με την κρατική υπόσταση για να εξασφαλίσει το δικαίωμα της ζωής. Και μπορούμε να πούμε ότι ο Hobbes μπροστά στον Grotius, στον Pufendorf και στον Burlamaqui μοιάζει να είναι ένας από τους θεμελιωτές των δικαιωμάτων του ανθρώπου, θεσπίζοντας πάνω απ' όλα το κράτος δικαίου, ένα κράτος που θεσπίζει νόμους αναγκαστικούς σύμφωνα με το πνεύμα του φυσικού νόμου για την προστασία του ατόμου.

Δ. Η εμπειρολογκρατική αναστροφή του ιδεαλιστικού φυσικού δικαίου και η θεμελίωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων

Οι εκπρόσωποι του δόγματος του φυσικού δικαίου δεν είναι όλοι σύμφωνοι με το ρόλο του στη διαμόρφωση του περιεχομένου των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Από τον Grotius μέχρι τον Rousseau, περνώντας από τους Pufendorf, Burlamaqui, Hobbes, Spinoza, Locke, οι φιλοσοφικές θέσεις αλλάζουν, τροποποιούνται, απορρίπτονται και εξελίσσονται. Και δεν είναι η διαμορφωμένη ιδέα για τη φυσική κατάσταση που η μορφή της ποικίλλει από τον έναν στον άλλο και γίνεται κοινωνικότητα, ηθικότητα, κατάσταση μοναξιάς και πολέμου, κατάσταση ειρήνης, ή άναρχη εκδήλωση των ενστίκτων που καθορίζει τις αντιθέσεις τους, αλλά η ουσιαστική τους διαφορά βρίσκεται στην αποδοχή ή στην απόρριψη του φυσικού νόμου ως κύριου χαρακτηριστικού του φυσικού δικαίου. Η μεταφυσική δεν κλείνεται μόνο στο απλό δεδομένο ότι ο άνθρωπος αναπτύσσει τη φύση του, μόνο όταν ο λόγος σκέφτεται την ανάπτυξη των δυνατοτήτων του, αλλά όταν καθορίζει τη σχέση του με το είναι, όταν ο λόγος γίνεται το αντικειμενικό κατηγορήμα του είναι, προσδιορίζοντας την ύπαρξη του ανθρώπου και τη σχέση του με τον κόσμο. Ο λόγος δεν είναι η ανθρώπινη λογική που εφευρίσκει, επινοεί τα μηχανικά δεδομένα μιας τάξης και αρμονίας αλλά είναι η ουσία που εμπεριέχει το υποκείμενο και το αντικείμενο δίνοντας έτσι διαφορετικές διαστάσεις στην έννοια της φύσης, του ανθρώπου, του φυσικού δικαίου και του φυσικού νόμου. Η φύση της αλήθειας στον Spinoza υπακούει σε μια προοπτική για την ανακοίνωση του ανθρώπου στη φυσική και πολιτική του κατάσταση.

Deus sive natura είναι η φράση που γοήτευσε, αλλά σκανδάλισε και προκάλεσε το μίσος του σχολαστικισμού και του αρτηριοσκληρωτικού πνεύματος του baroque. Αντιστρέφοντας την τελεολογική ανάλυση της φύσης που εκφράζει την άγνοια και την ανωριμότητα της ανθρώπινης σκέψης γιατί αποδίδει τη φανταστική κατανόηση της θέλησης του ανθρώπου ως νομοτε-

λειακή έκφραση της φύσης, αποδεικνύει ότι η ουσία είναι ισοδύναμη και ταυτόσημη με την ύπαρξη.⁴⁶ Η έννοια του τυχαίου, του συμπτωματικού, του ευκαιριακού και του πιθανολογούμενου είναι παράγωγο της λειψής και θολής γνώσης της φύσης που ουσιαστικά διέπεται από την αρχή της αναγκαιότητας.⁴⁷ Τίποτα το τυχαίο δεν υπάρχει αλλά τα πάντα καθορίζονται από τη νομοτελειακή ενέργεια και δύναμη του είναι.⁴⁸ Η φύση, ο άνθρωπος, τα πράγματα εκφράζουν αιτιατά την ουσιαστική ανακοίνωση του είναι, δηλαδή το λόγο που δεν διαφέρει από την πραγματικότητα, διαλύοντας έτσι την ιδέα της ασύδοτης και ελεύθερης δημιουργίας.⁴⁹

Η γνωσιολογική τάξη στον Spinoza δεν διαφέρει της οντολογικής, επειδή η τάξη και αλληλουχία των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων.⁵⁰ Η σχέση αυτή του είναι με το λόγο οδηγεί στην ενιαία σύλληψη και έκφραση της ανθρώπινης υπόστασης αρνούμενη κατ' ουσία τη θεματική του Καρτέσιου. Ο άνθρωπος δεν διίσταται ανάμεσα στο νου και το πνεύμα, αλλά η σκέψη και το εκτατό είναι ισοδύναμα κατηγορήματα της άπειρης ουσίας του είναι. Ο φυσιοκρατισμός του Spinoza δεν ιδιαιοποιεί τον άνθρωπο για να ανακαλύψει το υποκείμενο αλλά αποδίδει στον άνθρωπο την αρμόζουσα θέση μέσα στον κόσμο. Ο άνθρωπος δεν είναι το διαφορετικό, το έξωχωρο που θέλει να κυριαρχήσει για να επιβιώσει αλλά το έλλογο ον που λειτουργεί και εκφράζεται σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους. Όλη η προβληματική του ιδεαλιστικού ορθολογισμού αναιρείται από τον Spinoza για να αποδώσει στο υποκείμενο τη φυσική του θέση. Ο άνθρωπος είναι η ατομικότητα που φυσικά, δηλαδή λογικά και βιολογικά, συνυπάρχει με τα άλλα άτομα. Η βούληση δεν επιλέγει τον τρόπο παρούσης με το άλλο, αλλά ο λόγος καθορίζει τη συνεύρεση, επειδή βούληση και λόγος είναι το ίδιο πράγμα⁵¹ και αντιπροσωπεύει την ορμή του ανθρώπου που πάσχει να διατηρηθεί. Η ουσία του ανθρώπου είναι ο πόθος, η ορμή, η δύναμη της ανθρώπινης υπόστασης να υπάρξει.⁵² Τα πάθη και οι αρετές λοιπόν του ανθρώπου δεν είναι παρά ιδιότητες του συνιέντος πνεύματος για να πορευθεί στην πραγμάτωση του είναι του. Τα αρνητικά συναισθήματα, όπως η μελαγχολία, η ταπεινότητα, η μετάνοια, η κακία και η ιδέα του θανάτου είναι εμπόδια, που φράζουν το δρόμο της πραγμάτωσης, ενώ τα θετικά συναισθήματα όπως η

46. Spinoza, «Η ύπαρξη του Θεού και η ουσία του είναι ένα και το αυτό πράγμα», *Ηθική*, βιβλ. I, θεωρ. 20.

47. Ibid., θεωρ. 24.

48. Ibid., θεωρ. 29.

49. Ibid., θεωρ. 30.

50. Ibid., βιβλ. II, θεωρ. 7.

51. Ibid., θεωρ. 48.

52. Ibid., βιβ. III, πρώτος ορισμός των αισθημάτων.

χαρά, η αγάπη και η ευχαρίστηση ξεπερνούν τα εμπόδια, αποκαθιστούν τις δυνατότητες του σώματος για να υλοποιηθεί η ολοκλήρωση του ανθρώπου για τη δικαίωση των αιτημάτων του. Η φύση, ο άνθρωπος, η πολιτεία δεν είναι ξέχωρα και ασύνδετα πράγματα αλλά ποιοτικές μορφές έκφρασης των άπειρων κατηγορημάτων της αρχέγονης και αδιάφορης ουσίας του είναι.

Η έννοια του φυσικού δικαίου είναι και στον Spinoza ορθολογική, αλλά το περιεχόμενό του αλλάζει καθοριστικά, γίνεται φυσικό, υλιστικό. Ο λόγος είναι ο φυσικός νόμος που ρυθμίζει, ως ουσιαστικός κανόνας του ατόμου, τη διατήρηση και την ανάπτυξη της ζωής του.⁵³ Όλες οι εκδηλώσεις του ανθρώπου αποτελούν εκφάνσεις του φυσικού νόμου. Το ζην κατά λόγον σημαίνει να ζεις με την καθοδήγηση της φύσης και τους κανόνες που τη διέπουν, δηλαδή να συνυπάρχεις και να συνευρίσκεσαι αρμονικά με τον άλλο άνθρωπο.⁵⁴ Ο Spinoza φυσικοποιεί την έννοια της κοινωνικής σύμβασης θέτοντας την κοινωνικότητα του υποκειμένου μέσα από την αναγκαία και διανθρώπινη ολοκλήρωσή του. Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι ο λόγος είναι ο κυρίαρχος ρυθμιστής όλων των εκδηλώσεων του υποκειμένου, όπως στον Hobbes, αλλά δηλώνει ότι τα άτομα μπορούν να συνυπάρξουν και να συγκροτηθούν σαν αλληλοδιαδεχόμενες και αλληλοσυμπλεκόμενες υλικές, λογικές ενεργητικές και βελτιωμένες δυνάμεις, που ενεργούν σύμφωνα με το λόγο. Γιατί στο μέτρο που οι άνθρωποι ζουν υπό το λόγο, συμφωνούν αναγκαία και φυσικά⁵⁵ και δεν επιθυμούν τίποτα που να μην το θέλουν για τους άλλους.⁵⁶

Όλη η προβληματική του φυσικού δικαίου τροποποιείται. Ο άνθρωπος οφείλει να εξέλθει από τη φυσική του κατάσταση για να επιβιώσει και να θεμελιώσει ένα πολιτειακό δίκαιο ανάλογο των αναγκών του. Όμως το δίκαιο αυτό δεν προέρχεται από τον υπερβατικό κανονιστικό λόγο αλλά από τον φυσικό νόμο. Η κοινωνία και τα πολιτιστικά παράγιά της, δίκαιο, νόμος, κοσμοτύρα, τέχνη, δεν είναι μια άλλη φύση αλλά προέκταση του φυσικού λόγου. Απ' αυτή τη συνιστώσα της σπινοζικής θεώρησης του φυσικού νόμου πηγάζουν και τα δικαιώματα του ανθρώπου. Το δικαίωμα της συναπόφασης με τον άλλον, με όλους τους άλλους, ή με την πλειονότητα των μελών ενός συγκροτημένου κοινωνικού συνόλου για τη μορφή, τον τρόπο και το περιεχόμενο του συνεκτικού κοινωνικού κέντρου. Αυτό το δικαίωμα αναλύεται ως κοινωνική πραγμάτωση της ατομικής ελευθερίας για την ύπαρξη, ζωή και ανάπτυξη του ατόμου μέσα σε πολίτευμα ελεύθερο, που επιδιώκει δηλαδή το κοινό καλό, το κοινό συμφέρον, την προαγωγή, υπεράσπιση, κατόρθωση και

53. Ibid., βιβλ. IV, απόδειξη του θεωρ. 18.

54. Ibid., θεωρ. 35.

55. Ibid.

56. Ibid., βιβλ. IV, σχόλιο του θεωρ. 18.

καταξίωση του κοινού λόγου. Το δικαίωμα του ατόμου να αναπτυχθεί στη θέληση και πράξη του φυσικού λόγου και όχι να ενεργήσει κάτω από την επιβολή επινοημένων λογικών αρχών που στηρίζονται στο συνασπισμό ιδίων συμφερόντων. Αυτό το δικαίωμα του ζην κατά λόγον αποτελεί την υπέρτατη δικαίωση του ανθρώπου και επιτυγχάνεται στο ζην φυσικά μετά των άλλων. Δηλαδή ο πολίτης είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας του ατόμου ή η θέση του λόγου ως κοινωνικής πραγματικότητας για τη θεμελίωση των δικαιωμάτων του ανθρώπινου είδους.

Ο Spinoza ουσιαστικά δεν αντιμάχεται το ρόλο της βούλησης στη δημιουργία και τη θέσπιση των κανόνων δικαίου για τη διακυβέρνηση της κοινωνίας αλλά τη διαδικασία της βούλησης για τη μορφοποίηση των κανόνων δικαίου. Οι κανόνες δικαίου δεν είναι το αυτόβουλο δημιουργήμα του ατόμου, αλλά απορρέουν από τους νόμους που συγκροτούν την ανθρώπινη φύση. Η συμβίωση δεν δίνεται σαν η μηχανιστική τάξη που ανακαλύπτει ο άνθρωπος αλλοτριώνοντας τη φυσική του δυνατότητα και ελευθερία, αλλά σαν φυσική προέκταση του όντος που συμπάσχει με τον άλλο για να βελτιώσει τις δυνάμεις που θα ολοκληρώσουν την ύπαρξή του. Ο Spinoza απομακρύνεται από τη βουλητική υποκειμενικότητα του φυσικού δικαίου που διέπεται από την καρτεσιανή ιδεολογία. Η πολιτική κοινωνία του Spinoza δεν βασίζεται στην υποκειμενικότητα του ατομικού, αλλά στη διανθρώπινη συγκρότηση του είδους και κατά συνέπεια οι νομικοί κανόνες της κοινωνίας περιέχουν το φυσικό ως ορθολογικό. Η ορθολογικότητα του δικαίου είναι διαποτισμένη με τις φυσικές ανάγκες και τα δικαιώματα του όντος για επιβίωση, ασφάλεια και δημιουργική ζωή.

Ο Locke μέσα από τον ατομικό εμπειρικισμό αντιστρέφει και αυτός την ιδεαλιστική αντίληψη της καρτεσιανής ιδεολογίας του φυσικού δικαίου. Όντας ένας από τους μεγαλύτερους αντιπροσώπους του λαϊκού φυσικού δικαίου ακολουθεί το διαχωρισμό της φυσικής από την πολιτική κατάσταση.⁵⁷ Η φυσική κατάσταση όμως δεν είναι συνώνυμο της άναρχης έκφρασης και της ασυδοσίας, αλλά της φυσικής ισότητας μεταξύ των ανθρώπων.⁵⁸ Οι άνθρωποι βρίσκονται σε μία κατάσταση απόλυτης ελευθερίας ρυθμίζοντας αυτόνομα τις συναλλαγές, αλλά πάντοτε μέσα στα όρια του φυσικού νόμου.

Ο φυσικός νόμος επιτάσσει την ισότητα και την ανεξαρτησία των ανθρώπων και κανένας δεν μπορεί να βλάψει ή να σφετεριστεί τα υπάρχοντα των άλλων, τη ζωή και την υγεία τους.⁵⁹ Οι επιταγές όμως του νόμου διαφέ-

57. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, γαλλική μετάφραση, Παρίσι 1984, σ. 185.

58. Ibid., σ. 173.

59. Ibid., σ. 175.

ρουν από τη φιλοσοφία του Spinoza και έχουν καθαρά αξιολογικό και όχι οντολογικό χαρακτήρα. Η γνώση των αξιών των φυσικών δικαιωμάτων βρίσκεται στην κατανόησή τους ως αυθύπαρκτων παραγώγων του λόγου. Τα δικαιώματα δεν είναι αποσπαστικές και σποραδικές εκτιμήσεις θεσπισμένες από τη δεσποτική κυριαρχία του μονάρχη, αλλά φυσικές και αναλλοίωτες ιδιότητες της ανθρωπίνης υπόστασης. Τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι αντικειμενικά και αυθύπαρκτα, ενώ η αλλοίωσή τους προέρχεται από την απόλυτη κυριαρχία του μονάρχη που μετατρέπει τον πολίτη σε υπήκοο υποχρεώσεων αποψιλωμένο των δικαιωμάτων του. Η αλλοτρίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι αποτέλεσμα άνισων πολιτικών σχέσεων που μετατρέπουν τη φυσική αρμονία και ισότητα σε εμπόλεμη κατάσταση. Δεν είναι η φυσική κατάσταση αλλά το δεσποτικό, αυθαίρετο και αυταρχικό καθεστώς που διαλύει την επικράτηση του φυσικού νόμου και της δικαιοσύνης.⁶⁰

Η εμπόλεμη κατάσταση αντιπροσωπεύει τη σχέση δουλείας και υποταγής υπονοώντας τον άβουλο και στατικό πολίτη άνευ δικαιωμάτων, γι' αυτό η πολιτική, για τον Locke, είναι η διαδικασία επανασυγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας στηριζόμενη στην πραγματικότητα και το κύρος που προσδίδουν ο φυσικός νόμος και η δικαιοσύνη. Η πολιτική κοινωνία είναι η επαναφορά και η επανασύσταση του φυσικού στις διανθρώπινες σχέσεις και όχι η αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση. Ο Locke δεν δέχεται ότι το κοινωνικό μοντέλο αντανακλά πατριαρχικές αντιλήψεις. Η κοινωνία βασίζεται στην ένωση του άνδρα με τη γυναίκα και η ασφαλής διαιώνιση του είδους⁶¹ διέπεται από τις ισότιμες και ισόνομες φυσικές σχέσεις. Οι φυσικοί νόμοι δεν χάνουν το νόημά τους στην κοινωνία αλλά υπάρχουν σαν αιώνιοι και απαράβατοι για όλους τους ανθρώπους και αποτελούν το θεωρητικό επιστέγασμα όλων των νομομαθών για τη θέσπιση του θετού δικαίου. Η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας εγκαθιδρύεται από την ένωση των ανθρώπων σε πολιτικό σώμα παρέχοντας στους νομικούς τη δυνατότητα να θέσουν τέλος στις διαμάχες των ανθρώπων σύμφωνα με το πνεύμα των φυσικών νόμων. Η πολιτική εξουσία δεν είναι παρά η εκτελεστική εξουσία των νόμων της φύσης, δηλαδή της δικαιοσύνης και του φυσικού δικαίου. Η κρατική υπόσταση με τη διάρθρωση και ιεραρχία της δεν τροποποιεί ούτε αλλάζει τον φυσικό νόμο. Η θέσπιση των κανόνων δικαίου από τους νομοθέτες δεν σημαίνει απεριόριστη ελευθερία στη σύλληψη και στη θέσπιση του νόμου. Η βούληση των νομοθετών είναι η εκδήλωση των θεμελιωδών κανόνων της φύσης και της θέλησης του Θεού που σκοπεύουν στη διατήρηση του ανθρώπινου εί-

60. Ibid., σ. 187.

61. Ibid., σ. 235.

62. Ibid., σ. 44.

δους. Δεν υπάρχει κανόνας προερχόμενος από τον ανθρώπινο λόγο και να αντιπαλεύει το περιεχόμενο του φυσικού νόμου.⁶³ Η ομοιομορφία της νομοθεσίας με τον φυσικό νόμο δείχνει την ολοφάνερη επίδραση της σκέψης του Locke στη διαμόρφωση της διακήρυξης του 1776. Η σκέψη και η φιλοσοφία του Locke είναι το προανάκρουσμα για τη θέσπιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου της αμερικανικής διακήρυξης, όπως θαυμάσια και διεξοδικά το ανέλυσε ο Karl Becker.⁶⁴

Το δόγμα του σύγχρονου φυσικού δικαίου δίσταται: Από τη μια ο άνθρωπος απέναντι στη φύση που ως αυτόβουλο υποκειμένο οριοθετεί την ανάπτυξή του. Με τη σκέψη πλάθει τη σχέση του με τον κόσμο επινοώντας συνάμα και τις συνθήκες της πολιτικής του έκφρασης. Μεταλλάσσει τη σχέση του με τη φύση μεταμορφωνόμενος σε απόλυτο δημιουργό των νομικών κανόνων, που σχεδιάζουν και προδιαγράφουν την έκφραση του ατόμου ως πολίτη υποταγμένου και υπάκουου, όπως ακριβώς τα σημεία, οι ευθείες και οι γωνίες ακολουθούν καθορισμένους κανόνες για δημιουργία προκαθορισμένων κατασκευών. Η αυτοτέλεια και η αυτάρκεια των κανόνων και μέτρων που θέτει ο λόγος του υποκειμένου διαφοροποιεί και διαχωρίζει τις ανάγκες και τις τάσεις του ανθρώπου και του πολίτη. Ο αξιοθετών λόγος αποσαφηνίζει τα πολιτειακά δικαιώματα του ατόμου στην πρακτική σκοπιμότητα της διατήρησης του κράτους παραμερίζοντας και περιορίζοντας τα δικαιώματα της ανθρωπίνης φύσης. Κατ' αυτό τον τρόπο η καρτεσιανή θεώρηση του υποκειμένου, που στο φυσικό δίκαιο αντιπροσωπεύεται ουσιαστικότερα από τον Pufendorf και τον Grotius, δεν αφήνει και πολλές προοπτικές για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αντίθετα η θέση του Spinoza και του Locke, που θέτει τέλος από διαφορετικούς δρόμους ο καθένας στη διάκριση μεταξύ της φύσης και του λόγου, προσδιορίζει τα δικαιώματα του ανθρώπου. Οι άνθρωποι μπορεί να αποποιούνται το φυσικό τους δίκαιο για να συνυπάρξουν κοινωνικά χωρίς να ενεργούν ενάντια στο περιεχόμενο του φυσικού νόμου. Όταν το άτομο περιορίζει την έκφραση της ενστικτώδους δύναμής του για τη ζωή, το κάνει στο όνομα της δικαιοσύνης και στη δύναμη της βούλησής για να εμμείνει και να διατηρηθεί ο άνθρωπος και η ανθρωπότητα. Ο φυσικός νόμος ενεργεί και εκτελεί τη διάσωση του είδους. Εκτελώ σημαίνει εκπληρώ, ανοίγω, αναπτύσσω ένα πράγμα μέσα στην πληρότητα της ουσίας του και παράγω τις φυσικές συνθήκες για να φτάσει σ' αυτή την πληρότητα. Δηλαδή, η ζωή είναι αξία με ποιότητα και περιεχόμενο φυσικό που ο άνθρωπος δεν μπορεί να το ξεπεράσει για να το πραγματώσει. Η ανθρώπινη κοινωνία δεν βασίζεται στην εφευρετικότητα του ατομικού λόγου να θέτει και να αναγνωρίζει αξίες, αλλά

63. Ibid., σ. 282.

64. K. Becker, *La déclaration d'indépendance*, Παρίσι 1917.

στον φυσικό νόμο που προκρίνει την κυριαρχία της δικαιοσύνης ως εγγύηση της ζωής, θεσπίζοντας ως κινητήριο μοχλό υλοποίησής της τα δικαιώματα του ανθρώπου που είναι η ασφάλεια, η ελευθερία και η ισότητα. Τα πολιτικά δικαιώματα καθορίζονται από τα δικαιώματα του ανθρώπου, επειδή ο φυσικός νόμος υφίσταται και διεκπεραιώνει τα αιτήματα του ανθρώπινου είναι.

Ε. Η κρίση της έννοιας του φυσικού νόμου και τα ανθρώπινα δικαιώματα

Η εμπειρολογκρατική θεώρηση των Spinoza και Locke, θεμελιώνοντας τον συμφύη χαρακτήρα των ανθρώπινων δικαιωμάτων με τον φυσικό νόμο, δεν αποσαφηνίζει τον διάχυτο νομικό βολонταρισμό της διακήρυξης του 1789 και οι φιλοσοφικές βάσεις της βρίσκονται στη φιλοσοφία του Rousseau και του Montesquieu.

Το φυσικό δίκαιο για τον Rousseau δεν είναι ένας κώδικας ορθολογικών και απόλυτων επιταγών επιβαλλόμενος στην κοινωνία για την κατοχύρωση του ατόμου, όπως υποστήριζε ο Locke, αλλά μια κατηγορία θεσμική και αναγκαία της κοινωνικής ζωής για να υπάρξει το δίκαιο και η νομική λειτουργία του. Είναι ο λόγος της κοινότητας που εκφράζει τη σύνθεση του φυσικού και του σκεπτόμενου, του συμβατικού και αυθόρμητου και την αδιαίρετη αλληλοσύμπλεξη της υποταγής του ετερόνομου και της αυτονομίας της ελευθερίας. Τα ανθρώπινα δικαιώματα γεννιούνται μέσα στην κοινωνία και σε σχέση πάντα με τη γενική βούληση και τον συνεκτικό ιστό της κοινότητάς, γιατί εκεί που δεν υπάρχει κοινότητα υφίσταται ανυπαρξία του δικαίου. Τίθεται λοιπόν εύλογα το ερώτημα: ποιο είναι το ουσιαστικό περιεχόμενο του φυσικού δικαίου για τον Rousseau και πώς συμβάλλει στη μορφοποίηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων; Κατά ποιο τρόπο αποδέχεται ο Rousseau την ύπαρξη και έννοια του φυσικού νόμου και πώς επιδρά στη συγκρότηση του πολιτειακού δικαίου και των δικαιωμάτων του πολίτη;

Ο Detathé,⁶⁵ αντίθετα με τις αναλύσεις του Vaughan,⁶⁶ υποστηρίζει ότι η ιδέα του φυσικού νόμου υπάρχει στον Rousseau, που δεν αποδέχεται απόλυτα τη φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου. Βέβαια και για τον Detathé η ιδέα του φυσικού νόμου δεν είναι σαφής, κατηγορηματική και διάχυτη σε όλο το έργο του Rousseau, αλλά διακρίνεται περιορισμένα στον *Αιμίλιο* και την αλληλογραφία του⁶⁷ και δηλώνει την ηθική και λογική επιταγή που επι-

65. R. Derathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Παρίσι ²1974.

66. C.E. Vaughan, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, Nέα Υόρκη 1960.

67. R. Derathé, *idid.*, σ. 113.

βάλλει το σεβασμό των συμβάσεων και των συμφωνιών. Ο φυσικός νόμος είναι ένας κανόνας λογικής υποχρέωσης που διευθύνει τις πράξεις των ατόμων, όπως στον Hobbes, και όχι η έκφραση του φυσικού λόγου και κανόνα, όπως στον Spinoza. Αντιπροσωπεύει λοιπόν την αρχή της γενικής εγκυρότητας που δίνει μορφή και περιεχόμενο στις αρμονικές συναλλαγές των ατόμων καθορίζοντας το λόγο που διέπει την ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής. Ο φυσικός νόμος, προϋπόθεση για τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας, είναι το μέσο για να συνειδητοποιήσει ο άνθρωπος το αίσθημα της δικαιοσύνης που τον διέπει και να κατανοήσει την έννοια του δικαίου και του αδίκου. Ο νόμος, για τον Rousseau, προηγείται της δικαιοσύνης και όχι η δικαιοσύνη του νόμου.⁶⁸ Ο πολιτειακός νόμος, ως κανονιστική διευθέτηση και ιεραρχική εναρμόνιση των ανθρώπινων σχέσεων και πραγμάτων, κατευθύνει και καθορίζει τη γνωστική διαδικασία του ανθρώπου για να κατανοήσει την έννοια του νόμου και κατ' επέκταση του φυσικού νόμου. Ο φυσικός νόμος στον Rousseau δεν προηγείται του θετικού αλλά υπερτερεί αξιολογικά προσδίδοντας μορφή στο περιεχόμενό του. Ο Rousseau απομακρύνεται από τον φυσικό νόμο και τη φυσική κατάσταση για να τα επανεισαγάγει ως ποιοτικό και αξιολογικό προσδιορισμό της πολιτειακής κατάστασης.

Ο Rousseau προάγει τον πολιτειακό χαρακτήρα του φυσικού δικαίου στηριζόμενος στη δισυπόστατη ειδολογική κατανόησή του. Το ένα, το *secundum modum sensualitatis*, εκφράζει το φυσικό δίκαιο στην απόλυτη φυσική κατάσταση. Το άλλο είναι το *secundum modum rationis* που εκφράζει κυρίως τις απαιτήσεις του λόγου και απαντάται μόνο στην πολιτική κατάσταση. Η έννοια του φυσικού δικαίου αλλάζει, μεταμορφώνεται και μετουσιώνεται. Είναι η έκφραση της αίσθησης, του ενστίκτου και της καλοσύνης σε φυσικό επίπεδο, που γίνεται δικαιοσύνη και λόγος σε πολιτειακό επίπεδο για να διαφωτίσει και να επαναπροσδιορίσει τα δικαιώματα του ανθρώπου στις νέες συνθήκες. Τα φυσικά δικαιώματα δεν εξαλείφονται στην πολιτική κοινωνία, αλλά μετεξελίσσονται και τροποποιούν την έκφρασή τους.⁶⁹ Αυτός ο διαχωρισμός του φυσικού δικαίου δίνει τη δυνατότητα στον Rousseau να υπερασπίσει την έννοια της ελευθερίας ενάντια στη λογική της βουλευτικής υποταγής και του δικαίου της κατάκτησης των Grotius και Pufendorf. Η ελευθερία είναι δικαίωμα αναλλοίωτο του ανθρώπου. Η άρνηση της ελευθερίας είναι άρνηση της ανθρώπινης ιδιότητας και του δικαιώματος της υπόστασης να χαρακτηρίζεται ως ανθρώπινη.⁷⁰ Το δίκαιο έχει τη δυνατότητα να επιβάλει τον καταναγκασμό και την υποχρεωτική συμπεριφορά χωρίς να εγκαθιδρύει

68. J.J. Rousseau, *Χειρόγραφο της Γενεύσης*, βιβ. II, κεφ. 4, Pléiade, Παρίσι 1964.

69. Ibid., *Oeuvres*, τ. III, Pléiade, Παρίσι 1964, σ. 1895.

70. Ibid.

τη δουλεία. Σκλαβιά και δίκαιο είναι έννοιες αλληλοαναιρούμενες.⁷¹

Ο Rousseau, αν και υιοθετεί το πλαίσιο που χαράσσει η καρτεσιανή ιδεολογία του φυσικού δικαίου, αλλάζει το περιεχόμενό του ανατρέποντας τη μορφή της φυσικής κατάστασης του σύγχρονου φυσικού δικαίου. Η ανατροπή σημαίνει κατανόηση της φύσης του ανθρώπου χωρίς αξιολογικούς προσδιορισμούς. Στην ομιλία για την προέλευση της ανισότητας, ο Rousseau υπογραμμίζει και αναπτύσσει ότι η φυσική κατάσταση είναι ασυμβίβαστη με τις λογικές αξίες. Η ορθή εννοιολογική σύλληψη της φυσικής κατάστασης υποχρεώνει την αφαίρεση κάθε ιδέας που έστω και έμμεσα θα μπορούσε να τη θολώσει, και όχι την πλασματική σύλληψη που θέτει τα κριτήρια της φυσικής κατάστασης, αγνοώντας ουσιαστικά την έννοια του φυσικού. Η φυσικοποίηση των κριτηρίων για τη φυσική κατάσταση οριοθετεί την ιδέα της και όχι την αντικειμενική υπόστασή της. Η φυσική κατάσταση, για τον Rousseau, είναι η γνώση της φύσης του ανθρώπου και όχι η εκτίμηση των σχέσεών της σε μια ειδική κατάσταση. Ο φυσικός άνθρωπος για τον Rousseau δεν είναι σε αντιδιαστολή ο βάρβαρος με τον πολιτισμένο, ούτε ο πλεονεκτικός και άναρχος με τον επιβλεπόμενο πολίτη, αλλά η ανθρώπινη φύση σε όλη της την απλότητα χωρίς ηθικές και λογικές αξιολογήσεις, υπολογιστικές διεκδικήσεις και διεστραμμένη φιλανθία. Ο φυσικός άνθρωπος χαρακτηρίζεται από την απλότητα του συναιθήματος που αποτιμά το αρμόζον ή το ασυμβίβαστο ανάμεσα στην ύπαρξή του και τον κόσμο, χωρίς να είναι καλός ή κακός, δίκαιος ή άδικος, δυστυχισμένος ή ευτυχισμένος. Είναι ένα ζώο, λιγότερο δυνατό από τ' άλλα, αλλά μπορεί να οργανώσει τη ζωή του καλύτερα απ' αυτά.⁷² Είναι μοναχικό και ανέμελο, προχωρά σε επικίνδυνες πράξεις αλλά δεν βρίσκεται σε κατάσταση πολέμου. Ο άνθρωπος είναι το πεπερασμένο, έξυπνο και ελεύθερο ον που συνειδητοποιεί την ύπαρξή του με την αίσθηση και όχι με τη γνώση. Για τον Rousseau η διάκριση μεταξύ ζώου και ανθρώπου δεν είναι τόσο στη διάνοια όσο στην αυτόβουλη και ελεύθερη ενέργεια. Ο άνθρωπος είναι η συνείδηση της ελευθερίας που αντιπροσωπεύει στην ουσία την πνευματικότητα της ψυχής να επιθυμεί και να επιλέγει. Η αρχή κάθε πράξης είναι η θέληση του ελεύθερου όντος. Η πρώτη αιτία της παρόρμησης είναι η βούληση της ελευθερίας και δεν υπάρχει άλλη αιτία προγενέστερη.

Οι πολιτικές συνέπειες απ' αυτή τη ριζοσπαστική θεώρηση του φυσικού ανθρώπου είναι αξιοσημείωτες. Ο φυσικός άνθρωπος στον Rousseau δεν είναι κοινωνικός αλλά άτομο πρωταρχικά μοναχικό και προικισμένο με *perfectibilité*, δηλαδή με την ικανότητα να γίνει άνθρωπος. Η κοινωνία ακόμα

71. Ibid.

72. Ibid., σ. 159.

και στην καλύτερή της μορφή είναι αντίθετη με τη φύση του ανθρώπου. Άραγε τι σημαίνει κοινωνία συμβαδίζουσα με τη φύση του ανθρώπου, όταν ο άνθρωπος δεν είναι φύσει κοινωνικό ον και η κοινωνία αντίθετη με τη φύση του; Ο Rousseau αντιπροσωπεύει τον παράδοξο και παράξενο φιλοσοφικό στοχασμό όπου η φύση του ανθρώπου είναι το κυρίαρχο θέμα των πολιτικών αναλύσεων και αναζητήσεων, αλλά ταυτόχρονα παύει να θεωρείται πρωταρχικό κριτήριο και κανονιστική δύναμη της πολιτικής έκφρασης και στη θέση του μπαίνει μια ενεργητική χαρακτηριστική αρχή του ατόμου, η ελευθερία. Απ' αυτή τη θεωρητική αντίθεση ο Rousseau ανοίγει καινούργιες δυνατότητες στην πολιτική σκέψη και πράξη. Από τη μια πλευρά η ιδέα της καταπίεσμένης και αλλοτριωμένης φύσης νομιμοποιεί την εξέγερση του ατόμου ενάντια στη διεφθαρμένη εξουσία, από την άλλη, επειδή ο άνθρωπος παύει να είναι φυσικό ον και γίνεται ελευθερία, μπορεί να αποφυσικοποιηθεί και να ζήσει κοινωνικά με την προϋπόθεση ότι πραγματώνεται η ελευθερία του. Η αντίθεση αυτή της πολιτικής φιλοσοφίας του Rousseau υπογραμμίζει τον καινούργιο ορισμό του ανθρώπου. Η φύση του ανθρώπου είναι να μην έχει φύση αλλά να είναι ελευθερία. Η αρχή της ελευθερίας υπαγορεύει στον άνθρωπο τις επιταγές, τους κανόνες και τους νόμους της διακυβέρνησής του.

Η αναγκαιότητα της ελευθερίας, ως βασική κοινωνική αρχή, οδηγεί τον Rousseau να εγκαταλείψει στο Κοινωνικό Συμβόλαιο την πρωτότυπη αλλά απαισιόδοξη ιδέα για τη σύσταση της κοινωνίας και να υποθετήσει την κλασική πρόταση της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου, που πρέσβευε ότι η κοινωνικοποίηση του ατόμου επιτυγχάνεται από τον περιορισμό της φυσικής βίας. Ο φυσικός νόμος υπαγορεύει και καθοδηγεί τη διατήρηση της ανθρώπινης ύπαρξης πραγματώνοντας την ελευθερία μέσα από την επινόηση της γενικής βούλησης. Η κοινωνία είναι διεφθαρμένη και ο άνθρωπος δυστυχισμένος, επειδή το άτομο είναι μια κατακερματισμένη προσωπικότητα. Ο φυσικός άνθρωπος είναι ευτυχισμένος και καλός επειδή είναι ένας και αντάρκης. Σκοπός της δίκαιης και ορθής πολιτείας είναι η διαφύλαξη της ενότητας, της ολότητας και της ατάρκειας του ατόμου, μέσα από την ταύτισή του με το όλον. Κάθε μέλος του όλου δεν θα διακρίνει το είναι του από το κοινό είναι. Το άτομο θα είναι ένα με το όλον που αντιπροσωπεύει τη γενική βούληση του κοινωνικού σώματος. Η καθολική βούληση είναι η αρχή και το σημείο ταυτοποίησης όλων των μερικών θελήσεων δίνοντας ταυτόχρονα ύπαρξη και νομιμότητα στο κράτος, το νέο τεχνητό άτομο, που είναι άθροισμα και σύνθεση των φυσικών ατόμων. Αντιπροσωπεύοντας την άσκηση της ατομικής βούλησης να ενωθεί με το γενικό συμφέρον και όχι τη λογική συναγωγή των ατομικών αναγκών, η καθολική βούληση είναι η συγκεκριμενοποίηση του φυσικού νόμου για να διατηρήσει ο άνθρωπος στοιχία του χαμένου παράδεισου. Η έννοια του φυσικού νόμου στον Rousseau δεν προηγείται αλλά έπε-

ται, για να κατοχυρώσει και να εγγυηθεί τα δικαιώματα του ανθρώπου. Το Κοινωνικό Συμβόλαιο δεν περιγράφει παρά μια μορφή συνύπαρξης που το κάθε άτομο ενώνεται με το άλλο όχι καταναγκαστικά αλλά υπακούοντας στον εαυτό του και παραμένοντας ταυτόχρονα αυτόνομο. Οι θεμελιώδεις όροι για τη νομιμοποίηση και τη λειτουργία ενός ανάλογου συστήματος είναι η ελευθερία και η ισότητα. Η ελευθερία γιατί η εξάρτηση αποδυναμώνει την καθολική δύναμη του πολιτικού σώματος και του κράτους και η ισότητα γιατί είναι η υπαρκτική αιτία της πολιτείας.⁷³ Στη θέση που οι προγενέστεροι φιλόσοφοι τοποθετούσαν τα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου, ο Rousseau δίνει προτεραιότητα στα πολιτικά δικαιώματα, όπως ακριβώς αυτά αναφέρονται στη διακήρυξη του 1789.

Η ελευθερία και η ισότητα είναι οι προϋποθέσεις για να απομακρυνθεί κάθε δεσμός εξάρτησης μεταξύ των μελών του πολιτικού σώματος. Είναι όροι προφύλαξης της ατομικής ανεξαρτησίας που εγγυώνται στον πολίτη μια παρόμοια αυτοδυναμία σαν αυτή της φυσικής κατάστασης, χωρίς βέβαια να αναιρούν τον αναγκαίο σεβασμό στην καθολική βούληση. Τα δικαιώματα του πολίτη είναι οι βάσεις της καθολικής βούλησης, που αντικαθιστούν τη φυσική ελευθερία με τον καθορισμό των σχέσεων του πολίτη με το νόμο. Ο αποκλεισμός του φυσικού δικαίου, η ιδέα μιας φυσικής κατάστασης αποδεσμευμένης από την κυριαρχία του φυσικού νόμου οδηγεί στον προσδιορισμό της πολιτικής κατάστασης και στην επινόηση της υπεροχής της καθολικής βούλησης. Ο βολονταρισμός του Rousseau, που διαχωρίζει τη συνάφεια λόγου και φύσης, καταλήγει, όπως η ιστορία έδειξε, σε περιορισμό των δικαιωμάτων μέσα από την υπεροχή της καθολικής βούλησης. Γιατί το άτομο οδηγεί όλες τις εκφάνσεις της ύπαρξής του προς την καθολική βούληση χωρίς να βελτιώνεται ως ανθρώπινη οντότητα. Οι σκέψεις και οι συλλογισμοί του Rousseau, ανεξάρτητα απ' αυτό, είναι προάγγελος της διακήρυξης του 1789.

Τον 18ο αιώνα τα δεδομένα της πολιτικής φιλοσοφικής σκέψης αλλάζουν. Κύριος εκπρόσωπος της αλλαγής αυτής είναι ο Montesquieu. Οι πολιτικές προτεραιότητες ουσιαστικά παραμένουν ίδιες αλλά τα επιστημολογικά εργαλεία για την κατανόησή του και η γλώσσα που τα περιγράφει είναι ριζοσπαστικά διαφορετική. Η πολιτική προτεραιότητα παραμένει η σύσταση της πολιτικής κοινωνίας που θα εγγυάται την ασφάλεια των ατόμων και των αγαθών. Όμως το κεντρικό πολιτικό πρόβλημα δεν είναι πώς θα συσταθεί ιδεατά το κράτος για να υπάρξει ο σεβασμός του ανθρώπου, αλλά ο οριστικός καθορισμός των σχέσεων κυβερνώντων-κυβερνωμένων. Συνειδητοποιώντας ο Montesquieu ότι το βασικό πολιτικό πρόβλημα είναι η αντίθεση μεταξύ της εξουσίας και της ελευθερίας, θεμελίωσε την αναγκαιότητα των δικαιωμάτων

73. Ibid., *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, Pléiade, III, Παρίσι 1964, βιβλ. II, κεφ. 11.

τον ανθρώπου μέσα από το διαχωρισμό των αρμοδιοτήτων της εξουσίας για να επιτευχθεί η πολιτική ισορροπία και σταθερότητα. Οι σκέψεις αυτές επέδρασαν θετικά στο πνεύμα της διακήρυξης και ιδιαίτερα στο άρθρο 16 που ορίζει ότι η εγγύηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν είναι θεμελιωμένη, ούτε σύνταγμα υφίσταται, όταν δεν υπάρχει καθορισμένη διάκριση των εξουσιών. Όμως αυτή η ιδέα του Montesquieu είναι ανεξάρτητη από την προβληματική του φυσικού δικαίου; Πώς ο Montesquieu αντιλαμβάνεται και τροποποιεί την έννοια του φυσικού νόμου και πώς διαμορφώνεται η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων;

Ο Althusser,⁷⁴ αναλύοντας τη σκέψη του Montesquieu, υπογράμμισε ότι η προβληματική του έργου, το πνεύμα των νόμων, είναι ο καθολικός διαχωρισμός με τη θεματική της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου. Η κοινωνιολογική έρευνα και εξέταση περιόρισε και σχεδόν εξαφάνισε τις αναφορές στο φυσικό δίκαιο και τον φυσικό νόμο. Ο Montesquieu απορρίπτει τη διάκριση φυσικής και πολιτειακής κατάστασης και τη συμβατική θεώρηση της κοινωνικής σύστασης και τις αντικαθιστά με κοινωνικοπολιτικές έννοιες, όπως η μελέτη του κλίματος και της ποιότητας εδάφους, η κατανόηση των εθίμων και του εμπορίου, η μεθοδολογική εξέταση του χρήματος, του πληθυσμού, της θρησκείας και των πολιτικών καθεστώτων. Στο βάθος ο Montesquieu αρνείται τον ιδεαλισμό της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου, τις αφηρημένες έννοιες και τις ιδεολογικές αξίες που επινοούν την προέλευση της κοινωνίας και διαστρεβλώνουν τις φυσικές ανάγκες της ανθρώπινης ύπαρξης. Η φυσική κατάσταση δεν είναι η περιγραφή λόγων και καταστάσεων που οι άνθρωποι πρέπει να αποφεύγουν ούτε η εννοιολογική προϋπόθεση της κοινωνίας και ο ιδεατός τύπος σχέσεων, αλλά οι φυσικοί νόμοι δείχνουν τη ζωικότητα του ανθρώπου. Ο άνθρωπος πονά, πεινά, διψά και σε τελευταία ανάλυση το σεξουαλικό ένστικτο καθορίζει την κοινωνικότητα μέσα από ένα σύνολο φυσικών και ηθικών σχέσεων. Το πολιτικό φαινόμενο θεμελιώνεται σε νόμους που είναι οι αιτιατές σχέσεις προερχόμενες από τη φύση των πραγμάτων.⁷⁵

Ο νόμος δεν εκφράζει πλέον έναν επιτακτικό κανόνα, αλλά τη σταθερή σχέση των μεταβλητών φαινομένων, όπως στον Spinoza. Η παρωχημένη άποψη ότι ο νόμος είναι επιταγή και διαταγή για την εκπλήρωση στόχων σε συγκεκριμένους τομείς διαλύεται. Η έννοια του νόμου-σχέση δείχνει ότι όλα τα φαινόμενα, ο Θεός, ο υλικός κόσμος, ο άνθρωπος και τα ζώα διέπονται από τους δικούς τους νόμους.⁷⁶ Χωρίς αμφιβολία, ο Montesquieu αναγνωρί-

74. Althusser, *Montesquieu, La politique et l'histoire*, PUF, Παρίσι 1981.

75. Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων, Oeuvres*, τ. 2, βιβλ. 1 και 1, Pleiade, Παρίσι 1949.

76. Ibid.

ζει την ύπαρξη του Θεού που δημιουργήσε το σύμπαν και όρισε τους φυσικούς νόμους της διατήρησής του. Υπάρχουν αξίες αιώνιες που υπαγορεύουν και διέπουν τις σχέσεις των ανθρώπων, όπως η υπακοή στον δημιουργό και τους νόμους, η αναγνώριση και ο σεβασμός του ευεργέτη και η επιβαλλόμενη τιμωρία της αξιόποινης πράξης.⁷⁷ Σίγουρα είναι μια παράξενη απαρίθμηση αρχών που μπορεί να συμπληρωθεί στα υπόλοιπα βιβλία του πνεύματος των νόμων, από την ιδέα της ειρηνικής και κοινωνικής ζωής, από την υποχρέωσή του πατέρα να αναθρέψει τα παιδιά του και των παιδιών να βοηθήσουν τους γονείς, από το σεβασμό της ανθρώπινης ύπαρξης που δεν πρέπει να βασανίζεται ούτε να βρίσκεται σε κατάσταση δουλείας. Συνοπτικά λοιπόν οι αξίες αυτές εκφράζουν φιλελεύθερες πολιτικές διεκδικήσεις χωρίς ιδιαίτερη πρωτοτυπία που χρησιμεύουν για τη διαμόρφωση εθίμων και την ασφάλεια του ατόμου. Μακριά από τους λογικούς ακροβατισμούς με σκοπό την ανακάλυψη των γενικών κατηγορημάτων της ανθρώπινης φύσης, ο Montesquieu αναλύει εμπειρικά, αλλά αποφασιστικά, τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης που είναι η ελευθερία, η ισότητα και η ασφάλεια.⁷⁸

Υπερασπίζει λοιπόν το δικαίωμα της ασφάλειας και της πολιτικής ελευθερίας, αλλά με τον αντίθετο τρόπο από τη θέση των φιλοσόφων του φυσικού δικαίου. Η πολιτική φιλοσοφία του Montesquieu δεν είναι θεμελιωμένη πάνω στην ανάλυση της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου για να αποκτήσει νομιμότητα η πολιτική πράξη, αντίθετα στηρίζεται στην ερμηνεία της πολιτικής εμπειρίας, όπως είναι η περίπτωση της Αγγλίας, για να αναπτύξει τη σταθερή ισορροπία μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας. Αντιστρέφει την προβληματική των φιλοσόφων του φυσικού δικαίου και δεν ξεκινά από το δίκαιο που θεμελιώνει την ελευθερία αλλά από την εξουσία που την απειλεί. Αντί να ερευνήσει και να εξετάσει τη προέλευση της εξουσίας, αναλύει τα αποτελέσματά της. Η συγκεντρωτική και αυταρχική εξουσία καταχράται και απειλεί την ελευθερία του ατόμου. Αντί να θεμελιώσει τη νομιμότητα της εξουσίας, υποστηρίζει το διαχωρισμό των εξουσιών που εγγυάται την ελευθερία του ατόμου σε όλες τις μορφές των πολιτικών καθεστώτων. Ο Montesquieu δεν θέτει το πρόβλημα της αναζήτησης του καλύτερου πολιτεύματος για την πολιτική ανάπτυξη της ανθρωπότητας, αλλά αναζητεί τους όρους λειτουργίας των καλών νόμων σε συγκεκριμένες συνθήκες για την ανάπτυξη μιας χώρας. Στη θέση της οικουμενικής αρχής της πολιτικής θέτει και υποστηρίζει την πολιτική ιδιαιτερότητα και ιδιομορφία γιατί κάθε μορφή δημοκρατικής, αριστοκρατικής και μοναρχικής διακυβέρνησης έχει τη φύση της.⁷⁹ Με την έν-

77. Ibid., βιβλ. I, κεφ. 1.

78. L. Aithusser, *ό.π.*, σ. 40.

79. Ibid., βιβλ. X, κεφ. 3.

νοια φύση πρέπει να εννοήσουμε την ταξινόμηση και την άσκηση της εξουσίας. Η ιδέα της φύσης στον Montesquieu μεταφέρεται από το άτομο στο πολιτικό καθεστώς, όπως στον Rousseau μεταφέρθηκε από τον άνθρωπο στον πολίτη. Έτσι τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν παίρνουν μορφή και περιεχόμενο παρά από την πολιτική ελευθερία του καθεστώτος. Η πολιτική ελευθερία συνίσταται στη διασφάλιση του πολίτη από κάθε μορφή αυθαιρεσίας που είναι δυνατόν να αναφύει στις δημόσιες ή στις ιδιωτικές σχέσεις του ατόμου.⁸⁰ Σ' αυτό το σύστημα ο νόμος απαγορεύει στο άτομο να επιβάλει τη θέλησή του στο άλλο, υπαγορεύοντας επίσης την ανάλογη έκφραση της θέλησής του άλλου. Ο νόμος καθορίζει τα όρια, το μέτρο της ανεξαρτησίας και τις συνθήκες της προστασίας των δικαιωμάτων του πολίτη. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης και πράξης είναι παράγωγο των επιταγών του νόμου για την ορθολογική επικοινωνία των ανθρώπων μέσα σ' ένα ελεύθερο πολιτικό καθεστώς. Με την απομάκρυνση από το φυσικό δικαιο ο Montesquieu πρεσβεύει λοιπόν μια πολιτειακή άποψη των δικαιωμάτων. Η ελεύθερη και ασφαλής κοινωνία εγγνάζεται τα ανάλογα δικαιώματα. Οι πολίτες μιας παρόμοιας κοινωνίας μπορούμε να πούμε ότι ζουν σ' ένα είδος φυσικής κατάστασης και ο πολίτης δεν φοβάται τον πολίτη, δηλαδή ζουν σε μια φυσική κατάσταση απελευθερωμένη από το φόβο. Η ελεύθερη κοινωνία, θεμελιωμένη στο διαχωρισμό των εξουσιών είναι μια φυσική κατάσταση τελειοποιημένη: οι πολίτες χαίρονται τα πλεονεκτήματα της φυσικής κατάστασης —εκφράζουν τη θέληση της ανεξαρτησίας τους— χωρίς να υποφέρουν, γιατί είναι απελευθερωμένοι από την εμπόλεμη κατάσταση και το φόβο.⁸¹ Η αντιπροσώπευση της κοινωνίας από μια εξουσία διαιρεμένη, δηλαδή θεσμικά διαχωρισμένη και με αρμοδιότητες νομικά κατοχυρωμένες, έχει αποτέλεσμα να είναι οι πολίτες ελεύθεροι, σύμφωνα με την έννοια που έδινε ο Montesquieu στην ελευθερία. Ελεύθερος είναι αυτός που δεν πράττει αυτό που δεν θέλει να υποστεί. Τελικά ο Montesquieu θεμελιώνει την ουσία της ελευθερίας στο θεσμικό πλαίσιο και στη συνταγματική εγγύησή της και όχι στη φυσική και ατομική ελευθερία. Η πολιτική ελευθερία για τον Montesquieu προέρχεται από την ισορροπία των αρμοδιοτήτων της εξουσίας, που προσδιορίζει πολιτικά, νομικά και κοινωνικά τις φυσικές και πολιτειακές σχέσεις των ανθρώπων και όχι από την ουσιαστική ανάλυση της έννοιας του ατόμου και της φύσης του ανθρώπου.

Χωρίς να έχουμε προβεί σε μια διεξοδική και σε βάθος ανάλυση μπορούμε να πούμε ότι η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων υπάρχει αναμ-

80. Ibid., βιβλ. XII, κεφ. 2. —

81. P. Mannent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Levy, Παρίσι 1987, σ.

φισβήτητα στη σκέψη του Rousseau και του Montesquieu, αλλά χωρίς να είναι το βασικό θέμα της πολιτικής τους φιλοσοφίας. Επίσης η έννοια του φυσικού νόμου δεν έχει ολοκληρωτικά εξαφανιστεί από τα έργα τους, αλλά στην ουσία δεν είναι παρά ο αδύνατος απόηχος μιας άλλοτε βροντερής φωνής που τείνει να χαθεί. Ο Rousseau κατανοεί την ιδέα της φύσης αγνοώντας την ύπαρξη ενός σταθερού γενικού νόμου και ο Montesquieu κατανοεί την ιδέα του νόμου στηριζόμενος στις φυσικές σχέσεις χωρίς να τους απονέμει όμως έναν καθολικό χαρακτήρα. Στην έννοια του φυσικού δικαίου, ο Rousseau προσδίδει χαρακτήρα νομικού βολонταρισμού, ενώ την ιδέα του φυσικού νόμου ο Montesquieu την αντικαθιστά με το πνεύμα των νόμων. Η φύση του ανθρώπου και οι θετικοί νόμοι είναι ο κεντρικός πυρήνας για την πολιτική οργάνωση του ανθρώπου και τον προσδιορισμό των πολιτικών δικαιωμάτων του που δεν προέρχονται πλέον από τον φυσικό νόμο. Η φύση χάνει την ιδέα του νόμου που επανευρίσκεται μόνο μέσα στο κράτος, δηλαδή οι θετικοί νόμοι είναι ενάντια στους φυσικούς νόμους, με αποτέλεσμα η κοινωνία να προσδιορίζει απ' εαυτής τα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου και όχι να τα αντανακλά στην υπόθεση της φυσικής κατάστασης. Η αντίληψη αυτή μοιάζει να ορίζει τα αναπαλλοτρίωτα ανθρώπινα δικαιώματα αποκομμένα από τον φυσικό νόμο αλλά θεσπισμένα από το νομοθέτη που κυρίαρχος σκοπός του ήταν να θεσπίσει τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη μέσα σ' ένα θεσμικό συνταγματικό πλαίσιο για να υπάρχει ισορροπία μεταξύ εξουσίας και πολιτικού σώματος, όπως δηλαδή είναι το πνεύμα της διακήρυξης του 1789.

Στη σημερινή κοινωνία η ανάπτυξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι ποικίλη και πολύμορφη. Όλο και περισσότερο τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αναφέρονται μόνο στα σχετικά άρθρα του συντάγματος αλλά διέπουν όλους τους κανόνες του θετικού δικαίου. Τα διεθνή αρμόδια καθ' ύλην δικαστήρια για την εγγύηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και η ανάπτυξη της νομολογίας αποδεικνύουν ότι αγγίζουν όλες τις εκφάνσεις της καθημερινής πρακτικής του ανθρώπου που, από χώρα σε χώρα και σύμφωνα με το βαθμό της ανάπτυξής της, τροποποιούνται και εξελίσσονται. Η λίστα των δικαιωμάτων του ανθρώπου του 1789 είναι φτωχή μπροστά στις αναφορές των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τις διεθνείς διακηρύξεις που αφορούν την κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική εκδήλωση του ανθρώπου. Ο σύγχρονος άνθρωπος περιβάλλεται από μια πανοπλία θεμελιωδών δικαιωμάτων που τον προσκαλούν να τελειοποιήσει τις δυνατότητες του είναι του, προδιαγράφοντας όμως και τα όρια της διεκδίκησής του. Ο σημερινός άνθρωπος βρίσκεται σε μια διεγκυστίνδα: Ενώ με τη θέσπιση των δικαιωμάτων αναπτύχθηκε ως αυτόβουλο πολιτικό ον, η πλασματική πολλαπλότητά τους τον οδηγεί σε

διεκδικήσεις που δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν, γιατί, σύμφωνα με τον M. Villey, όταν δοκιμάζεται η πραγματικότητά τους αφήνει στους ανθρώπους μια αίσθηση απογοήτευσης και πικρίας.⁸² Ενώ τα ανθρώπινα δικαιώματα ήταν η προϋπόθεση για να αποκτήσει ο άνθρωπος τη δημιουργική δύναμη και να πορευτεί στον κόσμο με τις φυσικές δυνάμεις του θέτοντας στην υπηρεσία του το αναγκαζόμενο των εκδηλώσεών τους, το περιεχόμενό τους, όπως καθορίζεται σήμερα στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ, είναι φιλόδοξο αλλά ακαθόριστο. Έχει χαρακτήρα φανταστικό⁸³ επειδή είναι ιδεατός. Υπάρχει μια ρευστότητα στα σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα που η αντιπροσωπεία των ευρωπαϊκών αξιών που περικλείουν δεν φτάνει να τα ορίσει χωρίς αμφιβολία. Για παράδειγμα, εάν πάρουμε στα σοβαρά το δικαίωμα όλου του κόσμου στην υγεία, που είναι αντανάκλαση του δικαιώματος στη ζωή και στην ασφάλεια, θα δούμε ότι η κοινωνική ασφάλιση και πρόνοια αδυνατεί να αντιπαρατεθεί σ' αυτό το στοιχειώδες και βασικό δικαίωμα ή ακόμα πιο παράξενα θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχουν παθήσεις που η ίασή τους μπορεί να χρηματοδοτηθεί άλλοτε περισσότερο, άλλοτε λιγότερο ή και καθόλου, λες και η ανθρώπινη φύση οφείλει να αρρωσταίνει σύμφωνα με κανονιστικές οδηγίες που μπορούν να καλύψουν τις προϋποθέσεις της υγείας της ή όχι. Μέσα σ' αυτή την αβεβαιότητα που παρουσιάζει η έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων, υποστηρίζεται συχνά ότι η εμφάνιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων στηρίζεται στον νομικό υποκειμενισμό που προϋποθέτει την ιδέα ενός υποκειμένου αποκομμένου και έξω από τη φύση, ενός ανεξάρτητου υποκειμένου που αναδιπλώνεται στον εαυτό του και που πράττει σύμφωνα με νομοθετικές διατάξεις.⁸⁴ Φαντάζονται ακόμη ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα στηρίζονται στη μεταφυσική ανακάλυψη του υποκειμένου και ότι το δικαίωμα είναι ένα κατηγορούμενο του υποκειμένου, δηλαδή ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα εξαρτώνται από το υποκειμενικό δίκαιο του ατόμου.⁸⁵ Εάν αυτή η υπόθεση είναι ορθή, τότε θα πρέπει να εξηγηθεί γιατί οι κοινωνίες που υιοθέτησαν τον υποκειμενικό ιδεαλισμό ήταν επιφυλακτικές μπροστά στα ανθρώπινα δικαιώματα. Θα πρέπει να αναλυθεί γιατί τα κράτη-έθνη του 19ου αιώνα δεν υπερασπιζονταν τα ανθρώπινα δικαιώματα για τα άτομα που δεν ήταν ιθαγενείς πολίτες.⁸⁶

Η σύντομη ανάλυση που κάναμε τείνει να περιγράψει ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι προσδεδεμένα στην έννοια του υποκειμένου αλλά στην

82. M. Villey, *Philosophie du droit*, «Ορισμοί και σκοποί του δικαίου», σ. 146, Dalloz, Παρίσι 1986.

83. Ibid.

84. P. Wacsmann, «Naturalisme et voluntarisme dans la déclaration des droits de l'homme», *Revue droits*, 1987, σ. 13-22.

85. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Παρίσι 1985.

86. H. Arendt, *L'imperialisme*, Gallimard, Παρίσι 1982.

ιδέα του ανθρώπου ως είδους. Το είναι του ατόμου, ως εν δυνάμει και ως εν ενεργεία, συμπυκνώνει την εκδήλωση του είδους και επαγρυπνά ώστε ο άνθρωπος να είναι άνθρωπινος, δηλαδή να εκφράζει τη φύση του. Ο άνθρωπος είναι πρώτα απ' όλα μέλος ενός βιολογικού είδους και όχι η ιδιαίτερη και εξαιρετικευμένη υποκειμενικότητα που κατασκευάζει και επινοεί τις συνθήκες της διαβίωσής του αλλοιώνοντας την πραγματικότητα της ύπαρξης και τους νόμους της. Ο Spinoza και ο Locke ενάντια στον Rufendorf και τον Wolf πρεσβεύουν αυτή την αρχή ότι το φυσικό δίκαιο είναι δίκαιο του ανθρώπινου είδους. Η κοινωνία για να διαφυλάξει τα δικαιώματα του ανθρώπου πρέπει να βασίζεται στον φυσικό νόμο που δίνει οντότητα στο υποκείμενο και στην ανθρωπότητα και όχι στους λόγους που διατηρούν την εξουσία ως λόγο ύπαρξης της κοινωνίας. Η διατήρηση του υποκειμένου μέσα από την υπακοή στα παράγωγα της ανθρώπινης δυνατότητας, όπως είναι η κρατική αρχή, αποφυσικοποιεί τον άνθρωπο και τις διεκδικήσεις του υποκειμένου. Η κοινωνία που διασφαλίζει τη λειτουργία της σύμφωνα με τον φυσικό νόμο αναπτύσσει και προστατεύει τον άνθρωπο σύμφωνα με τους σκοπούς του είδους και όχι με διακρίσεις θεμελιωμένες στο ατομικό και το διαφορετικό. Σίγουρα τα πρώτα ανθρώπινα δικαιώματα θεμελιώθηκαν νομικά μέσα από την ανάπτυξη της έννοιας της ατομικότητας. Όμως αυτή η διαδικασία δεν σημαίνει αναγκαστική υποκειμενικοποίηση. Το άτομο εκτιμά τους όρους για την ελευθερία και την ασφάλειά του σύμφωνα με τους νόμους της ύπαρξής του αλλά όχι με την ιδεατή σχέση που εγκαθιδρύει ο λόγος. Το υποκείμενο ως έκφραση της καρτεσιανής αρχής *ego cogito* δημιουργεί, ορίζει, επιβάλλει νομοθετικά τις εκφράσεις του ανθρώπου αλλά λησμονεί ότι η σχέση του ανθρώπου με τα πράγματα δεν καθορίζεται μόνο με το λόγο αλλά και με το σώμα του που υπακούει σε φυσικούς νόμους. Ο ορθός λόγος του υποκειμένου αντικαθιστά τον φυσικό νόμο υποκαθιστώντας κατά κάποιο τρόπο και τις ανάγκες της ανθρώπινης φύσης. Η βιομέριμνα υποτάσσεται στους όρους που ορίζει ο λόγος για τη σχέση του ανθρώπου με τα πράγματα αποδίδοντας στο υποκείμενο την ελευθερία του, ως θέληση παραγωγικής και εφευρετικής δυνατότητας, αλλά δεσμεύοντας τους λόγους έκφρασης. Ενώ το πνεύμα και το σώμα αποτελούν την ενότητα του είναι του ανθρώπου, το είναι δεν χωράει μέσα σ' αυτή την ενότητα. Ενώ το είναι βρίσκεται στην ενότητα, η ενότητα είναι ελλιπής, επειδή η εκπλήρωσή του περνάει από τη διαπλάτυνση των καθορισμών που ορίζει ο λόγος ως κοινωνική δυνατότητα, τροποποιώντας όμως στην ουσία και την έννοια της ελευθερίας, που γίνεται ένας τύπος έκφρασης παραγνωρίζοντας τη φυσική διάσταση του ανθρώπου. Ο λόγος καθορίζει το ζωτικό και όχι αντίστροφα. Η μονοσήμαντη αυτή σχέση είναι μια αυτοδέσμευση του υποκειμένου από τον εαυτό του γιατί η θέληση δεν εκφράζει την εμπειρία της ύπαρξης. Η προστασία της ζωής δεν σημαίνει αναγκαστική και δεσποτι-

κή υποταγή για να επιβιώσει το άτομο. Δηλαδή το θετικό δίκαιο, προϊόν απόλυτο της ορθολογικής βούλησης της κοινωνίας, δεν σημαίνει και απελευθέρωση απ' τη στιγμή που το άτομο ως καθολική πνευματικοσωματική οντότητα δεν εκτιμά τους όρους και την ποιότητα της ασφάλειας της ζωής του, αλλά εκθειάζει τη δύναμη της θέλησης να οργανώσει και να κυριαρχήσει. Η ελευθερία κατακτάται από τη θέληση του υποκειμένου ως είναι και ως γίνεσθαι μέσα στο είναι και γίνεσθαι του είδους και τους νόμους που το διέπουν και όχι από τη βούληση ως λόγο του μεμονωμένου υποκειμένου. Απ' αυτή τη γρήγορη παρουσίαση της σχέσης φυσικού δικαίου και ανθρωπίνων δικαιωμάτων προκύπτει λοιπόν μια ένδειξη για την πορεία της ανάπτυξης τους. Εάν τα ανθρωπίνια δικαιώματα δεν οφείλουν την προέλευσή τους στον υποκειμενικό ιδεαλισμό και στον νομικό βολонταρισμό, αλλά, όπως προσπαθήσαμε να αποδείξουμε, στην αναφορά του φυσικού νόμου, το μέλλον και η ανάπτυξη τους εξαρτάται απ' αυτήν την αναφορά για να αποκτήσουν πραγματικό και καθολικό περιεχόμενο για όλο το ανθρώπινο είδος. Πρέπει να ξαναγυρίσουμε στην έννοια του φυσικού νόμου για να ξεπεράσουμε τις αντιθέσεις και την ιδεολογική ρευστότητα που τους προσδίδει η σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα. Η ανάπτυξη τους περνάει από το μέλλον της φιλοσοφικής ανάλυσης της ιδέας του φυσικού νόμου που θα επαναπροσδιορίσει τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση του και τον κόσμο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Η βιβλιογραφία είναι αρκετά μεγάλη και μια επιστημονική παρουσίασή της θα απαιτούσε πολύ χρόνο και έρευνα, που ξεπερνάει τους σκοπούς του παρόντος άρθρου. Γι' αυτό περιορίζομαι να αναφέρω ως βιβλιογραφία αυτή που προκύπτει από τις υποσημειώσεις.

Archives parlementaires de 1787 à 1860, 1ère serie, τ. VIII, Dupont, Παρίσι 1875.

L. Althusser, Montesquieu, *La politique et l'histoire*, PUF, Παρίσι ³1981.

F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Παρίσι 1950.

H. Arendt, *L'impérialisme*, Gallimard, Παρίσι 1982.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά, Ρητορική, Ζαχαρόπουλος*.

K. Becker, *La déclaration d'indépendance*, Παρίσι 1917.

J. Bentham, «Sophismes anarchiques. Examen critique des diverses déclarations des droits, de l'homme et du citoyen», *Oeuvres*, Βρυξέλλες 1829.

de Bonald, *La législation primitive considérée par les seules lumières de la raison*, Παρίσι, 1802.

P. Brand και F. Burdeau, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution Montchrestien*, Παρίσι 1983.

E. Burke, *Réflexions sur la Revolution de la France*, Slatkine, Γενεύη 1963.

J.-J. Burlamaqui, *Principes de droit politique*, επανέκδοση Caen 1983.

Cicéron, *De republica, de legibus*, Garnier, Παρίσι 1954.

G.A. Colliard, *Libertés publiques*, Dalloz, Παρίσι ⁵1975.

- B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, Παρίσι 1980.
- R. Derathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, VRIN, Παρίσι 1974.
- J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Beauchesne, Παρίσι 1963.
- Fichte, *Discours à la Nation Allemande*, Vrin, Παρίσι 1975.
- Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, επανέκδοση Caen 1983.
- Hobbes, *Leviathan*, Sirey, Παρίσι 1971.
- E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Παρίσι 1976.
- A. Koyré, *Études galiléennes*, Hermann, Παρίσι 1980.
- Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Vrin, Παρίσι 1984.
- J. de Maistre, *Essai sur le principe général des constitutions politiques*, Παρίσι 1820.
- P. Mannent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Levy, Παρίσι 1987.
- K. Marx, *Critique du droit politique Hegélien*, Editions sociales, Παρίσι 1975.
- Montesquieu, *Oeuvres*, Pleiade, Παρίσι 1951.
- Πλάτων, *Πολιτική και Συμπόσιο*, Ζαχαρόπουλος.
- Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, επανέκδοση Caen, 1986.
- Rousseau, *Oeuvres*, Pleiade, Παρίσι 1964.
- Spinoza, *Oeuvres*, Pleiade, Παρίσι 1954.
- L. Strauss, *Droit naturel et l'histoire*, Flammarion, Παρίσι 1986.
- J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, PUF, Παρίσι 1959.
- C.E. Vaughan, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, έκδοση Russel and Russel, Νέα Υόρκη 1960.
- M. Villey, *Philosophie du droit*, Dalloz, Παρίσι 1986.
- , *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Παρίσι 1985.
- P. Wacsmann, «Naturalisme et volontarisme dans la déclaration des droits de l'homme», *Revue droits*, 1987, σ. 13-22.