



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Π.Μ.Σ.: ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2020-2021

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ του Δημητρίου Γεωργίου Οικονόμου του Γεωργίου Α.Μ.: 7340011520004

Κοσμοπολιτικές πτυχές στην διεθνοπολιτική φιλοσοφία του Grotius
Η ερμηνεία της Martha C. Nussbaum

Επιβλέποντες:

Όνοματεπώνυμα επιβλεπόντων

- α) Καθηγητής Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου
- β) Αναπληρωτής Καθηγητής Φίλιππος Βασιλόγιαννης
- γ) Αναπληρωτής Καθηγητής Βασίλειος Βουτσάκης

Αθήνα, Νοέμβριος 2021

Copyright © Δημήτριος Γεώργιος Οικονόμου, 2021

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Ευχαριστίες

Θέλω να ευχαριστήσω πρωτίστως τους καθηγητές μου, τόσο τον επιβλέποντα της παρούσας διπλωματικής Καθηγητή Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου όσο και τους Αναπληρωτές Καθηγητές Φίλιππο Βασιλόγιαννη και Βασίλη Βουτσάκη, που μοιράστηκαν απλόχερα με όλους μας τις γνώσεις, τους προβληματισμούς αλλά και το πάθος τους για την φιλοσοφία του δικαίου, την πολιτική και την ηθική φιλοσοφία. Ευχαριστώ για την έμπνευση, την υποστήριξη και τις συζητήσεις.

Οφείλω ωστόσο να ευχαριστήσω με ιδιαίτερη θέρμη και την Αντιπροσωπεία στην Ελλάδα του Ιδρύματος Konrad Adenauer, για την υλική και την ηθική ενίσχυση των προσπαθειών μου κατά το ακαδημαϊκό έτος 2020-2021 στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών της Φιλοσοφίας του Δικαίου και ιδίως για την εμπιστοσύνη στο πρόσωπό μου, την οποία ελπίζω και με την παρούσα διπλωματική εργασία να τιμώ.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες.....	3
I. Εισαγωγή.....	5
II. Η μέθοδος και οι βασικές θέσεις του Grotius: φυσικό δίκαιο, δίκαιο των εθνών και ανθρώπινη φύση.....	7
III. Κοσμοπολιτισμός: έννοια και διακρίσεις.....	11
IV. Κικέρων και Στωικοί: οι ρίζες του κοσμοπολιτισμού και η διάκριση μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής.....	16
V. Το επιχείρημα της Nussbaum: ο Grotius ως ήπιος κοσμοπολίτης.....	22
VI. Το άτομο στον Grotius: jus in bello.....	24
VII. Το άτομο στον Grotius: η ανθρωπιστική παρέμβαση ως μορφή δίκαιου πολέμου.....	28
VIII. Το άτομο στον Grotius: καθήκοντα αρωγής.....	31
IX. Συμπέρασμα: η διεθνής κοινωνία και ο ήπιος κοσμοπολιτισμός στο έργο του Hugo Grotius.....	35
Βιβλιογραφία.....	38

I. Εισαγωγή

Αντικείμενο της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι η διερεύνηση και ανίχνευση πτυχών κοσμοπολιτισμού στο ιστορικής σημασίας έργο του Ολλανδού διανοητή του 17^{ου} αιώνα Hugo de Groot ή Hugo Grotius, ιδίως στο magnum opus του *De Jure Belli ac Pacis* (Περί του δικαίου του πολέμου και της ειρήνης)¹. Ο Grotius, ευρέως θεωρούμενος ως «πατέρας του διεθνούς δικαίου»² και εμπνευστής ομώνυμης σχολής σκέψης στην θεωρία των διεθνών σχέσεων³, ανήκει, όπως θα δούμε, στην σχολή του νεότερου φυσικού δικαίου, μεσουρανεί στην φιλοσοφική κοινότητα κατά τον 17^ο και 18^ο αιώνα⁴ και το έργο του δέχεται την πολεμική του Ρουσώ⁵ και του Καντ⁶, ωστόσο έκτοτε χάνει την πρωταρχική του θέση στην φιλοσοφία της διεθνούς πολιτικής και η σύγχρονη συζήτηση σε γενικές γραμμές τον παραβλέπει⁷. Εντελώς πρόσφατα όμως επανέρχεται σε αυτόν η Αμερικανίδα φιλόσοφος Martha C. Nussbaum, στο δημοσιευμένο το 2019 βιβλίο της *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*⁸, όπου μάλιστα τον παρουσιάζει ως βασικό πρόδρομο του ήπιου ή μεικτού κοσμοπολιτισμού⁹, ρεύμα στο οποίο προσχωρεί η Nussbaum, βασική υποστηρίκτρια άλλοτε ενός αμιγούς κοσμοπολιτισμού¹⁰. Με βάση και έναυσμα το επιχείρημα της Nussbaum (του οποίου η στόχευση και οι βασικές γραμμές θα παρουσιαστούν στην ενότητα V), θα αναζητήσουμε σε συγκεκριμένα σημεία του μεγάλου έργου του Grotius ιδέες και διατυπώσεις που μπορούν να χαρακτηριστούν κοσμοπολιτικές. Αυτά τα σημεία περιέχουν τις πραγματεύσεις του σχετικά με τα εξής τρία ζητήματα της διεθνούς πολιτικής: την δίκαιη διεξαγωγή του δίκαιου πολέμου - το λεγόμενο *jus in bello* (στην ενότητα VI), την ανθρωπιστική

¹ Στην παρούσα εργασία χρησιμοποιείται η έκδοση που επιμελήθηκε ο Richard Tuck, Grotius (2005). Η έκδοση αυτή ανατυπώνει (με διορθώσεις) την αγγλική μετάφραση του 1738, η οποία με την σειρά της ανάγεται στην μετάφραση που έκανε το 1715 ο John Morrice - του κυρίως κειμένου από τα λατινικά και των σχολίων από την γαλλική μετάφραση του Jean Barbeyrac. Βλ. Grotius (2005), A Note on the Text, σελ. xxxv-xxxvii.

² Βλ. Jeffery (2005), σελ. 15 και σημείωση 79, σελ. 157. Στην Ελλάδα, στο κλασικό σύγγραμμα του Εμμανουήλ Ρούκουνα για το δημόσιο διεθνές δίκαιο αναφέρεται ως «ιδρυτής της σχολής του φυσικού δικαίου», βλ. Εμμανουήλ Ρούκουνα, Δημόσιο Διεθνές Δίκαιο, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2015, σελ. 8.

³ Για την γκροτιανή σχολή σκέψης στις διεθνείς σχέσεις και την σχέση της με τον πραγματικό Grotius βλ. Jeffery (2005), ιδίως το κεφάλαιο 4, σελ. 85-112.

⁴ Βλ. Grotius (2005), σελ. ix-xii.

⁵ Ο Ρουσώ τον αναφέρει στην περίφημη αφιέρωσή του προς την Δημοκρατία της Γενεύης που άνοιξε την *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* ως έναν από τους συγγραφείς, μαζί με τον Τάκιτο και τον Πλούταρχο, που είχε δίπλα του ο πατέρας του: «Τον βλέπω ακόμα, να ζει από την χειρωνακτική εργασία του, να βελτιώνει όμως το νου του με την μελέτη των πιο μεγαλειωδών αληθειών. Βλέπω ακουμπισμένα μπροστά του τα έργα του Τάκιτου, του Πλούταρχου και του Grotius, ανάκατα με τα σύνεργα της δουλειάς του», βλ. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, επιμ. Susan Dunn, Yale University Press, 2002, σελ. 77. Αργότερα ο Ρουσώ κατακεραυνώνει τον Grotius, για τις απόψεις του σχετικά με την δουλειά και για την ενδοτικότητα του απέναντι στους απολυταρχικούς βασιλείς, στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βλ. ενδεικτικά *ibid.*, σελ. 158-160. Βλ. επίσης σελ. 172: «Ο Grotius, έχοντας καταφύγει στην Γαλλία, δυσχερασμένος με την χώρα του, και θέλοντας να κολακεύσει τον Λουδοβίκο ΙΓ', στον οποίο ήταν αφιερωμένο το βιβλίο του, κοπιάζει να αφαιρέσει από τον λαό όλα τα δικαιώματά του και, με τον πιο έντεχνο τρόπο, να τα αποδώσει στους βασιλείς».

⁶ Βλ. Καντ (2006), σελ. 75: «[...]διότι ο *Hugo Grotius*, ο *Pufendorf*, ο *Vattel* και άλλοι (διάφοροι οχληροί παρηγορητές, μολονότι ο κώδικάς τους, συντεταγμένος φιλοσοφικά ή διπλωματικά, δεν έχει ούτε κατ' ελάχιστον την ισχύ νόμου, αλλά ούτε και μπορεί να έχει (επειδή τα κράτη ως τέτοια δεν υπόκεινται σε έναν κοινό εξωτερικό εξαναγκασμό), εξακολουθούν να αναφέρονται ως αυθεντίες όταν πρόκειται να δικαιολογηθεί μια πολεμική επίθεση, ενώ δεν υπάρχει ούτε ένα παράδειγμα κράτους που να πείστηκε να εγκαταλείψει την πρόθεσή του βασισμένο σε επιχειρήματα που ανέπτυξαν τόσο σημαντικοί άνδρες».

⁷ Θα έλεγε κανείς πως η τύχη του έργου του ήταν αντίστοιχη με την γενικότερη τύχη του φυσικού δικαίου ενώπιον του νομικού θετικισμού.

⁸ Nussbaum (2019).

⁹ Για την διάκριση βλ. ενότητα III της παρούσας εργασίας.

¹⁰ Βλ. Nussbaum (1999) και Nussbaum (2006).

(στρατιωτική) παρέμβαση σε άλλα κράτη (στην ενότητα VII) και τέλος την δικαϊκή θέση και τα δικαιώματα των προσφύγων και των μεταναστών καθώς και τα σπέρματα μιας θεωρίας παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης επί τη βάσει των αναγκών των φτωχότερων λαών τα οποία η Nussbaum βρίσκει στην γκροτιανή θεωρία της ιδιοκτησίας (στην ενότητα VIII).

Όλων αυτών θα προταχθεί μια παρουσίαση της μεθοδολογίας καθώς και των βασικών παραδοχών της φιλοσοφίας του δικαίου του Grotius (στην ενότητα II), ώστε να γίνει πλήρως κατανοητή η προέλευση των επιρροών του καθώς και η θέση του στα μεγάλα ζητήματα της φιλοσοφίας του δικαίου, όπως είναι ιδίως η φύση και η δεσμευτικότητα του, και έτσι να αποτυπωθεί το γενικό φιλοσοφικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται οι ιδέες του για τα ειδικότερα ζητήματα στα οποία αναφέρεται η Nussbaum. Θα ακολουθήσει κατόπιν (στην ενότητα III) μια παρουσίαση των γενικών γραμμών του κοσμοπολιτισμού, ιδίως όσον αφορά την διάκριση μεταξύ αμιγούς και μεικτού ή ήπιου κοσμοπολιτισμού και κάποια επιχειρήματα υπέρ και κατά των δύο πλευρών, ώστε να κατανοηθεί η θέση του Grotius μέσα στο φάσμα των κοσμοπολιτισμών και να ελεγχθεί έτσι ως προς την ακρίβειά του το επιχείρημα της Nussbaum. Η τελευταία προκαταρκτική ενότητα (η ενότητα IV) θα εξετάσει τον Κικέρωνα και τους Στωικούς¹¹ ως πρόδρομους και ιδρυτές της παράδοσης του κοσμοπολιτισμού, καθώς και την διάκριση που υποστηρίζουν μεταξύ καθκόντων δικαιοσύνης (που ισχύουν για όλους έναντι όλων) και καθκόντων αρωγής (που ισχύουν μόνο μεταξύ συμπολιτών). Αφενός η διάκριση αυτή αποτελεί το βασικό σημείο κριτικής της Nussbaum κατά του αμιγούς κοσμοπολιτισμού (που καθιστά την παράδοση ευγενή μεν, προβληματική δε¹²) και φαίνεται εκ του αποτελέσματος να διατρέχει σύσσωμο το θετικό διεθνές δίκαιο καθώς και τις πλέον κοινές αντιλήψεις περί διεθνούς δικαιοσύνης¹³. Αφετέρου, όπως αναδεικνύει ο Benjamin Straumann στο δημοσιευμένο το 2015 βιβλίο του *Roman Law in the State of Nature*¹⁴, ο Κικέρων και οι Στωικοί άσκησαν αμεσότητα και καθοριστική επιρροή στην σκέψη του Grotius, ώστε η εξέταση των κοσμοπολιτικών ιδεών τους να αποτελεί απαραίτητη προεργασία του κύριου επιχειρήματος της παρούσας εργασίας.

Κατόπιν αυτών των προκαταρκτικών και γενικών παρουσιάσεων και αφού διερευνηθεί και το συγκεκριμένο επιχείρημα της Nussbaum με αναφορά στις αντίστοιχες αναπτύξεις του *De Jure Belli ac Pacis*, θα εξεταστούν σε μια καταληκτική ενότητα (ενότητα IX) τα εξής ερωτήματα: πρώτον, σε ποιον βαθμό ο Grotius μπορεί να χαρακτηριστεί υπέρμαχος του κοσμοπολιτισμού ακόμα και ως προς τις βασικές του παραδοχές για την φύση του δικαίου, δεδομένης της βαθιάς επιρροής που του άσκησαν ο Κικέρων και οι Στωικοί; Δεύτερον, καταφέρνει ο Grotius, παρά την επιρροή αυτή, να ξεφύγει από την αυστηρή διάκριση μεταξύ καθκόντων δικαιοσύνης και καθκόντων αρωγής, μετριάζοντας παράλληλα έναν αμιγή κοσμοπολιτισμό υπέρ ενός κοσμοπολιτισμού ήπιου που απονέμει ξεχωριστή θέση εντός της διεθνούς κοινωνίας και στα κράτη, σύμφωνα με το επιχείρημα της Nussbaum; Θα επιχειρηθεί έτσι να θεμελιωθεί μια τελική καταφατική κρίση ως προς την ύπαρξη κοσμοπολιτικών επιρροών στο έργο του Grotius.

¹¹ Με κύρια αναφορά το έργο του Κικέρωνα *De Officiis*, Κικέρων (2017).

¹² Κατά τον τίτλο του τελευταίου βιβλίου της, Nussbaum (2019).

¹³ Η σκέψη περί παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης (αντί φιλανθρωπίας ή εθελοντικής αρωγής) μόνο τον τελευταίο μισό αιώνα έχει αποκτήσει ειδικό βάρος, με ενδεικτικό έναυσμα το *Δίκαιο των Λαών* του Ρωλς. Βλ. επίσης τελείως ενδεικτικά Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Polity Press, 2002) και Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton University Press, 1979).

¹⁴ Straumann (2015).

II. Η μέθοδος και οι βασικές θέσεις του Grotius: φυσικό δίκαιο, δίκαιο των εθνών και ανθρώπινη φύση

Το magnum opus του Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (Περί του δικαίου του πολέμου και της ειρήνης), δημοσιεύθηκε το 1625 στο Παρίσι¹⁵ και ακολούθησαν στην διάρκεια της ζωής του ανατυπώσεις και επανεκδόσεις με διορθώσεις. Πρόκειται για ένα πραγματικά τεράστιο έργο, που διαρθρώνεται σε 3 βιβλία και αριθμεί στην έκδοση που επιμελήθηκε ο Richard Tuck¹⁶ περισσότερες από 2000 σελίδες. Μέσα στις σελίδες αυτές βρίσκει κανείς, όπως αφήνει να εννοηθεί και ο τίτλος, πολλά περισσότερα από μια θεωρία δικαίου πολέμου. Ο Grotius εξετάζει εξονυχιστικά όλες τις περιπτώσεις δικαίου πολέμου, καθώς και διάφορα ζητήματα που ανακύπτουν τόσο στο jus ad bellum¹⁷ όσο και στο jus in bello¹⁸. Προχωρά όμως και σε εκτενείς αναπτύξεις σχετικές με το οικογενειακό¹⁹, το κληρονομικό²⁰, το εμπράγματο δίκαιο²¹, καθώς και το δίκαιο των συμβάσεων²² (το δίκαιο της ειρήνης). Το όλο εγχείρημα του Grotius θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αναβίωση του Ρωμαϊκού δικαίου (και ιδίως των λόγων που το θεμελιώνουν), για να εφαρμοστεί στην σύγχρονη του εποχή²³.

Μέσα από όλο αυτό το τεράστιο πλήθος πληροφοριών, αναφορών και απόψεων, μπορεί κανείς να εστιάσει καταρχήν στα Προλεγόμενα του έργου, στα οποία ο Grotius αναπτύσσει την βασική του μεθοδολογία καθώς και τις αντιλήψεις του για την φύση και την λειτουργία του δικαίου. Ο Grotius είναι ένας από τους πρώιμους θεωρητικούς του φυσικού δικαίου, αντιλαμβάνεται δηλαδή το δίκαιο ως προκύπτον άμεσα από την φύση των πραγμάτων με απαγωγικούς ή επαγωγικούς συλλογισμούς. Η προσέγγιση του αυτή ζητά να διασφαλίσει την αγκίστρωση του δικαίου στην φυσική πραγματικότητα, καθιστώντας το έτσι και εμπειρικά επαληθεύσιμο. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Grotius επιλέγει ως βασικό αντίπαλο, κατά του οποίου μπορεί να φανταστεί ο αναγνώστης ότι στρέφονται τα επιχειρήματά του, τον αρχαίο Σκεπτικό φιλόσοφο Καρνεάδη²⁴, ο οποίος

¹⁵ Όπου ο Grotius βρισκόταν εξόριστος μετά από την κινηματογραφική απόδρασή του από το Κάστρο Louvestein, όπου ήταν φυλακισμένος, μέσα σε ένα κιβώτιο με βιβλία (!), που του έφερε η σύζυγός του, βλ. Grotius (2005), σελ. xv. Γενικά για την πολυτάραχη και γεμάτη ζωή του Grotius βλ. Grotius (2005), σελ. xii-xxv.

¹⁶ Μαζί με τις εκτενείς υποσημειώσεις του Jean Barbeyrac, υπεύθυνου για την γαλλική μετάφραση που αποτέλεσε την βάση και της αγγλικής, βλ. υποσημείωση 1 της παρούσας εργασίας.

¹⁷ Το δίκαιο δηλαδή της κήρυξης του πολέμου, τις συνθήκες υπό τις οποίες η κήρυξη ενός πολέμου είναι δίκαιη, ενδεικτικά στα κεφάλαια II, IV και V του πρώτου βιβλίου και I, XXII, XXIII και XXV του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*.

¹⁸ Το δίκαιο δηλαδή της διεξαγωγής του πολέμου, τις συνθήκες υπό τις οποίες ένας δίκαιος πόλεμος παραμένει δίκαιος κατά την διεξαγωγή του, βασικά σε ολόκληρο το τρίτο βιβλίο του *De Jure Belli ac Pacis*.

¹⁹ Βλ. κεφάλαιο V του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*.

²⁰ Βλ. κεφάλαιο VII του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*.

²¹ Βλ. κεφάλαια II, III, IV, VI, VIII, IX και X του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*.

²² Βλ. κεφάλαια XI-XIII του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*.

²³ Το βασικό επιχειρήμα του Straumann (2015) είναι ακριβώς ότι από το άφθονο υλικό που χρησιμοποιεί ο Grotius το μεγαλύτερο κομμάτι – και αυτό που του άσκησε την μεγαλύτερη επιρροή – προερχόταν από την κλασική, και ιδίως την ρωμαϊκή αρχαιότητα. Βλ. Straumann (2015), σελ. 1-19. Ο Straumann μάλιστα αναφέρει ότι από τις 5.951 αναφορές που περιλαμβάνονται στο *De Jure Belli ac Pacis* οι 5.210 προέρχονται από την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα (βλ. *ibid.* σελ. 6, υποσημείωση 24), και από αυτές 570 αναφορές από το *Corpus Iuris Civilis*, πάνω από 400 αναφορές από τον Λίβιο (βλ. *ibid.* σελ. 73) και 290 αναφορές από τον Κικέρωνα (βλ. *ibid.* σελ. 76, υποσημείωση 118).

²⁴ Βλ. Grotius (2005), σελ. 79 και 93-94. Για τον Καρνεάδη βλ. από τον συλλογικό τόμο *Skepticism: From Antiquity to the Present*, επιμ. Diego E. Machuca και Baron Reed, Bloomsbury Academic, 2018, το κεφάλαιο του Harald Thorsrud, Chapter 4: Carneades, σελ. 51-66.

επιλέγεται επίσης ως αντίπαλος από τον Κικέρωνα στον διάλογό του *De re publica*²⁵. Ο Καρνεάδης επιλέγεται ακριβώς γιατί ο Grotius βλέπει τον σκεπτικισμό του ως προς την ύπαρξη του δικαίου και του αδίκου, του σωστού και του λάθους, ως βασική πλάνη της ηθικής φιλοσοφίας. Στόχος του Grotius είναι να αναδείξει εκείνα ακριβώς τα σημεία του δικαίου που είναι αδιαμφισβήτητα, αφού προκύπτουν από την φύση των πραγμάτων, χωρίς να αρνείται παράλληλα την ύπαρξη άλλων περιοχών του δικαίου των οποίων η ρύθμιση πράγματι διαφέρει από τόπο σε τόπο, από λαό σε λαό και από εποχή σε εποχή, κατά το επιχείρημα του Καρνεάδη.

Οι μέθοδοι που χρησιμοποιεί ο Grotius για να ανεύρει το τι προβλέπει το φυσικό δίκαιο για ορισμένες περιπτώσεις είναι δύο: μια μέθοδος απαγωγική ή *a priori* και μια μέθοδος επαγωγική ή *a posteriori*²⁶. Ας δούμε τις δύο μεθόδους με την σειρά. Η *a priori* μέθοδος του Grotius διαρθρώνεται ως εξής: ο Grotius θεωρεί και θέτει ως βάση της συζήτησης δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, την ορθολογική επιδίωξη της επιβίωσης και του ατομικού συμφέροντος αφενός, την *appetitus societatis* – την διάθεση και ανάγκη για κοινωνικότητα – από την άλλη. Μια ρύθμιση που συνάδει και με τα δύο αυτά χαρακτηριστικά, που εναρμονίζεται με άλλα λόγια με την ανθρώπινη φύση, ανήκει στο σώμα του φυσικού δικαίου. Η δε διαπίστωση της εναρμόνισης γίνεται με τρόπο απαγωγικό/παραγωγικό, αφού από τα δύο γενικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, και με την κατάλληλη εξειδίκευση, φτάνει κανείς στην διαπίστωση πως μόνο μια δικαϊκή ρύθμιση μπορεί να απηχεί και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά σε ορισμένη περίπτωση. Έτσι το δίκαιο προκύπτει με την μεγαλύτερη ασφάλεια από την φύση των ανθρώπων και το επιχείρημα είναι αδιαμφισβήτητο και έχει την ισχύ του αυταπόδεικτου²⁷.

Αν η μέθοδος αυτή μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα, εξίσου μας ενδιαφέρει και η δεύτερη μέθοδος ανεύρεσης του φυσικού δικαίου, η επαγωγική ή *a posteriori*, καθώς εδώ εμφανίζονται σε όλο τους το μεγαλείο οι επιρροές του Grotius. Κατά τον Grotius, εφόσον μια δικαϊκή ρύθμιση έχει εφαρμοστεί ή προταθεί ή υποστηριχθεί πολλές φορές στην ανθρώπινη ιστορία, σε διαφορετικούς καιρούς, από διαφορετικούς ανθρώπους και πολιτείες, τότε η «ομοφωνία» αυτή της ανθρωπότητας υποδεικνύει πως αυτή η δικαϊκή λύση είναι τμήμα του φυσικού δικαίου²⁸. Δεν χρειάζεται όμως πλήρης και εξονυχιστική καταγραφή όλων των δικαϊκών συνηθειών και γεγονότων όλων των κοινωνιών στην ανθρώπινη ιστορία, προκειμένου να εξαχθεί ένα επαρκές ασφάλειας συμπέρασμα. Αρκεί να ληφθούν υπόψη οι γνώμες των «καλύτερων» ανθρώπων, των κοινοτήτων και πολιτειών με την ύψιστη πνευματική και φιλοσοφική ανάπτυξη, που φυσικά στην εποχή του Grotius δεν ήταν άλλοι από τους αρχαίους Έλληνες και ακόμα περισσότερο τους αρχαίους

²⁵ Βλ. σελ. 1-104 από Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, επιμ. James G. Zetzel, Cambridge University Press, 1999. Για την σημασία της επιλογής του Καρνεάδη ως αντιπάλου και από τον Κικέρωνα και από τον Grotius, βλ. Straumann (2015), σελ. 49-61.

²⁶ Κατά τον Straumann οι μεθοδολογικές επιλογές του Grotius ανάγονται στην επιρροή που του άσκησε ιδίως η ρητορική στην αρχαία Ρώμη, είτε δια των λόγων του Κικέρωνα είτε δια του εγχειριδίου ρητορικής του Κουνιτιλιανού, βλ. Straumann (2015), σελ. 51-82.

²⁷ Ο Grotius παρομοιάζει αυτή την μέθοδο - ως προς την ασφάλεια των αποτελεσμάτων της - με την αντίληψη δια των αισθήσεων, την οποία κανείς δεν χρειάζεται να αιτιολογήσει περαιτέρω, βλ. Grotius (2005), σελ. 111: «Γιατί οι αρχές αυτού του δικαίου [ενν. του φυσικού], αν το αντιληφθούμε σωστά, είναι εμφανείς και αυταπόδεικτες, σχεδόν με τον ίδιο τρόπο που είναι και αυτά τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας, οι οποίες δεν μας εξαπατούν αν τα αισθητήρια όργανα λειτουργούν σωστά και αν δεν λείπουν οι υπόλοιπες απαραίτητες προϋποθέσεις».

²⁸ Βλ. Grotius (2005), σελ. 112: «Αλλά όταν πολλοί άνθρωποι από διαφορετικές εποχές και τόπους ομόφωνα υποστηρίζουν το ίδιο ως αλήθεια, τότε αυτό θα έπρεπε να αναχθεί σε μια γενική αιτία, η οποία, στα ζητήματα με τα οποία ασχολούμαστε εδώ, δεν μπορεί παρά να είναι είτε μια ορθή συνεπαγωγή από τις αρχές της φύσης ή μια καθολική συναίνεση. Η πρώτη δείχνει το φυσικό δίκαιο, ενώ η δεύτερη το δίκαιο των εθνών».

Ρωμαίους²⁹. Έτσι η επιχειρηματολογία του Grotius κατά δήλωσή του³⁰ και στην πράξη στηρίζεται και τεκμηριώνεται κατά κύριο λόγο από αναφορές και παραθέσεις χωρίων από έργα τρίτων. Το πλήθος και το εύρος των αναφορών είναι εντυπωσιακό, περιλαμβάνοντας όλως ενδεικτικά χωρία της Αγίας Γραφής, αποσπάσματα από έργα των Πατέρων της Εκκλησίας, αναφορές στον Αριστοτέλη, στον Διογένη τον Λαέρτιο, στον Πλούταρχο, αλλά πρωτίστως σε έργα του Κικέρωνα και διατάξεις και γνώμες νομομαθών από το Corpus Iuris Civilis³¹. Απανθίζοντας και σταχυολογώντας έτσι τις γνώμες των ανθρώπων που περισσότερο από κάθε άλλον εξάσκησαν τον ορθό λόγο μπορούμε να αποκτήσουμε προνομιακή πρόσβαση στην αλήθεια περί του τι προβλέπει το φυσικό δίκαιο³².

Ακριβώς επειδή το φυσικό δίκαιο είναι εκείνο που εξ ορισμού συνάδει με την ανθρώπινη φύση, από αυτό προκύπτει πως το φυσικό δίκαιο είναι ένα δίκαιο *απαραίτητο*. Δε νοείται αντίθετη ρύθμιση προς αυτό που να μπορεί να χαρακτηριστεί πραγματικά δίκαιη. Έτσι το σκεπτικιστικό επιχείρημα του Καρνεάδη, ότι το δίκαιο δεν υπάρχει αφού κάθε κοινωνία και κάθε εποχή έχει το δικό της δίκαιο, καταρρίπτεται, και αποκαθίσταται η αλήθεια της αντικειμενικότητας του φυσικού δικαίου, στο οποίο έχει πλέον πρόσβαση ο καθένας, δια της χρήσης του ορθού λόγου. Το δίκαιο όμως δεν εξαντλείται στο φυσικό δίκαιο, μολονότι αυτό αποτελεί τον αιώνιο και αμετάβλητο πυρήνα του. Αντιθέτως, εκεί που δεν προκύπτει κάποια ρύθμιση του φυσικού δικαίου με τις μεθόδους που περιγράφηκαν ανωτέρω, η ισχύουσα ρύθμιση πρέπει να αναζητηθεί στο δίκαιο των εθνών (*ius gentium*), το οποίο αποτελείται από το σύνολο των ρυθμίσεων που έχουν τεθεί σε ισχύ με την κοινή συναίνεση των εμπλεκόμενων εθνών. Αυτή η κοινή συναίνεση όμως ουδεμία αυτοτελή ισχύ έχει: αντλεί την ισχύ της από το αξίωμα του φυσικού δικαίου *pacta sunt servanda* (τα συμφωνηθέντα πρέπει να τηρούνται), και έτσι στο τέλος η ισχύς και του *ius gentium* μπορεί να αναχθεί στο φυσικό δίκαιο³³. Αυτή η παρατήρηση του Grotius καταδεικνύει οριστικά πως οι δύο κατηγορίες δικαίου ιεραρχούνται, αλληλοαποκλείονται αλλά και αλληλοσυμπληρώνονται³⁴.

²⁹ Βλ. Grotius (2005), σελ. 123-124: «Τόσο μεγαλύτερη είναι η αυθεντία των παραδειγμάτων, όσο καλύτερη είναι η εποχή και όσο σοφότεροι είναι οι άνθρωποι στους οποίους αναφέρονται· γι' αυτόν τον λόγο έχουμε προτιμήσει αυτά των αρχαίων Ελλήνων και των Ρωμαίων», όπου αναφέρεται ρητά στα ιστορικά έργα από όπου έχει αντλήσει αλλά εκ του αποτελέσματος φαίνεται πως αυτή ήταν η γενική αρχή του για όλο το υλικό του, ειδικά αν λάβουμε υπόψη πως αμέσως μετά περιορίζει την σημασία της Αγίας Γραφής, αφού αυτή αφορά μόνο τους χριστιανούς ενώ ο Grotius ψάχνει το φυσικό δίκαιο όλης της ανθρωπότητας, βλ. Grotius (2005), σελ. 126.

³⁰ Βλ. Grotius (2005), σελ. 113-131, όπου ο Grotius εξηγεί αναλυτικά από που άντλησε τις πολυάριθμες αναφορές του αλλά και τι ειδικό βάρος προσδίδει σε κάθε πηγή. Οι πηγές του είναι κατά σειρά οι εξής: ο Αριστοτέλης, ιστορικοί, ποιητές και ρήτορες της αρχαιότητας, η Αγία Γραφή, τα πρώτα χριστιανικά συμβούλια, οι Πατέρες της Εκκλησίας, οι σχολαστικοί, και οι νομομαθείς, τόσο οι αρχαίοι όσο και αυτοί του Μεσαίωνα (π.χ. ο Bartolus).

³¹ Βλ. υποσημείωση 23 της παρούσας εργασίας.

³² Ακριβώς επειδή ένα βασικό ανθρώπινο χαρακτηριστικό από το οποίο προκύπτει το φυσικό δίκαιο είναι η ορθολογική επιδίωξη του συμφέροντος, η εξάσκηση του ορθού λόγου δίνει τη μόνη δυνατή πρόσβαση στο περιεχόμενο του φυσικού δικαίου. Η μέθοδος του Grotius είναι ρασιοναλιστική.

³³ Ανάλογη θέση έχει και το θετικό δίκαιο του κάθε κράτους. Βλ. Grotius (2005), σελ. 93: «[...]γιατί η μητέρα του φυσικού δικαίου είναι η ίδια η ανθρώπινη φύση[...] και η μητέρα του θετικού δικαίου είναι αυτή ακριβώς η υποχρέωση που προκύπτει από την συναίνεση, κι εφόσον κι αυτή αντλεί την ισχύ της από το φυσικό δίκαιο, η φύση μπορεί να θεωρηθεί ούτως ειπείν η γιαγιά του θετικού δικαίου».

³⁴ Χρήσιμο επίσης να σημειώσουμε πως η κατηγορία του *ius gentium* έχει διατηρηθεί σχεδόν ανέπαφη και στην σύγχρονη δογματική σχετικά με τις πηγές του διεθνούς δικαίου: τόσο το διεθνές εθμικό δίκαιο όσο και οι διεθνείς συμβάσεις αντλούν την ισχύ τους από την συναίνεση, ρητή ή σιωπηρή και μακροχρόνια, των κρατών που δεσμεύουν. Ωστόσο η διάσταση του φυσικού δικαίου φαίνεται να έχει εγκαταλειφθεί πλήρως, υπό την επιρροή αφενός του νομικού θετικισμού, αφετέρου του ρεαλισμού στις διεθνείς σχέσεις, με αιχμή του δόρατος την χομπσιανή σύνδεση του δικαίου με την κυριαρχία, η οποία εξ ορισμού ελλείπει στην οριζόντια διαρθρωμένη διεθνή κοινωνία. Για μια σύγκριση μεταξύ Hobbes και Grotius, βλ. Jeffery (2006), σελ. 54-57.

Συμπερασματικά, λυδία λίθος του γκροτιανού φυσικοδικαϊκού οικοδομήματος είναι η θέση του για τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, θέση την οποία ο ίδιος αντιλαμβάνεται και διατυπώνει ως αδιαμφισβήτητη και αυταπόδεικτη. Εδώ έγκειται το πρώτο αδύναμο σημείο της γκροτιανής θεώρησης, αφού και νοητή είναι και πολλάκις έχει υποστηριχθεί μια διαφορετική εικόνα της ανθρώπινης φύσης, όπου η κοινωνικότητα δεν είναι ανάγκη συστατική της ανθρώπινης φύσης παρά πρακτική λύση αναγκαία για την επιβίωση³⁵ ή την απόλαυση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων³⁶. Φυσικά και αυτές οι θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου, όπως και το γκροτιανό φυσικό δίκαιο, πάσχουν από το ίδιο ελάττωμα, στον βαθμό που θεμελιώνονται σε μια μεταφυσική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης ως αιώνιας, αμετάβλητης και συνδεδεμένης με ορισμένα χαρακτηριστικά. Σε κάθε περίπτωση, η γκροτιανή προσέγγιση έχει μια επιπλέον αδυναμία: στηρίζεται υπέρμετρα στις αρχαίες ελληνικές και πρωτίστως αρχαίες ρωμαϊκές πηγές, πράγμα τελείως συνηθισμένο και αναμενόμενο στην εποχή του Grotius³⁷, διόλου αδιαμφισβήτητο όμως σαν επιλογή.

Ένα τελευταίο ωστόσο σημείο που πρέπει να τονίσουμε, και από το οποίο αναδεικνύεται ο κοσμικός χαρακτήρας του γκροτιανού έργου αφενός, η πανανθρώπινη στόχευσή του αφετέρου, είναι το περίφημο χωρίο *etiamsi daremus*. Αυτό το πολυσχολιασμένο απόσπασμα χρήζει ακριβούς παράθεσης³⁸: «Πράγματι, όλα όσα έχουμε πει ως τώρα έτσι θα είχαν, ακόμα κι αν υποθέταμε αυτό που μόνο ως ένδειξη μέγιστης κακίας μπορούμε να υποθέσουμε, ότι δηλαδή δεν υπάρχει Θεός ή ότι διόλου δεν ενδιαφέρεται για τις ανθρώπινες υποθέσεις». Φυσικά αμέσως ο Grotius σπεύδει να δηλώσει την πίστη του στον χριστιανικό Θεό και να αιτιολογήσει με λογικά επιχειρήματα την πεποίθησή του αυτή, ωστόσο το βασικό σημείο παραμένει: στο περίφημο σωκρατικό δίλημμα του Ευθύφρονος³⁹, αν δηλαδή το ορθό είναι ορθό επειδή το επιλέγει ο Θεός ή ο Θεός το επιλέγει επειδή είναι ήδη ορθό, ο Grotius απαντά σαφώς και μονοσήμαντα. Ούτε ο Θεός δεν μπορεί να μεταβάλλει το φυσικό δίκαιο. Από την συγκεκριμένη φύση του ανθρώπου μόνο αυτό το φυσικό δίκαιο θα μπορούσε να προκύψει. Αφού λοιπόν ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά από τα οποία εξαρτάται και το φυσικό δίκαιο, ο Θεός είναι η πηγή του δικαίου, αλλά μόνο με την ιστορική/γενεαλογική έννοια. Η ισχύς του δικαίου πηγάζει από την ανθρώπινη φύση και ούτε και ο ρητά αντίθετος λόγος του Θεού μπορεί να την υπερκεράσει. Αυτό είναι ένα σημείο που διακρίνει τον Grotius ξεκάθαρα από τους Ισπανούς σχολαστικούς και που μπορεί να δικαιολογήσει τον χαρακτηρισμό του ως πρώτο παράδειγμα νεωτερικής δικαϊκής σκέψης στην δυτική φιλοσοφία.

Έχοντας παρουσιάσει πια τις βασικές γραμμές της γκροτιανής προσέγγισης ως προς το δίκαιο, όπως αυτές προκύπτουν ιδίως από τα Προλεγόμενα του μεγάλου έργου του *De Jure Belli ac Pacis* και όπως βέβαια θα επιβεβαιωθούν και από την εγγύτερη εξέταση ορισμένων τόπων του έργου στις ενότητες VI-VIII, μπορούμε τώρα να παρουσιάσουμε τις βασικές αρχές και διακρίσεις του κοσμοπολιτισμού στην διεθνοπολιτική φιλοσοφία (ενότητα III), κατόπιν δε να ανιχνεύσουμε τις ρίζες του στον Κικέρωνα και τους Στωικούς (ενότητα IV).

³⁵ Ενδεικτικά από τον Thomas Hobbes στον *Λεβιάθαν*.

³⁶ Ενδεικτικά από τον John Locke στην *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως*.

³⁷ Ακόμα ασκούσε άλλωστε επιρροή η Αναγέννηση με την αναστήλωση των ελληνορωμαϊκών προτύπων που επέφερε στα γράμματα και στις τέχνες.

³⁸ Grotius (2005), σελ. 89.

³⁹ Βλ. στον Ευθύφρονα του Πλάτωνα, 10a1-2: «ἄρα τὸ ὄσιον ὅτι ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὄσιόν ἐστιν;».

III. Κοσμοπολιτισμός: έννοια και διακρίσεις

Περισσότερο μια μακριά παράδοση σκέψης παρά ένα συγκροτημένο ρεύμα, περισσότερο μια γενική προδιάθεση για τον ειδικότερο καθορισμό των πολιτικών καθηκόντων μας παρά μια αυτοτελής θέση στην φιλοσοφία της διεθνούς πολιτικής, ο κοσμοπολιτισμός έχει τις ρίζες του στην Στωική φιλοσοφία⁴⁰, επηρεάζει τον πρώιμο Χριστιανισμό⁴¹, επιβιώνει δε μέχρι την εποχή μας, αναδύμενος ξανά στην διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης⁴² σε παράδοξη παραλληλία με το έθνος-κράτος. Σήμερα λαμβάνει προνομιακή φιλοσοφική θέση απέναντι στον εθνικισμό, την άποψη δηλαδή ότι έχουμε καθήκοντα μόνο απέναντι στους συμπολίτες μας ή ακριβέστερα στους ομοεθνείς μας, και ότι τα καθήκοντα αυτά θεμελιώνονται στον κοινό μας εθνικό δεσμό, τα στοιχεία εκείνα που μας επιτρέπουν να μετέχουμε στο ίδιο έθνος. Ποια είναι συνεπώς η βασική ιδέα του κοσμοπολιτισμού;

Κατά τον κοσμοπολιτισμό, βασική πηγή των καθηκόντων μας δεν είναι η συμμετοχή σε μια πολιτική κοινότητα, η οποία είναι ιστορικά ενδεχομενική, αλλά η κοινή μας ανθρώπινη φύση, η οποία είναι ιστορικά και εννοιολογικά απαραίτητη. Τα χαρακτηριστικά εκείνα που μας καθιστούν ανθρώπους, που συνιστούν την ειδοποιό διαφορά μας από τα υπόλοιπα έμβια όντα - τα οποία ποικίλλουν ανά παράδοση αλλά είναι συνήθως ο ορθός λόγος⁴³, η δυνατότητα του αναστοχασμού, η αυτοσυνείδηση, η ομιλία, η κοινωνικότητα - αυτά είναι που συνιστούν τον ουσιαστικότερο και θεμελιωδέστερο δεσμό μεταξύ μας. Συνεπώς πέρα και πάνω από τις κοινωνικά και ιστορικά ενδεχομενικές πολιτικές κοινότητες, που συστήνονται, διαλύονται, μεγαλώνουν και μικραίνουν διαρκώς, υπάρχει μια ενιαία και διαρκής κοινότητα που καταλαμβάνει όλο το ανθρώπινο είδος σε όλον τον κόσμο. Υπό αυτό το πρίσμα, πριν⁴⁴ γίνουμε πολίτες οποιουδήποτε κράτους, είμαστε ήδη και παραμένουμε για πάντα πολίτες του κόσμου, εξ ου και το όνομα της παράδοσης. Και αυτήν την ιδιότητά μας δεν μπορούμε να την παραβλέψουμε όταν καλούμαστε να εκπληρώσουμε τα καθήκοντά μας. Τα καθήκοντα αυτά στρέφονται πρωτίστως στον συνάνθρωπο, όπου κι αν αυτός βρίσκεται, και δευτερευόντως και επικουρικά μόνο στον συμπολίτη. Έτσι, βασική μονάδα της διεθνούς κοινωνίας είναι, όπως συμβαίνει και στην συνήθη πολιτική κοινωνία, το άτομο και όχι

⁴⁰ Βλ. Marcus Aurelius, *Meditations, Books 1-6*, Oxford University Press, 2013, σελ. 48: «Ως Αντωνίνος, πόλη και πατρίδα μου είναι η Ρώμη, ως άνθρωπος, ο κόσμος. Μόνο ό, τι ωφελεί αυτές τις πόλεις είναι καλό για μένα». Βλ. επίσης από το *De Otio* του Σενέκα, μεταφρασμένο στο A. A. Long και D. Sedley (επιμ.), *The Hellenistic Philosophers*, σελ. 431: «Ας συλλάβουμε το γεγονός ότι υπάρχουν δύο κοινότητες - η μία, αυτή που είναι μεγαλειώδης και πραγματικά κοινή, που περιλαμβάνει θεούς και ανθρώπους, στην οποία δεν κοιτάμε μέχρι αυτή ή την άλλη γωνία, αλλά μετράμε τα σύνορα του κράτους μας σύμφωνα με τον ήλιο' η άλλη, εκείνη στην οποία μας κατέταξε το τυχαίο γεγονός της γέννησής μας». Για τις πηγές αυτές και γενικότερα για τον Στωικό κοσμοπολιτισμό βλ. Nussbaum (1997).

⁴¹ Βλ. Αποστόλου Παύλου, *Προς Γαλάτας*, 3:28: «Δεν υπάρχει εδώ ούτε Εβραίος ούτε Έλληνας, ούτε δούλος ούτε ελεύθερος, ούτε άντρας ούτε γυναίκα' γιατί είστε όλοι ενωμένοι στον Ιησού Χριστό». Επίσης *Προς Κορινθίους Α'*, 12:13: «Γιατί όλοι μας βαπτιστήκαμε σε ένα Πνεύμα, είτε Εβραίοι είτε Έλληνες, είτε δούλοι είτε ελεύθεροι, και όλοι από το ίδιο Πνεύμα διαποτιστήκαμε». Κατά μία ερμηνεία, αντίστοιχη είναι και η θέση του Αυγουστίνου στο *De Civitas Dei*.

⁴² Από τον Anacharsis Cloots, Πρόσω αριστοκράτη που πέρασε τη ζωή του ταξιδεύοντας στην Ευρώπη ως την Γαλλική Επανάσταση, οπότε και έφτασε στο Παρίσι ως επικεφαλής μιας αντιπροσωπείας ξένων υποστηρικτών της επανάστασης (όπου και απέκτησε το παρατσούκλι «ρήτορας του ανθρώπινου γένους»), κατόπιν δε του απονεμήθηκε η γαλλική ιθαγένεια, εξελέγη στην Συμβατική Εθνοσυνέλευση, ψήφισε υπέρ της εκτέλεσης του Λουδοβίκου ΙΣΤ', μόνο και μόνο για να εκτελεστεί και ο ίδιος το 1794 κατά την Τρομοκρατία του Ροβεσπιέρου. Είναι δε ένας από τους πρώτους υποστηρικτές μιας παγκόσμιας δημοκρατίας, στα έργα του *La république universelle ou adresse aux tyrannicides* (1792) και *Bases constitutionnelles de la république du genre humain* (1793).

⁴³ Βλ. για το θέμα αυτό Παπαγεωργίου (2008), σελ. 319: «Μετέχουμε όλοι της ιδιότητάς μας ως ανθρώπων κατά τον ίδιο βαθμό, είμαστε όλοι ορθολογικά εξελιγμένα όντα. Αυτό αρκεί.»

⁴⁴ Όχι με την χρονική αλλά με την λογική-μεταφυσική έννοια.

το κράτος. Τα κράτη δεν υπάρχουν παρά μόνο για να διασφαλίζουν την συντονισμένη και αποτελεσματικότερη εκπλήρωση των ανεξάρτητων και θεμελιωδέστερων από αυτά κοσμοπολιτικών καθηκόντων μας⁴⁵.

Η προσέγγιση αυτή, που συνδέεται ιστορικά με την ενοποίηση πολλών λαών υπό την σκέπη του ίδιου κράτους στην ελληνιστική και την ρωμαϊκή περίοδο, φαίνεται ιδιαίτερα ελκυστική στον σύγχρονο κόσμο της παγκοσμιοποίησης αφενός, των ραγδαία αναδυόμενων εθνικισμών αφετέρου. Φαίνεται μάλιστα να συλλαμβάνει μια δικαιοπολιτικά ικανοποιητικότερη αντιμετώπιση των προβλημάτων που σχετίζονται με δύο μεγάλα προβλήματα της εποχής μας, το προσφυγικό και το μεταναστευτικό. Δεν είναι λοιπόν τυχαία η επανεμφάνιση της παράδοσης αυτής, τόσο στον κοινό νου όσο και στην σύγχρονη φιλοσοφία. Ένας τέτοιος αμιγής κοσμοπολιτισμός ωστόσο προσκρούει σε κάποια ανυπέρβλητα προβλήματα τόσο διαισθητικά, όσο και φιλοσοφικά⁴⁶. Πράγματι, διαισθανόμαστε ότι έχουμε μερικά πολύ σημαντικά καθήκοντα κατά προτίμηση απέναντι στους οικείους μας: δεν βρίσκουμε ορθό π.χ. να μην πάρουμε δώρο στην μητέρα μας για την γιορτή της μητέρας για να αφιερώσουμε αυτούς τους πόρους σε κάποια άλλη μητέρα στον κόσμο που τους έχει περισσότερη ανάγκη. Η ιδιαίτερη προτίμηση που δείχνουμε στους οικείους μας ως προς την διανομή ορισμένων πόρων, μεταξύ των οποίων χωρίς άλλο και ο χρόνος και η ενέργειά μας, φαίνεται να είναι ουσιαστικό χαρακτηριστικό της ίδιας της σχέσης⁴⁷. Από την άλλη, φιλοσοφικά δεν είναι εύκολο να δεχτούμε ότι η συμμετοχή μας σε μια πολιτική κοινότητα δεν μας βαραίνει με κανένα ειδικό καθήκον απέναντι στους συμπολίτες μας και ότι απέναντι τους υποχρεούμαστε μόνο όπως απέναντι σε κάθε άλλον συνάνθρωπό μας. Για αυτούς πληρώνουμε φόρους, μαζί με αυτούς αποφασίζουμε ποιοι θα μας κυβερνούν, μαζί με αυτούς συζητάμε για τους νόμους που ισχύουν, χωρίς να απονέμουμε σε άλλους εκτός πολιτικής κοινότητας (παρά μόνο με – συνήθως - αυστηρές προϋποθέσεις) το δικαίωμα να αναμειγνύονται στα ζητήματα αυτά. Πώς εξηγούνται όλες αυτές οι πλευρές της πολιτικής ζωής μας αν δεν μας συνδέει με αυτούς κανένας ειδικός πολιτικός δεσμός παρά μόνο τα καθήκοντα που απορρέουν από την κοινή μας ανθρώπινη φύση;

Μπορούμε εν πρώτοις να προσπαθήσουμε, προκειμένου να διασώσουμε την συνοχή του επιχειρήματος, να προσπαθήσουμε να αναγάγουμε τους ειδικούς αυτούς δεσμούς στην ίδια αρχή του αμιγούς κοσμοπολιτισμού⁴⁸. Κατά την Nussbaum, για παράδειγμα, επειδή ως γονείς είμαστε κατά τεκμήριο οι αρμοδιότεροι να φροντίσουμε για τα δικά μας παιδιά, δικαιολογείται και «από την άποψη της οικουμενικότητας»⁴⁹ η προτίμηση που δείχνουμε προς αυτά, συνεπώς και τα ειδικά καθήκοντά μας απέναντί τους. Έτσι και στην πολιτική, θα μπορούσαμε να πούμε πως η εστίαση στα τοπικά ή εθνικά ζητήματα δικαιολογείται από την αρχή του αμιγούς κοσμοπολιτισμού, υπό την έννοια ότι τα ζητήματα του έθνους-κράτους στο οποίο τυχαίνει να ανήκουμε, εμείς τα γνωρίζουμε καλύτερα, εμάς αφορούν και επηρεάζουν πρωτίστως, άρα εμείς είμαστε οι καταλληλότεροι να τα επιλύσουμε, υπηρετώντας έτσι τον ευρύτερο σκοπό της παγκόσμιας ισότητας κατά το ιδανικό του κοσμοπολιτισμού. Πρόκειται για ένα επιχειρήμα που θυμίζει μια

⁴⁵ Για αυτή την παρατήρηση βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 322.

⁴⁶ Η ακόλουθη ανάπτυξη βασίζεται κυρίως στο Παπαγεωργίου (2008), σελ. 319-333, βλ. επίσης Papageorgiou (2014).

⁴⁷ Συνδέεται μάλλον οντολογικά με το πεπερασμένο του ανθρώπινου βίου: ο χρόνος και η ενέργειά μας έχουν κάποια πολύ συγκεκριμένα όρια. Δυστυχώς δεν μπορούμε να γνωρίσουμε όλους τους ανθρώπους του πλανήτη, πολύ περισσότερο δε να αποκτήσουμε φιλίες με όλους τους ανθρώπους που γνωρίζουμε. Ο χρόνος μας στον κόσμο μας επιτρέπει μόνο λίγες (σχετικά) γνωριμίες και πολύ λιγότερες φιλίες.

⁴⁸ Αυτή είναι η προσέγγιση της πρώιμης Nussbaum στο Nussbaum (1999), βλ. ιδίως παράθεμα από την σελ. 25 του ως άνω έργου που παρατίθεται στο Παπαγεωργίου (2008), σελ. 320-321.

⁴⁹ Ibid.

προσέγγιση ωφελιμισμού των κανόνων: «Η πολιτική, όπως και η μέριμνα των παιδιών, θα ασκούνται πλημμελώς αν ο κάθε ένας θεωρεί ότι έχει ευθύνη για όλους αντί να δώσει στο άμεσο περιβάλλον του τη δέουσα προσοχή και φροντίδα»⁵⁰.

Αυτό βέβαια το επιχείρημα προσκρούει στην δυσκολία ότι απονέμει αποκλειστικά εργαλειακή αξία⁵¹ στις σχέσεις μας με τους οικείους μας και στις σχέσεις μας με τους συμπολίτες μας. Οι σχέσεις αυτές έχουν αξία και δικαιολογούνται μόνο εφόσον, και στον βαθμό που, εξυπηρετούν τα πρωταρχικά κοσμοπολιτικά καθήκοντά μας. Δεν δικαιολογούμαστε να προτιμάμε τα δικά μας παιδιά επειδή είναι τα δικά μας παιδιά αλλά μόνο και μόνο γιατί έτσι προσφέρουμε το καλύτερο δυνατό στην παγκόσμια κοινότητα, φροντίζοντας με τον καλύτερο δυνατό τρόπο για ένα μέλος της. Κανένα από τα καθήκοντά μας δεν είναι εξατομικευμένο: όλα διέρχονται μέσα από την παγκόσμια ανθρώπινη κοινότητα. Αυτή όμως η παραδοχή αντιφάσκει αφόρητα προς την φαινομενολογία των διανθρώπινων σχέσεων, όσο και προς τις στερεότερες διαισθήσεις μας⁵². Αυτό φυσικά δεν αρκεί άνευ ετέρου προκειμένου να απορρίψουμε δια παντός τον αμιγή κοσμοπολιτισμό και να καταφύγουμε αντ' αυτού στην ασφάλεια ενός κακώς εννοούμενου πατριωτισμού ή ακόμα και εθνικισμού. Οφείλουμε πρώτα να προσπαθήσουμε να συγκεράσουμε την βαθύτερη διαίσθηση του κοσμοπολιτισμού, ότι δηλαδή όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι εκ μόνης της ανθρωπότητάς τους⁵³ και ότι αυτή η κοινή ανθρώπινη φύση μας επιβάλλει καθήκοντα και υποχρεώσεις, με την εξίσου σημαντική και βαρύνουσα διαίσθηση ότι απέναντι στους οικείους και στους συμπολίτες μας έχουμε άμεσα και αυτοτελή καθήκοντα που στηρίζονται στους ιδιαίτερους δεσμούς μας.

Αυτό το επιχείρημα μπορεί να ονομαστεί μεικτός ή ήπιος κοσμοπολιτισμός⁵⁴. Κι αυτή είναι η προσέγγιση που μας ενδιαφέρει περισσότερο στην παρούσα διπλωματική εργασία, καθώς ως προσκείμενο στον ήπιο κοσμοπολιτισμό παρουσιάζει τον Grotius η Nussbaum (όπως θα αναπτύξουμε εκτενέστερα στην ενότητα V). Στην προσέγγιση αυτή χωράνε και τα ειδικά καθήκοντά μας απέναντι στους οικείους μας και τα καθήκοντά μας απέναντι στους συμπολίτες μας⁵⁵. Αφενός οι διαπροσωπικές μας σχέσεις μας παρέχουν αυτοτελείς λόγους δράσης, διακριτούς και παράλληλους από τους λόγους προς το πράττειν που απορρέουν από τα κοσμοπολιτικά μας καθήκοντα, αφού, αν δεν λειτουργούσαν έτσι, δεν θα μπορούσαν καν να αποκληθούν κατά κυριολεξία δικές μας σχέσεις⁵⁶. Φροντίζοντάς τις δεν αποβλέπουμε στην κοινή ανθρώπινη φύση που μας ενώνει αλλά στο συγκεκριμένο ηθικό πρόσωπο που έχουμε απέναντί μας, στην πλήρη ανάπτυξη και πολυπλοκότητά του. Συνιστούν οι σχέσεις αυτές κομμάτι του δικού μας βίου και του δικού μας ηθικού προσώπου, που πρέπει να μένει απαραβίαστο ακόμα και απέναντι στην κοσμοπολιτική κοινότητα, αν θέλουμε να είμαστε συνεπείς στο βασικό επιχείρημα.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 322.

⁵² Αντίστοιχα αντιδραστική, στην περίπτωση των σχέσεών μας με τους συμπολίτες μας, φαίνεται και η τάση των σύγχρονων ελίτ να διαρθρώνουν τους βίους τους χωρίς να λαμβάνουν υπόψη σύνορα, γεγονός που οδηγεί σε κραυγαλέο χάσμα μεταξύ αυτών και του μέσου ανθρώπου. Για το παράδειγμα βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 321, καθώς και της Yael Tamir, *Why Nationalism*, Princeton University Press, 2019, του οποίου το όλο επιχείρημα υπέρ του εθνικισμού στηρίζεται εν μέρει σε ακριβώς αυτή την συμπεριφορά των ελίτ.

⁵³ Δεδομένο που συνιστά άλλωστε άρρητη παραδοχή σε κάθε σημαντική για την εποχή μας ηθική και πολιτική θεωρία.

⁵⁴ Σε αυτήν την κατηγορία ανήκει ο Παπαγεωργίου, βλ. Παπαγεωργίου (2014), καθώς και η όψιμη Nussbaum, βλ. Nussbaum (2019). Βλ. επίσης Nussbaum, Martha C., Radio interview with Anne McElvoy, *The Economist Asks: Martha Nussbaum*, 24.06.2021, όπου η Nussbaum δηλώνει: «My theory is basically the same theory as Hugo Grotius' in the 17th century», στο 22:45.

⁵⁵ Ενδοπολιτικά καθήκοντα κατά την ορολογία του Παπαγεωργίου (2017).

⁵⁶ Βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 323-324.

Οι σχέσεις με τους οικείους μας λοιπόν εξ ορισμού βρίσκονται σε στενό σύνδεσμο με το πρόσωπό μας και αποτελούν σημαντικότατο τμήμα του βίου μας, ουσιώδες κομμάτι εκείνης ακριβώς της ανθρώπινης φύσης που μας καλεί να σεβαστούμε και να θέσουμε ως θεμέλιο των καθηκόντων μας ο κοσμοπολιτισμός. Ποιος μπορεί όμως να πει το ίδιο και για τις σχέσεις με τους συμπολίτες μας; Είναι τελείως ενδεχομενικό το αν κάποιος θα αξιολογεί υψηλά τα πολιτικά του καθήκοντα και αν θα ασχολείται εις βάθος με την πολιτική, είτε ως πολιτικός είτε και ως ενεργός πολίτης. Αν το κάνει μεν, αυτό είναι επαρκής λόγος να θεωρήσουμε αυτή την πτυχή του βίου του ως γενεσιουργό ενδοπολιτικών καθηκόντων, για τους ίδιους λόγους που προβήκαμε στην ίδια κρίση ως προς τις διαπροσωπικές σχέσεις. Χρειαζόμαστε όμως έναν ευρύτερο λόγο προκειμένου να υποστηρίξουμε πως τα ενδοπολιτικά καθήκοντα βαρύνουν ακόμα κι εκείνους που κανέναν απολύτως συναισθηματικό δεσμό δεν αισθάνονται απέναντι στους συμπολίτες τους και καμιά απολύτως αξία δεν αποδίδουν στην πολιτική ζωή του κράτους πολίτες του οποίου έτυχε να είναι⁵⁷.

Τα καθήκοντά μας απέναντι στους συμπολίτες μας⁵⁸ δικαιολογούνται με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο δικαιολογούνται και τα καθήκοντά μας απέναντι στο κράτος, αφού είναι κατά βάθος τα ίδια ακριβώς καθήκοντα, με το κράτος να επιτελεί εδώ ρόλο διαμεσολαβητή. Από την στιγμή που συγκροτούμε μια πολιτική κοινωνία, που δημιουργούμε το κράτος προκειμένου να διασφαλίσουμε την αμοιβαία τήρηση των καθηκόντων μας εκείνων που είναι αναγκαίο να τηρηθούν προκειμένου να υπάρξει κοινωνική συμβίωση με όρους αξιοπρέπειας⁵⁹, τα πρωταρχικά ηθικά καθήκοντα που φέρουμε απέναντι σε κάθε άνθρωπο -να τον σεβόμαστε ως προς τους όρους άσκησης της αυτονομίας του και να είμαστε αρωγοί στην άσκηση αυτή- αναβαθμίζονται σε δικαϊκά, υπό την εγγύηση του κράτους. Έτσι, αυτομάτως, ένα υποσύνολο της ανθρωπότητας, εκείνο με το οποίο ανήκουμε στην ίδια πολιτική κοινότητα, προτάσσει απέναντί μας ειδικές αξιώσεις αρωγής⁶⁰ που απωθούν -κατ' αρχήν- αντίστοιχες αξιώσεις αρωγής ανθρώπων που βρίσκονται εκτός των συνόρων⁶¹.

Μια έσχατη -μα εύλογη εκ πρώτης όψεως- αντίρρηση αρθρώνεται ως εξής: εν τέλει, ακόμα κι αν δεχτούμε ότι το κράτος είναι ο κατεξοχήν διαμεσολαβητής των καθηκόντων αρωγής μας απέναντι στους άλλους ανθρώπους, γιατί ωστόσο να παράσχουμε αυτή την αρωγή στο κράτος στο οποίο έτυχε να υπαγόμαστε εκ γενετής ή γιατί οι γονείς μας το επέλεξαν; Γιατί να μην μας επιτρέπεται ελεύθερα να παράσχουμε τις δυνάμεις μας και την αρωγή μας σε κάποιο άλλο κράτος, που είτε το έχει πιο πολύ ανάγκη είτε εμείς το αισθανόμαστε πιο κοντά ψυχικά και συναισθηματικά⁶²; Η απάντηση είναι διττή: αφενός, είναι εφικτό, εφόσον όντως πληρούμε κάποιες προϋποθέσεις σύνδεσης με ορισμένο κράτος που δεν είναι το δικό μας, πράγματι να απωλέσουμε την ως τώρα ιθαγένειά μας ώστε να μας απονεμηθεί η ιθαγένεια του κράτους της επιλογής μας. Δεν είναι κοινό

⁵⁷ Για αυτό το θεμελιώδες ζήτημα της πολιτικής φιλοσοφίας, το λεγόμενο ζήτημα της πολιτικής υποχρέωσης, και τις διάφορες θέσεις που έχουν διατυπωθεί γύρω από αυτό βλ. αντί άλλων Dudley Knowles, *Political Obligation: A Critical Introduction*, Routledge, 2010.

⁵⁸ Πηγή αυτών των αναπτύξεων είναι οι σελ. 327-333 από το Παπαγεωργίου (2008).

⁵⁹ Για την καντιανή αυτή δικαιολόγηση του κράτους βλ. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 1991, σελ. 121-122.

⁶⁰ Αυτή η διάκριση μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής ανάγεται στο Περί καθηκόντων του Κικέρωνα και στην διδασκαλία περί αξιοπρέπειας των στωικών και δι' αυτών φτάνουν ως τον Καντ και τον σημερινό κοινό νο, αντιστοιχώντας ως έναν βαθμό στην διάκριση μεταξύ αρνητικών και θετικών δικαιωμάτων και καθηκόντων. Η διάκριση αυτή θα είναι το κεντρικό ζήτημα της επόμενης ενότητας (IV) καθώς και ο βασικός τόπος κριτικής της Nussbaum κατά του αμιγούς κοσμοπολιτισμού, βλ. κατωτέρω σελ. 16-24.

⁶¹ Έτσι θεμελιώνεται αυτό που ο Παπαγεωργίου (2008) ονομάζει «πατριωτική προκατάληψη».

⁶² Πρόκειται για το επονομαζόμενο «πρόβλημα της ιδιαιτερότητας», που αναπτύσσεται και απαντάται στο Παπαγεωργίου (2008), σελ. 329-332.

ή σύνηθες, δεν είναι όμως και ανέφικτο, για τους ορθούς λόγους. Δεν αρκεί όμως αυτό γιατί η μακροχρόνια σύνδεση ενός πολίτη με ένα κράτος, και δι' αυτού με ένα ορισμένο σώμα συμπολιτών, έστω κι αν αυτό το κράτος δεν είναι το κράτος από το οποίο ξεκινήσαμε, είναι ακριβώς αυτό που ζητά να υποσκάψει αυτή η αντίρρηση. Μπορεί λοιπόν να επαναδιατυπωθεί ορθότερα ως εξής: γιατί ένα μόνο κράτος για κάθε πολίτη; Γιατί να μην μπορεί κανείς ελεύθερα να αποφασίζει που θα προσφέρει την αρωγή του ανά πάσα χρονική στιγμή, και να μπορεί εξίσου να αλλάξει αυτή του την απόφαση;

Η απάντηση έγκειται μάλλον στην ίδια την φύση του εγχειρήματος του κράτους⁶³. Το κράτος εξασφαλίζει στην πολιτική κοινότητα μια συνέχεια που δεν επιτρέπει το πεπερασμένο του ανθρώπινου βίου. Η πολιτική κοινότητα δεν διαλύεται μόλις αποβιώσουν όλα τα άτομα που αποφάσισαν στην αρχή να την συγκροτήσουν. Συνεχίζεται - και συνεχεται - δια του κράτους, το οποίο επιτρέπει στο άτομο να συμβάλλει σε σκοπούς πιο μακρόπνοους από τον χρόνο της ζωής του, σκοπούς που θα συνεχίσει να εξυπηρετεί εν τη απουσία του η υπόλοιπη κοινωνία, όπως και οι επόμενες γενιές. Σε αυτούς τους σκοπούς ανήκει βέβαια και η εκπλήρωση των κοσμοπολιτικών καθηκόντων⁶⁴, για την οποία είναι εξίσου σημαντική η συντονισμένη προσφορά ανθρώπινων πόρων και δυνάμεων προς μία σχεδιασμένη και μακροπρόθεσμη κατεύθυνση, κάτι που μάλλον δεν μπορεί να συμβεί χωρίς το κράτος⁶⁵. Ο πολίτης λοιπόν οφείλει ως έναν βαθμό να υπάγεται σε ένα κράτος, να εκπληρώνει τα καθήκοντά του πρωτίστως έναντι ενός ορισμένου σώματος συμπολιτών, να φροντίζει όμως επίσης ώστε το κράτος με το οποίο συνδέεται να μην αμελεί την εκπλήρωση και των κοσμοπολιτικών καθηκόντων του, καθώς αυτή είναι μία από τις λειτουργίες του.

Αυτό το μοντέλο ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού, που θεωρεί ως βασικές μονάδες της διεθνούς κοινωνίας τα κράτη (ή μάλλον τους λαούς που αυτά αντιπροσωπεύουν), τα οποία όμως είναι επιφορτισμένα με την εκπλήρωση των καθηκόντων που έχουν οι λαοί τους απέναντι στους υπόλοιπους λαούς, φαίνεται να εναρμονίζεται καλύτερα με τις καταρχήν αντικρουόμενες διαισθήσεις μας ότι έχουμε τα ίδια καθήκοντα απέναντι σε όλους βάσει της κοινής μας ανθρώπινης φύσης και ότι ταυτόχρονα έχουμε ειδικές δεσμεύσεις απέναντι στους οικείους μας και στους συμπολίτες μας. Μπορούμε να πούμε ακόμα ότι το μοντέλο αυτό είναι το αποτέλεσμα μιας «αναστοχαστικής ισορροπίας» όσον αφορά την φύση και την λειτουργία της διεθνούς κοινωνίας. Έχοντας πια διατυπώσει τις βασικές γραμμές ενός τέτοιου ήπιου κοσμοπολιτισμού, μπορούμε να ελέγξουμε το επιχείρημα της Nussbaum, η οποία, όπως θα δούμε στην ενότητα V, κατατάσσει τον Grotius στο στρατόπεδο ενός τέτοιου ακριβώς κοσμοπολιτισμού, θεωρώντας την πρόδρομο και εμπνευστή και των δικών της θέσεων. Πριν από αυτό όμως, στην τελευταία προκαταρκτική ενότητα IV, θα αναζητήσουμε τις ρίζες του κοσμοπολιτισμού στα γραπτά του Κικέρωνα και μέσω αυτού στις ιδέες των Στωικών φιλοσόφων της ελληνιστικής αρχαιότητας. Η επιλογή αυτή έχει διττή σημασία: αφενός ο Κικέρων και οι Στωικοί φαίνονται να άσκησαν δριμύτατη επιρροή στην σκέψη του Grotius, τέτοια ώστε να μπορούμε να υποψιαστούμε πως αν τελικά ο Grotius επηρεάστηκε από τον κοσμοπολιτισμό, αυτοί συνιστούν την γέφυρα ανάμεσά τους. Αφετέρου,

⁶³ Βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 330.

⁶⁴ Είτε αυτά είναι καθήκοντα δικαιοσύνης, που μπορούν να εκπληρωθούν στην εσχάτη των περιπτώσεων με έναν δίκαιο πόλεμο, είτε καθήκοντα αρωγής, που απαιτούν μακρόπνοα και προσεκτικά σχεδιασμένα προγράμματα διεθνούς βοήθειας.

⁶⁵ Στην περίπτωση αυτή φαίνεται πως για την αποτελεσματικότερη εκπλήρωση των καθηκόντων μας χρειαζόμαστε το κράτος, και το κράτος χρειάζεται την συντονισμένη και σταθερή προσφορά μας.

από αυτούς εκκινεί την κριτική της κατά του κοσμοπολιτισμού η Nussbaum⁶⁶, προετοιμάζοντας έτσι και το επιχείρημά της το οποίο αποτελεί τον άξονα της παρούσας εργασίας και θα παρουσιαστεί στην ενότητα V. Και τα δύο αυτά σημεία θα αναπτυχθούν αμέσως κατωτέρω.

IV. Κικέρων και Στωικοί: οι ρίζες του κοσμοπολιτισμού και η διάκριση μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής

Ο μεγάλος Ρωμαίος πολιτικός και ρήτορας Μάρκος Τύλλιος Κικέρων (106-43 π.Χ.) ασχολήθηκε με την φιλοσοφία ήδη από τα χρόνια της εκπαίδευσής του, αρχικά με σκοπό εργαλειακό, την χρήση της φιλοσοφικής παιδείας για την άσκηση της ρητορικής και την ανέλιξη μέσα στο ρωμαϊκό πολιτικό σύστημα. Κατόπιν όμως, ειδικά στα τελευταία χρόνια της ζωής του, σε περιόδους αναγκαστικής πολιτικής αδράνειας και αυτοεξορίας⁶⁷, φαίνεται να εμβαθύνει όλο και περισσότερο σε ζητήματα ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, υιοθετώντας ιδίως τις ιδέες των στωικών, διατηρώντας ωστόσο μια προσέγγιση συγκρητιστική ή, όπως γενικά χαρακτηρίζεται το έργο του σε σύγχρονες ιστορίες της φιλοσοφίας⁶⁸, εκλεκτικιστική. Ένα από τα σημαντικότερα έργα του, το οποίο μας ενδιαφέρει κυρίως στην παρούσα εργασία, και το οποίο συνεγράφη και δημοσιεύτηκε το 44 π. Χ.⁶⁹, είναι το *Περί Καθηκόντων* (*De Officiis*)⁷⁰. Το *Περί Καθηκόντων* απευθύνεται στον γιο του Κικέρωνα, Μάρκο, ο οποίος την εποχή εκείνη σπούδαζε στην Αθήνα. Μέσω αυτού ωστόσο απευθύνεται μάλλον σε όλους τους νεαρούς αριστοκράτες, στους οποίους διέβλεπε ο Κικέρων ότι ανήκε το μέλλον και η μοναδική ελπίδα σωτηρίας της ρωμαϊκής δημοκρατίας⁷¹, η οποία κατέρρεε ήδη από την άνοδο του Ιούλιου Καίσαρα το 59 π.Χ. και έμελλε να μετασηματιστεί σε Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία πια υπό τον ανιψιό και διάδοχο του Καίσαρα, Οκταβιανό Αύγουστο, το 27 π.Χ.⁷²

⁶⁶ Βλ. ιδίως από το Nussbaum (2019) το κεφάλαιο 2 με τίτλο «Καθήκοντα δικαιοσύνης, καθήκοντα υλικής αρωγής: Η προβληματική κληρονομιά του Κικέρωνα» (σελ. 18-63) και το κεφάλαιο 3 με τίτλο «Η αξία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας: Δύο εντάσεις στον Στωικό κοσμοπολιτισμό» (σελ. 64-96), στα οποία είναι εν πολλοίς βασισμένη η επόμενη ενότητα.

⁶⁷ Βλ. παράγραφο 4 του δεύτερου βιβλίου του *Περί Καθηκόντων*, Κικέρων (2017), σελ. 213: «Επειδή όμως το πνεύμα μου δεν αντέχει την απραξία και επειδή με αυτές τις μελέτες ασχολούμαι ευθύς εξαρχής, θεώρησα ότι μπορούσα να διώξω τις στενοχώριες μου με τον πιο έντιμο τρόπο, αν επέστρεφα στη φιλοσοφία».

⁶⁸ Βλ. για παράδειγμα Frederick Copleston *A History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, Image Books, 1962, σελ. 418: “The most celebrated of all Roman eclectics is M. Tullius Cicero [...]” αλλά και Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy Volume 1: Ancient Philosophy*, Oxford University Press, 2004, σελ. 103: “Cicero himself was eclectic in his philosophy [...]”.

⁶⁹ Έναν χρόνο πριν την εκτέλεση του Κικέρωνα με εντολή του μεγάλου πολιτικού εχθρού του Μάρκου Αντώνιου.

⁷⁰ Για την παρούσα εργασία χρησιμοποιήθηκε η πρόσφατη ελληνική έκδοση του έργου από το Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης σε μετάφραση Διονυσίου Χαλκωματά, βλ. Κικέρων (2017).

⁷¹ Πράγματι όλη η συγγραφική και πολιτική δραστηριότητα του Κικέρωνα από το 59 π.Χ. ως το τέλος της ζωής του μπορεί να ενταχθεί ιστορικά στην γενναία αλλά απέλπιδα προσπάθειά του να διασώσει την ρωμαϊκή δημοκρατία που βρισκόταν στα τελευταία της από αυτό που αντιλαμβανόταν ως ηγεμονικές τάσεις των στρατιωτικών και ανατροπή της εξυπηρέτησης του κοινού συμφέροντος υπέρ του ατομικού συμφέροντος και της προσωπικής δόξας των δικτατόρων. Στην προσπάθειά του αυτή, με βασικό αντίπαλο – μετά την δολοφονία του Ιουλίου Καίσαρα το 44 π.Χ. - τον Μάρκο Αντόνιο, έχασε τελικά και τη ζωή του.

⁷² Για όλα τα βιογραφικά και ιστορικά στοιχεία βλ. την εισαγωγή στην ελληνική έκδοση του *Περί Καθηκόντων*, Κικέρων (2017), καθώς και τα σημεία από τις ιστορίες της φιλοσοφίας του Copleston και του Kenny, βλ. υποσημείωση 68 της παρούσας εργασίας.

Πέρα από τα ιστορικά συγκείμενα, ενδιαφέρει ακόμα αφενός η στοχοθεσία του έργου, αφετέρου η επιδραστικότητά του⁷³ στην δυτική πολιτική φιλοσοφία και φιλοσοφία του δικαίου, και φυσικά στον Grotius. Ο κύριος στόχος του έργου είναι να δώσει έναν οδηγό ως προς τα θεμελιώδη καθήκοντα του ανθρώπου, ένα μίγμα φιλοσοφικών ιδεών περί καθήκοντος με την πολιτική πρακτική του μέσου Ρωμαίου πολιτικού, εκπροσώπου του ρωμαϊκού δημοκρατικού ήθους. Τα καθήκοντα αυτά, όπως θα δούμε, εκτείνονται και πέρα από τους συμπολίτες, αλλά με ορισμένες διακρίσεις και υπό όρους. Όσον αφορά την επιδραστικότητα του έργου, ο Κικέρων μεσουράνησε μέχρι και τον 18^ο αιώνα και το έργο του παρέχει προνομιακό τόπο αναφορών σε όλους τους μεγάλους πολιτικούς στοχαστές και της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας. Η επίδρασή του δε στον Grotius φαίνεται και από τον αριθμό των αναφορών στο έργο αυτό που περιλαμβάνονται στο *Περί του δικαίου του πολέμου και της ειρήνης*⁷⁴, αλλά και στην προνομιακή μεθοδολογικά θέση που παρέχει ο Ολλανδός στον Κικέρωνα και στους συγχρόνους του⁷⁵.

Στην ανάπτυξη του για τα καθήκοντά μας ο Κικέρων διατυπώνει μια διάκριση⁷⁶ μεταξύ καθηκόντων που οφείλουμε απέναντι σε όλους τους ανθρώπους - εντός και εκτός της πολιτικής μας κοινότητας - και μεταξύ καθηκόντων που οφείλουμε κατά σειρά προτεραιότητας σε οικείους και συμπολίτες⁷⁷. Τα καθήκοντα αυτά ανήκουν στην στωική αρετή της εν ευρεία εννοία δικαιοσύνης (*iustitia*)⁷⁸, η οποία διακρίνεται περαιτέρω στην εν στενή εννοία δικαιοσύνη και στην ευεργεσία (*beneficia*)⁷⁹. Τα καθήκοντα της *stricto sensu* δικαιοσύνης αναλύονται στην μη βλάβη των άλλων και στον σεβασμό των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας, καθώς και στην γενικότερη μεταχείριση ακόμα και των εχθρών μας με σεβασμό και ειλικρίνεια⁸⁰. Τα καθήκοντα αυτά εκτείνονται κατά τον Κικέρωνα έναντι κάθε ανθρώπου: «[...]αν η φύση επιτάσσει ο καθένας να θέλει να λαμβάνεται υπόψη ο συνάνθρωπος, όποιος και αν είναι, μόνο και μόνο επειδή είναι άνθρωπος⁸², τότε αναγκαστικά, σύμφωνα με την ίδια την φύση, το συμφέρον όλων των ανθρώπων είναι κοινό. Αν έτσι έχει το πράγμα, τότε όλους μας συνέχει ένας και πάντα ο ίδιος νόμος της φύσης»⁸³. Επίσης: «Εκείνοι που λένε ότι πρέπει να λαμβάνονται υπόψη οι πολίτες αλλά όχι οι εκτός, καταστρέφουν τους κοινούς δεσμούς του ανθρώπινου γένους που, αν αφαιρεθούν, τότε καταργούνται ριζικά η ευεργεσία, η γενναιοδωρία, η καλοσύνη, η δικαιοσύνη»⁸⁴. Φαίνεται λοιπόν πως αυτή η κατηγορία καθηκόντων συλλαμβάνεται από τον Κικέρωνα ως πραγματικά

⁷³ Η Nussbaum χαρακτηρίζει το *Περί Καθηκόντων* «[...]ίσως το πιο επιδραστικό βιβλίο στην Δυτική παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας» - βλ. Nussbaum (2019), σελ. 19 - αλλά και «ένα οιονεί βιβλικό κείμενο για τους σχεδιαστές δημόσιων πολιτικών σε όλο τον κόσμο», βλ. Nussbaum (2019), σελ. 22.

⁷⁴ Βλ. υποσημείωση 23 της παρούσας εργασίας.

⁷⁵ Βλ. υποσημείωση 26 καθώς και τις αναπτύξεις στις σελ. 8-9 της παρούσας εργασίας.

⁷⁶ Η ακόλουθη ανάπτυξη βασίζεται κατά κύριο λόγο στο κεφάλαιο 2 του Nussbaum (2019), σελ. 18-63, με τίτλο «Καθήκοντα δικαιοσύνης, καθήκοντα υλικής αρωγής: Η προβληματική κληρονομιά του Κικέρωνα».

⁷⁷ Η διάκριση αυτή είναι ρητή και σαφής: τα καθήκοντα δικαιοσύνης αναπτύσσονται εν πολλοίς στις παραγράφους 20-41 του πρώτου βιβλίου του *Περί Καθηκόντων*, βλ. Κικέρων (2017), σελ. 100-119, τα καθήκοντα αρωγής στις αμέσως επόμενες παραγράφους 42-60 του ίδιου βιβλίου, βλ. Κικέρων (2017), σελ. 120-132. Βλ. επίσης την παράγραφο 160 του πρώτου βιβλίου για την διαβάθμιση και ιεράρχηση των καθηκόντων μας, Κικέρων (2017), σελ. 209-210.

⁷⁸ Βλ. παράγραφο 20 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 100, καθώς και Nussbaum (2019), σελ. 24.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Nussbaum (2019), σελ. 26.

⁸¹ Θυμίζει σε μεγάλο βαθμό η ανάπτυξη του Κικέρωνα τα τρία προτάγματα της δικαιοσύνης κατά τον Ουλιπιανό: *honeste vive* (κοσμίως ζην), *neminem laedere* (ουδένα βλάπτειν), *suum cuique tribuere* (εκάστω το ίδιον αποδιδόναι).

⁸² Η υπογράμμιση δική μου.

⁸³ Βλ. παράγραφο 27 του τρίτου βιβλίου του *Περί Καθηκόντων*, Κικέρων (2017), σελ. 303, καθώς και Nussbaum (2019), σελ. 29 όπου και παρατίθεται το ως άνω απόσπασμα.

⁸⁴ Βλ. παράγραφο 27 του τρίτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 304, και Nussbaum (2019), *ibid.*

κοσμοπολιτική: αυτά τα καθήκοντα εν στενή εννοία δικαιοσύνης τα οφείλουμε απέναντι σε όλους, πολίτες ή μη, και αυστηρά, χωρίς εξαίρεση, επί τη βάση του κοινού φυσικού δικαίου που δεσμεύει όλους τους ανθρώπους έχοντας ως θεμέλιο την κοινή ανθρώπινη φύση.

Σε αυτή την κατηγορία των πραγματικά κοσμοπολιτικών καθηκόντων αντιδιαστέλλει ο Κικέρων μια κατηγορία καθηκόντων πολύ ατελέστερη, πολύ λιγότερο αυστηρή: τα καθήκοντα ευεργεσίας ή, κατά την Nussbaum, τα καθήκοντα υλικής αρωγής. Στην εκπλήρωση των καθηκόντων αυτών πρέπει να λαμβάνεται υπόψη μια σειρά περιορισμών⁸⁵: πρώτα οφείλουμε να μην ευεργετούμε πέρα από τις δυνατότητές μας, για τον υπολογισμό των οποίων φαίνεται να λαμβάνεται υπόψη και η φροντίδα για τους οικείους μας⁸⁶. Κατόπιν, οφείλουμε να λαμβάνουμε υπόψη και την αξιοσύνη ή την αρετή όσων ευεργετούμε, καθώς και την περίπτωση να μας έχουν φερθεί ευμενώς στο παρελθόν ή να είναι φίλοι μας⁸⁷. Αν δε έχουμε να διαλέξουμε ανάμεσα σε δύο εξίσου φίλους ή εξίσου ενάρετους, οφείλουμε να δώσουμε σε εκείνον που έχει την μεγαλύτερη ανάγκη⁸⁸.

Πέρα από όλη αυτή τη σειρά περιορισμών και διαβαθμίσεων, η οποία φαίνεται να δίνει προνομιακή θέση όσον αφορά τα καθήκοντα αρωγής στους οικείους μας, οι οποίοι εδώ λογίζονται σαν μέρος του εαυτού μας αφού οφείλουμε να έχουμε φροντίσει για αυτούς πριν καν αρχίσουμε να αναζητάμε κάποιον άλλο για να βοηθήσουμε, ο Κικέρων προχωρά στις επόμενες παραγράφους σε μια προσπάθεια δικαιολόγησης του καθήκοντος αρωγής που συνεπάγεται περαιτέρω ιεραρχήσεις. Η γενική αρχή είναι η εξής: «άριστα λοιπόν θα διαφυλάσσουμε τη συντροφικότητα και τους δεσμούς των ανθρώπων, αν παρέχουμε περισσότερο τις αγαθοεργίες μας στους ανθρώπους με τους οποίους συνδεόμαστε περισσότερο»⁸⁹. Την αρωγή μας λοιπόν πρέπει να την εστιάζουμε σε εκείνους με τους οποίους συνδεόμαστε περισσότερο και όσο λιγότερο συνδεόμαστε με κάποιον, τόσο λιγότερη αρωγή του οφείλουμε. Ο πιο γενικός δεσμός μας είναι αυτός με την υπόλοιπη ανθρωπότητα ως σύνολο, συνεπώς σε όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους οφείλουμε μεν αρωγή, αλλά την λιγότερη δυνατή, τόση ώστε να μην επέρχεται κάποια απώλεια εις βάρος μας⁹⁰, ώστε να μην χάνουμε τίποτα δίνοντάς την. Η υποχρέωσή μας λοιπόν να βοηθάμε τους ξένους είναι μεν υπαρκτή, αλλά ελάχιστη και πρακτικά ασήμαντη.

Πολύ περισσότερα οφείλουμε στους ομοεθνείς μας, διότι «αν αφήσουμε κατά μέρος εκείνη την απεριόριστη συντροφικότητα, πιο σημαντικές είναι οι σχέσεις συντροφιάς του γένους, της εθνικότητας και της γλώσσας»⁹¹, αλλά ακόμη περισσότερα στους συμπολίτες μας, καθώς «πιο στενή ακόμα σχέση είναι να ζεις στην ίδια πόλη»⁹². Κατόπιν, στην παράγραφο 53 του πρώτου βιβλίου διατυπώνεται ως ακόμα στενότερη η σχέση με την οικογένεια, κατά βαθμό εγγύτητας και

⁸⁵ Βλ. ιδίως Nussbaum (2019), σελ. 31-33.

⁸⁶ Βλ. παράγραφο 44 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 121: «Διότι όσοι θέλουν να είναι αγαθοεργοί περισσότερο από όσο αντέχουν σφάλλουν καταρχάς κατά το ότι ζημιώνουν τους δικούς τους, διότι μεταβιβάζουν σε ξένους όσα πιο ακριβοδίκαιο θα ήταν να παρέχουν και να κληροδοτούν στους δικούς τους».

⁸⁷ Βλ. παράγραφο 45 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 122.

⁸⁸ Βλ. παράγραφο 49 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 124.

⁸⁹ Βλ. παράγραφο 50 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 125.

⁹⁰ Βλ. παράγραφο 51 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 127: «[...] όποια υπηρεσία μπορεί να προσφερθεί χωρίς να είναι εις βάρος μας πρέπει να την προσφέρουμε ακόμα και στον άγνωστο άνθρωπο». Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρει ο Κικέρων τον εξής στίχο του Έννιου: «Ο άνθρωπος που δείχνει ευγενικά τον δρόμο σε όποιον έχει χαθεί είναι σαν να του ανάβει το λυχνάρι από το δικό του λυχνάρι. Το λυχνάρι του δεν φέγγει λιγότερο επειδή άναψε του άλλου», *ibid.*, σελ. 126.

⁹¹ Βλ. παράγραφο 53 του πρώτου βιβλίου, Κικέρων (2017), σελ. 127.

⁹² *Ibid.*

διάκριση εξ αίματος και εξ αγχιστείας⁹³, και ως παρόμοιας τάξης στις παραγράφους 55 και 56⁹⁴ η σχέση με τους εν ευρεία εννοία οικείους και φίλους. Το αποκορύφωμα της ιεράρχησης το βρίσκει κανείς στην παράγραφο 57⁹⁵: «καμιά από τις συντροφικές μας σχέσεις δεν είναι πιο σοβαρή, καμιά πιο αγαπητή από τη σχέση του καθενός μας με την πολιτεία». Εδώ εννοείται η υποχρέωσή μας να στηρίζουμε όχι ευθέως τους συμπολίτες μας αλλά τους ίδιους τους δημοκρατικούς θεσμούς της πολιτείας στην οποία ανήκουμε⁹⁶.

Μολονότι ο Κικέρων εδώ αναφέρει έναν ορυμαγδό από διαφορετικές κατηγορίες ανθρώπων (συγγενείς, φίλους, ομοεθνείς, συμπολίτες) και διαφορετικά κριτήρια κατανομής των δυνατοτήτων αρωγής που έχουμε προς τους άλλους (εγγύτητα, ευγνωμοσύνη, ανάγκη), χωρίς να είναι απολύτως σαφής και συνεπής ως προς το ποιος πρέπει να λαμβάνει προτεραιότητα μεταξύ τους, ένα είναι το ασφαλές συμπέρασμα: μέσα σε όλους αυτούς τους υπολογισμούς οι ξένοι, οι εκτός των συνόρων, οι άνθρωποι με τους οποίους μας συνδέει μόνο η κοινή ανθρώπινη φύση και τίποτα άλλο, είναι πάντα οι χαμένοι⁹⁷. Σε αυτούς οφείλουμε μόνο ό,τι μπορούμε να δώσουμε χωρίς την παραμικρή δική μας απώλεια και μόνο απέναντι στους συμπολίτες και στους οικείους μας οφείλουμε να δώσουμε και με δική μας απώλεια (και πάλι εντός ορίων).

Θα μπορούσαμε εδώ να πούμε πως η διάκριση που εισάγει ο Κικέρων μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής κατατείνει στον ίδιο σκοπό που εξυπηρετεί και η διατύπωση ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού σαν αυτή που περιλάβαμε στην ενότητα III⁹⁸. Προσπαθεί δηλαδή να συγκεράσει δύο αντίθετες μα θεμελιώδεις διαισθήσεις μας, ότι έχουμε μεν καθήκοντα απέναντι σε όλους τους ανθρώπους, δεσμευόμαστε δε ειδικά απέναντι σε οικείους και συμπολίτες. Ο τρόπος με τον οποίο συμβιβάζει αυτές τις δύο αντιθέσεις ο Κικέρων, που φυσικά ενστερνίζεται το στωικό ιδανικό του κοσμοπολιτισμού και την στωική ανθρωπολογία, δεν μπορεί όμως να αποσειεί και το θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ρωμαϊκού δημοκρατικού ήθους, την αφοσίωση στην πολιτεία, είναι να διακρίνει αυτές τις δύο κατηγορίες καθηκόντων, που θα μπορούσαμε να πούμε πως αντιστοιχούν κάπως στις σύγχρονες κατηγορίες των αρνητικών και των θετικών καθηκόντων. Πράγματι, τα καθήκοντα δικαιοσύνης φαίνεται να απαιτούν μόνο την αποχή από άδικες πράξεις, την μη βλάβη των άλλων, ενώ τα καθήκοντα αρωγής την θετική παροχή υλικής στήριξης και βοήθειας. Γιατί τα μεν πρώτα αφορούν όλους τους συνανθρώπους ενώ τα δε δεύτερα μόνο οικείους και συμπολίτες δεν εξηγεί ο Κικέρων, και σε αυτό το επιχείρημά του υστερεί έναντι του επιχειρήματος του ήπιου κοσμοπολιτισμού. Επιπλέον, ο ήπιος κοσμοπολιτισμός δεν αποκλείει πλήρως τους ξένους από την υλική αρωγή, απλά προτεραιοποιεί τις υλικές παροχές στους συμπολίτες, οι οποίες πάντως ειδικά στα δυτικά κράτη θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι εκπληρώνονται επαρκώς αφήνοντας ευρύ χώρο και για την αναδιανομή μεταξύ κρατών. Ο

⁹³ Ibid., σελ. 127-128.

⁹⁴ Ibid., σελ. 128-129.

⁹⁵ Ibid., σελ. 130.

⁹⁶ Έτσι η Nussbaum (2019), σελ. 33.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Η Nussbaum επιχειρηματολογεί εκτενώς κατά της διάκρισης αναδεικνύοντάς την ως μη συνεκτική και αντιφατική στο Nussbaum (2019), σελ. 36-51, εστιάζοντας κυρίως στην αδυναμία διάκρισης καθηκόντων δικαιοσύνης και υλικής αρωγής κατά το ότι και τα μεν και τα δε απαιτούν εκτενείς χρηματικές δαπάνες και θετικές ενέργειες. Οι λόγοι απόρριψης της διάκρισης δεν θα μας απασχολήσουν στην παρούσα εργασία, αρκεί να λάβουμε υπόψη πως ο Grotius είναι κοσμοπολίτης κατά τη Nussbaum στον βαθμό που διατυπώνει μια θεωρία όπου οι άνθρωποι έχουν και τα δύο είδη καθηκόντων απέναντι στους συνανθρώπους τους.

βαθύτερος λόγος της διάκρισης του Κικέρωνα πάντως εντοπίζεται από την Nussbaum⁹⁹ στην υιοθέτηση από τον Ρωμαίο ρήτορα της στωικής έννοιας της αξιοπρέπειας¹⁰⁰.

Για τους Στωικούς¹⁰¹ η ανθρώπινη αξιοπρέπεια ή ανθρώπινη αξία είναι το θεμέλιο όλων των καθηκόντων μας. Και επειδή η ανθρώπινη αξία συνίσταται στην κατοχή και στην δυνατότητα άσκησης του ορθού λόγου¹⁰², είναι ίση σε όλα τα ανθρώπινα όντα, είτε είναι συμπολίτες μας είτε όχι. Αυτή η ίση ανθρώπινη αξία σημαίνει πως τα καθήκοντά μας είναι πρωτίστως κοσμοπολιτικά: σημασία δεν έχει η συμμετοχή σε μια ιστορικά ενδεχομενική πολιτική κοινότητα, αλλά η συμμετοχή στην ιστορικά αναγκαία πανανθρώπινη ηθική κοινότητα¹⁰³, όπου μόνο εισιτήριο είναι η δυνατότητα ενάσκησης του ορθού λόγου που αρμόζει στον άνθρωπο και τον διακρίνει από όλα τα άλλα έμβια όντα. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν έχουμε και ειδικά καθήκοντα απέναντι στους συμπολίτες και στους οικείους μας, αυτά όμως δικαιολογούνται μόνο ως ειδικότερες εκφάνσεις και εφαρμογές των κοσμοπολιτικών μας καθηκόντων¹⁰⁴.

Από την στιγμή που το θεμέλιο των καθηκόντων μας είναι η ανθρώπινη αξία, και η ανθρώπινη αξία ορίζεται από τους Στωικούς ως η δυνατότητα ενάσκησης και όχι η ίδια η ενάσκηση του ανθρώπινου λόγου, είναι σαφές πως το στωικό ιδεώδες είναι τελείως ισοκρατικό¹⁰⁵. Όλοι οι άνθρωποι εξ ορισμού διαθέτουν αυτό το στοιχείο που καθιστά την αξία τους απεριόριστη και αξιοσέβαστη. Αυτή η ισοκρατία όμως δεν διεισδύει ως και την σφαίρα της διανεμητικής δικαιοσύνης. Ακριβώς αυτή η πεποίθηση των Στωικών, ότι αυτό που αξίζει πραγματικά δεν είναι παρά μόνο η δυνατότητα του ορθού λόγου, σημαίνει κατ' αντιδιαστολή πως τίποτα άλλο δεν έχει πραγματική αξία. Όλα τα πράγματα στα οποία οι άνθρωποι αποδίδουν αξία, όπως η ασφάλεια, ο πλούτος, η δόξα, καμία αξία δεν έχουν στην πραγματικότητα¹⁰⁶. Είναι σφάλμα να τους αποδίδουμε αξία, ακόμα περισσότερο αν η επιδίωξή τους μας αποτρέπει από την καλλιέργεια του μοναδικού εκείνου στοιχείου που έχει αξία, του ορθού λόγου¹⁰⁷.

Μπορούμε τώρα, έχοντας αυτή την εικόνα της ανθρώπινης αξίας κατά νου, να αναδιατυπώσουμε την κικερώνεια διάκριση μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής και να κατανοήσουμε την βαθύτερη προέλευσή της. Τα καθήκοντα δικαιοσύνης μάς δεσμεύουν ως προς

⁹⁹ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 34-35.

¹⁰⁰ Η Nussbaum αναφέρεται εκτενώς στους Στωικούς και την επιβλαβή κατά την ίδια έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που αναπτύσσουν - η οποία συνιστά μάλλον και το θεμελιώδες ελάττωμα της παράδοσης του αμιγούς κοσμοπολιτισμού - στο Nussbaum (2019), σελ. 51-54, καθώς και σε ολόκληρο το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου που τιτλοφορείται «Η αξία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας: Δύο Εντάσεις στον Στωικό κοσμοπολιτισμό», σελ. 64-96. Οι σελίδες αυτές αποτελούν την βάση της κατοπινης σύντομης ανάπτυξης.

¹⁰¹ Για την Στωική φιλοσοφία γενικά βλ. Sharples (1996).

¹⁰² Για την επιρροή των Στωικών στον Kant βλ. Nussbaum (1997).

¹⁰³ Κατά τον Μάρκο Αυρήλιο: «Αν ο Λόγος είναι κοινός, τότε είναι και ο νόμος· κι αν αυτός είναι κοινός, τότε είμαστε συμπολίτες. Αν έτσι είναι αυτά, ανήκουμε σε ένα είδος οργανωμένης πολιτείας. Κι αν έτσι έχει αυτό, ο κόσμος είναι σαν πόλη-κράτος», βλ. Nussbaum (2019), σελ.75 και Marcus Aurelius, *Meditations, Books 1-6*, Oxford University Press, 2013, σελ. 21.

¹⁰⁴ Όπως είδαμε και στην ενότητα III της παρούσας εργασίας, βλ. σελ. 12-13.

¹⁰⁵ Μια ίσως καλύτερη μετάφραση του egalitarian από το εξισωτικό.

¹⁰⁶ Διαμετρικά αντίθετη είναι για παράδειγμα η θέση του Αριστοτέλη, κατά την οποία η κατοχή ορισμένου μέτρου υλικών αγαθών είναι απαραίτητο συμπλήρωμα για την αρετή, βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1099a30-1099b1: «[...] η ευδαιμονία προφανώς χρειάζεται την παρουσία και εξωτερικών αγαθών, αφού είναι αδύνατον ή τουλάχιστον δύσκολο να κάνει κανείς ενάρετες πράξεις χωρίς πόρους».

¹⁰⁷ Επιπλέον, κατά τη Nussbaum, οι στωικοί βλέπουν στην επιδίωξη των εξωτερικών αγαθών, είτε πρόκειται για υλικά αγαθά είτε για ανθρώπινους δεσμούς με τους συμπολίτες και τους οικείους μας, μια ανεπίτρεπτη - από την πλευρά της στωικής ισοκρατίας - μεροληψία υπέρ του εαυτού μας ή των οικείων μας και μια εξίσου ανεπίτρεπτη από την πλευρά μας επιρρέπεια στα συναισθήματα, που μας συνδέουν με άλλους ανθρώπους, και στις επιθυμίες, που καθιστούν απαραίτητα τα εξωτερικά αγαθά, εις βάρος του ορθού λόγου. Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 94.

κάθε άνθρωπο γιατί η παραβίασή τους θίγει την ίδια την δυνατότητα ενάσκησης του ορθού λόγου των άλλων¹⁰⁸, το μοναδικό στοιχείο που τους καθιστά ανθρώπους και τους απονέμει ίση αξία με εμάς τους ίδιους. Από την άλλη, τα καθήκοντα αρωγής αφορούν πρωτίστως τα εξωτερικά αγαθά, αυτά στα οποία κατά τους Στωικούς οι άνθρωποι μόνο από σφάλμα αποδίδουν αξία. Αυτά τα οφείλουμε κατά την περιγραφή του Μάρκου Αυρήλιου¹⁰⁹ μόνο σε ένα στάδιο της ηθικής εκπαίδευσης των ανθρώπων, όταν ακόμα δεν έχουν καταλάβει τι έχει πραγματικά αξία, όπως ένας πατέρας δίνει στο παιδί του κάτι που γνωρίζει πως δεν έχει αξία αλλά το ίδιο το παιδί αξιολογεί ως σημαντικό, μόνο και μόνο για να το κάνει χαρούμενο και επειδή αναγνωρίζει πως το παιδί δεν μπορεί ακόμα να συλλάβει την ακριβή αξία των πραγμάτων.

Αυτή λοιπόν η στωική έννοια της ανθρώπινης αξίας, που βρίσκεται στην ιστορική και δικαιολογητική βάση του αμιγούς κοσμοπολιτισμού, οδήγησε κατά τη Nussbaum τον Κικέρωνα στην διάκρισή του μεταξύ καθηκόντων δικαιოსύνης και καθηκόντων αρωγής, και μέσω αυτού η επιρροή της φτάνει ως τον σύγχρονο αμιγή κοσμοπολιτισμό, προξενώντας τις ιδιαίτερες απορίες ως προς τα καθήκοντα αρωγής που τον συνοδεύουν. Γιατί πράγματι κανείς πια δεν αμφισβητεί πως το δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία ή την ιδιοκτησία σε καμία περίπτωση δεν εξαρτάται από την συμμετοχή σε κάποια πολιτική κοινότητα αλλά είναι οιονεί σύμφυτο με την ανθρώπινη φύση και οφείλουμε να το προστατεύουμε και να τηρούμε το αντίστοιχο καθήκον ανεξαρτήτως της προέλευσης του ανθρώπου που έχουμε απέναντί μας. Αυτή η σκέψη βρίσκεται στον πυρήνα της σύγχρονης σκέψης και ρητορικής περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων και στον κοινό νου του μέσου αναστοχαζόμενου ανθρώπου. Όταν όμως καλούμαστε να εφαρμόσουμε τον ίδιο κοσμοπολιτισμό στα καθήκοντα αρωγής, περιερχόμαστε σε αμηχανία. Ποιον οφείλουμε να βοηθήσουμε πρώτον και ως ποιον βαθμό; Η παροχή οικονομικής βοήθειας από τα πλούσια στα φτωχά κράτη γίνεται κυρίως σε βάση εθελοντική, ενώ σπάνια βρίσκουν θέση στην εγχώρια πολιτική συζήτηση ζητήματα διεθνούς διανεμητικής δικαιοσύνης. Η ίδια η έννοια μιας τέτοιας διεθνούς ή παγκόσμιας δικαιοσύνης άρχισε να συζητείται εκτενώς στην σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία μόνο μετά την δημοσίευση της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του John Rawls το 1971, και της επακόλουθης αναγέννησης της πολιτικής φιλοσοφίας και ιδίως της συζήτησης περί διανεμητικής δικαιοσύνης εν γένει. Ο λόγος που αφιερώσαμε λοιπόν τόσο χώρο σε αυτήν την θεμελιώδη διάκριση είναι ότι αποτελεί την πλέον βασική απορία του κλασικού αμιγούς κοσμοπολιτισμού, στην οποία θεμελιώνει η Nussbaum την απόρριψή αυτού του μοντέλου υπέρ της υιοθέτησης ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού που απονέμει τα καθήκοντα αρωγής με τρόπο περισσότερο σύμφωνο με τις διαισθήσεις μας. Μάλιστα, ως βασικό εισηγητή ενός τέτοιου πιο ικανοποιητικού μοντέλου αναφέρει τον Grotius, χαρακτηρίζοντάς τον ρητά ήπιο κοσμοπολίτη. Πώς στηρίζει και τι εννοεί με αυτόν τον χαρακτηρισμό η Nussbaum, θα το δούμε στις αμέσως επόμενες ενότητες.

¹⁰⁸ Δύσκολο βέβαια να εναρμονιστεί αυτή η στωική επαναδιατύπωση με την τεράστια σημασία που αποδίδει ο Κικέρων στο απαραβίαστο των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας, αφού αυτά τα δικαιώματα αφορούν κατεξοχήν τα ανάξια λόγου για τους στωικούς εξωτερικά αγαθά. Αυτό βέβαια αποδεικνύει πως ο Κικέρων δεν ήταν ο ίδιος στωικός αλλά όντας γνώστης της στωικής φιλοσοφίας ήταν επηρεασμένος από αυτήν και συχνά κατέφευγε σε αυτήν για να αντλήσει επιχειρήματα για τις δικές του ιδέες.

¹⁰⁹Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 86.

V. Το επιχείρημα της Nussbaum: ο Grotius ως ήπιος κοσμοπολίτης

Στις προηγούμενες τρεις ενότητες, που ονομάσαμε προκαταρκτικές, είχαμε την ευκαιρία να δούμε πρώτον την βασική προσέγγιση του Grotius ως προς τα θεμελιώδη ζητήματα της φιλοσοφίας του δικαίου, καθώς και την προνομιακή θέση που απονέμει στους αρχαίους φιλοσόφους, και δη στον Κικέρωνα, κατά την στήριξη της επιχειρηματολογίας του. Κατόπιν εξετάσαμε την θεμελιώδη διάκριση μεταξύ αμιγούς και ήπιου κοσμοπολιτισμού, ώστε να μπορούμε να ελέγξουμε το επιχείρημα της Nussbaum που αποτελεί το κεντρικό ζήτημα της παρούσας εργασίας και θα αναπτυχθεί σε αυτή την ενότητα, ότι δηλαδή ο Grotius ήταν ο πρώτος σε μια σειρά ήπιων κοσμοπολιτών, η σκέψη του οποίου εκτείνεται ως τις σύγχρονες απόψεις της ίδιας της Nussbaum. Τέλος, εξετάσαμε την κικερώνεια διάκριση μεταξύ (κοσμοπολιτικών) καθηκόντων δικαιοσύνης και (μη κοσμοπολιτικών) καθηκόντων αρωγής και την προέλευσή της από την στωική έννοια της ανθρώπινης αξίας, από όπου ωστόσο προέρχεται και ο αμιγής κοσμοπολιτισμός όπως τον ξέρουμε. Έχοντας πλήρες το οπλοστάσιο των αναγκαίων για την πραγμάτευση του κεντρικού μας ζητήματος εννοιών, μπορούμε πια να προχωρήσουμε στην παρουσίαση και κατόπιν στην προσεκτικότερη εξέταση του επιχειρήματος της Nussbaum ότι ο Grotius ήταν ένας ήπιος κοσμοπολίτης¹¹⁰.

Η μεγάλη συνεισφορά των Στωικών και του Κικέρωνα στην διεθνοπολιτική σκέψη είναι, κατά τη Nussbaum¹¹¹, η άποψη πως τα καθήκοντα και ο ηθικός νόμος μας δεσμεύουν και εκτός του πλαισίου της πόλης, και απέναντι σε ανθρώπους που δεν είναι συμπολίτες μας. Και στην διεθνή κοινωνία λοιπόν, και στις σχέσεις ανάμεσα στα κράτη ή ανάμεσα σε ένα κράτος και τους πολίτες ενός άλλου κράτους ή και στις σχέσεις των πολιτών διαφορετικών κρατών μεταξύ τους, ισχύει ο ηθικός νόμος, και τα καθήκοντα που προέρχονται από αυτόν εξακολουθούν να δεσμεύουν. Δεν είναι λοιπόν η διεθνής κοινωνία ένας χώρος κενός δικαίου, όπου οι ηθικές αρχές δεν μπορούν να έχουν εφαρμογή και όπου δε νοείται δίκαιο. Αυτή η αντιμετώπιση του ζητήματος της διεθνούς νομιμότητας και ηθικότητας έρχεται σε αντίθεση με μια άλλη άποψη, εξίσου δημοφιλή και πρακτικά μάλλον περισσότερη διαδεδομένη, ότι στις σχέσεις μεταξύ των κρατών δεν υπάρχει χώρος για δίκαιο ή ηθική και πως οι διεθνείς σχέσεις είναι ένα ζήτημα ισορροπίας δυνάμεων, όπου ο ισχυρότερος δικαίως¹¹² κυριαρχεί και επιβάλλει το συμφέρον του¹¹³. Πρόκειται για ένα είδος διεθνοπολιτικού ρεαλισμού¹¹⁴ κατά τον οποίο ο μόνος λόγος να υπακούσει κάποιο κράτος σε αυτό

¹¹⁰ Το επιχείρημα αυτό της Nussbaum περιέχεται στο Κεφάλαιο 4 του Nussbaum (2019), σελ. 97-140, με τίτλο «Grotius: Μια κοινωνία κρατών και ατόμων υπό τον ηθικό νόμο». Σε αυτό το κεφάλαιο βασίζεται κατά κύριο λόγο η ανάπτυξη που περιέχεται στην παρούσα ενότητα, και σε λεπτομερέστερη αντιπαραβολή και παράθεση των ειδικότερων επιχειρημάτων του κεφαλαίου αυτού με τα αναφερόμενα χωρία του *De Jure Belli ac Pacis* οι αναπτύξεις των επόμενων τριών εννοιών.

¹¹¹ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 98.

¹¹² Πρέπει να τονιστεί πως η παράδοση αυτή στην φιλοσοφία της διεθνούς πολιτικής δεν παρουσιάζει εαυτήν μόνο ως περιγραφική αποτύπωση των διεθνών γεγονότων, αλλά λαμβάνει ουσιαστική κανονιστική θέση πως έτσι πρέπει να είναι τα πράγματα, βασιζόμενη βέβαια εν μέρει και στο επιχείρημα ότι δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς. Αυτή η άποψη ωστόσο ότι είναι δίκαιο να μην υπάρχει δικαιοσύνη στις διεθνείς σχέσεις αποκαλύπτει ένα κανονιστικό έλλειμμα στις προκειμένες της θεωρίας αυτής. Από πού πηγάζει η δικαιοσύνη σε έναν χώρο χωρίς δικαιοσύνη; Πρόκειται επιπλέον για μια άποψη που προσκρούει στις θεμελιωδέστερες διαισθήσεις μας επί του ζητήματος: όλοι αναγνωρίζουν τον ρεαλισμό στην προσέγγιση της διεθνούς πολιτικής από τις ΗΠΑ, σχεδόν κανείς όμως δεν είναι ηθικά ικανοποιημένος με αυτόν.

¹¹³ Βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 310-316.

¹¹⁴ Οι ρίζες της παράδοσης αυτής στη νεωτερική πολιτική φιλοσοφία μπορούν να αναχθούν ίσως στον Hobbes, κατά τον οποίο το δίκαιο συνίσταται στις εντολές του κυρίαρχου, και αφού εξ ορισμού στην διεθνή κοινωνία δεν υπάρχει ένας κυρίαρχος δεν μπορεί να υπάρξει και ένα διεθνές δίκαιο, βλ. Nussbaum (2019), σελ. 98.

που μόνο κατ' ευφημισμὸν μπορεί να αποκληθεῖ διεθνὲς δίκαιο εἶναι το γεγονός ὅτι τυχαίνει σε ορισμένη περίπτωση οἱ προβλέψεις αὐτοῦ του «δικαίου» να συμπίπτουν με το βραχυπρόθεσμο ἢ μακροπρόθεσμο συμφέρον του¹¹⁵. Το κρατικό αὐτὸ συμφέρον, το *raison d' etat*, εἶναι κατ' αὐτὴν τὴν ἄποψη τὸ μόνο ἀρμόζον κριτήριον γιὰ τὴν χάραξη τῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς ἐνὸς κράτους.

Κατὰ τὴν Nussbaum¹¹⁶ λοιπὸν ὁ Grotius «αναλαμβάνει τὸ ἔργο νὰ φέρει τὴν Στωικὴ παράδοση στὸ νεωτερικό κόσμον»¹¹⁷. Το ἔργο του *De Jure Belli ac Pacis* ἔχει ακριβῶς αὐτὸν τὸν σκοπὸ: βασιζόμενον σε μιὰ στωικὴ ἀντίληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσης, νὰ θεμελιώσῃ κανόνες δικαιοσύνης γιὰ τὶς διεθνεῖς σχέσεις σε καιρὸ πολέμου ἀλλὰ καὶ σε καιρὸ εἰρήνης. Στὰ Προλεγόμενά του θέτει ὡς βασικὸ το ἀντίπαλο τὸν ἀρχαῖο σκεπτικὸ φιλόσοφο Καρνεάδην¹¹⁸ καὶ καταρρίπτει ἐπιμόνως τὴν ἄποψη ὅτι τὸ μόνο δίκαιο στὶς διεθνεῖς σχέσεις εἶναι τὸ συμφέρον, επικαλούμενος ὡς δεῦτερο θεμελιώδες χαρακτηριστικὸ τῆς ἀνθρώπινης φύσης πλὴν στὴν ὀρθολογικὴ ἐπιδίωξη τοῦ συμφέροντος τὴν κοινωνικότητα¹¹⁹. Ἀρκεῖ νὰ παραθέσουμε τὸ χωρίο ὅπου ὁ Grotius ἀναφέρεται στους λόγους πού τον οδήγησαν στὴν συγγραφὴ τοῦ *magnum opus* του: «Παρατήρησα σε ὅλο τὸν χριστιανικὸ κόσμον μιὰ ἀσυδοσία ὡς πρὸς τὸν πόλεμον γιὰ τὴν ὁποία ἀκόμα καὶ βάρβαρα ἔθνη θὰ ἔπρεπε νὰ ντρέπονται. Μιὰ προσφυγὴ στὰ ὅπλα γιὰ πολὺ ἀσήμαντους λόγους ἢ ἀκόμα καὶ χωρὶς κανένα λόγο, ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ ἔπειτα δὲν παρέμενε κανένας σεβασμὸς γιὰ τὸ δίκαιο, εἴτε τὸ θεῖο εἴτε τὸ ἀνθρώπινο, λες καὶ ἀπὸ ἐκείνη τὴν στιγμή οἱ ἄνθρωποι ἦταν ἐξουσιοδοτημένοι καὶ πλήρως ἀποφασισμένοι νὰ διαπράξουν κάθε εἶδους ἐγκλημα χωρὶς περιορισμὸν»¹²⁰.

Ὁ κόσμος ὅμως τοῦ Grotius ἦταν πολὺ διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν Στωικῶν. Ἡ ἐποχὴ τοῦ Grotius ἦταν ἡ ἐποχὴ ἀνάδειξης τοῦ ἔθνους-κράτους¹²¹, με τὸ κράτος πλέον νὰ συνδέεται ὄχι μόνον με τὸ γυμνὸ γεγονός τῆς ἐξουσίας ἀλλὰ με τὴν προώθηση τῶν συμφερόντων ἐνὸς συνόλου ἀνθρώπων πού τους ἔνωσαν κοινὰ πολιτισμικά στοιχεῖα, ὅπως ἡ γλῶσσα καὶ ἡ θρησκεία. Ὁ Grotius ἔτσι συνθέτει μιὰ περίπλοκη εἰκόνα τῆς διεθνούς κοινωνίας, πιο πλούσια καὶ ἀπὸ ἓναν ἀναγωγιστικὸ ρεαλισμὸ πού ἀναγνωρίζει μόνον τὸ κρατικὸ συμφέρον καὶ ἀπὸ ἓναν αμιγῆ κοσμοπολιτισμὸ πού παραβλέπει τὰ κράτη καὶ ἐστιάζει ἀποκλειστικά στὰ άτομα. Στὴν σύνθετη αὐτὴ εἰκόνα βλέπει ἡ Nussbaum τὰ σπέρματα ἐνὸς ἡπιου ἢ μεικτοῦ κοσμοπολιτισμοῦ, ὅπου τὸ κράτος ἀναγνωρίζεται καὶ αὐτὸ ὡς φορέας ἀξίας, ὡς ἔκφραση τῆς αὐτονομίας τῶν ἀτόμων, τὰ ὁποία ὅμως εἶναι τὰ κύρια ὑποκείμενα τῆς διεθνούς δικαιοσύνης¹²². Ἡ ἠθικὴ αὐτονομία τῶν ἀτόμων, θεμέλιον τῆς ὁποίας εἶναι φυσικὰ ἡ δυνατότητα ἐνάσκησης τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ἀποτελεῖ τὸ

¹¹⁵ Βλ. ὡς προνομιακὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἀντιμετώπισης τῶν - ἀναφερόμενο καὶ ἀπὸ τὸν Grotius, βλ. Grotius (2005), σελ. 76, ὑποσημείωση 1 - διάλογο τῶν Ἀθηναίων με τοὺς Μηλίους ὅπως τὸν παραθέτει ὁ Θουκυδίδης στὶς παραγράφους 84-116 τοῦ πέμπτου βιβλίου τῶν Ἱστοριῶν του, βλ. σε μετάφραση τοῦ Thomas Hobbes *Hobbes' Thucydides*, Rutgers University Press, 1975, σελ. 377-385.

¹¹⁶ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 99.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Βλ. παρούσα ἐργασία, σελ. 7-8, καὶ τὶς ἐκεῖ ὑποσημειώσεις.

¹¹⁹ Βλ. Grotius (2005), σελ. 79-106, με σειρά ἐπιχειρημάτων καὶ ἐκ τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ συνεπειοκρατικῶν, ὑπὲρ τῆς ἐφαρμογῆς ἀρχῶν δικαιοσύνης στὶς διεθνεῖς σχέσεις.

¹²⁰ Βλ. Grotius (2005), σελ. 106, παράγραφος XXIX, μετάφραση δική μου.

¹²¹ Ὁ ἴδιος ὁ Ολλανδὸς Grotius βίωσε αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη ἐν τῇ γενέσει τῆς, ἀφοῦ γεννήθηκε καὶ ἀνέλαβε πολιτικὰ ἀξιώματα στὶς Ἐνωμένες Ἐπαρχίες (τὴν σύγχρονη Ὀλλανδία) πού μόλις πρὶν λίγα χρόνια (τὸ 1568) εἶχαν ἐπαναστατήσῃ κατὰ τοῦ Ἰσπανοῦ βασιλιά Φιλίππου τοῦ Β' καὶ ἤδη ἀπὸ τὸ 1581 εἶχαν κηρύξει τὴν ἀνεξαρτησία τους ἀπὸ τὸ ἰσπανικὸ στέμμα. Ἐγίναν ἔτσι μιὰ ἀπὸ τὶς πρώτες ἐυρωπαϊκὲς χώρες με ἀβασίλευτο πολίτευμα καὶ κάποιους ἀντιπροσωπευτικὸς θεσμούς. Ἐπιπροσθέτως ὁ Grotius εἶδε καὶ τὴν καλπάζουσα οικονομικὴ ἀνάπτυξη τῶν Ἐνωμένων Ἐπαρχιών, ἀφότου τους ἐπιτράπηκε νὰ ἐμπορεύονται ἀνταγωνιστικά πρὸς τὴν μέχρι πρότινος μητρόπολή τους, τὴν Ἰσπανία, διεισδύοντας στὶς ἰσπανικὲς καὶ πορτογαλικὲς ἀποικίες.

¹²² Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 100.

υπόστρωμα της πολιτικής τους αυτονομίας, η οποία μεταφράζεται στην συγκρότηση ενός κοινού κράτους¹²³.

Για να θεμελιώσει αυτή τη θέση η Nussbaum καταφεύγει στο ίδιο το magnum opus του Grotius, το *De Jure Belli ac Pacis*, για να καταδείξει πώς ο Ολλανδός στοχαστής διαπλέκει και συνθέτει μια ήπια κοσμοπολιτική εικόνα της διεθνούς κοινωνίας, όπου το άτομο είναι ο τελικός τόπος αξίας, κατά το στωικό ιδεώδες, όπου όμως το κράτος λαμβάνει τον πρώτο λόγο και είναι ο κύριος αυτουργός στην διεθνή σκηνή. Τα σημεία από το έργο του Grotius που επιλέγει να αναδείξει η Nussbaum είναι τα εξής: πρώτον, οι αναπτύξεις του Grotius για την θέση του ατόμου (εμπολέμου, αμάχου, αιχμαλώτου) καθώς και του ηττημένου κράτους στον πόλεμο, και οι κανόνες που πρέπει να δεσμεύουν το μέρος εκείνο που διεξάγει τον δίκαιο πόλεμο¹²⁴. Δεύτερον, η θεωρία του Grotius σχετικά με ό,τι αποκαλούμε σήμερα ανθρωπιστική παρέμβαση, την διεξαγωγή δηλαδή ενός δίκαιου πολέμου κατά ενός κράτους όχι για την άμυνα του ίδιου του κράτους που διεξάγει τον πόλεμο αλλά για την άμυνα των πολιτών του κράτους-στόχου το οποίο παραβιάζει συστηματικά εις βάρος τους το φυσικό δίκαιο¹²⁵. Τέλος, οι θέσεις του Grotius σχετικά με το καθήκον αρωγής προς πρόσφυγες και μετανάστες, καθώς και η θεωρία του για την προέλευση της ιδιοκτησίας και την αναίρεση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων σε καταστάσεις ανάγκης, η οποία κατά τη Nussbaum μπορεί να θεμελιώσει ένα σύστημα παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης επί τη βάση των αναγκών των φτωχότερων λαών¹²⁶. Στις τρεις ενότητες που ακολουθούν θα αναπτυχθούν αυτοί οι τρεις τόποι από το έργο του Grotius προκειμένου να αναδειχθεί σε ποιον ακριβώς βαθμό ο Grotius συνθέτει μια εικόνα της διεθνούς κοινωνίας όπου τα κράτη συμπεκνώνουν την πολιτική αυτονομία των πολιτών τους, φέροντας ωστόσο μαζί τους όπου δρουν και τα κοσμοπολιτικά τους καθήκοντα. Πρόκειται δηλαδή κυρίως για σημεία του γκροτιανού έργου όπου τα κράτη, ως εκπρόσωποι μιας ομάδας ανθρώπων, φέρουν καθήκοντα προς τους πολίτες άλλων κρατών, ακόμα και στις πλέον ακραίες στιγμές του διεθνούς βίου, τις στιγμές του πολέμου.

VI. Το άτομο στον Grotius: jus in bello¹²⁷

Στην ενότητα II αναφερθήκαμε στην διάκριση που θέτει ο Grotius μεταξύ *ius naturale* και *ius gentium*¹²⁸. Συνοπτικά, το *ius naturale* πηγάζει από την ανθρώπινη φύση και είναι έτσι ένα δίκαιο μεταφυσικά απαραίτητο, που ούτε ο λόγος του Θεού μπορεί να το υπερκεράσει. Από την άλλη το *ius gentium* είναι το δίκαιο που ισχύει με την συναίνεση των εμπλεκομένων εθνών και καλείται μόνο για να συμπληρώσει τα κενά του φυσικού δικαίου, αντλώντας την απώτερη ισχύ του από την αρχή του φυσικού δικαίου *pacta sunt servanda*. Αυτή η διάκριση επανέρχεται στις αναπτύξεις του Grotius για την δίκαιη διεξαγωγή ενός πολέμου (*ius in bello*) στο βιβλίο III του *De Jure Belli ac Pacis*. Στο βιβλίο αυτό ο Grotius αφιερώνει τα πρώτα εννέα κεφάλαια στην εξέταση των ρυθμίσεων του *ius gentium* για την δίκαιη διεξαγωγή του πολέμου, μόνο και μόνο ώστε στην πρώτη ενότητα του δέκατου κεφαλαίου να αναιρέσει ό, τι έχει μέχρι τώρα πει και έτσι να ξεκινήσει

¹²³ Ibid., σελ. 107.

¹²⁴ Πρόκειται για το *ius in bello*, το δίκαιο όχι της κήρυξης αλλά της διεξαγωγής του πολέμου. Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 113-118.

¹²⁵ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 118-128.

¹²⁶ Ibid., σελ. 128-134.

¹²⁷ Ολόκληρη η ενότητα είναι βασισμένη στην σχετική ενότητα της Nussbaum, *ibid.*, σελ. 113-118.

¹²⁸ Βλ. σελ. 9 της παρούσας εργασίας.

την έκθεση των ρυθμίσεων του φυσικού δικαίου για το ίδιο θέμα: «Πρέπει τώρα να αναστοχαστώ, και να αφαιρέσω από όσους διεξάγουν πολέμους σχεδόν όλα τα δικαιώματα που ίσως φαίνεται να τους έχω απονεμίει που ωστόσο στην πραγματικότητα δεν το έχω κάνει»¹²⁹. Πράγματι, λέει ο Grotius, η διάκριση μεταξύ φυσικού δικαίου και δικαίου των εθνών αντιστοιχεί στην διάκριση μεταξύ της δικαιοσύνης καθεαυτής και αυτού που θα ονομάζαμε σήμερα θετικό δίκαιο¹³⁰¹³¹.

Ενώ λοιπόν στο κεφάλαιο 4 του τρίτου βιβλίου ο Grotius επιτρέπει την πλήρη εξόντωση των στρατιωτών του εχθρού, όπως και των ηττημένων και των αιχμαλώτων, ακόμα και των αμάχων, στο κεφάλαιο 11 αναστρέφει πλήρως αυτή την άποψη και διορθώνει το δίκαιο των εθνών δια του φυσικού δικαίου: «κάποιος λοιπόν που δεν δείχνει σεβασμό μόνο προς ό, τι επιτρέπουν οι νόμοι των ανθρώπων, αλλά προς το αληθινό του καθήκον και τις απαιτήσεις των κανόνων της αρετής, θα αφήσει ακόμα και τον εχθρό του ζωντανό και δεν θα θανατώσει κανέναν εκτός αν είναι για να σώσει τον εαυτό του από τον θάνατο, ή κάτι παρόμοιο, ή να τιμωρήσει προσωπικά εγκλήματα που αξίζουν την θανάτωση. Αλλά ακόμα και σε αυτούς που την αξίζουν, είτε από μια αρχή ανθρωπιάς είτε κι από κάποιον άλλο καλό λόγο, θα απόσχει από την τιμωρία ή έστω από την θανάτωση»¹³². Κατά το φυσικό δίκαιο λοιπόν μάς επιτρέπεται να σκοτώνουμε τους εχθρούς μόνο κατά την διάρκεια της μάχης, όταν δηλαδή από αυτό εξαρτάται η δική μας επιβίωση, και όταν μετά την μάχη καλούμαστε να τιμωρήσουμε την αδικία των εχθρών¹³³. Και τότε όμως ο Grotius επιχειρηματολογεί εκτενώς για την επιείκεια και την παράλειψη της τιμώρησης, τουλάχιστον με θάνατο¹³⁴. Επιπλέον, ο Grotius υποστηρίζει πως πρέπει να αφήσουμε ατιμώρητους όσους ακολούθησαν τον εχθρό από ανάγκη¹³⁵ αλλά και όσους τον ακολούθησαν από λάθος εκτιμήσεις ή υπολογισμούς ή επειδή οι ίδιοι αντιλήφθηκαν κάποια αδικία που δεν υπήρχε ή και επειδή εξαπατήθηκαν¹³⁶. Ο Grotius εν ολίγοις προσπαθεί να περιορίσει την δίκαιη θανάτωση των εμπόλεμων και ηττημένων εχθρών στους θανάτους τους απολύτως απαραίτητους κατά την διεξαγωγή των πολεμικών επιχειρήσεων για την επιβίωση των στρατιωτών της πλευράς που διεξάγει τον δίκαιο πόλεμο.

Για τους αμάχους από την άλλη η απαγόρευση της θανάτωσής τους είναι σχεδόν απόλυτη: «όσο για πρόσωπα που σκοτώνονται από ατύχημα, και όχι επίτηδες¹³⁷[...] δεν πρέπει να επιχειρούμε κανένα πράγμα που να μπορεί να καταλήξει στην εξόντωση αθώων, παρά μόνο για εξαιρετικούς λόγους ή για την ασφάλεια των πολλών». Στη συνέχεια ο Grotius εξαιρεί ρητά από τους

¹²⁹ Βλ. Grotius (2005), σελ. 1411.

¹³⁰ «[...]δήλωσα εκεί ότι πολλά πράγματα λέγονται δίκαια και νόμιμα επειδή μένουν ατιμώρητα, και εν μέρει επειδή τα δικαστήρια τα επιτρέπουν, αν και είναι αντίθετα στους κανόνες είτε της κατά κυριολεξία δικαιοσύνης είτε άλλων αρετών, ή έστω εκείνοι που απέχουν από τέτοια πράγματα πράττουν πιο τίμια και πιο αξιόπεινα κατά την γνώμη των καλών ανθρώπων», *ibid.*

¹³¹ Συνεχίζει δε στις επόμενες παραγράφους της ενότητας στην διάκριση μεταξύ θετικής και φυσικής δικαιοσύνης, ή μεταξύ θετικής δικαιοσύνης και εντιμότητας ή ηθικότητας, αναφερόμενος - μεταξύ άλλων - στον Σενέκα, στον Πλάτωνα, τον Οβίδιο, τον Ηρόδοτο και φυσικά στον Κικέρωνα, βλ. σελ. 1411-1414.

¹³² Βλ. Grotius (2005), σελ. 1438-1439.

¹³³ Δεδομένου πως ο πόλεμός μας είναι δίκαιος, άρα ο πόλεμος των εχθρών άδικος, βασική προϋπόθεση για να μιλάμε καν για δίκαιη διεξαγωγή του πολέμου, *ibid.*, σελ. 1416: «Δηλώνουμε λοιπόν πρώτα απ' όλα πως αν η αιτία του πολέμου είναι άδικη [...]τότε και όλες οι εχθροπραξίες είναι καθεαυτές άδικες». Πρόκειται για την αρχή της μεταβατικότητας του άδικου από το *jus ad bellum* στο *jus in bello*, βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 333-334.

¹³⁴ Βλ. Grotius (2005), σελ. 1434-1439.

¹³⁵ Για παράδειγμα τους δούλους ή τους υπόδουλους λαούς, *ibid.*, σελ. 1423-1425.

¹³⁶ *Ibid.*, σελ. 1425-1431.

¹³⁷ Πολύ περισσότερο ισχύει αυτή η απαγόρευση για την σκόπιμη θανάτωση αμάχων, όπως για παράδειγμα με τους βομβαρδισμούς της Δρέσδης ή με την ρίψη της ατομικής βόμβας στη Χιροσίμα και στο Ναγκασάκι.

επιτρεπτούς στόχους τα παιδιά, τις γυναίκες και τους ηλικιωμένους¹³⁸, τους ιερείς και τους λόγιους¹³⁹, τους βοσκούς και τους εμπόρους¹⁴⁰. Για τον γενικό λόγο της προστασίας αυτών των κατηγοριών, ο Grotius παραθέτει το εξής απόσπασμα από τον Ρωμαίο ιστορικό Λίβιο: «Σύμφωνα με τους νόμους του πολέμου, μόνο όσοι είναι ένοπλοι και αντιστέκονται μπορούν να θανατωθούν»¹⁴¹.

Όσον αφορά τους αιχμαλώτους, εκτός του ότι η θανάτωσή τους είναι εξίσου απαγορευμένη¹⁴² «αφού δεν προκύπτει κίνδυνος από τους αιχμαλώτους ή από εκείνους που έχουν παραδοθεί, ούτε καν επιθυμία να αποτελέσουν κίνδυνο», ο Grotius αφιερώνει επιπλέον το κεφάλαιο 14 του τρίτου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*¹⁴³ στην δίκαιη μεταχείριση των αιχμαλώτων. Το κατά Grotius φυσικό δίκαιο επιτρέπει την υπό όρους υποδούλωσή τους¹⁴⁴, πρέπει όμως να τύχουν μεταχείρισης όχι χειρότερης από όσους πουλούν τους εαυτούς τους ως δούλους επειδή δεν μπορούν να ξεπληρώσουν αλλιώς τα χρέη τους¹⁴⁵. Για την γενική αρχή της δίκαιης μεταχείρισης των δούλων ο Grotius παραθέτει ένα απόσπασμα από την 47^η επιστολή του Σενέκα: «Είναι δούλοι; Όμως είναι άνθρωποι. Είναι δούλοι; Όμως είναι σύντροφοί μας. Είναι δούλοι; Όμως είναι φίλοι μας. Είναι δούλοι; Όμως είμαστε δούλοι μαζί τους»¹⁴⁶. Απαγορεύεται στους αφέντες τους να τους σκοτώνουν¹⁴⁷, να τους επιβάλλουν άδικες, δυσανάλογες και ανεπιεικείς τιμωρίες¹⁴⁸, να τους αναθέτουν εργασία περισσότερη από όση μπορούν να αντέξουν¹⁴⁹. Οφείλουν επιπλέον να τους συντηρούν και να φροντίζουν για την υγεία τους¹⁵⁰ και να τους επιτρέπουν κάποια ιδιοκτησία¹⁵¹.

Όσα έχουμε αναφέρει ως τώρα αφορούν τα καθήκοντα της πλευράς που διεξάγει τον δίκαιο πόλεμο έναντι των πολιτών της πλευράς που βρίσκεται εν αδίκω. Τα καθήκοντα αυτά είναι κατά κυριολεξία κοσμοπολιτικά, αφού ισχύουν παρότι οι αποδέκτες τους όχι μόνο είναι πολίτες άλλου κράτους αλλά είναι πολίτες του κράτους που με την αδικία του προκάλεσε έναν δίκαιο πόλεμο εις βάρος του και των πολιτών του. Τα καθήκοντα αυτά βαρύνουν και το κράτος που διεξάγει τον πόλεμο και τους ίδιους τους στρατιώτες ατομικά που καλούνται να προστατεύσουν αμάχους και αιχμαλώτους και να απόσχουν από την αλόγιστη θανάτωση των εμπόλεμων εχθρών. Ήδη προκύπτει η εικόνα του Grotius ως ήπιου κοσμοπολίτη, που λαμβάνει υπόψιν του ως αυτουργούς στην διεθνή κοινωνία τόσο τα κράτη όσο και τα άτομα, και που και στα δύο απονέμει καθήκοντα και δικαιώματα.

¹³⁸ Βλ. Grotius (2005), σελ. 1439-1443, όπου και εκτενείς αναφορές στην Παλαιά Διαθήκη, στον Λίβιο, τον Στράβωνα μεταξύ άλλων.

¹³⁹ Των οποίων η ζωή εξ ορισμού τους καθιστά ακατάλληλους για τον πόλεμο, ώστε είναι εξαιρετικά απίθανο να αποτελέσουν κίνδυνο, *ibid.*, σελ. 1443-1445.

¹⁴⁰ Και επειδή είναι ακίνδυνοι εκ του τρόπου ζωής τους και επειδή είναι απαραίτητοι για το κοινό καλό στην μεταπολεμική περίοδο, *ibid.*, σελ. 1445-1446.

¹⁴¹ *Ibid.*, σελ. 1443.

¹⁴² *Ibid.*, σελ. 1446-1453.

¹⁴³ *Ibid.*, σελ. 1481-1497.

¹⁴⁴ *Ibid.*, σελ. 1481.

¹⁴⁵ Κάτι που ο Grotius αποδέχεται εξίσου ως δίκαιο, *ibid.*, σελ. 562.

¹⁴⁶ *Ibid.*, σελ. 1482-1483. Ο Σενέκας συνεχίζει: «Όμως είμαστε δούλοι μαζί τους, αν σκεφτεί κανείς ότι η μοίρα έχει ίσα δικαιώματα επί ελεύθερων και δούλων». Βλ. Seneca, *Selected Letters*, Oxford University Press, 2010, σελ. 68.

¹⁴⁷ Βλ. Grotius (2005), σελ. 1484-1485.

¹⁴⁸ *Ibid.*, σελ. 1485-1487.

¹⁴⁹ *Ibid.*, σελ. 1487-1489.

¹⁵⁰ *Ibid.*, σελ. 1489-1490.

¹⁵¹ *Ibid.*, σελ. 1490-1492.

Η εικόνα αυτή όμως συμπληρώνεται και επιβεβαιώνεται ιδίως στο κεφάλαιο 15 του τρίτου βιβλίου¹⁵², όπου ο Grotius διατυπώνει τις αρχές του φυσικού δικαίου σχετικά με την κατάκτηση των κρατών που ηττήθηκαν σε δίκαιο πόλεμο. «Αν υπάρχουν κανόνες επιείκειας τους οποίους δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε και κάποιες πράξεις ανθρωπιάς στις οποίες αξιέπαινα προχωράμε έναντι κάποιων ατόμων, χωρίς να είμαστε αυστηρά υποχρεωμένοι να το κάνουμε, πολύ περισσότερο υποχρεούμαστε να τηρούμε τους πρώτους και πολύ περισσότερο αξιέπαινο είναι να κάνουμε τις δεύτερες απέναντι σε ένα ολόκληρο έθνος, ή ένα μέρος του, καθώς η βλάβη έναντι ενός μεγάλου αριθμού ανθρώπων είναι μεγαλύτερη και το καλό που κάνουμε σε ένα πλήθος είναι πιο άξιο λόγου από αυτά που κάνουμε σε ένα μόνο άτομο»¹⁵³, έτσι ανοίγει ο Grotius το κεφάλαιο 15. Κατ' αναλογία λοιπόν με την υποδούλωση των ατόμων, μπορούμε να υποδουλώσουμε ένα έθνος κατόπιν ενός δίκαιου πολέμου μόνο στην έκταση μιας δίκαιης τιμωρίας ή για την αποφυγή του συνεχόμενου κινδύνου που θέτουν εναντίον μας¹⁵⁴. Αλλά για να κρίνουμε την έκταση αυτή πρέπει να λάβουμε υπόψη πως ο κύριος σκοπός ενός δίκαιου πολέμου δεν είναι παρά η αποκατάσταση της ειρήνης¹⁵⁵ και η ασφαλής συμβίωση με τον μέχρι πρότινος εχθρό¹⁵⁶. Κι αυτός ο σκοπός μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο εφόσον το έθνος που έχασε τον δίκαιο πόλεμο διατηρήσει με κάποιον τρόπο την πολιτική αυτονομία του. Οι πολίτες του έθνους αυτού είτε θα ενσωματωθούν στο έθνος που τους κατέκτησε, έχοντας όμως πλήρη τα δικαιώματα του πολίτη του έθνους αυτού¹⁵⁷, είτε θα τους επιτραπεί να διατηρήσουν την κυριαρχία τους και να κυβερνώνται όπως στο παρελθόν¹⁵⁸, ενδεχομένως με την επιβολή μιας φρουράς ή με την καταβολή φόρων υποτέλειας χάριν της εξασφάλισης του νικητή¹⁵⁹, είτε ένα μέρος της κυριαρχίας τους, την δυνατότητα να αυτοδιοικούνται και να νομοθετούν οι ίδιοι για τους εαυτούς τους¹⁶⁰ καθώς και να διατηρούν την θρησκεία τους¹⁶¹¹⁶².

Στο γκροτιανό *jus in bello* λοιπόν τα κράτη και τα άτομα έχουν καθήκοντα δικαιοσύνης απέναντι στους πολίτες άλλων κρατών αλλά και στα ίδια τα κράτη, και τα καθήκοντα αυτά περιορίζουν εξαιρετικά τις επιτρεπτές κατά τον πόλεμο δράσεις. Στην πιο βίαιη λοιπόν στιγμή της διεθνούς κοινωνίας, τον πόλεμο, ο Grotius θέτει ανυπέρβλητα όρια στην συμπεριφορά των αυτουργών, είτε είναι στρατιώτες είτε είναι τα κράτη για τα οποία αυτοί πολεμούν. Τα καθήκοντα δεν εκπίπτουν επειδή δήθεν, όπως θα υποστήριζαν οι ρεαλιστές, βρισκόμαστε πλέον σε μια φυσική κατάσταση

¹⁵² Ibid., σελ. 1498-1511.

¹⁵³ Ibid., σελ. 1498.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Σε αυτή τη θεώρηση του πολέμου ως μέσου για την αποκατάσταση της ειρήνης είναι αφιερωμένο ολόκληρο το κεφάλαιο 25 του τρίτου βιβλίου, που είναι και το τελευταίο κεφάλαιο του όλου έργου, *ibid.*, σελ. 1638-1643. Βλ. εκεί, σελ. 1640, το εξής χαρακτηριστικό χωρίο: «Η βία καθεαυτή αρμόζει στα άγρια θηρία, είναι ωστόσο ακόμα περισσότερο εμφανής στον πόλεμο' γι' αυτό θα έπρεπε ακόμα περισσότερο να τον εξισορροπούμε με επιείκεια και ανθρωπιά, από φόβο μήπως, μιμούμενοι υπερβολικά τα θηρία, ξεχάσουμε να είμαστε άνθρωποι». Βλ. επίσης Nussbaum (2019), σελ. 140.

¹⁵⁶ Με παράθεση από τον Κικέρωνα: «Ο πόλεμος δεν θα έπρεπε να γίνεται παρά μόνο για να επιτευχθεί μια σταθερή ειρήνη», βλ. Grotius (2005), σελ. 1499 και υποσημείωση 4 για την πηγή (ως συνήθως το *Περί καθηκόντων*).

¹⁵⁷ Βλ. *ibid.*, σελ. 1500-1501, όπου ως κύριο παράδειγμα μιας τέτοιας πρακτικής αναφέρεται η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, και σελ. 1509-1511, όπου η γενική προσέγγιση του κεφαλαίου μπορεί να συνοψιστεί με την παράθεση ενός χωρίου από τον Ιούλιο Καίσαρα: «Ας είναι αυτός ο νέος τρόπος με τον οποίο κατακτούμε, η εξασφάλισή μας δια της επιείκειας και της γενναιοδωρίας μας», *ibid.*, σελ. 1511.

¹⁵⁸ Ibid., σελ. 1501-1502.

¹⁵⁹ Ibid., σελ. 1503.

¹⁶⁰ Ibid., σελ. 1507-1509.

¹⁶¹ Ibid., σελ. 1509.

¹⁶² Σχετικοί είναι και οι περιορισμοί που θέτει ο Grotius επί της λεηλασίας της επικράτειας του αντιπάλου, βλ. κεφάλαιο XII του τρίτου βιβλίου, *ibid.*, σελ. 1457-1474, και επί της λείας του πολέμου, βλ. κεφάλαιο XIII του τρίτου βιβλίου, *ibid.*, σελ. 1475-1480.

όπου οι μέχρι πρότινος αμοιβαίες δεσμεύσεις των κρατών δεν έχουν ισχύ και συνεπώς όλα επιτρέπονται. Τα κράτη μπορούν φυσικά να παραβούν τα φυσικοδικαϊκά τους καθήκοντα και να μείνουν ατιμώρητα, αλλά δεν μπορούν να γλιτώσουν την ηθική μομφή που επιφέρει μια τέτοια παράβαση. Η διεθνής κοινωνία του Grotius αποτελείται συνεπώς από κράτη που εκπροσωπούν άτομα και από τα ίδια τα εκπροσωπούμενα άτομα, και όλοι οι αυτουργοί έχουν καθήκοντα έναντι όλων. Όχι μόνο τα σύνορα αλλά ούτε η πιο ακραία παραβίασή τους, ο πόλεμος, δεν θέτουν όρια στα καθήκοντά μας. Το σύστημα του Grotius φαίνεται να είναι έτσι πράγματι κοσμοπολιτικό, όχι όμως με την έννοια του αμιγούς κοσμοπολιτισμού όπου μόνο τα άτομα φέρουν καθήκοντα, αλλά με την έννοια ενός ήπιου κοσμοπολιτισμού όπου αναγνωρίζεται η μεγάλη σημασία της κρατικής δράσης στην διεθνή σκηνή αφενός, η σημασία της εθνικής κυριαρχίας και της συνεχιζόμενης πολιτικής αυτονομίας των λαών αφετέρου. Την μέχρι τώρα εικόνα θα την ενισχύσουμε στην επόμενη ενότητα, στρεφόμενοι στην θεωρία του Grotius για αυτό που σήμερα αποκαλούμε ανθρωπιστική παρέμβαση.

VII. Το άτομο στον Grotius: η ανθρωπιστική παρέμβαση ως μορφή δίκαιου πολέμου¹⁶³

Η Nussbaum χαρακτηρίζει τις αναπτύξεις του Grotius περί ανθρωπιστικής παρέμβασης «από τις πιο επιδραστικές στην ιστορία του θέματος, και μία από τις πιο επιδραστικές πλευρές του βιβλίου του για τους μεταγενέστερους»¹⁶⁴. Ως ανθρωπιστική παρέμβαση χαρακτηρίζεται η στρατιωτική παρέμβαση σε κάποιο κράτος που παραβιάζει συστηματικά τα δικαιώματα των πολιτών του, ή μιας μειονότητας ανάμεσά τους, με απώτερο σκοπό την απελευθέρωση αυτών των πολιτών από την κρατική καταπίεση και την αντικατάσταση των καταπιεστικών θεσμών από θεσμούς που σέβονται την αυτονομία και την αξιοπρέπεια. Είναι μια μορφή δίκαιου πολέμου που το αντίστοιχο της στην κοινωνία των ατόμων θα μπορούσε να είναι η άμυνα υπέρ τρίτου¹⁶⁵. Μπορούμε, παράλληλα με την Nussbaum¹⁶⁶, να φανταστούμε δύο θέσεις ως προς το επιτρεπτό της ανθρωπιστικής παρέμβασης. Κατά την μία, αυτή που η Nussbaum αποκαλεί θέση των ηθικών δικαιωμάτων, και η οποία μπορεί να συσχετιστεί με έναν αμιγή κοσμοπολιτισμό, στον βαθμό που τα άτομα είναι οι μοναδικοί φορείς αξίας στην διεθνή κοινωνία και τα κράτη δεν είναι παρά μορφώματα προορισμένα για την διασφάλιση των δικαιωμάτων των πολιτών τους, τότε η ανθρωπιστική παρέμβαση είναι σε ορισμένες περιπτώσεις όχι απλά ηθικά επιτρεπτή αλλά και ηθικά επιβεβλημένη. Μόνο φρονησιακοί λόγοι που έχουν να κάνουν με το μακροπρόθεσμο συμφέρον των καταπιεζόμενων πολιτών, τον κίνδυνο για παράδειγμα που θα υποστούν στην διάρκεια ενός δίκαιου κατά τ' άλλα πολέμου, μπορούν να αποτρέψουν μια ηθικά επιτρεπτή ανθρωπιστική παρέμβαση. Κατά την άλλη θέση, την κατά Nussbaum θέση των βασισμένων στο κράτος δικαιωμάτων, η οποία μπορεί να συσχετιστεί αντίστοιχα με τον ρεαλισμό, στον βαθμό που η διεθνής κοινωνία είναι ένας κενός δικαίου χώρος και τα δικαιώματα των ατόμων επιζούν μόνο στο πλαίσιο της κρατικής οργάνωσης, κανένα τρίτο κράτος δεν μπορεί ηθικά να επέμβει στο εσωτερικό του κράτους-καταπιεστή, εναπόκειται δε στους καταπιεζόμενους πολίτες να

¹⁶³ Η παρούσα ενότητα είναι βασισμένη στην αντίστοιχη ενότητα του Nussbaum (2019), βλ. σελ. 118-128.

¹⁶⁴ Ibid., σελ. 119.

¹⁶⁵ Βλ. Παπαγεωργίου (2008), σελ. 299-302 και 390.

¹⁶⁶ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 119-120.

αντιμετωπίσουν την άδικη κρατική μεταχείριση¹⁶⁷. Η ένταση αυτών των δύο θέσεων αντικατοπτρίζει και την σύγχρονη περί ανθρωπιστικής παρέμβασης συζήτηση, όπου οι δύο θέσεις αποκρυσταλλώνονται ως σύγκρουση ανάμεσα στην αρχή της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την αρχή της εθνικής κυριαρχίας.

Ο Grotius δεν λαμβάνει καμία από τις δύο αυτές θέσεις. Αφενός, όπως έχουμε τονίσει¹⁶⁸, ο Grotius ανθίσταται σθεναρά στην πεποίθηση ότι τα δικαιώματα και τα καθήκοντά μας σταματάνε στα εθνικά σύνορα και ότι η διεθνής κοινωνία είναι χώρος κενός δικαίου. Η παραβίαση των δικαιωμάτων των πολιτών από το κράτος-καταπιεστή δεν μπορούν παρά να ενδιαφέρουν και την διεθνή κοινωνία, στον βαθμό που συνιστούν παραβιάσεις του φυσικού δικαίου. Θα ήταν πράγματι αντιφατικό να θεωρεί ο Grotius ρητώς ανήθικες αντίστοιχες παραβιάσεις από τρίτα κράτη που διεξάγουν έναν δίκαιο μάλιστα πόλεμο, κάτι που συνιστά όλο το *jus in bello* του, και να μην τις θεωρεί ανήθικες και άδικες όταν προέρχονται από το ίδιο το κράτος και στρέφονται κατά των πολιτών του. Αφετέρου, όμως, ο Grotius αναγνωρίζει αυτοτελή αξία στην πολιτική αυτονομία των ατόμων, όπως αυτή συμπυκνώνεται στην σύσταση ενός κράτους. Δεν μπορεί λοιπόν να υποστηρίξει ούτε μια απεριόριστη δυνατότητα παρέμβασης τρίτων κρατών στο εσωτερικό ενός κράτους χάριν της προστασίας των πολιτών του, αφού αναγνωρίζει άλλωστε πόσο πιθανό είναι τα τρίτα κράτη να διεξάγουν κατακτητικούς και επιθετικούς πολέμους με πρόσχημα την ανθρωπιστική παρέμβαση¹⁶⁹.

Η θέση του Grotius είναι όσο πολυσύνθετη όσο και το πρόβλημα που καλείται να επιλύσει και εντοπίζεται ιδίως στην ενότητα XL του εικοστού κεφαλαίου¹⁷⁰ του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*¹⁷¹¹⁷². Είναι και μια θέση αμήχανη¹⁷³, καθώς οι προϋποθέσεις νομιμοποίησης του κράτους στον Grotius είναι ισχνότερες, με αποτέλεσμα να μην επιτρέπεται στους ίδιους τους καταπιεζόμενους πολίτες να οργανωθούν και με βίαιο ή μη τρόπο να αποσείσουν την εξουσία που τους καταπιέζει και παραβιάζει τα φυσικά δικαιώματά τους¹⁷⁴¹⁷⁵. Μολαταύτα, ο Grotius συλλαμβάνει την ανθρωπιστική παρέμβαση ως μια μορφή τιμωρίας του παραβάτη του φυσικού δικαίου: «πρέπει επίσης να ξέρουμε ότι οι βασιλείς, και όσοι έχουν εξουσία αντίστοιχη με των βασιλέων¹⁷⁶, έχουν δικαίωμα να επιβάλλουν τιμωρίες όχι μόνο για βλάβες που οι ίδιοι υπέστησαν αλλά και για όσες συνιστούν, καθ' οιουδήποτε ατόμου, βαριές παραβιάσεις του φυσικού δικαίου

¹⁶⁷ Για μια σύγχρονη υποστήριξη αυτής της θέσης βλ. Nagel (2005).

¹⁶⁸ Βλ. σελ. 22-23 της παρούσας εργασίας.

¹⁶⁹ Παραθέτοντας ένα απόσπασμα από τον Πλούταρχο: «Μεταμφιέζουν την φιλοδοξία και την απληστία τους υπό το πρόσχημα του εκπολιτισμού βάρβαρων λαών», βλ. Grotius (2005), σελ. 1026. Βλ. όμως και *ibid.*, σελ. 1162: «Πράγματι και η αρχαία και η σύγχρονη ιστορία μας πληροφορεί ότι η πλεονεξία και η φιλοδοξία συχνά χρησιμοποιούν τέτοιες δικαιολογίες· αλλά η κακή χρήση ενός πράγματος από κακούς ανθρώπους δεν το εμποδίζει πάντα από το να είναι δίκαιο καθ' εαυτό».

¹⁷⁰ Το κεφάλαιο αυτό (*ibid.*, σελ. 949-1052) ασχολείται εν γένει με το θέμα της ποινής κατά το φυσικό δίκαιο. Όπως θα δούμε, ως μια μορφή τιμωρίας του παραβάτη του φυσικού δικαίου συλλαμβάνει ο Grotius και την ανθρωπιστική παρέμβαση.

¹⁷¹ *Ibid.*, σελ. 1021-1025.

¹⁷² Ρητή παραδοχή του επιτρεπτού της ανθρωπιστικής παρέμβασης βρίσκουμε και στην ενότητα VIII του κεφαλαίου XXV του δεύτερου βιβλίου, *ibid.*, σελ. 1159-1162.

¹⁷³ Για αυτή την παρατήρηση βλ. Nussbaum (2019), σελ. 123-124.

¹⁷⁴ Σε αυτό το θέμα αφιερώνει ο Grotius το κεφάλαιο IV του πρώτου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*, βλ. Grotius (2005), σελ. 336-383.

¹⁷⁵ Αυτό βέβαια το κενό φαίνεται να συμπληρώνει ακριβώς το επιτρεπτό της ανθρωπιστικής παρέμβασης: «Και αν πράγματι δεχόμαστε πως οι υπήκοοι δεν πρέπει ποτέ, ούτε στην πιο πιεστική ανάγκη, να παίρνουν τα όπλα κατά του ηγεμόνα τους[...]δεν πρέπει ωστόσο από αυτό να συμπεράνουμε πως δεν μπορούν άλλοι να το κάνουν αυτό για λογαριασμό τους», *ibid.*, σελ. 1161-1162.

¹⁷⁶ Ίσως μια νύξη σε άλλες μορφές πολιτειακής οργάνωσης, όπως το αβασίλευτο πολίτευμα της Ολλανδίας.

ή του δικαίου των εθνών»¹⁷⁷. Μάλιστα, ο Grotius αναφέρει ως παραδείγματα τον Ηρακλή και τον Θησέα, οι οποίοι ηρωοποιήθηκαν και είναι αξιέπαινοι ακριβώς επειδή «ταξίδεψαν τον κόσμο για να τιμωρήσουν την κακία των ανθρώπων», απελευθερώνοντας μακρινές χώρες από τυράννους και εγκληματίες¹⁷⁸.

Για να εξισορροπήσει όμως το δικαίωμα των κρατών να προβαίνουν σε ανθρωπιστικές παρεμβάσεις με το δικαίωμα των κρατών να διαφυλάσσουν την αυτονομία τους ο Grotius θέτει στο πρώτο τρεις περιορισμούς. Πρώτον, να μην συγχέονται τα έθιμα ή οι θετικοί νόμοι ενός ή περισσότερων κρατών με το φυσικό δίκαιο¹⁷⁹. Ο Grotius φαίνεται εδώ να θεωρεί άξια διαφύλαξης μια ποικιλία στις εσωτερικές δικαιοτικές ρυθμίσεις διαφόρων κρατών, η οποία δεν μπορεί να επαρκεί για να δικαιολογηθεί μια τιμωρητική ανθρωπιστική παρέμβαση. Δεύτερον, οφείλουμε να είμαστε σίγουροι πως αυτό που θεωρούμε έγκλημα του κράτους και που μας δικαιώνει να παρέμβουμε στο εσωτερικό του είναι πράγματι τμήμα του φυσικού δικαίου και όχι απλή παράβαση του θεϊκού νόμου¹⁸⁰. Αυτό σημαίνει αφενός πως μπορούμε να παρέμβουμε μόνο για παραβάσεις που άπτονται του πυρήνα του φυσικού δικαίου, το τμήμα εκείνο για το οποίο είμαστε απόλυτα σίγουροι πως υφίσταται, αφετέρου πως δεν μπορούμε να παρέμβουμε για να επιβάλλουμε τους κανόνες της θρησκείας μας¹⁸¹. Τέλος, οφείλουμε να παρεμβαίνουμε για σαφείς παραβάσεις του φυσικού δικαίου, όχι για πράξεις που στηρίζονται είτε στην άγνοια του φυσικού δικαίου είτε σε κάποια ερμηνεία των κανόνων του που απλά διαφέρει από την δική μας¹⁸². Ο Grotius συνοψίζει: «[...]για αυτούς τους πολέμους που εκκινούν για την επιβολή τιμωρίας υποψιαζόμαστε πως είναι άδικοι, εκτός αν τα εγκλήματα είναι εξαιρετικά ειδηχθή και εμφανή»¹⁸³.

Τι συνιστά όμως κατά τον Grotius παράβαση του φυσικού δικαίου τέτοια ώστε να δικαιολογεί μια ανθρωπιστική παρέμβαση για την αποκατάσταση της δικαιοσύνης; Τα παραδείγματά¹⁸⁴ του τα αντλεί κυρίως από την ελληνική μυθολογία και εμπεριέχουν περιπτώσεις που και σήμερα θα θεωρούνταν κατάλληλες να δικαιολογήσουν μια ανθρωπιστική παρέμβαση, όπως είναι ο κανιβαλισμός, η πειρατεία και η συστηματική δολοφονία των ηλικιωμένων, αλλά και περιπτώσεις όλως ακατάλληλες, όπως η αιμομιξία και οι διαδοσόμενες σεξουαλικές επαφές μεταξύ αντρών. Όπως σημειώνει η Nussbaum¹⁸⁵, απουσιάζουν εντελώς από την λίστα κεντρικές για την σύγχρονη συζήτηση περιπτώσεις δικαιολογημένης ανθρωπιστικής παρέμβασης, όπως είναι η γενοκτονία, η

¹⁷⁷ Ibid., σελ. 1021.

¹⁷⁸ Ibid., σελ. 1021-1022.

¹⁷⁹ Βλ. παράγραφο XLI του εικοστού κεφαλαίου του δεύτερου βιβλίου, *ibid.*, σελ. 1025-1026.

¹⁸⁰ Βλ. παράγραφο XLII, *ibid.*, σελ. 1026.

¹⁸¹ Ζώντας στην Ευρώπη των θρησκευτικών πολέμων, έκφραση των οποίων ήταν και η ολλανδική επανάσταση, είναι αναμενόμενη η σημασία που δίνει ο Grotius στην αρχή της διεθνούς ανεκτικότητας, στην οποία επανέρχεται και στο υπόλοιπο του εικοστού κεφαλαίου, *ibid.*, σελ. 1027-1052. Ο Grotius μάλιστα υπογράφει την ίδια εποχή και μια πραγματεία *Περί της αλήθειας της χριστιανικής θρησκείας* που ζητά να καλύψει το κενό μεταξύ καθολικισμού και προτεσταντισμού, βλ. Hugo Grotius, *The Truth of the Christian Religion*, Liberty Fund, 2012. Ίσως για αυτό έχει συνδεθεί το όνομα και η σκέψη του με την Συνθήκη της Βεσφαλίας (1648) η οποία τερμάτισε τον Τριακονταετή Πόλεμο και της οποίας βασικό δόγμα ήταν το *cuius regio, eius religio*, το αξίωμα δηλαδή ότι κάθε ηγεμόνας μπορεί να αποφασίζει για το κράτος του ποια θρησκεία θα τηρείται σε αυτό, χωρίς τα υπόλοιπα κράτη να έχουν οποιονδήποτε λόγο επί του θέματος.

¹⁸² Βλ. παράγραφο XLIII, Grotius (2005), σελ. 1026-1027.

¹⁸³ Ibid., σελ. 1027.

¹⁸⁴ Για τα παραδείγματα και ιδίως για τις πηγές τους, *ibid.*, σελ. 1022-1024.

¹⁸⁵ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 126-127.

συστηματική παραβίαση των δικαιωμάτων των γυναικών, η δουλεία¹⁸⁶ και η παραβίαση των δικαιωμάτων θρησκευτικών ή εθνοτικών μειονοτήτων.

Η λίστα αυτή γεννά φυσικά τον σκεπτικισμό, καθώς τόσο όσα περιλαμβάνει, ιδίως όμως όσα παραλείπει, δείχνουν πως ο συγγραφέας δεν κατάφερε να εκφύγει των προκαταλήψεων των ημερών του, ότι ήταν με άλλα λόγια κι αυτός άνθρωπος της εποχής του. Οι γενικές αρχές που θέτει ωστόσο διατηρούν την αξία τους και είναι εκείνες οι ίδιες που μας ωθούν να αναδιαμορφώσουμε την λίστα των παραδειγμάτων της κατάφωρης παραβίασης του φυσικού δικαίου. Βέβαια, μάλλον καταχρηστικά μπορεί να αποκληθεί η παρέμβαση που συστήνει ο Grotius ανθρωπιστική, αφού πρώτιστος σκοπός και δικαιολογητικός λόγος της δεν είναι η προστασία των δικαιωμάτων των καταπιεζομένων αλλά η τιμωρία των καταπιεστών που παραβιάζουν το φυσικό δίκαιο. Ωστόσο, μπορούμε να κρατήσουμε από την σύλληψη του Grotius αφενός την σθεναρή του πεποίθηση ότι η βαριά άδικη μεταχείριση των πολιτών ενός κράτους από το ίδιο το κράτος τους είναι ένα ζήτημα που αφορά την διεθνή κοινωνία και που υπό προϋποθέσεις μπορεί να δικαιολογήσει και έναν δίκαιο πόλεμο κατά του άδικου κράτους¹⁸⁷, αφετέρου τον δισταγμό του να επιτρέψει την ασύδοτη παραβίαση της εθνικής κυριαρχίας¹⁸⁸. Η όλη του θεώρηση τον θέτει ξανά ανάμεσα σε έναν αμιγή κοσμοπολιτισμό και σε έναν αμοραλιστικό ρεαλισμό, και η μέριμνά του για την αυτονομία των κρατών, ακόμα κι αν παραβιάζουν το φυσικό δίκαιο εις βάρος των πολιτών τους, μας επιτρέπουν να τον χαρακτηρίσουμε και ως προς αυτό το ζήτημα, μαζί με την Nussbaum, έναν ήπιο κοσμοπολίτη.

VIII. Το άτομο στον Grotius: καθήκοντα αρωγής¹⁸⁹

Όπως είδαμε στην ενότητα IV η παράδοση του αμιγούς κοσμοπολιτισμού, ήδη από τις ρίζες της στον Κικέρωνα και τους Στωικούς, αντιμετωπίζει ιδιαίτερα προβλήματα ως προς την αναγνώριση κάποιων καθηκόντων αρωγής απέναντι στους πολίτες άλλων κρατών, ιδίως ως προς τον συμβιβασμό τέτοιων καθηκόντων με τα ειδικά καθήκοντα που φέρουμε απέναντι στους οικείους μας και τους συμπολίτες μας¹⁹⁰. Η λύση των Στωικών, που υιοθετεί υπό όρους και ο Κικέρων, ήταν να απορρίψουν μια τέτοια κατηγορία καθηκόντων και να τα διακρίνουν αυστηρά από τα καθήκοντα δικαιοσύνης που όντως φέρουμε έναντι όλων. Αυτή η τεχνητή διάκριση ωστόσο

¹⁸⁶ Κάτι όλως αναμενόμενο αν εξετάσει κανείς τις θέσεις του Grotius για την δουλεία, όπως αυτές εκτίθενται στο κεφάλαιο 5 του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*, Grotius (2005), σελ. 556-565. Ενδεικτικά: «[...]η απόλυτη δουλεία είναι εκείνη που υποχρεώνει έναν άνθρωπο να υπηρετεί τον αφέντη του για όλη τη ζωή του έναντι της διατροφής του και της κάλυψης άλλων κοινών αναγκών· κάτι που πράγματι, αν έτσι το συλλάβουμε, και εφόσον βρίσκεται εντός των ορίων της φύσης, δεν έχει τίποτα το ιδιαίτερα σκληρό και αυστηρό· γιατί για αυτήν την αιώνια υποχρέωση που έχει να υπηρετεί, αποζημιώνεται ο δούλος από την σιγουριά ότι θα του παρέχονται πάντα τα αναγκαία· κάτι για το οποίο όσοι διαθέτουν ελεύθερα την εργασία τους συχνά δεν μπορούν να είναι σίγουροι», *ibid.*, σελ. 557.

¹⁸⁷ Η κοσμοπολιτική καταγωγή της οποίας μπορεί να τεκμηριωθεί και από το εξής χωρίο που παραθέτει από τον στωικό Σενέκα: «Αν κάποιος [...] δεν ταλαιπωρεί τη χώρα μου αλλά μόνο την δική του, ακόμα κι αν είναι σε απόσταση από τον λαό μου, και μόνο που ταλανίζει έτσι τον δικό του, μια τόσο μεγάλη διαφθορά του νου τον έχει αποκόψει από την ανθρώπινη κοινωνία και τον κάνει εχθρό δικό μου και όλου του κόσμου», *ibid.*, σελ. 1023.

¹⁸⁸ Η Nussbaum προτείνει τον εξής εμπλουτισμό της θεώρησης: επιτρέπεται τόσο λιγότερος σεβασμός προς την εθνική κυριαρχία όσο λιγότερα πολιτικά δικαιώματα έχουν οι πολίτες, όσο λιγότερο δηλαδή λογοδοτεί το κράτος. Αντίστοιχα σε περίπτωση που δεν υπάρχει καν κράτος, επειδή μάλιστα για παράδειγμα μια εμφύλια σύγκρουση. Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 127-128.

¹⁸⁹ Η παρούσα ενότητα είναι βασισμένη στην αντίστοιχη ενότητα του Nussbaum (2019), σελ. 128-134.

¹⁹⁰ Βλ. ενότητα IV της παρούσας εργασίας, σελ. 16-21.

φαίνεται να προσκρούει στις διαισθήσεις μας ότι πράγματι δεν δικαιούμαστε να αφήσουμε τους ξένους ή τα φτωχότερα κράτη της υφελίου τελείως αβοήθητα ενώπιον των προβλημάτων που αντιμετωπίζουν¹⁹¹. Μένει να δούμε με ποιον τρόπο απαντά ο Grotius σε αυτό το ερώτημα, πώς συμβιβάζει τις αντικρουόμενες απαιτήσεις, και αν ο κοσμοπολιτισμός του παραμένει δέσμιος στις βασικές επιρροές του, τον Κικέρωνα και τους Στωικούς, ή αν υπερβαίνει αυτόν τον ορίζοντα αναγνωρίζοντας πλάι στα κοσμοπολιτικά καθήκοντα δικαιοσύνης, στα οποία αναφερθήκαμε εκτενώς στις δύο προηγούμενες ενότητες, και κοσμοπολιτικά καθήκοντα αρωγής.

Οι αναπτύξεις που μας ενδιαφέρουν εδώ βρίσκονται στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis*¹⁹², το οποίο εκθέτει την θεωρία του Grotius περί ιδιοκτησίας και κοινοκτημοσύνης. Κατά τον Grotius στην αρχή της Δημιουργίας όλα τα αγαθά της γης δόθηκαν από κοινού στους ανθρώπους για να τα χρησιμοποιούν για την κάλυψη των αναγκών τους¹⁹³. Έτσι, ο καθένας αποκτούσε δικαίωμα να χρησιμοποιεί ό,τι βρισκόταν στην άμεση φυσική κατοχή του και να αποκλείει άλλους από την χρήση¹⁹⁴. Κατόπιν όμως, καθώς οι άνθρωποι ανέπτυξαν πολιτισμό και προχώρησαν στον καταμερισμό της εργασίας¹⁹⁵, προχώρησαν σε ρητή ή σιωπηρή συμφωνία να έχει ο καθένας την δική του ιδιοκτησία¹⁹⁶ ώστε ο καθένας να μπορεί να αφιερώνει την εργασία και τον μόχθο του όπως εκείνος θέλει προκειμένου να μην χρειάζεται να ζει πλέον με τα απολύτως απαραίτητα. Εκεί βρίσκεται το κατά Grotius θεμέλιο της ιδιοκτησίας¹⁹⁷. Αυτή η γενεαλογία της ιδιοκτησίας έχει όμως τις εξής συνέπειες: πρώτον, επί της θάλασσας¹⁹⁸ και του αέρα δεν μπορεί να υπάρξει καμία ιδιοκτησία και εξακολουθεί η αρχέγονη κοινοκτημοσύνη, στον βαθμό που και οι δύο αυτοί φυσικοί πόροι είναι τόσο απεριόριστοι που καλύπτουν πλήρως τις ανάγκες όλων των ανθρώπων, συνεπώς δεν απαιτείται ο αποκλεισμός κανενός από την χρήση τους¹⁹⁹. Μάλιστα ο Grotius υπερασπίζεται επί τη βάση των ίδιων αρχών την ελευθερία του εμπορίου και το δικαίωμα διέλευσης μέσα από ξένη επικράτεια για εμπορικούς σκοπούς²⁰⁰, καθώς και την κοινή χρήση του τρεχούμενου νερού των ποταμών²⁰¹.

¹⁹¹ Αυτή η διαίσθηση συχνά συνδέεται και με μια ιδέα ιστορικής ευθύνης του δυτικού κόσμου για τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν τα αναπτυσσόμενα κράτη.

¹⁹² Βλ. Grotius (2005), σελ. 420-453.

¹⁹³ Ibid., σελ. 420-423.

¹⁹⁴ Το παράδειγμα αντλείται πάλι από τον Κικέρωνα: «Αν και το θέατρο είναι κοινό για όσους έρθουν, ωστόσο η θέση όπου κάθεται ο καθένας είναι δική του», *ibid.*, σελ. 421 και υποσημείωση 2 για την προέλευση του χωρίου.

¹⁹⁵ Όλο το σχετικό απόσπασμα, *ibid.*, σελ. 423-427, αποτελεί μια ερμηνεία των σχετικών χωρίων από τη Γένεση, όπου η ανάπτυξη πολιτισμού παραλληλίζεται με το Δέντρο της Γνώσης του Καλού και του Κακού και η φιλοδοξία των ανθρώπων με τον μύθο της Βαβέλ. Επιπλέον, η όλη ιστορία των αρχικά αθώων ανθρώπων που μαζί με την ιδιοκτησία και την πολυτέλεια ανακάλυψαν τον φθόνο και την φιλοδοξία θυμίζει έντονα την *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* του Jean-Jacques Rousseau, που φυσικά είχε διαβάσει και γνώριζε το έργο του Grotius, αφού μάλιστα αναφέρεται σε αυτόν - με πολεμικό βέβαια τόνο - στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, βλ. υποσημείωση 5 της παρούσας εργασίας. Μάλιστα ο Rousseau αναφέρεται απευθείας στις εδώ αναφερόμενες αναπτύξεις του Grotius στην ίδια την *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, βλ. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, επιμ. Susan Dunn, Yale University Press, 2002, σελ. 122.

¹⁹⁶ Βλ. Grotius (2005), σελ. 426-427 και παράθεση ξανά από τον Κικέρωνα: «Δεν είναι παρά επιτρεπτό από την φύση ότι ο καθένας θα έπρεπε να αποκτά τα απαραίτητα για τη ζωή πρωτίστως για τον εαυτό του παρά για τους άλλους», σελ. 427. Βλ. και υποσημείωση 30, *ibid.*, για την προέλευση του χωρίου, ξανά από το *De Officiis*.

¹⁹⁷ Πιο αναλυτικά βλ. Olivecrona (1974), σελ. 212-215.

¹⁹⁸ Ειδικά στην υπόθεση της θάλασσας είναι αφιερωμένο το προγενέστερο βιβλίο του Grotius *Mare Liberum*, που δημοσιεύθηκε το 1609, βλ. Hugo Grotius, *The Free Sea*, Liberty Fund, 2004.

¹⁹⁹ Βλ. Grotius (2005), σελ. 428-429.

²⁰⁰ Ibid., σελ. 443-444.

²⁰¹ Ibid., σελ. 438-439.

Δεύτερον, και σημαντικότερο, δεδομένου ότι σκοπός των φυσικών πόρων είναι η κάλυψη των ανθρώπινων αναγκών και ο καταμερισμός τους σε ιδιόκτητα τμήματα συμφωνείται ακριβώς για την καλύτερη εξυπηρέτηση του σκοπού αυτού, σε καταστάσεις ανάγκης η αρχέγονη κοινοκτημοσύνη αναβιώνει, με αποτέλεσμα να χορηγείται τίτλος όσων έχουν ανάγκη επί της ιδιοκτησίας κάποιου²⁰², στον βαθμό βέβαια που αυτή υπερβαίνει τα απαραίτητα για την κάλυψη των δικών του αναγκών²⁰³. Αυτή η πρόβλεψη, που κατά τον Grotius βρίσκεται στις ίδιες τις ρίζες του θεσμού της ιδιοκτησίας²⁰⁴, σημαίνει πως, κατά κυριολεξία, «όποιος πάρει από άλλον ό,τι είναι απολύτως απαραίτητο για την διατήρηση της ζωής του δεν μπορεί γι' αυτό να θεωρηθεί ένοχος κλοπής»²⁰⁵. Αφού αναβιώνει το δικαίωμα κοινής χρήσης, η ιδιοκτησία περιορίζεται στα απολύτως αναγκαία και πέραν αυτών τα πρώην ιδιόκτητα ανήκουν σε όλους όσους έχουν ανάγκη από κοινού. Και δεν σταματάει εκεί ο Grotius. Γιατί «έχοντας ήδη μιλήσει για το κοινό δικαίωμα επί των πραγμάτων, το επόμενο στη σειρά είναι το κοινό δικαίωμα επί των πράξεων[...]το δικαίωμα αυτό εκτείνεται σε ορισμένες πράξεις με τις οποίες αποκτώνται αυτά τα πράγματα χωρίς τα οποία δεν μπορούμε να ζήσουμε άνετα»²⁰⁶. Φαίνεται εδώ ο Grotius να εισάγει ένα καθήκον διανεμητικής δικαιοσύνης απέναντι σε όλους²⁰⁷ για τα βασικά και ελάχιστα αγαθά της άνετης ζωής, πέραν των απολύτως αναγκαίων επί των οποίων αναβιώνει η αρχέγονη κοινοκτημοσύνη. Στα αγαθά αυτά περιλαμβάνονται «το φαγητό, τα ρούχα και τα φάρμακα»²⁰⁸.

Κατά τη Nussbaum «αυτό που φαίνεται να επιδιώκει ο Grotius είναι ένα σύνολο ελάχιστων δικαιωμάτων πρόνοιας, και σε παγκόσμιο πλαίσιο»²⁰⁹. Εδώ μπορεί να βρει κανείς, ισχυρίζεται η Nussbaum τα σπέρματα μιας θεωρίας παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης επί τη βάση των αναγκών των φτωχότερων, είτε εντός είτε εκτός της επικράτειας στην οποία ανήκουμε²¹⁰. Μάλιστα, η Nussbaum αναρωτιέται²¹¹ αν η παρακράτηση από ένα πλούσιο κράτος αυτών των αγαθών που χρειάζεται ένα φτωχότερο κράτος θα δικαιολογούσε έναν δίκαιο πόλεμο του δεύτερου κατά του πρώτου, ιδίως αν σκεφτούμε πως στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο του *De Jure Belli ac Pacis*²¹², ο Grotius αναφέρει την προστασία των αγαθών ως βασική αιτία ενός δίκαιου πολέμου. Σε κάθε περίπτωση ο Grotius δεν κάνει κάποια τέτοια σύνδεση και θα ήταν μάλλον παρακινδυνευμένο και να πούμε πως προτείνει ένα σύστημα παγκόσμιας διανεμητικής δικαιοσύνης. Μπορούμε όμως να συμφωνήσουμε με τη Nussbaum αφενός ότι στις αναπτύξεις του αυτές δεν θέτει πουθενά τον περιορισμό ότι όσα λέει ισχύουν μόνο εντός της ίδιας επικράτειας, αφετέρου ότι προσαρμοσμένες στα σημερινά δεδομένα και εισφερόμενες στις σύγχρονες συζητήσεις οι αρχές που προτείνει μπορούν να χρησιμεύσουν για μια σύλληψη διανεμητικής δικαιοσύνης επί τη βάση της υπέρτερης ανάγκης.

Αυτό στο οποίο ρητά αναφέρεται ο Grotius είναι τα καθήκοντά μας απέναντι σε ξένους που επισκέπτονται την επικράτειά μας είτε εθελούσια (μετανάστες) είτε επειδή εκδιώχθηκαν από την

²⁰² Ibid., σελ. 433-435.

²⁰³ Ibid., σελ. 436.

²⁰⁴ «[...]είναι λοιπόν με αυτόν τον περιορισμό που ιδρύθηκαν τα δικαιώματα των ιδιοκτητών», ibid. σελ. 434.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid., σελ. 449.

²⁰⁷ Αν όχι ένα καθήκον άμεσης και δωρεάν παροχής όπως ισχυρίζεται η Nussbaum, βλ. Nussbaum (2019), σελ. 129, τουλάχιστον ένα καθήκον παροχής της δυνατότητας αγοράς αυτών των αγαθών σε λογική τιμή, βλ. Grotius (2005), σελ. 450.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Βλ. Nussbaum (2019), σελ. 130.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid., σελ. 132-133.

²¹² Βλ. πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου, Grotius (2005), σελ. 389-419.

δική τους (πρόσφυγες)²¹³²¹⁴. «Πρόσωπα επίσης που διέρχονται είτε από στεριά είτε από θάλασσα μπορούν, για λόγους υγείας ή για κάθε άλλο δίκαιο λόγο, να μείνουν προσωρινά στην χώρα»²¹⁵. Φαίνεται εδώ πως ο Grotius υποστηρίζει μια πολιτική ανοιχτών συνόρων ως τμήμα του φυσικού δικαίου. Και συνεχίζει για τους πρόσφυγες: «αντίστοιχα, μια σταθερή κατοικία δεν θα πρέπει να την αρνούμαστε στους ξένους που, έχοντας εκδιωχθεί από την χώρα τους, ζητούν καταφύγιο αλλού· αρκεί να υπακούν στους νόμους του κράτους[...]»²¹⁶. Και όχι μόνο αυτό, αλλά οφείλουμε να δίνουμε και την ακαλλιέργητη και αχρησιμοποίητη γη σε ξένους, αν μας την ζητήσουν²¹⁷. Τέλος, πρέπει να επιτρέπεται στους ξένους που βρίσκονται στην δική μας επικράτεια να παντρεύονται και να κάνουν οικογένεια γιατί «αν και η αγαμία δεν είναι τελείως αποκρουστική προς την ανθρώπινη φύση, ωστόσο είναι αντίθετη στην φυσική προδιάθεση των περισσότερων ανθρώπων[...]»²¹⁸. Διατυπώνει λοιπόν ο Grotius μια σειρά δικαιωμάτων για τους μετανάστες και τους πρόσφυγες που έχουν την περιωπή του φυσικού δικαίου και άρα υπερισχύουν κάθε αντίθετης ρύθμισης του δικαίου των εθνών.

Είναι σαφές πως ο Grotius δεν προχωρά σε καμία σαφή διάκριση μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής όπως κάνει ο Κικέρων στο *De Officiis*. Αντιθέτως, περιλαμβάνει στοιχεία και από τις δύο κατηγορίες στο φυσικό δίκαιο όπως το συλλαμβάνει. Αναγνωρίζει στο κριτήριο της ανάγκης για επιβίωση και για άνετη ζωή αυτοτελή κανονιστική ισχύ, τέτοια μάλιστα ώστε να περιορίζει σημαντικά το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Ο Grotius λοιπόν δεν είναι καθόλου ξένος προς προβληματισμούς διανεμητικής δικαιοσύνης. Ακόμα σημαντικότερο, δεν θέτει σε αυτούς τους προβληματισμούς κανέναν ρητό περιορισμό στην εθνική επικράτεια ή στον κύκλο των συμπολιτών, και σε αυτό διαφέρει ξεκάθαρα από την αντίστοιχη θέση του Κικέρωνα. Αντίθετα αναφέρεται ρητά και απαριθμεί τα καθήκοντα αρωγής που έχουμε απέναντι στους ξένους. Αναγνωρίζει έτσι την διάκριση ανάμεσα σε συμπολίτη και ξένο, απέχοντας από έναν αμιγή κοσμοπολιτισμό, τα εθνικά σύνορα στην θεωρία του όμως είναι ιδιαίτερος πορώδη²¹⁹, επιτρέποντας την διέλευση σε μετανάστες και εμπόρους καθώς και την μόνιμη παραμονή σε πρόσφυγες. Η εικόνα του λοιπόν της διεθνούς κοινωνίας απαρτίζεται για άλλη μια φορά και από τα κράτη και από τα άτομα. Είναι μια εικόνα σύνθετη και περίπλοκη, όπως ακριβώς είναι και η διεθνής κοινωνία που απεικονίζει, στην οποία και τα κράτη και τα άτομα έχουν μεταξύ τους και απέναντι ο ένας στον άλλο αξιώσεις που πηγάζουν από το φυσικό δίκαιο. Δεν έχει λοιπόν άδικο η Nussbaum που επικαλείται και αυτές τις αναπτύξεις του Grotius για να θεμελιώσει το επιχειρημά της ότι επρόκειτο για έναν ήπιο κοσμοπολίτη.

²¹³ Για μια σύγχρονη επισκόπηση και συζήτηση αυτών των ζητημάτων βλ. Carens (2013), και ειδικά για τους πρόσφυγες Παπαγεωργίου (2017).

²¹⁴ Άλλωστε και ο ίδιος ο Grotius ήταν, την εποχή της συγγραφής του βιβλίου και για τα τελευταία 20 και πλέον χρόνια της ζωής του, πρόσφυγας στην Γαλλία, βλ. Grotius (2005), σελ. xv (εισαγωγή).

²¹⁵ Grotius (2005), σελ. 446.

²¹⁶ Ibid., σελ. 447.

²¹⁷ Ibid., σελ. 448-449.

²¹⁸ Ibid., σελ. 451.

²¹⁹ Για την παρατήρηση αυτή βλ. Nussbaum (2019), σελ. 131.

ΙΧ. Συμπέρασμα: η διεθνής κοινωνία και ο ήπιος κοσμοπολιτισμός στο έργο του Hugo Grotius

Έχοντας πια αναζητήσει και ανιχνεύσει την βασική περί φυσικού δικαίου θεωρία του Grotius, τις σημαντικότερες διακρίσεις του κοσμοπολιτισμού που εκκινούν ήδη από τις ρίζες του στον Κικέρωνα και τους Στωικούς, καθώς και τα ερείσματα του επιχειρήματος της Martha Nussbaum ότι στο έργο του Grotius εντοπίζει κανείς μια έκφραση του ήπιου κοσμοπολιτισμού υπέρ του οποίου και η ίδια η Nussbaum τάσσεται, μπορούμε πια να συγκεντρώσουμε όλες τις γραμμές της ως τώρα συζήτησης για να οικοδομήσουμε μια εικόνα της γκροτιανής διεθνούς κοινωνίας και να καταλήξουμε ως προς το ήπια κοσμοπολιτικό των παραδοχών του.

Ξεκινώντας από τα κάτω προς τα πάνω, διαπιστώνουμε καταρχάς πως στην διεθνή κοινωνία του Grotius αλληλεπιδρούν πρωτίστως τα κράτη. Εκείνα διεξάγουν τους δίκαιους και τους άδικους πολέμους και σε εκείνα αναπτύσσονται οι θεσμοί της ειρήνης, όλα δηλαδή τα ζητήματα που απασχολούν τον Grotius και στα τρία βιβλία του *De Jure Belli ac Pacis*. Τα κράτη όμως δεν κινούνται μόνο τους στον διεθνή χώρο ούτε δεσμεύονται μόνο απέναντι το ένα στο άλλο. Το άτομο υπάρχει και εμφανίζεται παντού στην διεθνή κοινωνία του Grotius, φέρει δικαιώματα και καθήκοντα έναντι των άλλων ατόμων και των κρατών, και τα κράτη φέρουν καθήκοντα έναντι του ατόμου. Το άτομο στον Grotius είναι ο άμαχος, ο αιχμάλωτος πολέμου, ο εμπόλεμος στρατιώτης της αντίθετης πλευράς, ο καταπιεζόμενος πολίτης για χάρη του οποίου γίνεται η ανθρωπιστική παρέμβαση, ο μετανάστης, ο πρόσφυγας, ο άνθρωπος που βρίσκεται σε κατάσταση ανάγκης και δικαιούται γι' αυτό να καταλύσει την ιδιοκτησία του άλλου. Είναι επίσης ο έμπορος που διέρχεται μέσα από την ξένη επικράτεια και ο ναυτικός που κινείται δικαιωματικά στον κοινόχρηστο χώρο των διεθνών υδάτων. Παντού τα κράτη διασταυρώνονται με τα άτομα, είναι δε υπόλογα σε αυτά για το δίκαιο των πράξεών τους. Η διεθνής κοινωνία του Grotius είναι πολυσύνθετη, ένα ψηφιδωτό θα λέγαμε, και αναγνωρίζει αυτό που ήταν πραγματικότητα ήδη στην εποχή του Grotius, και παραμένει η διεθνής πραγματικότητα ίσως πιο πολύ από ποτέ άλλοτε στην εποχή μας: την διαπερατότητα των εθνικών συνόρων, το αέναο της κίνησης των ατόμων και των πληθυσμών στην επικράτεια της γης, αυτό που ο Καντ χαρακτηρίζει δικαίωμα της κοινής κατοχής της επιφάνειας της γης «[...]διότι, στο βαθμό που η γη είναι σφαίρα, οι άνθρωποι δεν μπορούν να διασκορπίζονται επ' άπειρον, αλλά τελικά αναγκάζονται να συνυπάρχουν και να υπομένουν ο ένας τον άλλο[...]»²²⁰.

Και, πράγματι, πώς θα μπορούσε να είναι αλλιώς; Το ίδιο το φυσικό δίκαιο του Grotius, η εξερεύνηση του οποίου αποτελεί όλη την πραγματεία του, αντλεί την ισχύ και την δεσμευτικότητά του από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, την ορθολογική επιδίωξη του συμφέροντος αφενός και την διάθεση για κοινωνικότητα αφετέρου. Τα στοιχεία αυτά είναι ταυτόσημα με τα στοιχεία στα οποία αναλύουν την ανθρώπινη φύση οι Στωικοί²²¹, από τους οποίους όπως είδαμε²²² εκκινεί ο κοσμοπολιτισμός. Στην ίδια λοιπόν την γκροτιανή σύλληψη του φυσικού δικαίου βλέπουμε ήδη την στάση που λαμβάνει ο Grotius απέναντι στα άτομα, όπως αυτή κατόπιν επιβεβαιώνεται σε πολλά ειδικότερα σημεία μέσα στο έργο του, κάποια από τα οποία

²²⁰ Βλ. Καντ (2006), σελ. 81-82.

²²¹ Ο ίδιος ο Grotius στα Προλεγόμενα στο *De Jure Belli ac Pacis* αναγνωρίζει την προέλευση της σύλληψής του περί ανθρώπινης φύσης από την στωική οικείωσι, βλ. Grotius (2005), σελ. 81. Για το ζήτημα αυτό βλ. πιο αναλυτικά Straumann (2015), σελ. 83-102.

²²² Στην ενότητα IV της παρούσας εργασίας.

είχαμε την ευκαιρία να εξετάσουμε στις αμέσως προηγούμενες ενότητες. Το φυσικό δίκαιο, εν ολίγοις, το οποίο έχει ισχύ υπέρτερη του θετικού δικαίου και του δικαίου των εθνών, εκπηγάει από την ανθρώπινη φύση, όχι από την ιδιότητα του πολίτη ενός κράτους, ούτε καν από την ιδιότητα του Χριστιανού²²³. Η κοινότητα λοιπόν επί της οποίας ισχύει το φυσικό δίκαιο δεν είναι καμία συγκεκριμένη πολιτική κοινότητα αλλά σύσσωμη η ανθρωπότητα, πέρα από έθνη και σύνορα, με μοναδικό εισιτήριο στην κοινότητα αυτή τα δύο βασικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης που εξ υποθέσεως κατέχουν όλοι οι άνθρωποι.

Είναι λοιπόν ταυτόσημη η δικαϊκή κοινότητα του Grotius με την παγκόσμια ηθική κοινότητα των Στωικών και του Κικέρωνα²²⁴. Οι δύο μάλιστα κοινότητες δεν είναι στην πραγματικότητα και τόσο διαφορετικές: μολονότι το φυσικό δίκαιο ισχύει για όλους, συχνά δεν υπάρχει τρόπος να διασφαλιστεί η εφαρμογή του, πέραν της προσφυγής σε έναν δίκαιο πόλεμο. Ο Grotius όμως προτρέπει σθεναρά κατά της χρήσης ενός τόσο καταστροφικού και βίαιου μέσου²²⁵, εκτός αν η παράβαση του φυσικού δικαίου είναι τόσο σοβαρή που να καθίσταται αφόρητη. Συνεπώς, η ισχύς του φυσικού δικαίου είναι σε μεγάλο βαθμό ηθική και όχι νομική με την έννοια του εξαναγκαστού: οι αναπτύξεις του Grotius αφορούν τις κρατικές και ατομικές δράσεις που μπορούμε να αποκαλούμε και να επικρίνουμε ως άδικες. Σε κάποιες μάλιστα από αυτές μπορούμε δικαιολογημένα να αντισταθούμε ή να τις τιμωρήσουμε με έναν δίκαιο πόλεμο.

Ο Grotius όμως δεν είναι υπέρμαχος ενός μονοσήμαντου, αμιγούς κοσμοπολιτισμού, όπως είναι οι Στωικοί. Η εικόνα του της διεθνούς κοινωνίας είναι εμπλουτισμένη με τα κράτη, τα οποία ορίζει ως εξής: «το κράτος είναι ένα ολοκληρωμένο σύνολο ελεύθερων προσώπων που έχουν συνασπιστεί για να απολαμβάνουν ειρηνικά τα δικαιώματά τους και για το κοινό τους συμφέρον»²²⁶. Τα κράτη λοιπόν υπάρχουν για χάρη των ατόμων και αποτελούν έκφραση της ελευθερίας τους, της ηθικής αυτονομίας τους να συνεργάζονται για την διασφάλιση των δικαιωμάτων τους και την επιδίωξη των αγαθών της ζωής. Δεν στερούνται λοιπόν ηθικής αξίας, όπως συμβαίνει στον αμιγή κοσμοπολιτισμό. Επειδή όμως υπάρχουν από και για τα άτομα, στα οποία βρίσκεται εν τέλει ο θεμελιώδης τόπος ηθικής αξίας, δεσμεύονται από τα κοσμοπολιτικά καθήκοντα των ατόμων, που απορρέουν από την συμμετοχή τους στην παγκόσμια δικαϊκή κοινότητα του φυσικού δικαίου. Δεν ευσταθεί λοιπόν η αντίληψη, που στον Grotius αντιπροσωπεύει ο Καρνεάδης²²⁷, ότι δεν υπάρχει δικαιοσύνη στην διεθνή κοινωνία, αλλά το μόνο δίκαιο είναι το εκάστοτε κρατικό συμφέρον, μια θέση που εκφράζει σήμερα η ρεαλιστική σχολή στις διεθνείς σχέσεις. Αντιθέτως, τα κράτη φέρουν τα καθήκοντα των ατόμων που τα συγκροτούν.

Αυτή η περίπλοκη θεώρηση του Grotius, που ισορροπεί ανάμεσα στα καθήκοντα των ατόμων και αυτά των κρατών, και στην οποία πολλακίς συναντώνται τα κράτη με τα άτομα, είτε στο πλαίσιο του πολέμου είτε σε αυτό της ειρήνης, είναι που επιτρέπει στη Nussbaum να του απονείμει τον χαρακτηρισμό του ήπιου κοσμοπολίτη. Αυτή η εκδοχή του κοσμοπολιτισμού, όπως είδαμε στις

²²³ Αυτή είναι και η σημασία της ρήτρας *etiamsi daremus*, όπως εξηγήσαμε στην ενότητα II της παρούσας εργασίας, βλ. σελ. 10.

²²⁴ Στην υποστήριξη αυτού του επιχειρήματος είναι αφιερωμένο ολόκληρο το βιβλίο του Benjamin Straumann, *Roman Law in the State of Nature*, βλ. Straumann (2015). Βλ. και Nussbaum (2019), σελ. 30 για το *De Officiis* του «Αυτό είναι το υλικό στον Κικέρωνα που έγινε το θεμέλιο μεγάλου μέρους του σύγχρονου διεθνούς δικαίου, συμπεριλαμβανομένου του δικαίου του πολέμου και του δικαίου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Το *De Jure Belli ac Pacis* του Grotius είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, ένας σχολιασμός αυτών των αποσπασμάτων».

²²⁵ Βλ. το κεφάλαιο XXIV του δεύτερου βιβλίου του *De Jure Belli ac Pacis* με τίτλο «Προτροπές για την αποφυγή της βιαστικής εμπλοκής σε έναν πόλεμο, αν και για δίκαιους λόγους», Grotius (2005), σελ. 1133-1150.

²²⁶ *Ibid.*, σελ. 162.

²²⁷ *Ibid.*, σελ. 76-87 από τα Προλεγόμενα, όπου η παρουσίαση και η κατάρριψη ενός τέτοιου επιχειρήματος.

ενότητες III και IV, φαίνεται να είναι υπέρτερη του κικερώνειου και στωικού αμιγούς κοσμοπολιτισμού, στον βαθμό που καταφέρνει να εντάξει την διαίσθησή μας ότι έχουμε και καθήκοντα αρωγής προς τους ξένους και έτσι δεν καταφεύγει σε μια τεχνητή και αστήρικτη²²⁸ διάκριση μεταξύ καθηκόντων δικαιοσύνης και καθηκόντων αρωγής. Έτσι φαίνεται να επαληθεύεται ο ισχυρισμός της Nussbaum ότι ο Grotius προσαρμόζει τον στωικό κοσμοπολιτισμό στο νεωτερικό κόσμο των εθνών-κρατών²²⁹, τα οποία ορίζονται στον Grotius ως προνομιακός τόπος συνεργασίας των ελεύθερων πολιτών για το κοινό τους συμφέρον, περιλαμβάνοντας έτσι στην εικόνα του και τις ειδικές υποχρεώσεις μας έναντι των συμπολιτών μας με τις οποίες τόσο δυσκολία αντιμετωπίζει ο αμιγής κοσμοπολιτισμός.

Ο Grotius λοιπόν φαίνεται πως υπερβαίνει τις επιρροές του προκειμένου να προσφέρει στην εποχή του και στους μεταγενέστερους ένα έργο που συλλαμβάνει πληρέστερα την φύση του ανθρώπου, του κράτους και της διεθνούς κοινωνίας. Χαράζει μια μέση πορεία ανάμεσα σε έναν αμοραλιστικό ρεαλισμό και σε έναν αμιγή κοσμοπολιτισμό, σχεδιάζοντας μια εικόνα της διεθνούς κοινωνίας τόσο σύνθετη όσο και το πρωτότυπο. Το έργο του μπορεί να περιέχει αμήχανες στιγμές και αντιφάσεις, χρησιμεύει όμως και σήμερα για να μας θυμίσει πως οι ηθικές αρχές δεν σταματούν στα εθνικά σύνορα αλλά τα διαπερνούν, και μας δεσμεύουν απέναντι - και μας συνδέουν με - όλους τους ανθρώπους του κόσμου. Η σύγχρονη επανεκτίμηση αυτού του έργου μας πληροφορεί για τις απώτατες ρίζες του διεθνούς δικαίου και επιβεβαιώνει τις απαιτήσεις μας για δικαιοσύνη στο διεθνές πεδίο, σε μια εποχή που η θεματική αυτή είναι πιο επίκαιρη από ποτέ, τόσο στην πολιτική φιλοσοφία όσο και στην πολιτική ζωή.

²²⁸ Όπως καταδεικνύει η Nussbaum, βλ. υποσημείωση 98 της παρούσας εργασίας.

²²⁹ Βλ. ενότητα V της παρούσας εργασίας.

Βιβλιογραφία

- Capps, Patrick. Chapter 3: Natural law and the law of nations στο *Research Handbook on the Theory and History of International Law*, επιμ. Alexander Orakhelashvili, 61-92. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2011.
- Carens, Joseph H. *The Ethics of Immigration*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Glanville, Luke. Grotius and the Marginalization of Cosmopolitan Duties. *Grotiana*, 2019: 102-122.
- Goodin, Robert E. What is So Special about Our Fellow Countrymen? *Ethics*, July 1988: 663-686.
- Gozzi, Gustavo. Chapter 2: Hugo Grotius and the Law of Peoples στο *Rights and Civilizations: A History and Philosophy of International Law*, Gustavo Gozzi, μετάφραση: Filippo Valente, 25-51. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace: Books I-III*. επιμ. Richard Tuck. 3 τόμ. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2005.
- Jeffery, Renée. *Hugo Grotius in International Thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Kadelbach, Stefan. Chapter 7: Hugo Grotius: On the Conquest of Utopia by Systematic Reasoning στο *System, Order and International Law: The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel*, επιμ. Stefan Kadelbach, Thomas Kleinlein και David Roth-Isigkeit, 134-159. Oxford, UK: Oxford University Press, 2017.
- Kwame, Anthony Appiah. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton and Company, Inc., 2006.
- Nagel, Thomas. The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 2005: 113-147.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- . *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- Nussbaum, Martha C. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *The Journal of Political Philosophy*, 1997: 1-25.
- Nussbaum, Martha C. Πατριωτισμός και Κοσμοπολιτισμός στο *Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός;*, Martha C. Nussbaum κ.α., μετάφραση: Αλίκη Τσοτσόρου-Ελευθέριος Μύστακας, 13-34. Αθήνα: Scripta, 1999.
- Olivecrona, Karl. Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No.2 (Apr.-Jun. 1974): 211-230.

- Papageorgiou, Konstantinos. *Cosmopolitan Citizenship in a Complex World. Arguments for an Impure View* στο *Athenian Legacies-European Debates on Citizenship*, επιμ. Paschalis M. Kitromilides, 425-449. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2014.
- Reidy, David A. Chapter 43: Human Rights and Cosmopolitanism στο *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, επιμ. Gerald Gaus και Fred D' Agostino, 494-504. New York: Routledge, 2013.
- Remec, Peter Pavel. *The Position of the Individual in International Law according to Grotius and Vattel*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1960.
- Sharples, R. W. *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic philosophy*. New York: Routledge, 1996.
- Straumann, Benjamin. *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*. Μετάφραση: Belinda Cooper. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.
- Tan, Kok-Chor. Part I: Cosmopolitanism. Στο *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Kok-Chor Tan, 19-84. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Taraborrelli, Angela. *Contemporary Cosmopolitanism*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Tuck, Richard. Chapter 3: Grotius στο *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, Richard Tuck, 78-108. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.
- Tuck, Richard. Chapter 3: Hugo Grotius στο *Natural rights theories: Their origin and development*, Richard Tuck, 58-81. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Vincent, R. J. Chapter 8: Grotius, Human Rights and Intervention στο *Hugo Grotius and International Relations*, επιμ. Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts, 241-256. Oxford, UK: Oxford University Press, 1990.
- Vollerthun, Ursula. Chapter 5: Grotius στο *The Idea of International Society: Erasmus, Vitoria, Gentili and Grotius*, Ursula Vollerthun, επιμ. James L. Richardson, 145-203. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.
- Wight, Martin. Chapter 2: Grotius στο *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant and Mazzini*, Martin Wight, 29-62. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1988.
- Zetzel, James E. G. Political Philosophy στο *The Cambridge Companion to Cicero*, επιμ. Catherine Steel, 181-195. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Καντ, Ιμμάνουελ. *Προς την αιώνια ειρήνη*. Μετάφραση: Κωνσταντίνος Σαργέντης. Αθήνα: Πόλις, 2006.

Κικέρων. *Περί καθηκόντων (De officiis)*. Μετάφραση: Διονύσιος Χαλκωματάς. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2017.

Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος. *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους*. Αθήνα: Πόλις, 2017.

—. *Πόλεμος και δικαιοσύνη: πολιτική φιλοσοφία για τον κόσμο*. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2008.