

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΒΑΣΙΚΕΣ ΘΕΣΕΙΣ
ΓΙΑ ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ
ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ*

1. Ο προσδιορισμός της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας

Σύμφωνα με το πρώτο άρθρο της «Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου» (1948) «Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι σε αξιοπρέπεια και δικαιώματα». Η ορολογία αυτού του άρθρου οδηγεί στην φιλοσοφία και μπορεί να προσδιορίσει το πλαίσιο μιας ανθρωπολογίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η οποία να προσφέρει και την ερμηνευτική δικαιολόγησή τους. Η ένταξη σε ανθρωπολογικά συμφραζόμενα υποδηλώνει την δυνατότητα μιας ανθρωπολογίας ενώπιον των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Αυτή η ανθρωπολογία διαμορφώνει μια ερμηνευτική λογική επιχειρηματολογία δικαιολόγησης του πυρήνα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, τα οποία αποτελούν πλέον τμήμα του θετού δικαίου και προβάλλονται στην πανανθρώπινη κοινότητα για θεσμική αποδοχή και πρακτικό και ηθικό προσανατολισμό.

Η ερμηνευτική ανθρωπολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου πρέπει να αναπτύξει την έννοια του ανθρωπίνου προσώπου λαμβάνοντας υπόψη τον εκ των προτέρων σύνδεσμο μεταξύ της αυτοκατανόησης και του εμβίου σώματος του ανθρώπου. Με αυτόν τον τρόπο, η ερμηνευτική ανθρωπολογία μπορεί να διασαφήσει την ένταση μεταξύ αναγνώρισης και δύναμης και να προσφέρει την δικαιολόγηση της στοιχειώδους ανθρωπολογίας που εκφράζεται με τα δικαιώματα του ανθρώπου, όπως αυτά περιλαμβάνονται στην Οικουμενική Διακήρυξη. Ωστόσο η δικαιολόγηση περιλαμβάνει και την κριτική θεώρηση των διατυπώσεων και των ερμηνειών, η οποία όμως δεν αμφισβητεί τον πυρήνα των δικαιωμάτων του ανθρώπου.

* Διευρυμένη μορφή της ανακοίνωσης με τίτλο «Toward a Hermeneutic Anthropology of Human Rights», την οποία παρουσίασα στο «21th World Congress of Philosophy» που διοργανώθηκε από την Διεθνή Ομοσπονδία Φιλοσοφικών Εταιρειών (FISP) και την Τουρκική Φιλοσοφική Εταιρεία στην Κωνσταντινούπολη από 10 έως 17 Αυγούστου 2003.



Υπό το πρίσμα αυτών των προϋποθέσεων θα εξετασθούν στην συνέχεια με αδρές γραμμές η επιστημολογική ιδιαιτερότητα της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η ανθρωπολογική θεώρηση του προσώπου, η ένταση μεταξύ αναγνώρισης και δύναμης, και ο πολιτικός χαρακτήρας των δικαιωμάτων του ανθρώπου.

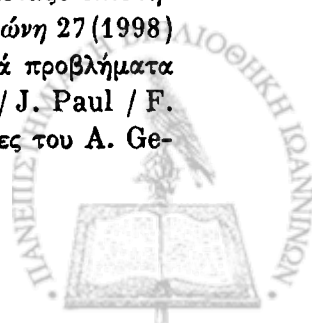
Τα ανωτέρω ζητήματα θα εξετασθούν με βάση την κριτική ανασυγκρότηση ορισμένων απόψεων της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του Πλέσσερ. Διότι ο Πλέσσερ έχει διατυπώσει μεταξύ άλλων μια θεωρία για το ανθρώπινο πρόσωπο, η οποία έχει πρακτική προοπτική, αλλά αρχικώς είναι ουδέτερη απέναντι στον πιθανό σχετικισμό των κανονιστικών απαιτήσεων και των πολιτισμοκρατικών (κουλτουραλιστικών) ενστάσεων.

2. Στοιχεία της επιστημολογικής ιδιαιτερότητας

Η ερμηνευτική ανθρωπολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου αντιμετώπιζει παρόμοια επιστημολογικά προβλήματα με την φιλοσοφική ανθρωπολογία, η οποία στην πλέον κριτική εκδοχή της έχει διατυπωθεί από τον Χέλμουτ Πλέσσερ, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν είναι δυνατή και η μετακριτική θεώρηση των θέσεων του Πλέσσερ¹. Βεβαίως η επιστημολογική ιδιαιτερότητα δεν αναφέρεται μόνον στην μέθοδο ούτε και ανάγεται στην μεθοδολογία, αλλά συνδέεται με την θεωρητική διατύπωση του περιεχομένου της ανθρωπολογίας και με την υποδήλωση των ορίων της. Στην περίπτωση της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι απαραίτητη η οριοθέτηση έναντι της μεταφυσικής και έναντι της επιστήμης ως προς δύο τουλάχιστον σημεία, αφενός ως προς την ιστορική κατάσταση και αφετέρου ως προς την θεματοποίηση των βασικών ερωτημάτων.

Το ερώτημα για τον άνθρωπο έχει τεθεί στο πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, ο οποίος προέβαλε τις ποικίλες όψεις του στις θρησκευτικές αντιλήψεις, στην φιλοσοφία, στην τραγωδία, στην πολιτική και άνοιξε τον δρόμο για την καθολίκευση της έννοιας του ανθρώπου. Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι αυτές οι όψεις δεν πρέπει να συμπυκνωθούν σε

1. Για το θέμα βλ. G. Apostolopoulou, "Erich Heintel und die philosophische Anthropologie", στο: H.-D. Klein/J. Reikerstorfer (Hrg.), *Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag*. Teil 1. Frankfurt a. M., 1993 σ. 198-213 εδώ κυρίως σ. 199 κ.ε., και Γ. Αποστολοπούλου, «Η φιλοσοφική ανθρωπολογία μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής. Η επικαιρότητα ενός ανοιχτού ερωτήματος, στη *Δωδώνη* 27 (1998) / 3 σ. 147-165, γερμανική περίληψη σ. 166-167. Για τα επιστημολογικά προβλήματα που συνδέονται με τα δικαιώματα του ανθρώπου βλ. τον τόμο E. F. Paul / J. Paul / F. D. Miller Jr (eds.), *Human Rights*. Oxford, 1984 και κυρίως τις μελέτες του A. Ge-



κάποια μορφή «ορθολογικότητας» σύμφωνα με την θέση του Νέστλε για την μονοσήμαντη πορεία της αρχαίας ελληνικής σκέψης από τον μύθο στον λόγο². Διότι το ερώτημα για τον άνθρωπο συνδέεται με τον «εξανθρωπισμό» του ανθρώπου και του κόσμου και περιλαμβάνει έλλογες και μυθικές ερμηνείες του ανθρώπου, οι οποίες συνδέονται με ό,τι για την αρχαία ελληνική αντίληψη ονομαζόταν «κόσμος». Αργότερα η καθολίκευση της έννοιας του ανθρώπου προβάλλεται από την χριστιανική θρησκεία με την μορφή ενός υπερβατικού δεδομένου κλήσεως και εσχατολογίας. Αλλά η καθολικότητα της έννοιας του ανθρώπου ως προσδιοριστικό στοιχείο της πολιτικής και της κοινωνικής ζωής με την απαίτηση ανάλογης διαμόρφωσης των θεσμών αποτελεί στοιχείο της νεωτερικής συνείδησης, το οποίο αποδεσμεύεται από την μεταφυσική και ουσιοκρατική θεώρηση και συνδέεται με την αντίληψη της ηθικής αυτονομίας του υποκειμένου. Συνεπώς ο φιλοσοφικός προσδιορισμός του ερωτήματος για τα δικαιώματα του ανθρώπου, χωρίς να παραγνωρίζει την ιστορική γένεσή τους, πρέπει να συνεκτιμήσει την ιστορική κατάσταση της νεωτερικής αυτοκατανόησης του ανθρώπου, η οποία παίρνει απόσταση από την μεταφυσική³.

Παρά ταύτα παραμένει το ερώτημα αν η παραίτηση από κάθε στοιχείο ουσιοκρατίας διευκολύνει την θεωρία. Στην πραγματικότητα η έννοια του ανθρώπου ως εμβίου όντος οδηγεί στην αποδοχή μιας στοιχειώδους αντίληψης για την ατομική έμβια ουσία. Και πάλι όμως ανακύπτει μια απορία, επειδή αυτή η ουσία δεν υφίσταται απλώς, όπως τα άλλα έμβια όντα, αλλά διαφέρει από αυτά ριζικά, γιατί κατανοεί και αναγνωρίζει τον εαυτό της σύμφωνα με τροπικότητες νοήματος.

Η οριοθέτηση απέναντι στην επιστήμη δεν είναι μονοσήμαντη, καθόσον υπάρχουν οι επιστήμες και με αυτές διαλέγεται η φιλοσοφία με προοπτική την διαμόρφωση μιας αντίληψης για το τί είναι η γνώση και ποιές είναι οι συνέπειές της για την πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου. Η ερμηνευτική ανθρωπολογία ξεκινάει από την προϋπόθεση ότι το κύριο πλαίσιο της γνώσης είναι ερμηνευτικό και αναφέρεται στην σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο. Οι επιστήμες εξετάζουν τον κόσμο από διαφορετική εκάστοτε προοπτική και εκφράζονται με διαφορετική και εξειδικευμένη

wirth, "The Epistemology of Human Rights" σ. 1-24, του A.C. Danto, "Constructing an Epistemology of Human Rights: A Pseudo - Problem?" σ. 25-30 και την απάντηση του A. Gewirth, "A Reply to Danto" σ. 31-34.

2. W. Nestle, *Από το μύθο στο λόγο. Η εξέλιξη της αρχαίας ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη σοφιστική και το Σωκράτη*. Τόμοι Α-Β. Μετάφραση Α. Γεωργίου. Αθήνα 1999. Μια κριτική θεώρηση της θέσης του Νέστλε προσφέρουν οι μελέτες του τόμου R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford, 1999.

3. Για την σχέση της φιλοσοφίας με την ιστορία των δικαιωμάτων του ανθρώπου βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα. Η φιλοσοφική προϊ-*



γλώσσα, δεν στηρίζονται μόνον σε μια συγκεκριμένη κοσμοεικόνα, αλλά συντελούν αποφασιστικά στην διαμόρφωση της κοσμοεικόνας. Επειδή όμως το ευρύτερο πλαίσιο είναι ερμηνευτικό και αποτελεί τον ιστό εντός του οποίου εντάσσονται οι πρακτικές επιλογές του ανθρώπου, η φιλοσοφία, σύμφωνα με τις δικές της κατηγορίες αναλαμβάνει το έργο σύνδεσης της επιστημονικής γνώσης με την αυτοκατανόηση του ανθρώπου ως πράττοντος υποκειμένου. Στην πραγματικότητα η κοσμοεικόνα και η εικόνα του ανθρώπου για τον εαυτό του και τους ομοίους του είναι αλληλένδετες και προσανατολίζουν την ανθρώπινη πράξη.

Ως προς αυτό το σημείο ο ρόλος της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι να διαμορφώσει ευρύτερες κατηγορίες που να επιτρέπουν την κριτική αποτίμηση των πρακτικών συνεπειών της επιστημονικής γνώσης σε αναφορά προς την εικόνα για τον άνθρωπο και τα δικαιώματά του και προς τις συναφείς πολιτικές και ηθικές δεσμεύσεις για την αναγνώριση της αξιοπρέπειας και της ελευθερίας του. Συνεπώς η ερμηνευτική ανθρωπολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ενώ τηρεί απόσταση από την μεταφυσική και από την επιστήμη, επιδιώκει να αναδείξει το ερμηνευτικό πλαίσιο κατανόησης του ανθρώπου και του κόσμου του και να επαναπροσδιορίσει την κοινή προοπτική ουσίας και υποκειμένου. Το τελευταίο ζήτημα μπορεί να εξετασθεί στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής θεώρησης του προσώπου.

3. Η ανθρωπολογική θεώρηση του προσώπου

Για να αναπτύξουμε την έννοια του προσώπου, πρέπει να λάβουμε ως αφετηρία τον εκ των προτέρων σύνδεσμο της αυτοκατανόησης με το έμβιο σώμα, ο οποίος χαρακτηρίζει μόνον τον άνθρωπο και, όπως ήδη αναφέρθηκε, τον διαφοροποιεί ριζικά από τα άλλα έμβια όντα. Το ανθρώπινο άτομο ως υποκείμενο ζωής έχει τριπλό χαρακτήρα ως προς την σχέση των ορίων του σώματός του⁴. Καθόσον αυτό το υποκείμενο είναι σώμα, είναι στο σώμα (από την σκοπιά του εσωτερικού βίου), και είναι το ιδεατό σημείο από το οποίο τα δύο προηγούμενα στοιχεία αποτελούν ενότητα. Ο Πλέσνερ ονομάζει αυτό το έμβιο άτομο «πρόσωπο».

Η κύρια διαφορά των δύο πρώτων στοιχείων αφορά στον χώρο. Ενώ το έμβιο σώμα προσδιορίζεται από τα όριά του και έχει μια θέση στον χώρο, το δεύτερο στοιχείο (δηλαδή το «ότι είναι στο σώμα» το υποκείμενο της ζωής) δηλώνει μια σχέση προς τον χώρο αλλά δεν ανάγεται σε ένα χω-

στορία, η πρωτοϊστορία και η ιστορία της έννοιας των δικαιωμάτων του ανθρώπου και η σύγχρονη προβληματική. Τόμος Α. Αθήνα, 1986.

4. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, στο: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*. Band 4.



ρικό προσδιορισμό που να εκφράζεται με όρους των ορίων του σώματος, να περιγράφεται ως «εδώ» ή ως «αυτή η περιοχή». Τελικά το δεύτερο στοιχείο σημαίνει «ότι είναι εκτός των ορίων του σώματος». Συνεπώς το πρώτο στοιχείο δηλώνει ένα καθαρώς χωρικό προσδιορισμό της συγκεκριμένης ανθρώπινης ύπαρξης, ενώ το δεύτερο συνεπάγεται την άρνηση του χωρικού προσδιορισμού. Με αυτόν τον τρόπο προκύπτει μια απόκλιση των δύο στοιχείων, των δύο «απόψεων», η οποία προηγείται της ενότητας της ψυχολογικής προσωπικότητας και αφορά στην πραγμάτωση της αυτοκατανόησης, η οποία δίδεται με όρους της αναστόχασης του εγώ. Ο Πλέσσερ ονομάζει αυτήν την θεμελιώδη κατάσταση του ανθρώπου «εκκεντρική τοπικότητα» και υπογραμμίζει την απουσία τοπικού και χρονικού θεμελίου της ανθρώπινης ύπαρξης⁵.

Κατά την γνώμη μου ο ριζικός αρνητισμός, τον οποίο εισάγει ο Πλέσσερ, μπορεί να αποφορτισθεί με την αντίληψη για την πρωταρχική κατάφαση. Το αποτέλεσμα της αναστόχασης του εγώ είναι η συνείδηση της πρωταρχικής αβεβαιότητας της ανθρώπινης ύπαρξης, αφού η τελευταία δεν έχει σταθερό θεμέλιο ούτε στον χώρο ούτε στον χρόνο, δηλαδή σε αναφορά προς την ενότητα του εδώ και του τώρα.

Η απόκλιση, η οποία αναφέρθηκε προηγουμένως, σημαίνει και την αμφισημία της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία αφενός είναι η αδυναμία χωρικού (δηλαδή σταθερού) προσδιορισμού και αφετέρου συνδέεται με την ανοιχτότητα και την ελευθερία. Ωστόσο η χωρική βεβαιότητα της ανθρώπινης ύπαρξης είναι η προϋπόθεση του να είναι κανείς μέσα στον κόσμο και με τον κόσμο. Η μόνη δυνατότητα είναι πλέον η κατάφαση του γεγονότος του εμβίου σώματος και συγχρόνως η κατάφαση του τριπλού χαρακτηριστήρα του ανθρώπου ως προσώπου.

Αυτή η κατάφαση ως ενέργεια και ως εμπειρία ελευθερίας περιλαμβάνει την αξιολόγηση του γεγονότος της ανθρώπινης ύπαρξης. Η πρωταρχική αξία, η οποία δίδεται μαζί με το γεγονός της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι η αξιοπρέπεια του ανθρωπίνου προσώπου *sub specie finitudinis*. Διότι ο συσχετισμός αρνητικότητας, ελευθερίας, ανοιχτότητας και αξιοπρέπειας δεν είναι η ενέργεια ενός απολύτου εγώ που είναι εγκλεισμένο στην μοναδική βεβαιότητά του, αλλά ενός εγώ που είναι πραγματικό στην πολλότητα των ανθρώπων, οι οποίοι μπορούν να χρησιμοποιήσουν το εγώ στην

Frankfurt a. M., 1981 σ. 365. Βλ. σχετικά και Γ. Αποστολοπούλου, «Πρόσωπο και κόσμος των προσώπων στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Helmuth Plessner, στο: *Παρασμός* 20 (1978) σ. 425-443.

5. Plessner ό.π. σ. 360 κ.ε. Βλ. σχετικά J. Fischer, "Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie", στο: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000) σ. 265-288.



διαλεκτική γραμματική του εγώ, εσύ, εμείς. Στην πραγματικότητα ο μεταγραμματικός ιστός της πρωταρχικής κοινότητας των ανθρώπων, η οποία προϋποτίθεται και καθιστά δυνατή την αμοιβαία κατάφαση του γεγονότος της ύπαρξης των ανθρώπων, δεν μπορεί να αναχθεί στις συνήθεις μορφές της κοινότητας και της κοινωνίας. Με κάποιες τροποποιήσεις αυτή είναι ό,τι ο Πλέσσνερ ονομάζει «κοινό κόσμο των προσώπων»⁶. Περαιτέρω, η κατάφαση του γεγονότος της ύπαρξης συνεπάγεται και την κατάφαση του χαρακτήρα του κόσμου, που προσδιορίζει τον άνθρωπο υπό τις προϋποθέσεις του κοινού κόσμου των προσώπων. Γι' αυτό, το είναι μέσα στον κόσμο σημαίνει το είναι στον κοινό κόσμο των προσώπων, επειδή ακριβώς η διαφοροποίηση μεταξύ του εξωτερικού και του εσωτερικού κόσμου λαμβάνει χώρα υπό τις προϋποθέσεις του κοινού κόσμου των προσώπων.

Το συμπέρασμα είναι ότι ο προσδιορισμός του προσώπου δεν μπορεί να διαμορφωθεί μόνον με όρους της εσωτερικότητας, καθόσον το πρόσωπο σημαίνει την θραυσμένη ενότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Μια μετακαρτεσιανή θεώρηση του προσώπου, η οποία λαμβάνει ως αφετηρία το συνειδητό έμβιο σώμα και το θεωρεί ως συστατικό στοιχείο του προσώπου μπορεί επίσης να δικαιολογήσει την αποδοχή του δικαιώματος στην ζωή και την αντίθεση στα βασανιστήρια και στην βία.

4. Αναγνώριση και δύναμη

Η σχέση μεταξύ πρωταρχικής αβεβαιότητας και κατάφασης του γεγονότος της ανθρώπινης ύπαρξης συνδέεται με την ένταση μεταξύ ελευθερίας και εξουσίας. Διότι η κατάφαση του γεγονότος της ύπαρξης υποδηλώνει ότι ο άνθρωπος έχει την δύναμη να ρυθμίσει την πρωταρχική αβεβαιότητα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να δημιουργεί τον κόσμο του και να πραγματοποιεί την δική του ζωή, έστω και αν οι συγκεκριμένες δραστηριότητες δεν οδηγούν σε τελεσίδικα αποτελέσματα. Διότι η ιστορικότητα του ανθρώπου οδηγεί σε νέες προσπάθειες. Έτσι ο άνθρωπος έχει την δύναμη να δημιουργεί και την δύναμη να προχωρεί προς νέες μορφές δημιουργίας.

Όπως υποστήριξα προηγουμένως, η πρωταρχική κατάφαση του γεγονότος της ύπαρξης αναφέρεται πάντοτε στην αμοιβαία αναγνώριση των προσώπων στον κοινό κόσμο τους. Αυτό αποτελεί μια υπερβατολογική — ανθρωπολογική προϋπόθεση του να είναι ένα ον άνθρωπος και να συνυπάρχει με άλλους ανθρώπους, και συγχρόνως να είναι άνθρωπος ως αξία καθ' εαυτήν, όπως είναι επίσης και οι άλλοι άνθρωποι. Όπως τονίζει ο Πλέσσνερ, η διαδικασία κατοχύρωσης της αναγνώρισης ως αρχής της κοινωνι-

6. Plessner ό.π. σ. 365 κ.ε.



κής ζωής εξαρτάται από την συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση της κοινωνίας⁷. Η διάκριση μεταξύ προϋπόθεσης και διαδικασίας συνδέεται με το ερώτημα για το είναι και το δέον, για την αυτοκατανόηση και την ορθή πράξη, για την μορφή ζωής που συνδέεται με την ιδέα του ανθρώπου ως αξίας καθ' εαυτήν.

Ο Πλέσσνερ προσδίδει στην ανοιχτότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και στην αδυναμία τελικής θεμελίωσής της τέτοιο ριζικό χαρακτήρα, ώστε η δύναμη είναι η ρύθμιση της πρωταρχικής αβεβαιότητας. Περαιτέρω, ο Πλέσσνερ θεωρεί την δύναμη ως το κύριο γνώρισμα του πολιτικού στοιχείου και θεωρεί την ρύθμιση της πρωταρχικής αβεβαιότητας του ανθρώπου ως πολιτικό ερώτημα με την ευρύτερη σημασία του όρου. Αυτή η υπαρξιακή ερμηνεία της δύναμης συνεπάγεται την προτεραιότητα της δύναμης έναντι της αναγνώρισης, ενώ συγχρόνως το πολιτικό στοιχείο μετασχηματίζεται σε αγώνα για δύναμη κατὰ το σχήμα της διάκρισης μεταξύ φίλου και εχθρού⁸. Κατά την γνώμη μου αυτό το μοντέλο ακραίας σύγκρουσης έχει τα όριά του, διότι ο χώρος της πολιτικής δεν προσδιορίζεται μόνον με όρους δύναμης αλλά και με όρους αναγνώρισης.

Ωστόσο ο Πλέσσνερ υπογραμμίζει ότι το ορθόν και το δίκαιον αποτελούν το «κύριο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κατάστασης»⁹. Το επιχείρημά του είναι ότι ο άνθρωπος εξαιτίας της αβεβαιότητάς του ως έμβιον πρέπει να δημιουργήσει τον δικό του κόσμο ως ένα είδος ορθής και δίκαιης τάξης, στην οποία μπορεί να βρει την ορθή κατεύθυνση για να ρυθμίσει την ζωή του. Πράγματι ο Πλέσσνερ μετασχηματίζει την ιδέα του νόμου και της δικαιοσύνης σε κύριο σημείο αναφοράς για την ερμηνεία της ανθρώπινης ύπαρξης. Παρά ταύτα η ιδέα και η πραγμάτωση του νόμου και της δικαιοσύνης είναι για τον Πλέσσνερ αποτέλεσμα της βούλησης για δύναμη, δηλαδή της προσπάθειας για ρύθμιση της πρωταρχικής αβεβαιότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Οπότε η «ουσία» του ανθρώπου μπορεί να ερμηνευθεί μόνον με τους όρους του πολιτικού στοιχείου, δηλαδή με όρους της δύναμης και για την ακρίβεια της εξουσίας, δηλαδή της άσκησης της δύναμης. Το συμπέρασμα του Πλέσσνερ είναι ότι το πολιτικό στοιχείο έχει την προτεραιότητα για την φιλοσοφική ανθρωπολογία.

Απέναντι στην άποψη του Πλέσσνερ μπορεί να διατυπωθεί η θέση ότι ενδεχομένως η φιλοσοφική ανθρωπολογία μπορεί να συνεχισθεί ως πολιτική ανθρωπολογία με βάση την ένταση μεταξύ αναγνώρισης και δύναμης, όχι όμως σύμφωνα με την αποκλειστική προτεραιότητα της δύναμης¹⁰. Για την

7. 'Ο.π. σ. 374.

8. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, στο: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, Band 5. Frankfurt a M., 1981 σ. 191.

9. 'Ο. π. σ. 199.

10. Για την αντίληψη μιας πολιτικής ανθρωπολογίας με βάση την ελευθερία, την δι-



ερμηνευτική ανθρωπολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου η ένταση μεταξύ αναγνώρισης και δύναμης προηγείται του πολιτικού στοιχείου και τα δικαιώματα του ανθρώπου αποτελούν μια από τις μορφές ρύθμισής της, δοθέντος ότι και η άσκηση της δύναμης ανήκει στα πρωταρχικά γνωρίσματα του ανθρώπου.

5. Ο πολιτικός χαρακτήρας των δικαιωμάτων του ανθρώπου

Σύμφωνα με την ερμηνευτική και ανθρωπολογική θεώρηση που αναπτύχθηκε προηγουμένως, προκύπτει ότι η έννοια του ανθρώπου είναι συγχρόνως περιγραφική και κανονιστική, καθόσον περιγράφει την ανθρώπινη κατάσταση και παραπέμπει στον άνθρωπο ως αξία καθ' εαυτήν. Τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν προκύπτουν κατά λογική παραγωγή από την ανθρώπινη κατάσταση, αλλά η αναστόχαση για τον ιστορικό, περιγραφικό και κανονιστικό χαρακτήρα τους διευκρινίζει την ερμηνευτική συνάφειά τους με αυτήν.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα περιλαμβάνουν την ανθρώπινη αυτοκατανόηση σε μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση. Ωστόσο είναι αναγκαία η διάκριση μεταξύ ιστορικότητας και ιστορισμού. Βέβαια έχει γραφεί πως ό,τι είμαστε, είμαστε μέσα από την ιστορία, αλλά αυτό σημαίνει ότι είμαστε πράγματι μέσα από την ιστορία επειδή στοχαζόμαστε την ιστορία μας ως παρελθόν, παρόν και μέλλον, ως ανοιχτό ορίζοντα της πράξης, και επειδή έχουμε την δυνατότητα να προσδιορίσουμε την πράξη πάντοτε καταστασιακά, πάντοτε με προοπτική.

Τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι ένα από τα κύρια εμβλήματα της νεωτερικότητας, επειδή εκφράζουν την αυτονομία του υποκειμένου και την αρχή της πολιτικής κοινότητας του δικαίου και του νόμου. Έστω και αν αυτά έχουν την ιστορία τους, το νεωτερικό γνώρισμά τους είναι η νομοθετική διατύπωση και κατοχύρωσή τους, καθόσον ανήκουν στο θετό δίκαιο, αποτελούν τμήμα του συντάγματος και προβάλλονται ως ρυθμιστικά στοιχεία των διεθνών σχέσεων. Ακριβώς αυτή η ιδιαιτερότητα που αποτελεί το πρακτικό βήμα για την παρέμβαση στην ιστορία, συνεπάγεται και την πρόταση για αναστόχαση και για τοποθέτηση απέναντι στην ιστορική πείρα, της οποίας συνειδητός και κριτικός αποδέκτης πρέπει να είναι ο συγκεκριμένος άνθρωπος.

και ο σύνθη και τον νόμο βλ. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a. M., 1987 σ. 217 κ.ε., και τ. Ι., "Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte", στο: O. Höffe (Hrg.) *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart, 1992 σ. 5-13.



Στην πραγματικότητα τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αποτελούν μόνον συνταγματική αρχή, αλλά προσδιορίζουν τον πολιτικό χώρο ως τάξη ελευθερίας και δικαιοσύνης και συγχρόνως εισάγουν τον άνθρωπο στον πολιτικό χώρο περιγράφοντας τα κύρια γνωρίσματα της παρουσίας του σε αυτόν τον χώρο. Με άλλα λόγια τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν αφορούν απλώς στο άτομο, αλλά στον άνθρωπο και στον κόσμο του και αποτελούν μια έστω και μερική πρακτική απάντηση στο ερώτημα για τον κόσμο του ανθρώπου. Σε αυτήν την περίπτωση ο άνθρωπος είναι οι άνθρωποι στην συγκεκριμένη ύπαρξή τους ως έμβια όντα προικισμένα με αξιοπρέπεια, ελευθερία και ίσα δικαιώματα, και μάλιστα οι άνθρωποι που κατανοούν τον εαυτό τους και τους άλλους ως υποκείμενα που ενεργούν εντός του πολιτικού χώρου. Με αυτόν τον τρόπο τα δικαιώματα του ανθρώπου, όπως αυτά κατοχυρώνονται από το θετό δίκαιο, προσδιορίζουν την ιδιότητα του πολίτη και την πολιτική κουλτούρα.

Εκτός αυτού τα δικαιώματα του ανθρώπου εισάγουν κριτήρια πολιτικής ηθικής έναντι της άσκησης της εξουσίας. Διότι, ενώ η κοινωνική διάδραση παράγει ένα πλεόνασμα δύναμης, το πολιτικό κράτος δεν παραμένει χωριστό από την κοινωνία, αλλά ρυθμίζει αυτό το πλεόνασμα σύμφωνα με κριτήρια που προκύπτουν από τα ανθρώπινα δικαιώματα¹¹. Έτσι οι πολίτες έχουν ελεύθερο χώρο για να πραγματοποιήσουν τα ατομικά σχέδια ζωής. Ωστόσο η δύναμη του ανθρώπου να έχει κάτι στην διάθεσή του, να εξαντλείται τα πάντα ή να θεωρεί τα πάντα από την σκοπιά του υποκειμένου που κατέχει αντικείμενα, οδηγεί στην πραγμοποίηση και του κόσμου του ανθρώπου και του ίδιου του ανθρώπου. Γι' αυτό η κριτική εξέταση και η αντιμετώπιση παρομοίων συνεπειών έχουν οδηγήσει στην διεύρυνση του καταλόγου των δικαιωμάτων του ανθρώπου.

Το ζήτημα είναι ότι η δύναμη και η ελευθερία συχνά τείνουν να ταυτισθούν, οπότε και τα ερωτήματα για το τί πράγματι εναπόκειται στην διακριτική ευχέρεια του ανθρώπου, τί επιτρέπεται και τί δεν επιτρέπεται, θεωρούνται ως προβλήματα της δύναμης και της άμετρης και απεριόριστης δραστηριότητας. Σε αυτές τις περιπτώσεις είναι απαραίτητη η αναστόχαση για τις δεσμεύσεις και για τα όριά μας, για τον προσδιορισμό του χώρου και του τρόπου της ελευθερίας μας.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να θεωρηθούν ότι διαφυλάσσουν την συνείδηση των ορίων, έστω και αν δεν αποτελούν ούτε την πρωταρχική ούτε την μοναδική πηγή αυτής της συνείδησης. Διότι η συνείδηση

11. Βλ. σχετικά Γ. Αποστολοπούλου. «Η ιδέα του πολιτικού ανθρωπισμού», στο: Μ. Δραγώνα - Μονάχου (επιμ.), *Η πολιτική φιλοσοφία σήμερα*. Πρακτικά του Πέμπτου Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας. Αθήνα, 1994 σ. 25-34.



των ορίων διαφυλάσσεται με την ιδέα της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, η οποία υποδηλώνει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δεν μπορεί να εξαντικειμενισθεί ούτε με την επιστήμη ούτε με την τεχνική ούτε με την μονοσήμαντη κοσμοθεωρία, ενώ συγχρόνως εισάγει την κριτική αναστόχηση για την διάκριση μεταξύ δύναμης και ελευθερίας. Ο άνθρωπος είναι και παραμένει ελεύθερος, όταν οριοθετεί την ελευθερία του και συνάμα την άσκηση της δύναμής του. Γι' αυτό σήμερα που η δύναμη του ανθρώπου πάνω στα πράγματα έχει διευρυνθεί, τα ερωτήματα για την ανθρώπινη κατάσταση και για τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν αποκτήσει προτεραιότητα.

Διότι πράγματι τα δικαιώματα του ανθρώπου, τα οποία σημαίνουν πολλά περισσότερα από τις παρερμηνείες τους, διατηρούν και μετασχηματίζουν με πρακτικό τρόπο την ένταση μεταξύ της αναγνώρισης και της δύναμης, μεταξύ της ελευθερίας και της εξουσίας, δηλαδή εκείνης της έντασης που αποτελεί την βάση του πολιτικού στοιχείου.

6. Κριτικές επισημάνσεις

Η ερμηνευτική ανθρωπολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου έχει ιδιαίτερη σημασία σε μια εποχή διάδρασης ανθρώπων που προέρχονται από διαφορετικούς πολιτισμούς. Ο διαπολιτισμικός διάλογος για τα δικαιώματα του ανθρώπου συχνά μετατρέπεται σε ανταλλαγή πολιτισμοκρατικών ενστάσεων, οι οποίες προβάλλουν την «δυτική» γυνεαλογία των δικαιωμάτων και αντιτάσσουν την απόλυτη εγκυρότητα των όσων «ισχύουν» σε κάθε πολιτισμό¹². Αυτές οι ενστάσεις δεν ακυρώνουν την κριτική αντιμετώπιση των όσων ισχύουν και την ανάγκη για διατύπωση νέων ιδεών ή για την ανάδειξη της δύναμης που έχουν οι άνθρωποι να επεξεργάζονται τις παραδόσεις τους και μέσα από αυτές να αναπτύσσουν νέες αντιλήψεις. Οπωσδήποτε η εργασία στο επίπεδο των ιδεών και των ερμηνειών είναι ένα αγώνισμα από το οποίο δεν μπορεί να παραιτηθεί καμία κοινωνία. Και τούτο ισχύει και για τις κοινωνίες, στις οποίες τα δικαιώματα του ανθρώπου έχουν κατοχυρωθεί με το σύνταγμα. Διότι σε τελική ανάλυση αυτά αποτελούν ζήτημα και του συνειδητού πολίτη, ο οποίος τα θεωρεί όχι μόνο ως στοιχεία λειτουργικότητας των θεσμών αλλά και ως αξίες της πολιτικής ζωής.

12. Βλ. σχετικά J. Habermas, "Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte" H. Brunkhorst / W.R. Köher/M. Lutz-Bachmann (Hrg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt a. M., 1999 σ. 216-217. Μια κριτική θεώρηση των προβλημάτων με αναφορά στα «πολιτισμικά ισχύοντα» προσφέρει ο H. Bielefeld, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt, 1998.



GEORGIA APOSTOLOPOULOU

GRUNDASPEKTE EINER HERMENEUTISCHEN ANTHROPOLOGIE DER MENSCHENRECHTE

(Zusammenfassung)

Die Hermeneutische Anthropologia der Menschenrechte ist eine Anthropologie *angesichts* der Menschenrechte, die die anthropologischen Voraussetzungen der Menschenrechte expliziert. Sie liefert keine Deduktion der Menschenrechte, sondern sie entwickelt einen anthropologischen Begriff der Person und untersucht die Stellung der politisch-rechtlichen Normativität in der Welt des Menschen. Sie betrachtet als die Bestimmung des Politischen nicht das Freund-Feind-Schema, sondern die Spannung zwischen Anerkennung und Macht. Dabei werden die Menschenrechte als Vermittlung verstanden, die diese Spannung in gewisser Weise regelt, ohne sie aufzuheben. Gerade auf diese Spannung weist das Konzept von der Würde des Menschen hin, das zur kritischen Reflexion über das sittlich Gebotene, d.h. aber über die Grenze der Freiheit und der Normierung der Macht führt.

