ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΑΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΔΙΟΙΚΗΣΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Π.Μ.Σ.: «Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΜΕ ΘΕΜΑ:

«Από την Αιδώ των σπηλαίων στα σύγχρονα φιλελεύθερα συντάγματα»

Εισηγητής-Επιμέλεια: Χρήστος Σωτηρόπουλος (Α.Μ. 14530)

Επιβλέπων Καθηγητής : Περικλής Βαλλιάνος

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Περικλής Βαλλιάνος, Καθηγητής

Γρηγόρης Μολύβας, Αναπληρωτής Καθηγητής

Σπύρος Ράγκος, Αναπληρωτής Καθηγητής

Αθήνα 2017

. . . Δικαιοσύνη είναι να μην παραβαίνεις τους νόμους και τα έθιμα της πόλης, της οποίας είσαι πολίτης. Ο άνθρωπος θα αποκόμιζε από τη δικαιοσύνη την πιο μεγάλη ωφέλεια για το άτομό του, αν μπροστά σε άλλους ανθρώπους τηρούσε τους νόμους ως κάτι σημαντικό, ενώ αντίθετα, άμα είναι μόνος του χωρίς άλλους εμπρός του, ακολουθούσε τις επιταγές της φύσης. Γιατί οι επιταγές του νόμου είναι αυθαίρετες, ενώ της φύσης είναι αναγκαίες κι οι επιταγές των νόμων είναι συμβατικέςκαι όχι από τη φύση, ενώ οι επιταγές της φύσης είναι ακριβώς το αντίθετο […] Όποιος παραβαίνει τους νόμους και τα έθιμα, αν δεν υποπέσει στην αντίληψη αυτών που τα έχουν αποδεχθεί, αποφεύγει και την ντροπή και την τιμωρία ενώ, αν δε μείνει απαρατήρητος, δεν τα αποφεύγει. Αντιθέτως, εάν παραβιάζει τις εγγενείς απαιτήσεις της φύσης πέρα από ένα όριο, το κακό γι' αυτόν δε μετριάζεται διόλου, αν μείνει απαρατήρητος απ' όλους τους ανθρώπους, ούτε γίνεται μεγαλύτερο, αν υποπέσει στην αντίληψη όλων των ανθρώπων.

(Ἀντιφῶν, απόσπ. 44Α)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος 4

Εισαγωγή 8

1. Γραπτοί και Άγραφοι Νόμοι 12

1.1 Η δομή των Νόμων στην αρχαιότητα 12

1.2 Η διττή διάσταση του Νόμου στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή 17

1.3 Η σύγκρουση του Νόμου στην «Αντιγόνη» (Η άρρηκτη σχέση θρησκείας και κράτους στη διαμόρφωση της δικαιοσύνης) 19

1.4 Ο «χρηστός» πολίτης και ο «αγαθός» άρχοντας 26

2. Η έννοια της αιδούς ως κομβικό στοιχείο στη διαμόρφωση του εθιμικού Δικαίου 29

2.1 Προσέγγιση του όρου «Αιδώς» 29

2.2 Αιδώς και Δαιμόνιο 32

2.3 Το δαιμόνιο γίνεται πράξη: Η έκφραση της αιδούς στις πράξεις των ηρώων 37

2.4 Αιδώς,Ύβρις και Νέμεσις 43

2.5 Αιδώς και Δίκη (Μια πλατωνική παρακαταθήκη) 47

2.6 Κοινότητα - Πόλις Κράτος 52

3. Αρχαία τραγωδία: πρόσωπα αρχέτυπα δικαιοσύνης 60

4. Αιδώς υπό το πρίσμα της ελευθερίας και αναγκαότητας: μια απόλυτα πολιτική πράξη 66

5. Μετάβαση στο Έννομο Δίκαιο 70

5.1 Η ιεραρχία των κανόνων Δικαίου 70

5.2 Το εθιμικό Δίκαιο ως απαραίτητη προϋπόθεση του Έννομου Δικαίου 74

5.3 Αιδώς και ανθρώπινα δικαιώματα 79

6. Δικαίωμα και ελευθερία 85

6.1 Η Ελευθερία και ο φυσικός Νόμος: θεμέλια της σύγχρονης αντίληψης του Δικαίου 85

6.2 Η έννοια του Φυσικού Δικαίου 95

6.3 Η μετάβαση από το Φυσικό Δίκαιο στα φυσικά δικαιώματα 100

6.4 Η έκπτωση των φυσικών δικαιωμάτων και η ανάδυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων .. 106

6.5 Κράτος Δικαίου 110

7. Η έννοια της αιδούς στην πολιτική φιλοσοφία 115

Συμπεράσματα 123

Παράρτημα 138

Περίληψη 144

Βιβλιογραφία 148

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να προσεγγίσει ένα πανάρχαιο θέμα που είναι η ενδογενής αίσθηση του ανθρώπου ότι δεν είναι μόνος σε αυτόν τον κόσμο και ότι απέναντι στον συνάνθρωπο διαθέτει μια αυθόρμητη εσωστρέφεια και προστασία του εαυτού του. Με λίγα λόγια δεν εκθέτει τον εαυτό του απέναντι στους άλλους σε απόλυτα ελεύθερο βαθμό, αλλά προστατεύει τόσο τον εαυτό του, όσο και τους άλλους ενστικτωδώς. Θέτει, δηλαδή, όρια ανάμεσα σε εαυτόν και τον συνάνθρωπο. Πρόκειται για εκείνα τα αθέατα όρια που καθιστούν τον άνθρωπο έλλογο ον και τον διαχωρίζουν από τα υπόλοιπα ζώα. Αυτό το μέτρο των ανθρωπίνων σχέσεων και της στάσης που κρατούμε απέναντι στον συνάνθρωπο, ειδικά σε οριακά κρίσιμα θέματα, αποτελεί ένα είδος δικαιοσύνης, απαραίτητης για την ανθρώπινη συνύπαρξη. Είναι αυτό που ο Πλάτωνας αποκαλεί «αἰδῶ» και τη θεωρεί σταλμένη από τον Δία, μαζί με τη Δικαιοσύνη, την αίσθηση του φυσικού δικαίου. Αυτή η πανάρχαια αίσθηση της ντροπής, του φόβου και του σεβασμού απέναντι στον άλλον μετατράπηκε σε μορφές δικαίου και επηρέασε τις μετέπειτα μορφές δικαιοσύνης, ακόμα και τα σύγχρονα φιλελεύθερα και όχι μόνο συντάγματα. Η εσωτερικότητα του ανθρώπου, το θείο παράλογο των Αρχαίων, στο πέρασμα των χρόνων εξελίχθηκε σε απτή νομική έκφραση, βούληση και απόφαση. Δε σημαίνει, βέβαια, πως δεν υπάρχει ακόμα και σήμερα στο εσωτερικό του ανθρώπου ένας κρυφός «θείος χώρος» που καθορίζει τη στάση μας απέναντι στα καίρια σημεία της ζωής μας. Αυτή η πορεία αφομοίωσης της πρώτης αίσθησης της συστολής από το σύγχρονο δίκαιο και της μετεξέλιξής του σε νόμο, θα απασχολήσει την παρούσα εργασία μας και θα μας οδηγήσει σε αναζήτηση ερμηνειών με πολύ ενδιαφέρον, καθώς σε ένα τέτοιο θέμα δικαιοσύνης εμπλέκονται θεοί και άνθρωποι.

Σε μία εποχή όπου η πολιτική αρετή θεωρείται δεδομένη, χωρίς επί της ουσίας να είναι, ενώ η ηθική αρετή έχει αποδεσμευτεί από κάθε πολιτική χροιά, είναι επιτακτική η ανάγκη να ιδωθεί ο πολίτης υπό το πρίσμα μιας «ηθικής και πολιτικής αρετολογίας». Όλοι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους προικισμένοι με τα σπέρματα της πολιτικής αρετής, και, επομένως, δικαιούνται να συμμετέχουν ισότιμα στα κοινά. Αν, τώρα, φροντίσουν αυτή την καλή πλευρά του εαυτού τους με την άσκηση και τη διδασκαλία, θα μπορέσουν να διακριθούν στην πολιτική πρακτική. Σήμερα, η σύγκρουση του πολιτικού και του ηθικού αποτελεί βασικό γνώρισμα της πολιτικής τέχνης, ένα γνώρισμα που ως τέτοιο δεν επιτρέπει συχνά στον πολίτη, αλλά και την πόλη να φτάσουν στην ολοκλήρωσή τους, σε εκείνη την τέλεια μορφή, που θα επιφέρει την «ευδαιμονία». Η πολιτική

σκέψη αντιμετωπίζει πρωτίστως τέτοιου τύπου προβληματισμούς. Και όσο σύγχρονη κι αν φαίνεται η περίπτωση αυτή, τόσο διαχρονική είναι η εμβέλειά της.

Η αναζήτηση εξάλλου της ύψιστης πολιτικής αρετής, η οποία θα πρέπει να διακρίνει το υποκείμενο, αποτελεί ζητούμενο εδώ και αιώνες. Υπάρχουν κάποιες εξαιρετικές, παράτολμες και θαυμαστές πράξεις ηρώων και ανθρώπων στην ιστορία που κινούνται ανάμεσα στη λογική και το συναίσθημα. Ούτε το ένα ούτε το άλλο μπορούν να τις εξηγήσουν, ούτε μπορούν να θεωρηθούν αποκλειστικά υπεύθυνα για αυτές. Εφαλτήριο της διάπραξης μοιραίων σφαλμάτων με το ηθικό πάθος ως κινητήριο δύναμη αποτελεί η ύπαρξη της ηθικότητας σε κάθε ήρωα, ο οποίος αποτελεί ο ίδιος κάθε φορά ένα συνονθύλευμα πλείστων αντιθετικών στιγμών με διαφορετικές ηθικότητες. Οι πράξεις αυτές στην πλειονότητά τους ανέτρεψαν δεδομένα και αποδείχθηκαν μοιραίες θετικά και αρνητικά, τόσο για εκείνους που τις έπραξαν, όσο και για το ευρύτερο σύνολο. Ακόμα και οι ίδιοι οι δρώντες, αργότερα, δεν αναγνώριζαν τους εαυτούς τους. Κάποιοι, μάλιστα, δεν θυμούνται καθόλου τί ήταν αυτό που τους προκάλεσε να ενεργήσουν με τον συγκεκριμένο τρόπο. Άλλοι, πάλι, έφτασαν σε σημείο προφητείας ή μαντικής ή πρόνοιας για πράγματα και ανθρώπους, που η λογική δεν τα φτάνει και το συναίσθημα είναι πολύ διαλυτικό για να τις εξηγήσει.

Σε φιλοσοφικό, ωστόσο, επίπεδο η πολιτική αρετή σήμαινε κάτι περισσότερο, κάτι το επαναστατικό. Σήμαινε ότι όλοι οι άνθρωποι ξεκινούν στη ζωή τους από την ίδια αφετηρία, ότι είναι εκ φύσεως ίσοι. Οι ρίζες της πολιτικής αρετής σύμφωνα με τον Πλάτωνα είναι η «αἰδώς» και η «δίκη». Οι Αθηναίοι δέχονται τη συμβουλή οποιουδήποτε πολίτη για πολιτικά ζητήματα, καθώς στην πολιτική αρετή μετέχουν όλοι οι πολίτες που αποτελούν μέλη της πολιτικής κοινότητας. Ο Δίας δώρισε σε όλους τους ανθρώπους και τις δύο αυτές ιδιότητες-αρετές, οι οποίες συνιστούν τη βάση της πολιτικής ζωής και της πολιτικής αρετής. Σύμφωνα με τη δημοκρατική αντίληψη κάθε πολίτης θεωρείται κάτοχος της πολιτικής αρετής και ως εκ τούτου έχει το δικαίωμα να εκφράζει την άποψή του πάνω στα πολιτικά ζητήματα. Κατά τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος, φορέας των ηθικών του πράξεων, είναι ταυτόχρονα και πολίτης, ως μέλος της πολιτικής κοινωνίας, ο οποίος έχει πολιτική ευθύνη και δράση. Ποια είναι, λοιπόν, τα γνωρίσματα αυτού του πολίτη; Πώς διαφοροποιείται το ζεύγος πολιτικής ηθικής ανάμεσα σε άρχοντα και αρχόμενο; Ποιοι εσωτερικοί αλλά και ποιοι εξωτερικοί κανόνες συμπεριφοράς και στάσης ζωής θα πρέπει να διέπουν τον πολίτη αυτόν; Τα ερωτηματα αυτά αναπόφευκτα οδηγούν, πέρα από την υπόλοιπη αρχαία ελληνική γραμματεία, αρχικά στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή, τον ποιητή του

«ανθρώπινου» καθώς οι έννοιες του δικαίου, της δικαιοσύνης και της δημοκρατίας πρωταγωνιστούν γενικότερα στη θεματική της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, άλλοτε εμφανώς και άλλοτε υπαινικτικά. Η «Αντιγόνη» ως μια αρχαία ελληνική τραγωδία του 5ου αιώνα π.Χ., αποτελεί ένα τέτοιο δείγμα και είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως μια περίπτωση μελέτης αυτής της αντιπαράθεσης ηθικού και πολιτικού στοιχείου.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η ατομική οπτική του κάθε τραγικού ήρωα αποτελεί εν τέλει την ειδοποιό διαφορά ως προς τον βαθμό αναφοράς σε δικαϊκά ζητήματα και θέματα γενικότερου νομικού προβληματισμού που απασχολεί και σύγχρονους μελετητές. Η πορεία όμως του ανθρώπου προς την τραγική γνώση συνδέεται με την πορεία προς το καθολικό και το ουσιώδες εγκαταλείποντας το ατομικό και φαινομενικό. Το δίκαιο την εποχή εκείνη ταλαντεύεται ανάμεσα στον καταναγκασμό και τη θρησκευτική παράδοση. Η περί δικαίου αντίληψη βρίσκεται σε άμεση συνάφεια προς τα πολιτικά, κοινωνικά και οικονομικά τεκταινόμενα της εποχής. Ο τραγικός ήρωας της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας παρουσιάζει ομοιότητες προς τον σύγχρονο φορέα συγκρουόμενων καθηκόντων, όπως αυτός σκιαγραφείται με βάση τις σχετικές διατάξεις του Ουσιαστικού Ποινικού Δικαίου. Ο σύγχρονος φορέας του «τραγικού ηθικού διλήμματος», το οποίο έχει γίνει αντικείμενο επιστημονικών συζητήσεων και μελετών, όχι μόνο από νομική αλλά και από φιλοσοφική σκοπιά, αποτελεί τον επίγονο του τραγικού ήρωα.

Η ιδέα της σύμβασης, έτσι, ως προς τη δημιουργία των νόμων αποτελεί προπομπό της ιδέας του Κοινωνικού Συμβολαίου, όπως αργότερα διαπιστώθηκε από τον Ζαν-Ζακ Ρουσσώ. Η έννοια του φυσικού δικαίου κατέληγε στην προάσπιση της ισότητας όλων των ανθρώπων, ακόμη κι αν η αντίθεση προς τους νόμους βρισκόταν στον αντίποδα του δημοκρατικού καθεστώτος της αθηναϊκής πόλης-κράτους. Σε κάθε σύγχρονη κοινωνία οι σχέσεις των ανθρώπων καθορίζονται και ρυθμίζονται τόσο από τους γραπτούς κανόνες, που η πολιτεία θεσπίζει για την αντικειμενική αντιμετώπιση κάθε πράξης που παραβαίνει τους γραπτούς νόμους, όσο και από τους άγραφους, που οι ίδιοι άνθρωποι αποδέχονται συνολικά και τους εφαρμόζουν στη ζωή τους. Οι κανόνες αυτοί πολλές φορές, όμως, παραβιάζονται παρά τη βεβαιότητα ότι εξυπηρετούν την κοινωνική συμβίωση κάνοντας πιο ομαλές τις ανθρώπινες σχέσεις των πολιτών. Κατά συνέπεια, μιλάμε για μια σύγκρουση δυνάμεων, για την ακρίβεια ισχύος, σε δύο πεδία, την ηθική και την πολιτική, τα οποία όμως δεν θα έπρεπε να εξεταστούν αποκομμένα μεταξύ τους. Κοινό τους στοιχείο είναι ο

άνθρωπος, είτε νοείται ως άτομο είτε ως πολίτης, αλλά και η ευδαιμονία, είτε ως ευδαιμονία του ατόμου είτε ως ευδαιμονία της πόλεως.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η έννοια του ανθρώπου στην αρχαία Ελλάδα είχε συνδεθεί στενά με την έννοια του «κοινωνεῖν». Οι ανθρώπινοι θεσμοί προέκυψαν από την αναγκαιότητα συνύπαρξης των ανθρώπων και βελτίωσης του βιοτικού τους επιπέδου. Πέρα από την πρακτική τους διάσταση, οι θεσμοί συνήθως εμπεριέχουν κι ένα υπόρρητο συμβολικό νόημα. Αν και οι θεσμοί δεν ανάγονται στο συμβολικό σύστημά τους, νοηματοδοτούνται, όμως, εντός ενός δικού τους δευτεροβάθμιου συμβολικού δικτύου, εκτός του οποίου δεν μπορούν να υπάρξουν. Τα συμβολικά συστήματά τους, συνδέουν συγκεκριμένα σημαινόμενα (παραστάσεις, υποδείξεις, σημασίες) με τα εκάστοτε σύμβολά τους, προσδίδοντας κύρος στα τελευταία και «καθιστώντας τη σύνδεση αυτή σχεδόν αναγκαστική για τη συγκεκριμένη κοινωνία ή κοινωνική ομάδα»[1]. Όπως είναι γνωστό, από την ίδρυση των πρώτων κοινωνιών «η τήρηση του νόμου ήταν συνδεδεμένη με την θεϊκή βούληση»[2]. Ο νόμος αποτελεί ανθρώπινη επινόηση, που διευκολύνει την κοινωνική συμβίωση και ο άνθρωπος νομοθετεί έχοντας πλήρη συναίσθηση αυτής της εξέλιξης. Οι νόμοι δε διαχωρίζονται σε θεϊκούς και ανθρώπινους, αλλά η πειθαρχία σε αυτούς δεν είναι άσχετη με την συμμόρφωση στη θεία βούληση (Αντ.368-375). Άλλωστε,«οι θρησκευτικές πρακτικές είναι απόλυτα συνυφασμένες και ενσωματωμένες στην πολιτική ζωή»[3]. Η πόλη είναι εκείνη που θεσμοθετεί τις τελετουργίες και οριοθετεί τη θρησκευτική δραστηριότητα. Πριν από κάθε πολιτική πράξη, επικαλείται τους προστάτες-θεούς με μία θεσμική εθιμοτυπία δεήσεων, προσευχών και θυσιών, προκειμένου «να διασφαλίσει την εύνοια και την έγκρισή τους»[4].

Η ενοχή του τραγικού ήρωα[5] είναι αναμφίβολα αμφίδρομη. Μολονότι, ο ηθικός άνθρωπος κρίνεται βάσει της επιλογής του, ο τραγικός άνθρωπος, αν και ελεύθερος, δε διαθέτει εν όψει της

---

[1] Καστοριάδης, Κορνήλιος. *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, σσ.174-175.

[2] Oudemans Th. C. W., Lardinois, A. P. M. H. *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, p.13.

[3] Castoriadis, Cornelius. *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, p.26.

[4] Karakantza, Efimia, D. "Polis anatomy: Reflecting on polis Structures in Sophoclean Tragedy", *Classics Ireland*, p.22.

[5] Jaspers, Karl. *Περί του τραγικού*, σ.34: «Η ενοχή, με φορέα τον τραγικό ήρωα, αποτελεί προϋπόθεση για την αντίληψη του τραγικού. Αποσυνδέοντας το κακό από την ενοχή, το συναίσθημα της ενοχής μπορεί να αναχθεί σε δυο πιθανές πηγές: α) είτε σε μια συγκεκριμένη πράξη, ως ελεύθερη επιλογή, που βαρύνει τον δράστη της, β) είτε στο υπάρχειν καθαυτό».

των εκάστοτε πολιτικών συνθηκών καθώς και των ροπών του δυνατότητα επιλογής. Η θεϊκή δικαιοσύνη συχνά κρίνεται αμείλικτη και άκαμπτη, αφού επιβάλλει τιμωρία σε αθώους. Η μετάβαση, έτσι, από τον πολιτισμό της ντροπής της ομηρικής εποχής στον πολιτισμό της ενοχής, αυτόν της αρχαϊκής εποχής με κύρια επέμβαση εξωλογικών δυνάμεων στη συμπεριφορά των ανθρώπων ξέφυγε από τον χαρακτήρα της απλής επέμβασης και επηρεασμού της σκέψης και απέκτησε τον χαρακτήρα του τιμωρού και φθονερού θεού. Τόσο στον Πίνδαρο, όσο και στον Σοφοκλή και τον Ηρόδοτο, που διατηρούν στοιχεία της αρχαϊκής εποχής, ένα από τα πρώτα πράγματα που μας κάνουν εντύπωση είναι η βαθιά συνείδηση της ανθρώπινης ανασφάλειας και του ανθρώπινου αδιεξόδου (αμηχανία). Το θρησκευτικό αντίστοιχο αδιέξοδο είναι το αίσθημα της θρησκευτικής έχθρας, με την έννοια πως μια ακατανίκητη δύναμη και σοφία συγκρατεί παντοτινά τον άνθρωπο υπόδουλο εμποδίζοντάς τον να ξεπεράσει το ανάστημά του. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο η θεότητα είναι πάντα «φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες»[6], δηλαδή φθονερή και επεμβατική. Η σημασία στη συγκεκριμένη περίπτωση έγκειται στο γεγονός πως οι θεοί ζηλεύουν και αντιμετωπίζουν με κακή ματιά κάθε επιτυχία που θα μπορούσε να φέρει τον άνθρωπο πιο κοντά σε αυτούς και για αυτό τον λόγο τιμωρούν.

Υπό το πρίσμα αυτό, η τιμωρία έχει στόχο να υποτάξει τον άνθρωπο στον κανόνα του μέτρου και να αποκαταστήσει την ηθική τάξη. Στους τελευταίους αρχαϊκούς και στους πρώτους κλασικούς χρόνους η έννοια φθόνος αποτελεί μια καταθλιπτική απειλή, μια πηγή ή έκφραση θρησκευτικού άγχους. Με λίγα λόγια η «άτη»[7], συνώνυμο της λέξης «δαίμων»[8], στην αρχαϊκή αντίληψη εξακολουθεί να σημαίνει την παράλογη συμπεριφορά[9]. Στο άκουσμα πως η Φαίδρα δε

---

[6] Ηροδότου «Ἱστορίαι», Α.32.

[7] Padel, Ruth, *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, σ.170. «Ο όρος «ἄτη» προέρχεται από το επικό ρήμα «ἀάω», διαφθείρω τὸν νοῦν, τυφλόω τὰς φρένας, δηλαδή συσκοτίζω τον νου κάποιου, τον τρελαίνω, οδηγώντας τον στην καταστροφή. Από την στιγμή που μια οικογένεια θα πληγεί από την άτη, η συμφορά περνά από γενιά σε γενιά έως ότου η οικογένεια ξεκληριστεί εντελώς».

[8] Dodds, Eric R. *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ.41: «Ο αγγελιοφόρος στους «Πέρσες» αποδίδει την τακτική του Ξέρξη στη Σαλαμίνα στους πανούργους Έλληνες που τον εξαπάτησαν και ταυτόχρονα στον φθόνο των θεών που ενεργούσε μέσω αλάστορος ή κακού δαίμονα. Η λέξη «δεισιδαίμων», αυτός που φοβάται τον Θεό χρησιμοποιήθηκε ως όρος επαινετικός έως τα χρόνια του Αριστοτέλη. Στην «Ιλιάδα» δεν απαντά κάτι αντίστοιχο, μόνο στην Οδύσσεια απαντάται το «θεουδής», ως μια σημαντική αρετή. Αντίθετα η λέξη «φιλόθεος» δεν απαντά στην αρχαία σκέψη, παρά για πρώτη φορά στον Αριστοτέλη».

[9] Padel, Ruth, *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, pp.168-169: «Ο κοινός παρονομαστής της έννοιας «ἄτη» είναι βλάβη, ζημιά. Αυτή είναι η πρώτη ερμηνεία του όρου στο Αρχαίο

θέλει να φάει, ο χορός ρωτά, αν αυτό οφείλεται στην άτη ή σε πρόθεση αυτοκτονίας; Και αυτό, γιατί η άτη παίρνει τη μορφή του ολέθρου και πολλές φορές ταυτίζεται με τα ίδια τα όργανα ή τις ενσαρκώσεις της ίδιας της καταστροφής. Ο «Δούρειος ίππος είναι μια άτη»[10]. Η Αντιγόνη και η Ισμήνη είναι για τον Κρέοντα αποτελούν δυο άτες, δυο καταστροφές[11]. Σε μια πιο ασαφή θεολογικά προσέγγιση η άτη είναι η σκόπιμη απάτη που παρασύρει το θύμα σε νέο σφάλμα, πνευματικό και ηθικό με τρόπο που επιταχύνει την καταστροφή του, δηλαδή το θλιβερό δόγμα[12]. Συγγενείς της άτης είναι οι άλογες εκείνες δυνάμεις που ορθώνονται μέσα στον άνθρωπο, ενάντια στη βούλησή του για να τον δοκιμάσουν. Ο Θέογνης αποκαλεί την ελπίδα και τον φόβο «χαλεπούς δαίμονες». Ο Σοφοκλής χαρακτηρίζει τον Έρωτα σα μια δύναμη «που των δικαίων τους λογισμούς ξεσέρνει σε αδικία για τον χαμό τους». Πίσω από αυτές τις δυνάμεις βρίσκεται το ομηρικό αίσθημα πως δεν είναι τμήμα του αληθινού εαυτού μας, αφού δεν ανήκουν στον χώρο που ελέγχει η συνείδησή μας. Αυτά είναι προικισμένα με ζωή και ενέργεια δική τους και έτσι μπορούν να αναγκάσουν κάποιον από εμάς, σαν να ενεργούν εξωτερικά, σε μια συμπεριφορά αλλότρια του εαυτού μας. Τελικά, ο Πλάτωνας συνέλαβε την ιδέα και τη μετέβαλε εντελώς. Ο δαίμονας αποβαίνει ένα είδος έξοχου πνεύματος οδηγού. Είναι εκείνος ο παράξενος διαμεσολαβητής ανάμεσα στον άνθρωπο και τον Θεό, εκείνος που τον οδηγεί από την άγνοια στη γνώση. Σήμερα θα λέγαμε ότι είναι το φροϋδικό «Υπερεγώ».

Μεταβαίνοντας, έτσι, στην κλασική εποχή, τα πράγματα αλλάζουν ριζικά. Από τον Σόλωνα και μετά η Αθήνα εισέρχεται στην σφαίρα της ορθής σκέψης και οτιδήποτε εξωλογικό και εξωανθρώπινο, αντιμετωπίζεται κριτικά. Για πολλούς μελετητές ο ορθός λόγος και ο εξορθολογισμός της θρησκείας και της ηθικής σήμαναν και το τέλος της ελληνικής γοητείας και

Λεξικό της Σούδας. Οι αρχαίοι Έλληνες του 5ου αιώνα δεν χρησιμοποιούν τις λέξεις με μεταφορική έννοια ούτε επιμερίζουν μεταφορική και κυριολεκτική έννοια σε μία λέξη, ούτε ξεχωρίζουν το γενικό από το ειδικό. Συνεπώς, η υλική βλάβη μπορεί να είναι και ταυτόχρονα και πνευματική».

[10] Ιλιάδα (Ζ.356, Π 805, Τ 88,126,129).

[11] Griffith, Mark. *Sophocles: Antigone*, σσ.582-583: «Στον Σοφοκλή η άτη συνιστά μία ολόκληρη πορεία εξαπάτησης, σφάλματος, πνευματικής διαταραχής που οδηγεί στη διάπραξη εγκλήματος και τελικά απολήγει στην καταστροφή».

[12] Doyle, Richard, E.*Ate: it's use and meaning: A Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*, p.85: «Η Κλυταιμνήστρα είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση συμμετοχής στην άτη. Η ίδια βυθισμένη μέσα στο πρόσωπο του Αλάστορα, προσφέρει θυσία τον άνδρα της στις Ερυνίες και στην άτη . Η Τροφός στη Μήδεια γνωρίζει πως η άτη είναι δουλειά κάποιου οργισμένου δαίμονα και τη συνδέει με την παλιά ιδέα του φθόνου. Έτσι εξηγεί την αποτρόπαια πράξη της παιδοκτονίας».

έθεσαν σε πλήρη αμφισβήτηση και την ουσία του ελληνισμού. Για τον Σωκράτη λοιπόν η προϋπόθεση των ορθολογικών συμπερασμάτων του είναι πάντοτε η πίστη στο παράλογο και αυτό ισχύει για όλη τη ζωή του[13]. Αυτή δεν προϋποθέτει μεν την πίστη στο επέκεινα, αλλά την πίστη σε μια θεϊκή σοφία, η οποία επηρεάζει όλα τα συμβάντα και το νόημά της μπορεί να βρεθεί από τον ανθρώπινο διαλογισμό.

Σύμφωνα με τον Άγγλο συγγραφέα Άλντους Χάξλεϋ, οι χειρότερες δυσκολίες του ανθρώπου, αρχίζουν από τη στιγμή που μπορεί να κάνει ότι θέλει. Ο θρίαμβος της λογικής οδήγησε στην παρακμή της ελληνιστικής εποχής. Η υπέρβαση των τοπικών και χρονικών συνόρων του πνεύματος απ τη μια πλευρά, αλλά και από την άλλη, η κρίση των θεσμών και της θρησκείας ως βαθιά ανάγκη του ανθρώπου να επικοινωνήσει με τον εαυτό του, κάνουν τους ανθρώπους ουσιαστικά πιο απελπισμένους και τους στερούν το καθημερινό νόημα. Παράδειγμα αυτής της απελπισίας είναι η στροφή στην αστρολογία που εντείνεται αυτή την περίοδο. Αρκετοί συμβουλεύουν τους ανθρώπους να εγκαταλείψουν την παλιά αντίληψη της ταπεινότητας, δηλαδή να ζουν με αιδώ και σε μέτρα ανθρώπινα και τους προτρέπουν, μέσα από τον στοχασμό και την ορθή σκέψη να ζουν ως θεοί. Εντούτοις, ο Αριστοτέλης και οι μαθητές του, κατανοούν πως οι άνθρωποι και ειδικά οι Έλληνες δεν αντέχουν την καθαρή λογική. Για αυτό μελετούν τους άλογους παράγοντες της ανθρώπινης φύσης για να έχουν πιο ρεαλιστική την κατανόησή της. Έτσι, οδηγήθηκαν στη μελέτη της μουσικής και των ονείρων για την προσέγγιση αυτών των σκοτεινών ανθρώπινων στρωμάτων.

[13] Dodds, Eric, R. *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ.48: «Η ακλόνητη πεποίθηση τουΣωκράτη είναι ότι ο άνθρωπος διαθέτει αυτή την πνευματική δύναμη της αυτοκαθοδήγησης. Θεωρεί έργο ζωής του να την εκμαιεύσει σε άλλους. Διαπιστώνει εδώ τα όρια της προσωπικότητάς του. Ο «Θεός με αναγκάζει να εκτελώ για άλλους χρέη μαίας. Μου αρνήθηκε να γεννώ». Ο Σωκράτης «θείῳθελήματι» διαθέτει τη δύναμη («δύναμις») και την αγάπη (το«ἐρᾶν»)για να βελτιώσει τους ανθρώπους, εφόσον αυτοί είναι γενικά δεκτικοί».

1. ΓΡΑΠΤΟΙ ΚΑΙ ΑΓΡΑΦΟΙ ΝΟΜΟΙ

1.1 Η δομή των Νόμων στην αρχαιότητα

Κατά την αρχαιότητα, επειδή οι νόμοι στην πλειονότητά τους ήταν άγραφοι[14], οι ευγενείς τους ερμήνευαν «κατά το δοκοῦν» προς ίδιον όφελος.Παρόλο, που οι νόμοι αυτοί δεν είχαν δοθεί από τους θεούς, εν τούτοις, επειδή τελούσαν «υπό την προστασία των θεών», ήταν απόλυτα σεβαστοί. Με την πάροδο των ετών οι πολίτες άρχισαν να διαμαρτύρονται κατά αυτής της συνήθειας των ευγενών και, καθώς, ήδη υπήρχαν γραπτοί κατάλογοι δημοσίων λειτουργών και συνθηκών, απαίτησαν με επιμονή την καταγραφή των νόμων. Οι παλαιότεροι κώδικες είναι ανεπεξέργαστοι και μάλλον τραχείς. Συνδέονται με ονόματα νομοθετών, δηλαδή προσώπων που είχαν εκλεγεί για να ασκήσουν διαιτησία σε υποθέσεις συγκρουόμενων συμφερόντων και στους οποίους είχε ανατεθεί το έργο της ταξινόμησης και καταγραφής των νόμων. Συγκεκριμένα από τον κώδικα του μυθικού Ζάλευκου[15], που κατάγονταν από τους Λοκρούς της Νότιας Ιταλίας, έχουν διατηρηθεί αξιόλογα στοιχεία σχετικά με τις διατάξεις[16], που εμπόδιζαν τις νομοθετικές αλλαγές και κατ' επέκταση τις κοινωνικές αλλαγές.

---

[14] Σακελλαρίου Μιχαήλ, Β. *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*, σ156: «Άγραφος νόμος καλείται η έμφυτη έκφραση μιας ηθικής παρόρμησης στον άνθρωπο για το τι οφείλει να πράττει (το καλό) κι τι να αποφεύγει (το κακό). Ονομάζεται δε άγραφος σε αντιδιαστολή αφενός με τον πνευματικό νόμο, και αφετέρου με τους ανθρώπινους γραπτούς νόμους των νομοθετών, που στηρίζονται είτε στη φύση, είτε στην κοινωνία. Ο άγραφος ηθικός νόμος πολλές φορές συγχέεται με το άγραφο δίκαιο ή με τον φυσικό νόμο. Και αυτό, γιατί η λέξη «νόμος» για τους Αρχαίους Έλληνες σήμαινε και το έθος (τόν άγραφο νόμο) αλλά και τον πολιτικό (γραπτό) νόμο».Οι Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι καί ποιητές (Ηράκλειτος, Πλάτων, Σοφοκλής, Ξενοφών, Στωικοί) δέχονταν τήν ύπαρξη του άγραφουηθικού νόμου, είτε υπό τη μορφή της ηθικής ορμής ή Δαιμονίου, είτε ως έλλογον μόριο της ψυχής (Αριστοτέλης «Ηθικά Νικομάχεια», στ.1102b, στ.16-25, «Ρητορική» στ.1368b, στ.7-9, στ.1375a, στ.31-35)».

[15] *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα*, τ.21: «Σύμφωνα με την παράδοση, που ίσως ανάγεται σε μεταγενέστερους δημοκρατικούς κύκλους (4ος αιώνας π.Χ.), η Αθηνά υπαγόρευσε τους νόμους στον νομοθέτη Ζάλευκο την ώρα που κοιμόταν. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι ο Ζάλευκος ανήκε στον κύκλο των Πυθαγόρειων, ενώ σύμφωνα με νεότερη παράδοση καταγόταν από ευγενή οίκο της Κάτω Ιταλίας. Ο Ζάλευκος ήταν ιδιαίτερά απαιτητικός στην αυστηρή εφαρμογή των νόμων, άσχετα με την κοινωνική ή δημόσια θέση του καθενός. Αναφέρεται, επίσης, ότι όταν ο γιος του καταδικάστηκε σε τύφλωση για μοιχεία, ο Ζάλευκος δε ζήτησε να μην εκτελεστεί η ποινή, πρότεινε όμως να αφαιρεθεί ένα μάτι από τον ίδιο και ένα από το γιο του. Η νομοθεσία του Ζάλευκου χρησιμοποιήθηκε και σε άλλες πόλεις της Μεγάλης Ελλάδας και επέδρασε στη ρωμαϊκή νομοθεσία και το Δωδεκάδελτο».

[16] Bostford, George Willis & Robinson, Charles Alexander. *Αρχαία Ελληνική Ιστορία*, σ.42: «Μεγάλη σημασία έχει το γεγονός ότι οι ποινές δεν καθορίζονταν από τους δικαστές αλλά από τους ίδιους τους νόμους. Η διάταξη που καθορίζει τον τύπο του ενδύματος για τους άνδρες και τις γυναίκες φανερώνει την

Ορισμένοι, ακόμη, παραδοσιακοί νόμοι του Χαρώνδα, ενός αρχαίου νομοθέτη της Κατάνης, επαρχίας της Σικελίας, είναι πιθανόν αυθεντικοί και φανερώνουν μεγάλη ποικιλία νομικών περιπτώσεων. Αυτοί οι νόμοι αναφέρονταν στην ψευδομαρτυρία, τον εμπρησμό, τους κινδύνους της περιουσίας, τις αγοροπωλησίες, το διαζύγιο, τα ορφανά, τους κληρονόμους, τη στρατιωτική θητεία και τις κακές συναναστροφές. Οι αρχαϊκοί νόμοι έδιναν ιδιαίτερη σημασία στην ανθρωποκτονία και τον τρομακτικό κίνδυνο του μιάσματος που αυτή περιέκλειε μέσα της, αλλά το κίνητρο σ' αυτή την περίπτωση δεν ήταν πρωταρχικά θρησκευτικό. Εξ' αρχής, είναι δυνατόν να διακρίνουμε μια αόριστη επιθυμία για αυτοάμυνα, η οποία τελικά θα γίνει αποφασιστικότητα, ώστε να επιβληθεί η θέληση της κοινότητας στα ιδιαίτερα συμφέροντα, είτε ατόμων, είτε οικογενειών, είτε φυλών με σκοπό να ρυθμίσουν τη δημόσια και ιδιωτική ζωή[17]. Κάτω από αριστοκρατικά καθεστώτα, λοιπόν, δημιουργήθηκε ο υπέρτατος νόμος της πόλης-κράτους, δηλαδή η ιδέα ότι ο νόμος πρέπει να είναι απόλυτα κυρίαρχος στους ανθρώπους. Δεν υπήρχε, ωστόσο γραπτό σύνταγμα, όπως θα λέγαμε σήμερα, διότι το πολίτευμα μπορούσε να αλλάζει εν μια νυκτί με την άνοδο ή την πτώση ενός κόμματος, ενώ το σώμα τουαστικού νόμου παρέμενε το ίδιο.

Στο τέλος της αρχαϊκής περιόδου γίνονται οι πρώτες καταγραφές νόμων στις πόλεις-κράτη της Ελλάδας. Στην Σπάρτη η νομοθεσία βασιζόταν στους κανόνες του Λυκούργου, ο οποίος σύμφωνα με τον Αριστοτέλη[18] έζησε και νομοθέτησε κατά την περίοδο τελέσεως της πρώτης Ολυμπιάδας (777 π.Χ.). Από κοινού με τους βασιλείς Ίφιτο των Ηλείων και Κλεισθένη των Πισατών, ο

χαρακτηριστική επιθυμία των Ελλήνων να διαπαιδαγωγούν και όχι απλώς να τιμωρούν. Αναγνωρίζεται, ακόμη, η δυνατότητα να συνάπτουν συμβόλαια. Αυτή η ιδέα είναι φυσικά αντίθετη με τη θεωρία του ισχυρότερου και είναι αποτέλεσμα κάποιου φωτισμένου ανθρωπισμού. Υπήρχε νόμος που επέβαλε την ποινή του απαγχονισμού σε όποιον πρότεινε τροποποίηση νόμου, που ήταν σε ισχύ και η πρότασή του δεν γινόταν αποδεκτή. Σ' αυτή την περίπτωση βλέπουμε τον φόβο των Ελλήνων για τις επαναστάσεις. Ωστόσο, η δραστικότητα αυτού του νόμου έτεινε να παγιώσει το καθεστώς. Η προνοητική διάταξη του Ζάλευκου «οφθαλμόν αντί οφθαλμού και «οδόντα αντί οδόντος» ίσως ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Είναι μοναδική στην ελληνική νομοθεσία και παραπέμπει σε εξωγενείς επιρροές».

[17] Σκιαδάς, Δημήτρης. *Η δωδεκάδελτος επιγραφή της Γόρτυνος*, σ.12: «Όλα τα αρχαιοελληνικά συστήματα κληρονομικού δικαίου είχαν σκοπό την διατήρηση και ενίσχυση της οικογένειας με βάση την οικογενειακή περιουσία. Ο θεσμός της διαθήκης ήταν άγνωστη σ' όλα τα δωρικά συστήματα δικαίου. Στο αττικό δίκαιο ο θεσμός της διαθήκης καθιερώθηκε από τον Σόλωνα. Στον Κώδικα της Γόρτυνας βρίσκουμε την αρχή του κοινού ελληνικού κληρονομικού δικαίου. Οι «κατιόντες» προτιμούνται από τους συγγενείς «εκ πλαγίου». Στο Δίκαιο της Γόρτυνας για την «εξ αδιαθέτου» διαδοχή προβλεπόταν διαδοχή κατά γενεές με προτεραιότητα οι συγγενείς από την πλευρά του πατέρα».

[18] Αριστοτέλη, «Απολογία» (Fr 533) και «Πολιτικά» (1270b).

Λυκούργος καθιερώνει την ολυμπιακή εκεχειρία, την κατάπαυση δηλαδή των εχθροπραξιών, κατά τη διάρκεια των Ολυμπιακών Αγώνων. Σύμφωνα με την παράδοση, ο Λυκούργος δεν ήταν ένας απλός άνθρωπος, αλλά μία θεϊκή μορφή, ενώ κατ' άλλους αποτελούσε διαβιβαστή των θεϊκών εντολών. Κατά τον Πίνδαρο, οι νόμοι της Σπάρτης δόθηκαν στον Λυκούργο από τον Πύθειο Απόλλωνα. Το νομοθετικό έργο που εισήγαγε, οδήγησε τη Σπάρτη στην «ευνομία». Κυρίαρχο γνώρισμα του νομοθετικού του έργου είναι ότι δεν εισήγαγε στην πόλη πληθώρα νόμων, αλλά θεσμών, με το σκεπτικό ότι οι νόμοι είναι ευμετάβλητοι, ενώ οι θεσμοί συνιστώντας παραδόσεις, αποτελούν συνήθειες που θα καταστούν σύμφυτες προς τη ζωή των Λακώνων και θα εδραιωθούν αιώνια. Στα νομοθετήματά του εντάσσεται ο αναδασμός της γης καθώς και η κατάργηση των χρυσών και αργυρών νομισμάτων έχοντας επίγνωση του γεγονότος ότι αυτά αποτελούν αντικείμενο διενέξεων, καθώς «ο πολύς πλούτος και η υπερβολική φτώχεια, αποτελούν το μέγιστο των νοσημάτων μίας πολιτείας»[19]. Η αντίληψη αυτή του Λυκούργου δικαιώθηκε από το γεγονός ότι μόλις ο Λύσανδρος απεκατέστησε τη χρήση των πολυτίμων μετάλλων, το μεγαλείο της Σπάρτης σαρώθηκε, καθώς κυριάρχησε πλέον η απληστία και συνακόλουθα η διαφθορά. Με άλλα λόγια κύριος στόχος του Λυκούργου ήταν να καταστήσει τη Σπάρτη πεδίο εφαρμογής μίας αντίληψης κατά φύσιν απλής αλλά συνάμα και πρακτικής.

Στην Αθήνα ο Δράκων αναφέρεται ως ο πρώτος νομοθέτης παρόλο που πριν από αυτόν, έξι άρχοντες ονομαζόμενοι ως «θεσμοθέτες», θεσμοθετούσαν άγραφους νόμους από το 683 π.Χ. Οι Αθηναίοι το 624 π.Χ. τού ανέθεσαν να γράψει τους νόμους της πόλης και το 621 π.Χ. τους παρέδωσε σε μαρμάρινες πλάκες, τις οποίες τοποθέτησε στην αγορά, όπου ο καθένας μπορούσε να τις διαβάζει. Οι νόμοι αυτοί που ονομάζονταν «θεσμοί» ή «διατάξεις» ήταν πολύ αυστηροί και από τότε η έκφραση «δρακόντειοι νόμοι» είναι συνώνυμη με τους ιδιαίτερα αυστηρούς νόμους, όπως αντίστοιχα «δρακόντεια μέτρα» ονομάζονται τα αυστηρά μέτρα. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Πλούταρχος ανέφερε ότι οι νόμοι του Δράκοντα γράφτηκαν με αίμα, όχι με μελάνι. Οι τιμωρίες ήταν ιδιαίτερα σκληρές, σε ασήμαντα αδικήματα, όπως η κλοπή ενός μήλου ή ακόμη και η τεμπελιά τιμωρούνταν με θάνατο. Ο Δράκων,όμως, έκανε διαχωρισμό μεταξύ του φόνου «εκ προμελέτης» και «εξ αμελείας». Άφησε στην δικαιοδοσία του Αρείου Πάγου τη δίκη του εκ προμελέτης φόνου, και διόρισε πενήντα ένα δικαστές (εφέτες), οι οποίοι δίκαζαν τους φόνους

[19] Bostford, George Willis & Robinson, Charles Alexander, *Αρχαία Ελληνική Ιστορία*, σ.72.

εξ αμελείας. Το 592 π.Χ. ο Σόλων ο Αθηναίος (635-559 π.Χ.) αντικατέστησε τους νόμους του Δράκοντα.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, έχουμε τη δυνατότητα να παρατηρήσουμε πως οι αρχαίοι Έλληνες οργάνωσαν νομοθετικά τα πρώτα ελληνικά κράτη που προεικονίζουν τη δική μας αντίληψη περί κράτους εμφανίζοντας κάποια σημαντικά κριτήρια.Η πολιτική εξουσία ασκείται σε μια καθορισμένη εδαφική επικράτεια σε έναν συγκεκριμένο λαό και μέσω των νόμων. Τονίζουμε, επίσης, τη σημασία που είχε για τους αρχαίους Έλληνες η αρετή της δικαιοσύνης, η οποία θεωρούνταν ιερή και αποτελούσε τη βασική αρετή χάρη στην οποιία οργανώνονται οι πολιτικοί θεσμοί της κοινωνίας. Είναι σημαντική η έμπνευση των πρώτων Ελλήνων νομοθετών να καθιερώσουν και να επιτύχουν θεσμούς και συνήθειες στους πολίτες που διατηρήθηκαν αιώνες στα κράτη τους[20], ώστε η ύψιστη αρετή της δικαιοσύνης να είναι το καθοριστικό γνώρισμα της ελληνικής πολιτείας και των πολιτών της. Έτσι, κυρίαρχη και βασική λειτουργία που επιτελεί το δίκαιο[21] είναι να ρυθμίζει την εξωτερική ανθρώπινη συμπεριφορά σε όλους τους τομείς που αυτή εκδηλώνεται (κοινωνικό, οικονομικό, πολιτικό). Για να επιτύχει το δίκαιο στον στόχο του, οφείλει πρώτιστα να πληροί κάποια εσωτερικά γνωρίσματα, ορισμένες ουσιαστικές εσωτερικές προϋποθέσεις, προκειμένου η νομική του ισχύς (τυπική και ουσιαστική)να μπορεί σχετικά εύκολα να μετατρέπεται σε πραγματική, δηλαδή να είναι εφαρμόσιμο και έχοντας στο επίκεντρο της

[20] «Ιστορία του Ελληνικού Έθνους». *Κλασικός Ελληνισμός*, Τόμος $Γ_2$, σ.18: «Γενικά επικρατεί η γνώμη ότι το δίκαιο αναπτύχθηκε στη Ρώμη. Οι νεώτερες έρευνες και κυρίως η ανακάλυψη της περίφημης Επιγραφής της Γόρτυνας αποδεικνύουν ότι η προσφορά των Ελλήνων στον τομέα του δικαίου υπήρξε υψίστης σημασίας και σπουδαιότητας. Ας μη λησμονούμε ότι από τους Αρχαίους Έλληνες ετέθησαν οι φιλοσοφικές αρχές πάνω στις οποίες στηρίζεται η ορθή γνώση του δικαίου. Οι ερευνητές της αρχαίας Ιστορίας και της Νομικής έχουν ασχοληθεί περισσότερο με τις νομοθετικές διατάξεις της Σπάρτης και της Αθήνας βάση των διασωθεισών επιγραφών και από ιστορικές πηγές, όπως τα συγγράμματα του Πλάτωνα. Γνωστοί οι νομοθέτες Λυκούργος, Ζάλευκος, Δράκων, Σόλων και Κλεισθένης. Η Επιγραφή της Γόρτυνας μας έδωσε πλήρη στοιχεία για τις νομοθετικές διατάξεις αστικού, οικογενειακού, κληρονομικού δικαίου και πολιτικής δικονομίας. Ο Πλάτων στους «Νόμους» μιλάει με θαυμασμό για το πολίτευμα και την ευνομία της Γόρτυνας. Οι νόμοι της Γόρτυνας έφθασαν σ' εμάς χαραγμένοι βουστροφηδόν σε δωρική διάλεκτο, πάνω σε μεγάλες πλάκες πωρόλιθου».

[21] Σούρλας, Παύλος Κ. *Justi atque injusti scientia-Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, σ.19: «Η λέξη «δίκαιο» αποτελεί «terminus technicus» (τεχνικό νομικό όρο), λέξη δηλαδή με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ετυμολογικά προέρχεται από το αρχαίο ελληνικό ρήμα «δείκνυμι», κάτι που εκφράζει άλλωστε το ουσιαστικό περιεχόμενο της λέξης ως το «υποδεικνυόμενο ορθό». Στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες το δίκαιο δηλώνεται με λέξεις («Recht», «droit», «diritto») που προέρχονται από το λατινικό «directum», που επίσης μεταφορικά σημαίνει το ορθό».

ρυθμιστικής του ενέργειας τον άνθρωπο, ως μέλος ενός ευρύτερου κοινωνικού συνόλου[22]. Το πρώτο ουσιαστικό χαρακτηριστικό αναφέρεται στη ρυθμιστική ιδιότητα του δικαίου της ανθρώπινης συμβίωσης, κυρίως δε της κοινωνικής συμβίωσης.

Ήδη, από την εποχή που έζησε και έδρασε ο μεγάλος Έλληνας φιλόσοφος Αριστοτέλης, φαίνεται ότι η ένταξη του ανθρώπου στην πολιτειακά οργανωμένη κοινωνία αποτελούσε διακριτικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης από τα άλλα ζωντανά πλάσματα. Η περίφημη φράση του «ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον ἐστιν» αποδίδει, ακόμη και σήμερα, ακριβώς την αντικειμενική αλήθεια πως ο άνθρωπος μόνο μέσα σε μία «δικαιοκρατική» και κατά συνέπεια δημοκρατική κοινωνία μπορεί να επιβιώσει. Γίνεται, έτσι, σαφής και η αναγκαιότητα ύπαρξης πολιτεύματος με νόμους, κανόνες και θεσμούς παράλληλους αλλά και προερχόμενους από τη λαϊκή θέληση, δηλαδή δημοκρατικούς. Το δίκαιο στη σημερινή κοινωνία επιτυγχάνει αυτή τη λειτουργία του με κανόνες, οι οποίοι ανάλογα με τον τρόπο που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά διαχωρίζονται σε οργανωτικούς, που μπορούν να θεωρηθούν πιο πολύ ως καθοριστικοί της κοινωνικής πραγματικότητας και όχι τόσο ως ρυθμιστικοί της ανθρώπινης συμπεριφορά, επιτακτικούς και απαγορευτικούς. Το δίκαιο, όπως προαναφέρθηκε, ρυθμίζει την κοινωνική συνύπαρξη των ανθρώπων, δηλαδή «το σύνολο των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ τους, τόσο «διαπροσωπικής» όσο και «περιουσιακή» φύσεως»[23]. Σε καθένα, λοιπόν, από αυτούς τους τρεις χώρους ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα «πρόσκτησης» συγκεκριμένων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και δρα ως «homosociologicus, economicus».

---

[22] Τρωιάνος, Σπύρος & Βελισσαροπούλου-Καράκωστα Ιουλία. *Ιστορία Δικαίου*, σ.16: «Το δίκαιο αρχικά ήταν προφορικό-εθιμικό και θεωρούνταν έργο των θεών στους οποίους αποδιδόταν η θέσμιση των κανόνων του. Στην πίστη δε αυτή στηρίζονταν οι βασιλείες και οι γεωκτημονικές αριστοκρατίες, καθώς οι βασιλείς και οι αριστοκράτες ήταν και οι δικαστές υποδυόμενοι τους αντιπροσώπους του Θεού. Ωστόσο, από τον 7ο αιώνα οι Ίωνες, φυσικοί φιλόσοφοι μπολιάζουν την ανθρωπότητα νομιμοποιώντας τη λογική ως μέσο για την εξήγηση των φυσικών φαινομένων και της γέννησης του κόσμου κι αυτό τον 5ο αιώνα καταλήγει στην έλευση του σοφιστικού κινήματος. Οι σοφιστές στρέφουν την προσοχή τους από το σύμπαν και τον κόσμο στον άνθρωπο και την κοινωνία του και με μέσο τον «ορθό λόγο», την κοινή λογική, προκαλούν την αμφισβήτηση των πάντων και ιδίως των ακλόνητων μέχρι τότε υπερβατικών και μεταφυσικών παραδοχών. Επίσης, σχετικοποιούν τα πράγματα εισάγοντας νέες αντιλήψεις, όπως αυτή του κοινωνικού συμβολαίου ως αιτία για τη συγκρότηση της πολιτείας και υποστηρίζουν το χειράφετο θετό ή θετικό δίκαιο της δημοκρατίας που το νομοθετούν τα πολιτειακά όργανά της εγγράφως».

[23]Δημητρόπουλος, Ανδρέας Α. *Γενική Συνταγματική Θεωρία*, σσ.48-49.

1.2 Η διττή διάσταση του Νόμου στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή

Όπως εύκολα μπορεί να διαπιστωθεί και σε καθημερινή βάση, με την έννοια «νόμος» δεν νοείται μόνο ο νόμος με την στενή πολιτική έννοια. Οι κατεξοχήν νόμοι είναι συνήθως γραπτοί και υπόκεινται σε αλλαγές με το πέρασμα του χρόνου. Στην τραγωδία «Αντιγόνη» του Σοφοκλή ο Κρέοντας τους ονομάζει «προκειμένους»[24] και τους υπερασπίζεται με σθένος (Αντ.481)[25]. Σύμφωνα με την Αντιγόνη, όμως, οι νόμοι αυτοί, όπως αναφέραμε παραπάνω, υπόκεινται στο άγραφο θεϊκό δίκαιο που προϋπήρχε, («ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα», Αντ.454-455) και ο ίδιος ο Κρένοντας τελικά, υποχωρεί στους νόμους αυτούς, τους οποίους ορίζει ως «καθεστῶτας»[26]: «δέδοικα γὰρ μὴ τοὺς καθεστῶτας νόμους ἄριστον ᾖ σῴζοντα τὸν βίον τελεῖν» (Αντ.1113-1114). Σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόλογο κλασικών σπουδών, Cecil-MauriceBowra[27]: «όπως άλλες παραδοσιακές αντιλήψεις, έτσι και οι αντιλήψεις για τους άγραφους νόμους ήταν περισσότερο ισχυρές παρά σαφείς». Για τους άγραφους νόμους έδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον και αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι και πολιτικοί, οι οποίοι προσπαθούσαν να τους εντάξουν σε κάποιο σύστημα. Εγγύτερη συνάφεια με τον άγραφο νόμο της «Αντιγόνης» εντοπίζεται στον Αριστοτέλη που μάλιστα χρησιμοποιεί την Αντιγόνη[28], ως παράδειγμα, όταν εξετάζει την έννοια του νόμου στη

---

[24] Butler, Judith. *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης. Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου*, σ.52: «Αντίστροφα στον «Οιδίποδα Τύραννο» οι νόμοι που πρόκειται είναι οι καθολικοί άγραφοι νόμοι (στ.865).Ο όρος «προκείμενοι νόμοι» αναφέρεται αδιαμφισβήτητα στα ψηφίσματα που έχει εκδόσει ο Κρέοντας ως πολιτικός ηγέτης (Αντ. 60, 632)».

[25] Lesky, A.*Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, Α΄, σ.336.

[26] Liapis, Vayos. "CreontheLabdacid: Political Confrontationand the Doomed Oikos in Sophocles' Antigone", in Cairns, D. L. (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, p.103: «Όσον αφορά τους «καθεστῶτας νόμους», πρόκειται πιθανότατα για καθολικούς νόμους που ισχύουν παντού και πάντοτε, ως «ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα». Ενδεικτικό είναι πάντως πως ο νομοταγής Κρέοντας, χρησιμοποιεί την λέξη καθεστῶτας (Αντ.1113), όταν αναφέρεται στους καθολικούς νόμους που παραβίασε, μία λέξη που παραπέμπει στην ανθρώπινη πρωτοβουλία της θέσπισης ενός νόμου».

[27] Bowra, Cecil-Maurice.*Οι τραγωδίες του Σοφοκλή: Αντιγόνη -Οιδίπους Τύραννος*, σ.59.

[28] Knox, Bernard M.W. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, pp.96-97: «Ο Αριστοτέλης θέτει την Αντιγόνη ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα φυσικού νόμου. Ισχυρίζεται πως η Αντιγόνη, θάβοντας τον αδερφό της, υπακούει σε έναν φυσικό νόμο, άγραφο, αλλά με καθολική ισχύ (Ρητ.1373b$_{9-10}$). Μία βασική ένσταση που θα μπορούσε να προκύψει, είναι ότι η Αντιγόνη δεν αναφέρει πουθενά τους νόμους αυτούς ως φυσικούς. Επικαλείται τη θεϊκή δικαιοσύνη, που είναι ανώτερη από τους ανθρώπινους νόμους και τον οφειλόμενο σεβασμό στους νεκρούς και τους χθόνιους θεούς (Αντ. 519, 749), ενώ ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται στο «θείον». Ο φυσικός του νόμος φαίνεται να οβελίζει την θρησκευτική χροιά της τραγωδίας και να την κοσμικοποιεί. Στην αρχαία ελληνική πραγματικότητα, όμως, η σχέση ανάμεσα στο θείον και την φύσιν, είναι ιδιαίτερα στενή. Ήδη από την αρχαϊκή εποχή οι ενυπάρχουσες

«Ρητορική» του[29]. Πιο συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι όλοι οι άνθρωποι συναισθάνονται το κύρος των άγραφων, και κάνει διάκριση ανάμεσα σε έναν «ίδιο νόμο», δηλαδή τον θετό, ο οποίος θεσπίζεται από την κοινότητα για δική της χρήση αποκλειστικά από τα μέλη της κι έναν «κοινό νόμο» που έχει σχέση γενικά με το δίκαιο και το άδικο και πρόκειται για τον άγραφο νόμο. Ο Πλάτωνας, επίσης, αναφέρει, ότι «οι άγραφοι νόμοι είναι ενσωματωμένοι στους γραπτούς»[30], κάτι το οποίο ελαφρώς παραλλαγμένο το συναντούμε και στον Ηράκλειτο σύμφωνα με τον οποίο όλοι οι ανθρώπινοι νόμοι τροφοδοτούνται από τον ένα θεϊκό νόμο. Ο Σωκράτης ταυτίζει το «νόμιμο» με το «δίκαιο», ενώ ο Περικλής είχε την άποψη ότι «οι δύο κατηγορίες νόμων συμπλήρωναν η μία την άλλη»[31].

Στην πράξη, όμως, οι άνθρωποι του 5ου αιώνα π.Χ. θα είχαν σχηματίσει μια απλή διάκριση ανάμεσα στους θεσπισμένους νόμους της πολιτείας και τους άγραφους νόμους, που αφορούν τη συνείδηση και το θρησκευτικό καθήκον. Είναι αναγκαίο να διευκρινιστεί ότι οι άγραφοι νόμοι αναφέρονταν ειδικά στις ιερές οικογενειακές ιεροτελεστίες. Πιο συγκεκριμένα, στην καθημερινή ζωή οι άγραφοι νόμοι αναφέρονταν στις σχέσεις ανάμεσα στα μέλη της οικογένειας, ως κανόνες πολύ παλιοί και με άγνωστη προέλευση, που προστάτευαν το θρησκευτικό τελετουργικό της οικογενειακής ζωής. Αυτοί οι νόμοι έχουν εφαρμογή στον νεκρό αδελφό της Αντιγόνης, Πολυνείκη και για αυτό τον λόγο έχει χρέος να τους σεβαστεί. Στην πορεία του έργου, ο Σοφοκλής παρουσιάζει την Αντιγόνη να εκθέτει με σαφήνεια διακηρύσσοντας με ειλικρίνεια τη θέση της. Οι θεοί απαιτούν την ταφή του νεκρού χωρίς καμιά εξαίρεση και αυτό δείχνει από μόνο του δίκαιο. Πρόκειται για μια ξεκάθαρη επίκληση σε βαθιά θρησκευτικά συναισθήματα. Μόνο που στην περίπτωση αυτή, δεν γίνεται μια απλή διάκριση των νόμων και ταυτόχρονα μόνο ένα εγκώμιο των άγραφων νόμων ως θεμέλιο της πολιτικής και οικογενειακής ζωής.

δυνάμεις της φύσης και των ανθρώπινων σχέσεων θεωρούνται θεϊκές εκφάνσεις, οι οποίες αναφέρονται στην ίδια τη φύση των όντων».

[29] Αριστοτέλη, «Ρητορική» (1373b$_{5-18}$, 1375a$_{15}$-1375b$_{8}$).

[30] Πλάτωνα, «Νόμοι» (793a-d.).

[31] Bowra, C.M., *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή: Αντιγόνη-Οιδίπους Τύραννος*, σ.60.

Σε όλη τη διάρκεια του έργου, τα γεγονότα αποτελούν συνέπεια ανθρώπινης θέλησης και δράσης[32], οι ήρωες έχουν πλήρη συναίσθηση των συνεπειών των πράξεών τους και δύσκολα θα μπορούσαν να αποδώσουν την κατάληξή τους σε τυχαία γεγονότα. Ο Κρέοντας ονειδίζει την κακή συντυχία που προκάλεσε την πτώση του, αλλά η πορεία των γεγονότων τον καθιστά απολύτως υπεύθυνο. Η Αντιγόνη πάλι, γνώριζε εξ αρχής ότι θα υφίστατο σκληρές κυρώσεις για τις πράξεις της[33]. Η ανάγκη, εξάλλου στην ύπαρξη μιας σταθεράς, ενός σκοπού, είναι μία διαχρονική ανθρώπινη ανάγκη. Σε κάθε περίπτωση άνθρωπος και θείο φαίνεται να ενεργούν σαν σε δύο παράλληλα αλλά διαφορετικά σύμπαντα, που το ένα συμπληρώνει και δεν καταργεί το άλλο. Η ελευθερία και η μοίρα συνιστούν τις δύο παράλληλες τάσεις κατά τη διάρκεια του ανθρώπινου βίου. Η διάσταση των απόψεων περί του θείου, υποδηλώνει με τον πιο εύσχημο τρόπο τον διαχρονικό προβληματισμό για τον ρόλο που επέχει το θείο[34].

1.3 Η σύγκρουση του Νόμου στην «Αντιγόνη» (Η άρρηκτη σχέση θρησκείας και κράτους στη διαμόρφωση της δικαιοσύνης)

Η αντιπαράθεση των δύο πρωταγωνιστών, Αντιγόνης και Κρέοντα, στη σοφόκλεια τραγωδία «Αντιγόνη» είναι χαρακτηριστική της σύγκρουσης των θεϊκών και των ανθρώπινων νόμων, αντίστοιχα. Η τραγωδία αυτή είναι χαρακτηριστική, καθώς επιδεικνύει και παράλληλα τονίζει με έμφαση την πιθανή σύγκρουση ανάμεσα στα δύο είδη του νόμου. Τι γίνεται λοιπόν στην περίπτωση, όπου η πολιτική εξουσία αντιτίθεται στους άγραφους νόμους; Κατά πόσο, λοιπόν,

---

[32] Kitto, Humphrey Davey Findley. *Form and meaning in drama: A study of six Greek plays and of Hamlet*, p.73.

[33] Steiner, George. *Αντιγόνες*: *Ο μύθος της Αντιγόνης στη λογοτεχνία, τις τέχνες και τη σκέψη της Εσπερίας*, σσ.72-73: «Η αθωότητα δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με την ανθρώπινη πράξη, όμως, μόνο στην πράξη υπάρχει ηθική ταυτότητα. Η Αντιγόνη είναι ένοχη. Το διάταγμα του Κρέοντα αποτελεί πολιτική τιμωρία και κατά την Αντιγόνη είναι οντολογικό έγκλημα. Η ενοχή του Πολυνείκη απέναντι στη Θήβα είναι ολοκληρωτικά άσχετη προς το υπαρξιακό συναίσθημα της αναντικατάστατης ιδιαιτερότητας του «Είναι» του αδελφού της. Η Αντιγόνη με το να επωμίζεται την αναπόφευκτη ενοχή της πράξης, αντιτάσσοντας το θηλυκό-οντολογικό στο αρσενικό-πολιτικό στέκεται ψηλότερα από τον Οιδίποδα: το δικό της «έγκλημα» είναι πλήρως συνειδητό. Είναι, κατά πρώτον λόγον, πράξη αυτοκυριαρχίας, προτού καν γίνει αποδοχή της μοίρας».

[34] Cairns, D. L. “Introduction: Archaic Thought and Tragic Interpretation”, Cairns, D. L. (ed.), *Tragedy and archaic Greek thought*, i- liv, p.127.

είναι σωστό να υπακούει κανείς στην πολιτική εξουσία με τα προσωρινά της δημιουργήματα όταν αυτή έρχεται σε αντιπαράθεση με τους αιώνιους νόμους των θεών. Από τη μοιραία σύγκρουση Αντιγόνης και Κρέοντα φαίνεται πως όταν οι ανθρώπινοι νόμοι δεν συμμορφώνονται με τους νόμους των θεών επέρχεται η καταστροφή. Πιθανά αίτια της μη συμμόρφωσης είναι η τύφλωση από αλαζονεία (Κρέοντας) και η ανικανότητα να δει κανείς την αλήθεια και να διακρίνει την αληθινή αξία, ειδικά όταν πρόκειται για ανθρώπινο πλήθος (χορός). Η Αντιγόνη γνωρίζει πως οι νόμοι των θεών αποτελούν τη βάση της ανθρώπινης τάξης και ηθικής αποτελώντας «μια περίπτωση τραγικού ανθρώπου που συνέλαβε ουσιαστικά το νόημα των αξιών της ζωής και το εξέφρασε με την εκτέλεση ενός χρέους»[35]. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Δίας η πηγή όλων των γνήσιων νόμων και η Δικαιοσύνη αποτελεί το θεμελιώδες στοιχείο που συγκροτεί τις πόλεις. Με αυτόν τον τρόπο, η Αντιγόνη απαντά σε όλους αυτούς που την κατηγορούν πως με την πράξη της αποτελεί απειλή για τη δομή της πολιτειακής τάξης. Αντιθέτως, μέχρι το τέλος η ίδια ισχυρίζεται με σθένος ότι οι αρχές της αποτελούν τη βάση αυτής της τάξης.

Σε όλη την τραγωδία οι έννοιες δίκαιο και άδικο διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο, καθώς και οι δύο πρωταγωνιστές επικαλούνται τις δυο αυτές έννοιες, προκειμένου να υποστηρίξει ο καθένας τη θέση του. Σε πολλά σημεία του έργου, θα έλεγε κανείς, ότι το δίκαιο και το άδικο αποτελούν το ισχυρό όπλο τους. Το δίκαιο όμως επικαλούνται και τα υπόλοιπα πρόσωπα στην τραγωδία. Αξιοσημείωτος είναι ο τρόπος με τον οποίο το αναφέρουν ανάλογα με την περίσταση. Από την αρχή του έργου, η Αντιγόνη αρνείται να δεχτεί ως νόμο το διάταγμα του Κρέοντα σχετικά με την απαγόρευση της ταφής του αδελφού της, Πολυνείκη και αναφέρεται στην καθολικότητα του διατάγματος με απορία: «Και τώρα τι είναι πάλι αυτό το κήρυγμα που λένε ότι εξέδωσε για όλους τους πολίτες ο στρατηγός πριν από λίγο; (Αντ.78)». Η Αντιγόνη παραβαίνοντας μια διακήρυξη που είχε γίνει «πανδήμῳ πόλει» (Αντ.7) και προβαίνοντας σε μια απαγορευμένη ενέργεια («ἀπόρρητον πόλει», Αντ.44, «νόμου βίᾳ», Αντ.59) επιδεικνύει ασέβεια προς τους πολιτικούς θεσμούς.

Σε κάθε περίπτωση, δεδομένου του ότι μία γυναίκα δεν μπορούσε να είναι επικεφαλής του οίκου της, η Αντιγόνη δεν ήταν εξουσιοδοτημένη να θάψει τον αδερφό της. Η αρμοδιότητα ανήκε στον πιο κοντινό άρρενα συγγενή, που στην συγκεκριμένη περίπτωση είναι αυτός που έχει διακηρύξει

[35] Ευστρατιάδης, Αυρήλιος. *Ερμηνεία Αντιγόνης*, σ.194.

την απαγόρευση οποιασδήποτε ταφής. Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο κοινωνικός ρόλος των γυναικών περιοριζόταν στην πρώτη φάση της ταφής, στην προετοιμασία του σώματος για την «πρόθεσιν» (εφόσον εξασφάλιζαν επίσημη άδεια από τον άρρενα συγγενή του νεκρού). Έτσι, «η πράξη της Αντιγόνης συνιστά προφανή παραβίαση του θεσμικού κοινωνικού της ρόλου»[36]. Το νομικό της έρεισμα είναι ανύπαρκτο, καθώς ειδικά για τους προδότες δεν προβλεπόταν καμία επίσημη ταφή από την πόλη, υπό την αποκλειστική αρμοδιότητα της οποίας διενεργούνταν οι τελετουργίες της ταφής. Η πόλη τιμούσε τους πολεμιστές της, ενώ απαγόρευε την ταφή των προδοτών εντός των ορίων της[37].

Κάτω από αυτές τις συνθήκες στην τραγωδία «Αντιγόνη» παρουσιάζεται ανάμεσα στα δύο είδη νόμου μια δυσαρμονία αγεφύρωτη. Παρουσιάζονται ως δύο κόσμοι διαφορετικοί μεταξύ τους, με αυτονομία κινήσεων και ισχύος. Ο άρχοντας Κρέοντας εμφανίζεται ως θεματοφύλακας των νόμων, προκειμένου να προφυλάξει την πόλη από τον κίνδυνο. Η Αντιγόνη επικαλείται τους άγραφους θεϊκούς νόμους, οι οποίοι είναι αμετάβλητοι και έχουν αιώνια ισχύ με σκοπό να δικαιολογήσει την απόφασή της για την «παράνομη» ταφή του Πολυνείκη. Ως αποτέλεσμα επέρχεται μία σύγχυση σε σχέση με το αίσθημα της αιδούς, του δικαίου και του σεβασμού που είναι αναγκαίο να διέπει τον άνθρωπο είτε ως άρχοντα είτε ως αρχόμενου. Συγκεκριμένα, στην ενότητα αυτή διερευνώνται μέσα από την τραγωδία άμεσες αναφορές στο δίκαιο, τον σεβασμό στους νόμους αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ορίζονται καθώς και έμμεσες αναφορές κυρίως σε ό,τι αφορά στις εκφάνσεις της θεϊκής αλλά και της ανθρώπινης εξουσίας. Η κατάληξη, όμως, του έργου φανερώνει ότι στην ουσία άγραφοι και γραπτοί νόμοι υπάρχουν για να υπαγορεύουν τους κανόνες που ορίζουν τις σκέψεις και τις πράξεις των ανθρώπων.

Για τον Κρέοντα υπάρχει μόνο ο θεσμοθετημένος νόμος, ο γραπτός, ο οποίος υπάρχει για να διασφαλίζει την ομαλή συμβίωση σε μια οργανωμένη κοινωνία. Ο Κρέοντας, έτσι, συλλαμβάνει την έννοια του δικαίου με την στενή νομική έννοια και τα επιχειρήματά του είναι στην πλειονότητά τους πολιτικά. Αναγορεύεται νέος βασιλιάς, ως ο μοναδικός άρρενας κληρονόμος που έχει απομείνει μετά τον θάνατο των γιων του Οιδίποδα και ξεκινά τη διακυβέρνησή του με την εκφώνηση ενός διαγγέλματος στο οποίο διακηρύττει εξαρχής την προσήλωσή του στους νόμους της πόλεως και την φιλοπατρία του (Αντ. 182-183, 187-190, 663-665). Η Αντιγόνη,

[36] Scodel, Ruth. *An introduction to Greek tragedy*, p.109.

[37] [Συλλογικό Έργο].*Οι γυναίκες στην Αρχαία Ελλάδα*, σ.25, 30

απέναντι σε αυτόν τον νόμο αντιπαραθέτει έναν άλλο νόμο, όταν αντιτείνει εξ αρχής, χωρίς να απαντήσει στις εκκλήσεις της Ισμήνης, ότι η πράξη της συντάσσεται με τη θεία βούληση (Αντ.74-77). Είναι η πρώτη φορά που υπονοεί την πίστη στην ύπαρξη ενός θεϊκού νόμου. Στη συνέχεια, στην αντιπαράθεσή της με τον Κρέοντα, εκφράζει την περιφρόνησή της στις διακηρύξεις του και επικαλείται πια ξεκάθαρα έναν ανώτερο θεϊκό νόμο για τις πράξεις της. Ο νόμος του Κρεόντα έχει άγνωστη αρχή και αιώνια έκτοτε ισχύ, συνεπώς είναι ανώτερος από τον ανθρώπινο που υπόκειται σε αλλαγές ανάλογα με τον τόπο και την εποχή. Αντιθέτως, ο νόμος που πρεσβεύει η ίδια, δεν εξαρτάται από τις περιστάσεις και είναι άγραφος. Πρόκειται για την «πρώτη αναφορά άγραφου νόμου που αντιπροσωπεύει μια καθολική ηθική θεώρηση»[38] θεωρώντας ότι το πραγματικά δίκαιο και θεάρεστο βρίσκεται εκτός των πλαισίων της πόλης[39].

Και ακριβώς εδώ, θα πρέπει να παρεμβαίνει ο πολίτης και να επιδιώκει την αρμονία ανάμεσά τους. Το σφάλμα στην προκειμένη περίπτωση, έρχεται από τον Κρέοντα. Η άρνησή του να θάψει τον Πολυνείκη είναι αποτέλεσμα λανθασμένης κρίσης. Η έπαρση και η αλαζονεία του μεγαλώνουν, έως ότου κυριαρχήσουν σε όλη του την ύπαρξη καιτον μεταμορφώσουν από ευϋπόληπτο πολίτη σε τυραννικό θηρίο. Αυτό είναι και το μεγάλο σφάλμα του δημιουργού και ερμηνευτή των ανθρώπινων νόμων. Πάσχει ο Κρέων πραγματικά από πνευματική τύφλωση, η οποία δεν του επιτρέπει να δει τα υψηλότερα κίνητρα που υπερασπίζεται η Αντιγόνη. Για αυτό και πέφτει συχνά σε αντιφάσεις απέναντι στα σταθερά πιστεύω της Αντιγόνη. Η λανθασμένη κρίση, λοιπόν, είναι αυτή που ως τέτοια κάνει τη διαφορά, όταν ο πολίτης είτε ως άρχοντας είτε ως αρχόμενος οφείλει να λάβει τις σωστές αποφάσεις. Σε οποιαδήποτε περίπτωση, η πίστη σε ανώτερες αξίες και υψηλά ιδανικά αποτελεί τον οδηγό και την απαραίτητη προϋπόθεση για την εκτέλεση του καθήκοντος. Και μόνο σε κατάσταση νηφαλιότητας, ηρεμίας και διαλλακτικότητας τα ιδανικά αυτά μπορούν να ευδοκιμήσουν. Όταν, δηλαδή, είναι σε θέση να αντισταθούν σε εξωγενείς παράγοντες, οι οποίοι ενδεχομένως αποπροσανατολίζουν τον πολίτη από τη λήψη των ορθών αποφάσεων.

---

[38] Griffith, Mark. *Sophocles: Antigone*, p.453-455.

[39] Σοφοκλή «Αντιγόνη», στ.450-457: «Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ’ ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη· οὐ τούσδ’ ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους· οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ κηρύγμαθ’ ὥστ’ ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ’ ὑπερδραμεῖν. Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ’ ἀεί ποτε ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου ’φάνη».

Από πολλούς μελετητές έχει υποστηριχτεί η άποψη ότι «ο Σοφοκλής συνδέει τον Κρέοντα με τους ολύμπιους θεούς της πόλης και την Αντιγόνη με τους θεούς του Κάτω Κόσμου, οι οποίοι σχετίζονται με τον οίκο»[40]. Σύμφωνα με τον Αμερικανό καθηγητή κλασικών σπουδών, Gerald Frank Else, που τάσσεται υπέρ μιας ενοποιημένης αντίληψης του θείου «το θεϊκό σύμπαν στον Σοφοκλή δεν είναι δομημένο πάνω σε μία απόλυτη ομηρική-ησιοδική τάξη που διαχωρίζει το θείο σε άνωθεν και κάτωθι»[41]. Ο ορθολογιστής Κρέοντας υποθέτει ότι έχει τους θεούς με το μέρος του[42]. Όταν ο Χορός αποτολμά να εκφράσει την εικασία πως η ταφή του Πολυνείκη είναι αποτέλεσμα θεϊκής παρέμβασης («θεήλατον τοὖργον, Αντ.278-279), ο Κρέοντας οργισμένος, αυτοπροσδιορίζεται ως υπέρμαχος των θεών έναντι αυτού που σκόπευε να τους ισοπεδώσει («διασκεδῶν», Αντ. 287)[43]. Αργότερα, μάλιστα, αντιμετωπίζει με περιφρόνηση τους θεούς του Κάτω Κόσμου μέσα από μια θερμόαιμη αντίδραση για την καταπάτηση της εξουσίας του από συγγενικό πρόσωπο, το οποίο μάλιστα τυχαίνει να είναι και γυναίκα (Αντ. 653-654, 658, 777-780). Άλλωστε από το υβριστικό του παραλήρημα δεν ξέφυγε ούτε ο Δίας, ο πατέρας των θεών (Αντ.1039-1041).

Η Αντιγόνη από την άλλη, αν και αναφέρεται συχνά στους θεούς του Κάτω Κόσμου ως υποδήλωση της τάξης και της δικαιοσύνης, και ιδιαίτερα όσον αφορά ζητήματα τελετουργικής ταφής (Αντ. 75, 451, 542, 1070-1071), επικαλείται έναν θεϊκό νόμο χωρίς διαχωρισμούς (Αντ. 454-455, 459-460). Συγκεκριμένα, αποκαλεί υποτιμητικά την απόφαση του βασιλιά ως απλό κήρυγμα σε πολλά σημεία της τραγωδίας[44]. Η πρώτη αναφορά της στο δίκαιο και τον νόμο των θεών, όπως αναφέραμε παραπάνω, αφορά στο θέμα της ταφής των νεκρών η οποία θεωρούνταν από όλους τους πολίτες ως απαράβατο χρέος. Η Αντιγόνη αναφέρει ότι ως προς τον Ετεοκλή ο

---

[40] Segal, Charles, Paul. *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, p.168-169. Επίσης, βλ. Knox, Bernard MacGregor Walker. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, pp.98-99.

[41] Else, Gerald Frank. *The madness of Antigone*, p.45.

[42] Scodel, Ruth.*An introduction to Greek tragedy*, p.112-115.

[43] Kirkwood, Gordon M. "Order and Disorder in Sophocles' Antigone", *Illinois Classical Studies*, p.104-106. Επίσης, βλ. Knox, Bernard MacGregor Walker.*The Heroic Temper: studies in Sophoclean tragedy*, p.102.

[44] Σοφοκλή «Αντιγόνη» (στ.27: «ἐκκεκηρῦχθαι», στ.32: «τὸν ἀγαθὸν Κρέοντα κηρύξαντ' ἔχειν», στ.34: «σαφῆ προκηρύξοντα», στ.453-454: «οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ κηρύγματα», στ.460-461: «θανουμένη γὰρ ἐξήδη, τὶ δ' οὔ; Κεἰ μὴ σύ προὐκήρυξας».

Κρέοντας εκπλήρωσε το χρέος αυτό και υπαινίσσεται ότι ο βασιλιάς φέρθηκε άδικα στον άλλο της αδελφό, τον Πολυνείκη: «Τον Ετεοκλή, καθώς λένε, αφού του φέρθηκε με δίκαιη κρίση και σύμφωνα με τη θρησκευτική συνήθεια, διέταξε να τον θάψουν, ώστε να είναι τιμημένος στους νεκρούς του Κάτω Κόσμου» (στ.2324-2325). Η ταφή των νεκρών, που είναι το κύριο μέλημα της Αντιγόνης, υπήρξε ανέκαθεν μέριμνα τόσο του ανθρώπινου, όσο και του θείου νόμου, «η δε υπεράσπιση των συμφερόντων της πατρίδας, που είναι ο στόχος του Κρέοντα, αποτελεί για τους Αθηναίους όχι μόνο ανθρώπινο, αλλά και θείο νόμο»[45]. Όπως «καμία πόλη δεν μπορεί να υπάρξει, εάν οι νόμοι της δεν γίνονται σεβαστοί, έτσι και οι θείοι νόμοι καταρρέουν, εάν δεν υπάρχει η πόλη που τους θεσπίζει ως τέτοιους και τους κατοχυρώνει»[46]. Γι' αυτό και ο «ἄπολις» είναι περίπου μισός άνθρωπος[47].

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, είναι δυνατόν να παρατηρήσουμε πως «η θεολογική επιχειρηματολογία της λειτουργεί ως επίχρισμα της συναισθηματικής της φόρτισης»[48]. Το χρέος προς τον νεκρό Πολυνείκη η Αντιγόνη θα το εκπληρώσειαναφέροντας στην αδελφή της, Ισμήνη ότι «είναι περισσότερος ο χρόνος, κατά τον οποίο πρέπει εγώ να αρέσω στους χθόνιους παρά στους εδώ. Γιατί εκεί θα κείτομαι αιώνια. Αν,όμως, εσύ νομίζεις ορθό να περιφρονείς τους νόμους των θεών, περιφρόνησέ τους» (στ.74-77). Όταν η Ισμήνη επιμένει πως η αδελφή της επιθυμεί τα αδύνατα, η Αντιγόνη επικαλείται για μια ακόμη φορά το δίκαιο λέγοντάς της: «αν πεις αυτά, θα μισηθείς και από μένα και θα κοίτεσαι μισητή κοντά στον νεκρό δίκαια» (στ.93-94). Στον έντονο διάλογο που έχει η Ισμήνη με τον Κρέοντα, όταν ο φύλακας φέρνει μπροστά του την ένοχη Αντιγόνη, αυτή απαντά στην απορία του άρχοντα γιατί τόλμησε να παραβιάσει τους νόμους του. Στο σημείο αυτό φαίνεται ξεκάθαρα πως για την Αντιγόνη αιώνια και καθολική ισχύ έχουν μόνο οι θεϊκοί νόμοι: «Γιατί δεν ήταν ο Δίας που διέταξε αυτά σε μένα, ούτε η Δίκη, η συγκάτοικος των θεών του Κάτω Κόσμου όρισε τέτοιους νόμους στους ανθρώπους, ούτε νόμιζα ότι έχουν τόση

---

[45] Καστοριάδης, Κορνήλιος. *Χώροι του ανθρώπου*, σ.203.

[46] Καστοριάδης, Κορνήλιος. *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμ. Β΄, Η πόλις και οι νόμοι, Σεμινάρια 1983–1984*, σ.217.

[47] Καστοριάδης, Κ. *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμ. Β΄, Η πόλις και οι νόμοι, Σεμινάρια 1983–1984*, σ.218: «Ο Φιλοκτήτης, στην ομώνυμη τραγωδία του Σοφοκλή, ταυτίζει σχεδόν τη ζωή του ανθρώπου εκτός πόλης με τον θάνατο («ἄπολιν νεκρός», στ.1018)».

[48] Καστοριάδης, Κ. *Χώροι του ανθρώπου*, σ.125.

ισχύ οι δικές σου διαταγές, ώστε να μπορείς εσύ, μολονότι θνητός, να υπερνικήσεις τους άγραφους και απαρασάλευτους νόμους των θεών. Γιατί αυτοί οι νόμοι δεν ισχύουν βέβαια τώρα και από χθες, αλλά αιώνια, και κανείς δεν γνωρίζει από πότε παρουσιάσθηκαν. Για την παράβαση αυτών εγώ δεν είχα καμιά διάθεση να τιμωρηθώ μπροστά στο δικαστήριο των θεών, επειδή φοβήθηκα την έπαρση κάποιου ανθρώπου» (στ.450-460). Ισχυρίζεται ότι πάνω και πέρα από τον Κρέοντα, υπάρχουν άγραφοι νόμοι, οι νόμοι που έχουν θεσπίσει οι θεοί.

Η Αντιγόνη, όπως παρατηρούμε και ανωτέρω στον λόγο της, χαρακτηρίζειτους ανθρώπινους νόμους ως ψευδείς και τονίζει ότι οι μόνοι πραγματικοί, είναι αυτοί που εκπορεύονται από τον Δία και τη Δικαιοσύνη. Δεν επικαλείται τον Δία σαν ειδικό φύλακα του νεκρού, αλλά σαν θεό που εποπτεύει το δίκαιο και το άδικο. Μαζί του παρακάθεται η Δικαιοσύνη, που επίσης επιβλέπει τις πράξεις των ανθρώπων και είναι επιφορτισμένη με το ειδικό καθήκον να τιμωρεί τους αλαζόνες. Γι' αυτό όταν η Αντιγόνη αναφέρει πως υπακούει στη Δικαιοσύνη, αρνείται οποιαδήποτε κατηγορία για ασεβή αλαζονεία. Δηλώνει με σθένος ότι υπάρχει και ένα άλλο είδος σεβασμού πιο ιερό από τους ανθρώπινους νόμους, το να σέβεται τους οικογενειακούς δεσμούς: «οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχνους σέβειν» (στ.511). Απαντώντας στις κατηγορίες του Κρέοντα ότι αυτή τιμά ασεβή άνθρωπο, η Αντιγόνη φαίνεται ότι δίνει ένα ακόμη γνώρισμα των άγραφων νόμων σχετικά με το γεγονός πως αυτοί ισχύουν για όλους ανεξαιρέτως χωρίς να κάνουν διακρίσεις: «Όμως ο Άδης επιθυμεί τους νόμους ίδιους για όλους» (στ.519). Η Αντιγόνη και πάλι επικαλείται το δίκαιο όταν αρνείται τη βοήθεια της μετανιωμένης πια Ισμήνης: «αλλά το δίκαιο βέβαια δεν θα σου το επιτρέψει αυτό, επειδή ούτε εσύ θέλησες ούτε εγώ σε άφησα να πάρεις μέρος» (στ.538-539). Η στάση του Κρέοντα παρουσιάζεται απολύτως εναρμονισμένη με τα δημοκρατικά ιδεώδη της πόλεως, όπου ο «χρηστός πολίτης» κρίνεται στην πράξη και τιμάται από την πόλη (Αντ. 175-177, 207-210).

1.4 Ο «χρηστός» πολίτης και ο «αγαθός» άρχοντας

Η έννοια «αγαθός»[49] κατά παράδοση σημαίνει ότι τον πλέον αποτελεσματικό στο να διασφαλίσει την ασφάλεια, τη σταθερότητα και την ευμάρεια της κοινωνικής ομάδας σε περίοδο πολέμου αλλά και ειρήνης. Σύμφωνα με τον Αμερικανό καθηγητή των κλασικών σπουδών, Arthur William Hope Adkins «η χρήση των λέξεων «ἀγαθός» και «ἀρετή» κατά τις αρχές του 5ου αιώνα είναι καλό να εξετάζεται ξεχωριστά για ειρήνη και για πόλεμο»[50]. Κατά την περίοδο πολέμου, ο αγαθός νοείται ως αποδοτικός μαχητής, όπου είναι «καλόν» να νικήσει και «αἰσχρόν» να ηττηθεί. Η ήττα θεωρείται ως «αἰσχρόν», ακόμη και στην περίπτωση που προκαλείται από τους θεούς. Ο αγαθός είναι αυτός ο οποίος υπερασπίζεται την πατρίδα[51]. Κατά τον πόλεμο, η αρετή συνδέεται και με τον πλούτο, καθώς αγαθός είναι εκείνος, ο οποίος μπορεί να εξασφαλίσει τα όπλα του. Κατά την περίοδο της ειρήνης και πολέμου, «ἐσθλός» είναι ο άνθρωπος που έχει αρκετό πλούτο και αναλαμβάνει εγκεκριμένους ρόλους και αυτός ο άνθρωπος είναι αξιοθαύμαστος. Σύμφωνα με τον Βακχυλίδη, είναι και «χρηστός» με την έννοια του χρήσιμου, κάτι που πλησιάζει στην έννοια του «ἀγαθοῦ» και του «ἐσθλοῦ».

Κατά συνέπεια, αγαθός και αρετή[52] αφορούν τις δραστηριότητες σε πόλεμο και ειρήνη εκείνων οι οποίοι συνεισφέρουν τα μέγιστα στην ευημερία και τη σταθερότητα του κράτους, καθώς και δραστηριοποιούνται όπου απαιτείται χρόνος και ανάπαυση (αργία). Είναι μια ομάδα υψηλού

---

[49] Adkins, Arthur William Hope, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, p.30: «Κατεξοχήν φορέας του ανταγωνιστικού κριτηρίου της αρετής είναι ο αγαθός, που δεν προσδιορίζει μόνο τον αρχηγό του ατομικού οίκου ή της στρατιωτικής μονάδας, αλλά υποδεικνύει τον πιο ισχυρό όρο αξιολόγησης με πολλους απόηχους και συνηδηλώσεις».

[50]Adkins, Arthur William Hope. *Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στην αρχαία Ελλάδα*, σ.60.

[51] Περυσινάκης, Ιωάννης, Ν, «Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στα ομηρικά έπη: μια προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας», *Ἴνδικτος*, σ.245: «Ο αγαθός αποτελεί τον πιο θαυμαστό τύπο ανθρώπου: είναι ο άνθρωπος που έχει τις ικανότητες και τις ιδιότητες του πολεμιστή ή του αρχηγού στον πόλεμο και την ειρήνη, καθώς και τα κοινωνικά πλεονεκτήματα που έχει ένας τέτοιος αρχηγός. Αγαθός σημαίνει να είναι κανείς γενναίος, ικανός, νικητής στον πόλεμο και την ειρήνη, να έχει πλούτο και σε περίοδο ειρήνης την άνεση που αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη αυτών των ικανοτήτων».

[52] Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, p.30: «Το ουσιαστικό «ἀρετή» με το επίθετο «ἀγαθός», τα συνώνυμά του «ἐσθλός» και «χρηστός», οι συγκριτικοί τύποι «ἄμεινων» και «βελτίων» και τα υπερθετικά «ἄριστος» και «βέλτιστος» είναι οι πιο ισχυροί όροι που εκφέρουν έπαινο και επιδοκιμάσια, όχι μόνο στον Όμηρο αλλά και στη μεταγενέστερη λογοτεχνία».

κύρους περιέχοντας παράλληλα μια «αριστοκρατική κλίμακα αξιών»[53]. Ο αγαθός, σε αντίθεση με τον κακό[54], είναι αυτός που έχει επιτυχίες έως και τις αρχές του 5ου αιώνα π.Χ[55]. Η αρετή εμφανίζεται στο πλαίσιο του ανταγωνισμού, όπως ακριβώς και στον Όμηρο. Όσο μεγαλύτερη είναι η επιτυχία, τόση μεγαλύτερη η αρετή. Και το άτομο που κατέχει την περισσότερη αρετή, στο πλαίσιο του κράτους είναι ο άρχοντας. Ο άρχοντας θα πρέπει να εκπληρώνει τα πιο υψηλά ιδανικά μιας κοινωνίας ιδανικά αφοσιωμένης στην ιδέα της ελευθερίας. Καθίσταται ως ο πιο αγαθός και ο πιο ελεύθερος, καθώς η ελευθερία διαφαίνεται με το να κυβερνά κανείς τους άλλους και όχι με το να υποτάσσεται στον κανόνα των άλλων. Όσον αφορά τη σχέση του τυράννου με τους αρχόμενους, ο τύραννος λόγω της επιτυχίας του ξεπέφτει σε ύβρη. Σε αυτή την περίπτωση οι άλλοι μπορεί να νιώσουν φθόνο, ενώ παράλληλα ο τύραννος να νιώσει καχυποψία ότι τον επιβουλεύονται.

Από την άλλη, οι αγαθοί πολίτες πάντα θα προκαλούν το φθόνο του τυράννου αλλά και θα νιώθουν φθόνο για αυτόν[56]. Πρόκειται για ανταγωνιστική αρετή, όπου ο τύραννος είναι σε πλεονεκτέστερη θέση λόγω της πολιτικής του επιτυχίας, αλλά και της ελευθερίας που έχει να κάνει

---

[53]Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, p.48: «Οι ομηρικές αξίες εξυπηρετούν την ομηρική κοινωνία, καθώς επαινούν ιδιότητες που εξασφαλίζουν την ύπαρξή τους. Η ικανότητα και η γενναιότητα βρίσκονται σε μεγάλη υπόληψη, γιατί εγγυώνται την επιβίωση μιας κοινωνικής ομάδας. Επομένως, η ομηρική κοινωνία υπολήπτεται ο,τι έχει περισσότερο ανάγκη. Και η δικαιοσύνη ως συνεργατική αξία είναι σημαντική, αλλά δεν μπορεί να εξισωθεί ως προς την αξιολόγηση με τη γενναιότητα και την ικανότητα. Η «Οδύσσεια», σε σχέση με την «Ιλιάδα», εμφανίζεται πιο έτοιμη να δει στις συνεργατικές αξίες την εγγύηση που παρέχουν οι κυρώσεις των θεών. Αν και μεταβαίνουμε από ένα πολεμικό έπος σε ένα ποίημα ειρήνης, ωστόσο οι όροι που εξετάζονται δεν παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές».

[54] Περυσινάκης, Ιωάννης Ν. «Προβλήματα ερμηνείας και μετάφρασης της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας: Θέογνης», *Παλίμψηστον*, σ.43: «Το επίθετο «κακός» σημαίνει πρώτιστα άνθρωπος ταπεινής καταγωγής, φτωχός, ο οποίος δεν είναι σε θέση να προστατεύσει τον εαυτό του, και αργότερα απέκτησε τη σημασία της δειλίας στο πεδίο της μάχης, αφού ο κακός δεν είχε αρχικά το δικαίωμα να φέρει όπλα».

[55] Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, p.6: «Κάθε κοινωνία πλαισιώνεται από δραστηριότητες, στις οποίες η επιτυχία είναι πρωταρχική σπουδαιότητα. Στις περιπτώσεις αυτές ο έπαινος ή ο ψόγος φυλάσσεται για εκείνους που στις πράξεις επιτυγχάνουν ή αποτυγχάνουν».

[56] Περυσινάκης, Ι. Ν. «Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στα ομηρικά έπη: Μια προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας», *Ἴνδικτο*ς, σ.244: «Ο ίδιος ο αγαθόςέχει τις πιο ισχυρές απαιτήσεις έναντι της κοινωνίας και αυτό με τη σειρά του επηρεάζει τις εκδηλώσεις υπευθυνότητας. Οι αξιώσεις, όμως, του αγαθού και η φύση της κοινωνίας παράγουν αποτελέσματα, τα οποία φαίνονται ασυνήθιστα στον σύγχρονο αναγνώστη. Αν ο αγαθός χρησιμοποιήσει τα πλεονεκτήματα που του παρέχει η θέση του, οι άλλοι «αγαθοί» θα οργιστούν μαζί του και θα προσπαθήσουν να τον εμποδίσουν με τη βία. Αν, όμως, εκείνοι δεν μπορούν

ο,τι θέλει[57]. Σε αυτήν την περίπτωση όλοι οι άλλοι αγαθοί βρίσκονται σε μία αισχρή θέση. Εάν ένας τύραννος λάβει την εξουσία σε μια περίοδο κοινωνικής και οικονομικής αναταραχής, όπου επικρατεί αμηχανία και εμφανιστεί ότι θα βελτιώσει την κατάσταση, τότε θεωρείται πολύ περισσότερο αγαθός, ως αποδοτικός σε στρατιωτικά, κοινωνικά ή οικονομικά θέματα. Το παραπάνω πλαίσιο είναι αυτό που διακρίνει, όπως διαπιστώσαμε παραπάνω, την κοσμοθεωρία του Κρέοντα. Εγκλωβισμένος στο πρότυπο του άρχοντα ως πιο αγαθού και ελεύθερου, δεν είναι σε θέση να διακρίνει τα βασικά γνωρίσματα ενός ενάρετου πολίτη. Οι σχέσεις του είναι ανταγωνιστικές, πόσο μάλλον απέναντι στην Αντιγόνη, η οποία ακόμη και λόγω της γυναικείας φύσης της δεν είναι δυνατόν κατά την άποψή του να διεκδικεί μία θέση στο «αγαθό» του. Για τον Κρέοντα «χρηστός πολίτης» είναι αυτός που πειθαρχεί και μόνο στην εξουσία. Σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση, δεν είναι ενάρετος. Ταυτίζει τον καλό πολίτη με τον χρήσιμο κυρίως προς ατομικό του όφελος, ενώ στην ουσία παραβλέπει τα εσωτερικά κίνητρα της ενάρετης πράξης, η οποία είναι αποτέλεσμα επίπονης άσκησης και καταπάτησης κάθε στοιχείου της αιδούς και της ηθικής.

να το κάνουν, η αξίωσή του να πράξει, όπως εκείνος επιθυμεί σε σχέση με τις συνεργατικές αξίες, είναι ισχυρότερη από όποια αξίωση μπορεί να φέρουν εναντίον του. Και αν εκείνος αισθάνεται ότι τα εμπόδια στις επιθυμίες του θα τον οδηγήσουν σε αποτυχία, η αιδώς που αισθάνεται πως δεν είναι αγαθός πρέπει να είναι ισχυρότερη από την αιδώ που αισθάνεται ότι δεν είναι «πινυτός», δηλαδή δειλός».

[57] Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, pp.46-48: «Το ομηρικό σύστημα αξιών βασίζεται στο ανταγωνιστικό κριτήριο της αρετής, το οποίο, ενώ δεν αναφέρεται σε συνεργατικές αξίες καθόλου, δίνει στην κοινωνία ισχυρή απαίτηση έναντι του αγαθού, αλλά και στον αγαθό εξίσου ισχυρή απαίτηση έναντι της κοινωνίας. Και οι δυο αξιώσεις αυτές επηρεάζουν την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Όταν κρίνεται η αρετή, τα αποτελέσματα είναι τόσο σπουδαία, ώστε οι προθέσεις να μην υπολογίζονται καθόλου».

2. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΙΔΟΥΣ ΩΣ ΚΟΜΒΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΕΘΙΜΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

2.1 Προσέγγιση του όρου «Αιδώς»

Στην ελληνική αρχαιότητα εννοούσαν την «αἰδώ» ως προσωποποιημένη θεότητα[58], αλλά και ως συναίσθημα, προσωποποίηση της συστολής και της ντροπής. Η αιδώς είναι για τους αρχαίους μια έννοια σύνθετη, της οποίας το σημασιολογικό περιεχόμενο δεν μπορεί να αποδοθεί στα νέα ελληνικά με μια λέξη. Είναι η ηθικότητα, η ηθική συνείδηση, ο σεβασμός στους άγραφους νόμους, το φιλότιμο, ο αυτοσεβασμός.Γενικά εκφράζει το συναίσθημα της ντροπής, την οποία νιώθει ο άνθρωπος για κάθε πράξη του που αντιβαίνει στον καθιερωμένο ηθικό κώδικα του κοινωνικού του περιβάλλοντος. Αυτή η ντροπή πλησιάζει περισσότερο προς την έννοια του σεβασμού και της σεμνότητας και δεν έχει σχέση με τις ενοχές και τις τύψεις. Η συνηθισμένη απόδοση της αρχαίας με θετικό ηθικό πρόσημο λέξης «αἰδώς» με τη νεοελληνική λέξη «ντροπή» δεν είναι ικανοποιητική. Κι αν, ακόμη, τη μεταχειριστούμε, πρέπει να της δώσουμε πιο σύνθετη σημασία από τη συνηθισμένη.

Στο Βασικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής μαθαίνουμε ότι η ρίζα της «αἰδοῦς» γραμματικά είναι το ρήμα «αἰδέομαι», του οποίου η πρώτη και βασική έννοια είναι: σέβομαι, δηλαδή ευλαβούμαι, δείχνω θρησκευτικό σεβασμό για θεούς, τάφους, όρκους, νεκρούς, σέβομαι για ασθενείς ομάδες πληθυσμού όπως νεαρές παρθένες, γέροντες, ικέτες ή κατά μία άλλη ερμηνεία προέρχεται από το ρήμα «αἴθω», «καίω», είναι δηλαδή μια εσωτερική φλόγα που κάποτε φανερώνεται και στο στο πρόσωπο σαν κοκκίνισμα. Από τα αναφερόμενα αντικείμενα του σεβασμού που δηλώνει η αιδώς μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το συναίσθημα αυτό απευθύνεται, παραδόξως, στο ισχυρότερο (τους θεούς), και στο ασθενέστερο (νεαρές παρθένες, γέροντες, ικέτες). Οι νεκροί, τους οποίους επίσης αναφέρει το λήμμα ως βασικά αντικείμενα αιδούς, θα μπορούσαν ίσως να τοποθετηθούν στην αμφίσημη γραμμή ανάμεσα στα δύο. Γνωρίζουμε ήδη πως στις πρωτόγονες κοινωνίες ο σεβασμός στους νεκρούς υπαγορεύεται από

[58] Gaisford, Thomas. S.R.P. *Suidae Lexicon Post Ludolphum Kusterum ad Codices Manuscriptos*, p.1092: «Κατά την ελληνική μυθολογία η Αιδώς υπήρξε τροφός της θεάς της σοφίας, της Αθηνάς και μητέρα της Σωφροσύνης («Σωφροσύνη θύγατερ μεγαλόφρονος Αἰδοῦς») κατέχοντας αξία μεγάλης τιμής ανάμεσα στις υπόλοιπες θεότητες. Ως θεότητα, λοιπόν, είχε βωμό στην αρχαία Αθήνα, αλλά, κυρίως, λατρευόταν στη Ρώμη».

τον φόβο ότι μπορούν να μας βλάψουν (και άρα ότι είναι ισχυρότεροι των ζωντανών) και ότι σταδιακά αυτός ο φόβος απέναντι στο ισχυρότερο μετατρέπεται σε συμπόνοια απέναντι στο ολικά ανίσχυρο, το σώμα που δεν μπορεί να μιλήσει, να υπερασπιστεί τον εαυτό του, να αντιδράσει.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί σην «Ιλιάδα» του Ομήρου το συναίσθημα οίκτου, αποτροπιασμού και οργής που δημιουργεί η περιγραφή της ασέβειας του Αχιλλέα στο νεκρό σώμα του σφαγιασμένου Έκτορα[59]. Η συμπόνοια των κάθε άλλο παρά πράων και άμωμων θεών του Ολύμπου για το μετά θάνατον βασανισμένο σώμα του Έκτορα σηματοδοτεί την ακρότητα της πράξης του Αχιλλέα, την κτηνωδία της. Η βία σε βάρος του νεκρού σώματος αποτελεί βία χωρίς κανένα δικαιολογητικό άμυνας, μιας και το νεκρό σώμα δεν μπορεί να προκαλέσει κακό με φυσικό τρόπο. Γίνεται πράξη βέβηλη και ανίερη. Μαζί με την απαγόρευση του κανιβαλισμού και της αιμομιξίας, η απαγόρευση της βεβήλωσης του νεκρού σώματος, η ντροπή που εμπνέει ως πράξη

---

[59] «Κι έξαφνα εσηκώνονταν (ο Αχιλλέας) και στο ακρογιάλι μόνος
παράδερνε και της αυγής άμ' έβλεπε τα πρώτα
ροδίσματα στην θάλασσαν και στ' ακρογιάλια πέρα,
τους ταχείς ίππους έζευε και οπίσω από τ' αμάξι
σφικτόδενε τον Έκτορα συρτόν και αφού τρεις γύρες
ολόγυρα τον έσερνε στου φίλου του τον τάφον,
εις την σκηνήν του ησύχαζε, κι επίστομα στο χώμα
τον άφηνεν. Αλλ΄ασχημιές δεν πάθαινε το σώμα,
ότι τον άνδρα και νεκρόν τον ελυπείτ' ο Φοίβος
και τον εσκέπαζε με την χρυσήν αιγίδα
να μη γδαρθεί το σώμα του στα χώματα συρμένο.[...]

Και όταν στον κόσμον έφεξεν η δωδεκάτ' ημέρα
ο Φοίβος τότε ομίλησεν εκεί των αθανάτων:
«Είσθε κακόπραχτοι, ω θεοί. Ποτέ του ενόσω εζούσε
ο Έκτωρ δεν σας έκαψε βοδιών μεριά κι ερίφων;
Και δεν σας είπεν η καρδιά μηδέ τον πεθαμένον
να σώσετε να τον ιδούν η χώρα του, οι γονείς του,
το ανήλικό του κα ο λαός, που ευθύς θα τον εκαίαν
και θα τον ενταφίαζαν μ' όσες τιμές του πρέπουν.

Αλλά χαρίζεσθε, ω θεοί, στον πάγκακον Πηλείδην,
που μήτε σπλάχνα δίκαια και μήτε πνεύμα πράον
έχει στα στήθη, αλλ' άγρια φρονεί σαν το λεοντάρι
που δυνατό ακράτητο την πείναν να χορτάσει
ορμά στα ποίμνια των θνητών. Ομοίως του Αχιλλέως
απ' την ψυχήν το έλεος εχάθη και το σέβας,
που τους θνητούς πότε ωφελεί και πότε ζημιώνει».

Ομήρου Ιλιάδα, «Ραψωδία Ω΄» (Μετάφραση Πολυλά Ιάκωβου)

η έλλειψη αιδούς απέναντι στον νεκρό θεμελιώνει κάτι σαν τον βασικό πολιτιστικό και ηθικονομικό κώδικα σε μια αρκετά ευρεία σειρά πολιτισμών. Παρόμοια ντροπή φαίνεται να συσσωρεύεται γύρω από την πρακτική της «σκύλευσης» και της βεβήλωσηςνεκρών και της σύλησης τάφων με σκοπό την αρπαγή αγαθών. Και, πάλι, ο πυρήνας του ντροπιαστικού μοιάζει να είναι το ανίσχυρο του νεκρού, η αδυναμία του να προστατέψει τα υπάρχοντά του από τα χέρια του κλέφτη, και όχι η πράξη αυτή καθαυτή, που θα μπορούσε να ερμηνευτεί πεζά και υλιστικά, ως οικειοποίηση του χρήσιμου από τον ζωντανό που δεν βλάπτει αυτόν που δεν θα μπορούσε ποτέ να το χρησιμοποιήσει ξανά.

Σε ακόμα μεγαλύτερη απόσταση από τη σειρά που αρχίζει με τη βία κατά του νεκρού σώματος με τη μορφή του διαμελισμού ή κανιβαλισμού του και συνεχίζεται με τη «σκύλευση» πτωμάτων εμφανίζεται η σημασία της αιδούς όταν γίνεται κάτι άλλο στο οποίο ο νεκρός δεν μπορεί να απαντήσει ή για το οποίο δεν μπορεί να διαμαρτυρηθεί: όταν μιλά κανείς για τον νεκρό ή όταν μιλά εξ ονόματός του. Σε τέτοιες περιπτώσεις, η παραδεδεγμένη αδυναμία του νεκρού να απαντήσει επιβάλλει την αιδώ απέναντι στις λέξεις για αυτόν, την αυτοσυγκράτηση αυτού που μιλά ώστε να μην παραβιάσει εκ νέου την χαμένη αυτονομία του νεκρού, το χαμένο του δικαίωμα στην αυτοδιάθεση του λόγου του. Απέναντι στους νεκρούς, επιβάλλεται μια κάποια δωρικότητα, μια αυτοπειθάρχηση της φλυαρίας των ζωντανών, ένας αυτοέλεγχος του εγώ και των σκοπών του ζωντανού, έτσι ώστε να αφεθεί χώρος για τον νεκρό, έτσι ώστε να αποκτά χώρο η άλαλη φωνή του. Η σιωπή γύρω από τους νεκρούς, το κατέβασμα του κεφαλιού, το χαμήλωμα της φωνής, αποτελούν ενδείξεις μιας αιδούς εκ μέρους των ζωντανών για το γεγονός ότι οι ίδιοι εξακολουθούν να είναι ζωντανοί, να έχουν πρόσβαση στις δυνάμεις και στις απολαύσεις τις οποίες ο νεκρός στερείται.

Θα πρέπει, επίσης, στο σημείο αυτό να προστεθεί και ένα περαιτέρω παράδοξο: η μη προσμονή επόμενης ζωής επιτείνει αυτό το αίσθημα της αιδούς. Για τους Αρχαίους, που δεν πίστευαν σε κάτι τόσο θελκτικό και σαγηνευτικό, όπως ο χριστιανικός παράδεισος, ο νεκρός δεν μπορούσε να μακαριστεί εύκολα για την ευτυχία του, απαλάσσοντας τους ζωντανούς από τις επιταγές της αιδούς. Αλλά ούτε και για μια άθεη, «μετα-θρησκευτική» συνείδηση υφίσταται τέτοια παρηγοριά. Ο νεκρός ζει, εφόσον και όταν συμβαίνει τούτο, στην μνήμη των ζωντανών, αλλά η μνήμη των ζωντανών δεν είναι ιδιαίτερα αξιόπιστη ή ευλαβική. Πέρα από αυτή, δεν έχει καμία περαιτέρω ζωή. Η αιδώς απέναντι στον νεκρό έχει γίνει αιδώς απέναντι σε κάτι ολότελα αδύναμο και

ανίσχυρο, απέναντι στην ίδια την απώλεια της μόνης ισχύος που γνωρίζει ο άθεος υλισμός και που είναι η ίδια η ζωή. Είναι το μόνο πράγμα που κρατά έναν τέτοιο υλισμό από το να γίνει, εκτός από άθεος, και αναιδής, χυδαίος, απαξιωτικός για το γεγονός του θανάτουπου είναι βέβαια το γεγονός το οποίο, στην καθαρή του αρνητικότητα, οριοθετεί τη ζωή ως τέτοια. Ο σεβασμός, η αιδώς του άθεου υλιστή απέναντι στον νεκρό δεν είναι έκφραση φόβου απέναντι στην πιθανότητα εκδίκησής του, όπως είναι στον ανιμισμό, ούτε έκφραση δέους για την προαγωγή του στην επόμενη ζωή όπως είναι για τις μονοθεϊστικές θρησκείες, αλλά ταπεινότητα απέναντι στο απαράγραπτο όριο της ατομικής ζωής, την επισφάλειά της, την ολοκληρωτική βιολογική τρωτότητά της.

2.2 Αιδώς και Δαιμόνιο

Στους «Νόμους» ο Πλάτων[60] γράφει πως ο Κρόνος, κατά την περίοδο του χρυσού γένους των ανθρώπων (χρυσή εποχή), έβαλε επόπτες των ανθρώπων τους δαίμονες, για να εξασφαλίσει την «ειρήνη, αιδώ, ευνομίαν, και αφθονίαν δίκης». Οι δαίμονες για τους αρχαίους Έλληνες ήτανμικρότερες θεότητες[61], μεταξύ θνητών και θεών[62] και καμία σχέση δεν έχουν με την σημερινή

---

[60] Πλάτωνος «Νόμοι», (Βιβλίο IV, 714.a) : «Ο Κρόνος γνώριζε, ότι ο άνθρωπος δεν θα μπορέσει ποτέ να διοικήσει όλα τα ανθρώπινα πράγματα χωρίς να γίνει αλαζονικός και άδικος. Με τη σκέψη αυτή όρισε για βασιλιάδες και κυβερνήτες στις πολιτείες μας όχι ανθρώπους άλλα πλάσματα από ανώτερο και θεϊκό γένος, τους Δαίμονες. Ο Κρόνος, ο οποίος αγαπούσε τους ανθρώπους μας έβαλε κάτω από την εποπτεία των Δαιμόνων, πού ήταν ανώτεροι από μας, για να μας φροντίζουν. Και αυτοί, με μεγάλη ευκολία, τόσο για το δικό τους όσο και για το δικό μας καλό, έδωσαν ειρήνη, σεβασμό προς τους άλλους, καλούς νόμους, δικαιοσύνη, ευτυχία και ομόνοια ανάμεσα σε όλες τις φυλές του κόσμου. Δεν υπήρχε τότε πόλεμος ούτε και καθόλου φιλονικίες. Ο φθόνος στεκόταν μακριά από τη θεϊκή, δηλαδή την δαιμονική ακολουθία».

[61]Λούβαρης, Νικόλαος. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, σ.816: «Στην αρχαιότητα, η λέξη «δαίμων» (αρσενικό και θηλυκό) ήταν, ίσως, η πιο ευσεβής λέξη. Παράγεται από το «δαίω-δαίνυμι», που σημαίνει μοιράζω στον καθένα την τύχη του. Αν και συνυπήρχε με τη λέξη Θεός, εντούτοις, ο δαίμων αναφερόταν στην απρόσωπη και απροσδιόριστη δύναμη, ενώ ο Θεός στην ανθρωπόμορφη θεϊκή οντότητα. Η έννοια του δαίμονος ισοδυναμούσε με τη Μοίρα, την Ειμαρμένη».
Επίσης, βλ. Ησίοδος, «Έργα και Ημέραι», στ.121-126, 252-255 :«Από τον καιρό πού σκέπασε η γη αυτό το γένος (όταν πέθαναν δηλαδή οι άνθρωποι του χρυσού γένους), τούτοι είναι (οι δαίμονες-οι ψυχές του χρυσού γένους), με τη θέληση του Δία, τα καλά πνεύματα που γυρίζουν στον κόσμο και είναι φύλακες των ανθρώπων και τούτοι παρακολουθούν τις δίκες και τα εγκλήματα, γυρίζοντας σαν ομίχλη παντού στη γη και χαρίζουν πλούτη […]. Αλήθεια τριάντα χιλιάδες (δαίμονες) υπάρχουν από τον Δία, φύλακες αθάνατοι των θνητών ανθρώπων επάνω στην πολύκαρπη γη και τούτοι παρακολουθούν τις δίκες και τα εγκλήματα γυρίζοντας αχνοντυμένοι παντού στη γη».

[62] Μαρίνης, Π. *Χαλδαϊκά Λόγια ή Χρησμοί*, σ.33: «Δεν υπάρχουν καλοί και κακοί δαίμονες και αποτελούν συμπαντικές κοσμικές δυνάμεις. Είναι σαν να αναρωτιόμαστε αν ο σεισμός ή η περιφορά των πλανητών γύρω από τον ήλιο είναι κακή ή καλή. Οι δαίμονες είναι πνευματικά όντα που συμβάλλουν στην ορθή

σημασία των δαιμόνων[63] Μάλιστα, πίστευαν πως, όταν γεννιέται ο άνθρωπος, παρίστανται ο Δαίμων, η Τύχη, ο Έρως και η Ανάγκη[64]. Συνεπώς, οι δαίμονες ήταν τα καλά πνεύματα (οι «γνωρίζοντες», «ειδήμονες», «δαήμονες»)[65]. Η έννοια «δαιμόνιο» έχει μια ιστορία πολλών αιώνων, που ξεκινά από τους πρωτόγονους λαούς και δεν παύει να παίζει ένα βαρυσήμαντο ρόλο σε κορυφαίους πολιτισμούς και σε εξαιρετικές προσωπικότητες (ένα οικείο σ' εμάς παράδειγμα είναι το δαιμόνιο του Σωκράτη)[66]. Στους αρχαίους Έλληνες και αργότερα στους Ρωμαίους το

λειτουργία των κόσμων και των όντων. Στην Αρχαία Ελλάδα, Δαίμων μπορούσε να οριστεί σαν οποιαδήποτε θεότητα από θεούς του Ολύμπου μέχρι τις απλές θεότητες.έχουν ιδίαν διαμονήν. Διακρίνονται από τους δαίμονας και τους ήρωας. Κάθε τάξη εξ αυτών κέκτηται αρετής (Προκλ. εν Τιμ. II, 112, 20-21). Οι άγγελοι, ταυτιζόμενοι συχνά με τους αγαθούς δαίμονας, αποβλέπουν εις την επιστροφή των ανθρώπων εις τον Θεόν, ενώ οι κακοί δαίμονες εις την παρακώλυσιν και επιβράδυνσιν ταύτη Οι Πυθαγόρειοι, ωστόσο περιόρισαν την θέση αυτή αυστηρά στα Μεσολαβητικά Πνεύματα μεταξύ των Θεών και εμάς».

[63] Cumont, Franz. "Les Anges du paganisme", *Revue de l' Histoire des Religions*, pp.59-182: «Ο όρος «δαίμων» στην ελληνική γλώσσα δεν είναι βεβαίως ισοδύναμος, προς τον όρο θεός, δεν απέχει όμως πολύ από αυτόν και είναι σύγχρονος όρος αρχαιότερος, όπως και οι δαίμονες είναι αρχαιότεροι των θεών. Με τις νεότερες ιδέες περί δαιμόνων, αυτοί έγιναν πονηροί από την στιγμή που εκτελούσαν τα αντίθετα με τους θεούς, οι οποίοι με τον καιρό αποβάλλουν το δαιμονικό και φοβερό και γίνονται ηθικά όντα. Από αυτή την αντίθεση γεννήθηκαν οι πολλαπλοί μύθοι περί της μεταξύ των θεών και δαιμόνων πάλης κατά την οποία νικητές αναδεικνύθηκαν οι θεοί και οι δαίμονες έγιναν υποτελείς τους. Ως τέτοιοι πιστεύονται, ως όντα μεσάζοντα μεταξύ θεών και ανθρώπων, όπως φαίνεται και στις ανώτερες θρησκείες, των οποίων τους θεούς εξύψωσαν θεολόγοι και ποιητές. Στη μονοθεϊστική θρησκεία, όπου εξαίρεται το μεγαλείο και η παντοδυναμία του Θεού, οι δαίμονες εκπίπτουν ακόμη περισσότερο, καθιστάμενοι ολωσδιόλου πονηρά όντα και ταυτιζόμενοι με τους ψευδείς θεούς της ειδωλολατρίας, τους οποίους οι θρησκείες αυτές δεν αρνούνται εντελώς. Υπό την έννοια αυτή καλούνται και δαιμόνια».

[64] Ησιόδου «Θεογονία», (Προοίμιο, στ 20-40): Στη «Θεογονία» του Ησίοδου προϋπάρχουν τρία στοιχεία: «Το Χάος, η Γαία και ο Έρως. Αυτές οι τρεις μορφές δεν έχουν γεννηθεί η μία από την άλλη. Είναι αυτογέννητες κι απέχουν μόνο χρονικά στη σειρά της γέννησής τους. Από τους τρεις πρώτους θεούς μόνο ο Έρως δε γεννά απογόνους. Αυτός ενώνει και ωθεί τις άλλες δυνάμεις σε δημιουργία. Από το Χάος γεννήθηκαν το Έρεβος και η Νύχτα. Κι από την ένωση των δυο τους γεννήθηκαν ο Αιθέρας και η Ημέρα. Έτσι όλη η διαμόρφωση του κόσμου ξεκινά από εκείνη. Η Γαία δημιουργεί το σύμπαν γεννώντας τα συστατικά του».

[65] Πλάτωνα «Κρατύλος», (398b-398c): «Κατά τη γνώμη μου, αυτό περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο χαρακτηρίζει τους δαίμονες, επειδή ήταν συνετοί και «δαήμονες» (σοφοί) τους ονόμασε (ο Ησίοδος) «δαίμονες». Και στην αρχαία γλώσσα μας το όνομα αυτό αντιστοιχεί στο ίδιο. Σωστά, λοιπόν, και αυτός και άλλοι ποιητές λένε ότι, αν πεθάνει κάποιος ενάρετος, μεγάλη τύχη και τιμές αποκτάει και γίνεται δαίμονας, σύμφωνα με την ονομασία της φρόνησης. Έτσι και εγώ λοιπόν αντιλαμβάνομαι τον «δαήμονα», δηλαδή κάθε άνθρωπο, θεϊκό όσο ζει και αφότου πεθάνει, και νομίζω ότι σωστά ονομάζεται «δαίμων».

[66] Αριστοτέλη «Ηθικά Νικομάχεια», στ.1102a$_{5-6}$: «Ἡ εὐδαιμονία ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν», Λυσίας, «Επιτάφιος», στ.2.78: «ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος», Ξενοφών, «Απομνημονεύματα», Α,1: «ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν».

δαιμόνιο σχετίζεται με τον θεό («δαίμονα»)[67], με την καλή ή κακή τύχη ενός ανθρώπου («ευδαιμονία - κακοδαιμονία»)[68], με κάποια μαγική δύναμη που εξουσιάζει τον άνθρωπο, άλλοτε προστατεύοντας και άλλοτε καταστρέφοντάς τον.Η λέξη και η έννοια «genius»[69] αποτελεί ένα θεμελιώδες και αρχαιότατο συστατικό της ρωμαϊκής θρησκείας, ερμηνεύεται και διαφοροποιείται ποικιλότροπα μέσα στη στωική φιλοσοφία και φτάνει έως τις ημέρες μας να παίζει έναν σημαντικό ρόλο στις αντιλήψεις περί φαντασμάτων, ξωτικών, αλλά και περί «μεγαλοφυών» ανθρώπων (αγγλικά «genius», γαλλικά «génie», γερμανικά «genie»).

---

[67]Λούβαρης, Ν. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, σσ.817-818: «Σταδιακά, γεννήθηκε η άποψη ότι κάθε άνθρωπος γεννάται με δικό του δαίμονα «δαίμων γεννέθλιος», αγαθός ή φαύλος. Οι Έλληνες φιλόσοφοι μεταχειρίσθηκαν τη λέξη «δαίμων» προς δήλωση της ψυχής του σύμπαντος, από όπου απορρέουν οι ψυχές των ανθρώπων (Θαλής, Ηράκλειτος, Δημόκριτος, Εμπεδοκλής). Οι δαίμονες των φιλοσόφων είναι μεταφυσικές οντότητες και διαφέρουν από αυτές του Ησίοδου καθ' ότι στερούνται προσωπικής ύπαρξης. Κατά τους οπαδούς της μετεμψύχωσης, οι ψυχές αφού ζήσουν διάφορες υπάρξεις μεταβαίνουν στον Άδη προς καθαρμό ή καθαρμένες κατοικούν στα άστρα. Ο Φερεκύδης εκ Σύρου, ο διδάσκαλος του Πυθαγόρα εξέφρασε αυτήν τη γνώμη. Οι Αλεξανδρινοί και οι ρωμαίοι ποιητές εκμεταλλεύτηκαν τη δοξασία αυτήν στους «καταστερισμοὺς» αυτών, δηλαδή στις αποθεώσεις των βασιλέων, των οποίων τις ψυχές μεταβάλλουν σε αστέρες».

[68] Γκιργκένης, Σταύρος. *Ησίοδος: Εργα και Ημέρες, Θεογονία, Η ασπίδα του Ηρακλή-Μαρτυρίες για τη ζωή και τα έργα του*», σσ.98-99: «Οι δαίμονες είναι τέκνα θεών και ανθρώπων ή θνητοί: «οι του χρυσού γένους», οι οποίοι με τη θέληση του Δία θεοποιήθηκαν μετά θάνατον και «οι του αργυρού γένους» που γίνονται υποχθόνια όντα».
Επίσης, βλ. Λούβαρης, Ν. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, σσ.816-817: «Οι δαίμονες είναι προσωποποιήσεις των κοσμικών δυνάμεων ή ηθικών εννοιών, όπως Θέμις, Έρις, Νίκη, Νέμεσις. Επίσης, οι δαίμονες είναι διαφόρων κατηγοριών, σπουδαιότεροι είναι οι Πρόπολοι. Αυτοί τελούσαν έργο βοηθού ή υπηρέτη των θεών «οἱ ἑπόμενοι θεοῖς δαίμονες» (Πλατ. Νομ. 8, 848 D), όπως ο Φαέθωνας της Αφροδίτης. Κατά τους αρχαίους τραγικούς κάθε ήρωας έχει τον δικό του δαίμονα (Μοίρα). Οι «πρόπολοι» αυτοί ήταν πολλοί, διότι η φαντασία των Ελλήνων αγαπώντας να δίνει μορφή στις αφηρημένες έννοιες ή θεολογικές έννοιες πολλαπλασίαζε αυτούς συνεχώς, καθώς πίστευαν ότι οι θεοί λόγω της πτώσεως των ανθρώπων απομακρυθέντες από τους αυτούς έπαψαν να επεμβαίνουν προσωπικά στις τύχες τους».

[69]Λούβαρης, Ν. *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, σ.817: «Ο genius της ρωμαϊκής μυθολογίας προσομοιάζεται προς τον γενέθλιο δαίμονα των Ελλήνων Είναι προσωποποίησης της ψυχής και της ζωικής αρχής και του πνεύματος κάθε ανθρώπου. Ο Genius υπαγορεύει τις σκέψεις και τις πράξεις των ανθρώπων. Η λαϊκή φαντασία προς ερμηνεία του προβλήματος του καλού και του κακού παραδέχθηκε στους ανθρώπους σε 2 δαίμονες, τον καλό και τον κακό, οι οποίοι παλεύουν για να κερδίσουν αυτόν στον οποίο ανήκουν. Ο Βρούτος και ο Κάσιος είδαν τον κακό τους δαίμονα αναγγέλλοντας τον όλεθρό τους. Οι δαίμονες των γυναικών καλούνταν «junones». Πλην των ατομικών γενεθλίων δαιμόνων (genius natalis) υπήρχαν και οικογενειακοί (genius generis) και τόπων (genius loci) και πόλεων, ως και της ρώμης. Οι αυτοκράτορες συχνά παριστάνονταν υπό μορφή genius και τύγχαναν ειδικής λατρείας».

Ο Χέγκελ διαπιστώνει ως βασικό στοιχείο αυτής της έννοιας την ψυχική σχέση προς κάτι ανώτερο, χαρακτηρίζοντάς την «μαγική σχέση»[70]. Ονομάστηκε «δαιμόνιο» εκείνη η έντονη μορφή ατομικότητας, η οποία παίρνει την τελική απόφαση, όπως και αν εμφανίζονται οι εξηγήσεις, οι προθέσεις, οι δικαιολογίες, τις οποίες προβάλλει η καλλιεργημένη συνείδηση. Αυτή «η συμπυκνωμένη ατομικότητα αποκαλύπτει επίσης τον εαυτό της με τη μορφή αυτού που ονομάζεται καρδιά ή πνευματική κατάσταση («gemüt», η ψυχή)»[71]. Όπως το έμβρυο μέσα στην κοιλιά της μητέρας διακατέχεται από αυτό το άλλο που είναι η μητέρα, έτσι και ο διαμορφωμένος εαυτός κάθε ώριμου ανθρώπου διακατέχεται κατά τον Χέγκελ από ένα δαιμόνιο. Ακόμα και στο συνειδητοποιημένο άτομο δεν παύει να υφίσταται ένας βαθύτερος «πυρήνας», ο οποίος είναι το ασυνείδητο και συγκαταλέγονται εκεί όλα τα στοιχεία του μόνιμου χαρακτήρα. Αυτή η μερικότητα συγκροτεί και το πεπρωμένο μας. Χρησιμοποιώντας, έτσι, τη λέξη δαίμων, εκφράζεται το γεγονός πως μια ανώτερη δύναμη έχει βοηθήσει στο να συμβεί κάτι. Οι Έλληνες όλων των εποχών χρησιμοποιούσαν τέτοιους ασαφείς όρους, επειδή δεν μπορούσαν να επισημάνουν τον ιδιαίτερο θεό που κρύβεται πίσω από όλα αυτά. Είναι δυνατόν να αναφέρουμε πως κάθε απόκλιση από την ομαλή ανθρώπινη συμπεριφορά, που τις αιτίες δεν μπορεί να συλλάβει αμέσως ούτε η συνείδηση του ίδιου του υποκειμένου, ούτε η παρατήρηση των άλλων, αποδίδεται σε υπερφυσική ενέργεια, ακριβώς όπως συμβαίνει σε κάθε απόκλιση από την ομαλή συμπεριφορά των καιρικών συνθηκών ή την ομαλή συμπεριφορά της χορδής ενός τόξου.Είναι βέβαιο πως αυτή η εσωτερική προτροπή γενικά ή το απότομο ανεξήγητο αίσθημα δύναμης, ή η απότομη ανεξήγητη απώλεια ορθής κρίσης, είναι το σπέρμα από όπου αναπτύχθηκε ο θεϊκός μηχανισμός.

Οι ποιητές πρώτοι αντικατέστησαν τη φράση «μένος ἔβαλε θυμῷ» με τον θεό να εμφανίζεται υλικά και να προτρέπει τον ευνοούμενό του να πράξει ανάλογα. Στην Α΄ραψωδίατης Ιλιάδας, η Αθηνά αρπάζει από τα μαλλιά τον Αχιλλέα και τον προειδοποιεί να μη χτυπήσει τον Αγαμέμνονα (Α.198-205). Είναι ορατή μόνο στον Αχιλλέα, σε κανέναν άλλο αποτελώντας εικονική έκφραση μιας εσωτερικής προτροπής που ο Αχιλλέας θα μπορούσε να εκφράσει με την ασαφή φράση «ἐνέπνευσε φρεσί δαίμων» (Ομήρου Οδύσσεια Χ΄, στ.138). Συμπληρωματικά να αναφέρουμε ότι

[70] Χέγκελ, Γκέοργκ. *Η φιλοσοφία του πνεύματος*, σ.107: «Ποιο είναι αυτό το άλλο, από το οποίο εξαρτάται η συναισθανόμενη ψυχή; Πρόκειται για το «δαιμόνιο», που έχει ωςβασικό στοιχείο την ψυχική σχέση προς κάτι ανώτερο, δηλαδή μια «μαγική σχέση».

[71] Χέγκελ, Γκ. *Η φιλοσοφία του πνεύματος*, σ.111.

η άλλη λέξη με την οποία προσδιορίζεται αυτή η εσωτερική φωνή στον Όμηρο, είναι η λέξη «θυμός». Στον Όμηρο, λοιπόν, η λέξη «θυμός» παρουσιάζεται σαν μια ανεξάρτητη εσωτερική φωνή και δεν αποτελεί μέρος της προσωπικότητας ή της ψυχής, όπως αργότερα. Πολλές φορές υπάρχουν δυο τέτοιες φωνές, όπως ο Οδυσσέας άκουγε τη μια φωνή που του έλεγε να σκοτώσει αμέσως τον Κύκλωπα και την άλλη να είναι εγκρατής και να σκεφτεί πιο μεθοδικά, η οποία και επικράτησε. Βασικά, ο ομηρικός άνθρωπος κρύβει πίσω από την άτη ενέργειες που θα τον εξέθεταν στην κοινωνία. Το μεγαλύτερο αγαθό του ήταν η δημόσια εκτίμηση, η απόλαυση της τιμής. Και για αυτόν τον άνθρωπο ο,τιδήποτε τον εκθέτει, το αποδίδει σε έναν εξωγενή παράγοντα. Η ισχυρότερη ηθική δύναμη για τον ομηρικό άνθρωπο δεν είναι ο φόβος προς τον Θεό, αλλά ο σεβασμός προς τη δημόσια γνώμη, η «αιδώς». Είναι χαρακτηριστική η στιγμή, όταν ο Έκτορας αναφέρει τη φράση «αἰδέομαι Τρώας» (Ομήρου Ιλιάδα Ζ΄, στ.442) στην πιο κρίσιμη ώρα της ζωής του πορευόμενος με ανοιχτά μάτια στον θάνατο.

Στο δαιμόνιο αποδίδονται, ακόμη, καταστάσεις, όπως η προφητεία και η μαντεία. Ο Χέγκελ, όμως, διατείνεται πως οι παρούσες καταστάσεις δεν μπορούν να προσεγγίσουν την αλήθεια, γιατί δεν περιλαμβάνουν ολόκληρη την προσωπικότητα του ατόμου. Ο Προμηθέας, μετά την ισόθεη πράξη, την κλοπή της φωτιάς από τους θεούς και την προσφορά της στον άνθρωπο, τιμωρείται παραδειγματικά από τον Δία. Καρφωμένος στον όρος του Καυκάσου υποφέρει στο διηνεκές του χρόνου μεγάλο πόνο και πάνω από όλα ένας αετός, σκύλος του Δία, καθημερινά του κατατρώει το συκώτι του. («Προμηθέας Δεσμώτης», στ.1034-1039). Στο σημείο αυτό θα επισημάνουμε ότι ο Προμηθέας έχει την ιδιότητα να σκέπτεται και να προβλέπει όσα πρόκειται να συμβούν, αλλά και να προνοεί και να εφευρίσκει τρόπους επίλυσης προβλημάτων. Στον συγκεκριμένο μύθο προνόησε, πώς για τη σωτηρία του ανθρώπου ήταν απαραίτητη η φωτιά. Μέσα από αυτή θα βελτίωνε την ποιότητα της ζωής του ανθρώπινουυ γένους και θα ανέπτυσσε πολιτισμό (321d-322a). Ο αετός κατατρώει το συκώτι του, το οποίο τη νύχτα αναπλάθεται και το μαρτύριο δεν παίρνει τέλος. Παρότι, ο Σίγκμουντ Φρόυντ έδωσε στο μαρτύριο αυτό μια φαλλική ερμηνεία, είναι γεγονός, σύμφωνα με την εγελιανή άποψη σχετικά με το συκώτι, αλλά και σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ότι «το μαρτύριο του Προμηθέα συνίσταται στην υπερβολική εξυπνάδα του και κυρίως στην άμετρη τόλμη να τα βάλει ακόμα και με τους θεούς»[72].

[72] Χέγκελ, Γκέοργκ. *Η φιλοσοφία του πνεύματος*, σσ.114-115.

Ο Πλάτων αναγνώρισε την παραπάνω σχέση της προφητείας εν γένει προς τη γνώση της νηφάλιας συνείδησης καλύτερα από πολλούς συγχρόνους του. Στον «Τίμαιο» αναφέρει ότι για να συμμετάσχει και το άλογο μέρος της ψυχής[73] έως ένα σημείο στην αλήθεια ο θεός έφτιαξε το συκώτι και του έδωσε τη μαντεία, δηλαδή την ικανότητα να διαβλέπει[74]. Ορθά, λοιπόν, έχει ειπωθεί από παλιά: το να κάνει και να γνωρίζει καποιος τα δικά του και τον εαυτό του, εναπόκειται μόνο στους νηφάλιους». Σύμφωνα με αυτές τις πληροφορίες, ανάμεσα στο συναίσθημα και τη λογική εδρεύει εκείνη η περιοχή που ξαφνιάζει τον άνθρωπο και πολλές φορές τον βγάζει εκτός εαυτού. Έτσι, η φράση «ήμουν εκτός εαυτού», όσο συνηθισμένη κι αν ακούγεται, χρησιμοποιείται πολλές φορές και παρόλο που μοιάζει μεταφορική, δεν είναι. Ουσιαστικά, δηλώνεται μια κατάσταση εκτός ελέγχου, μια κατάσταση που ξεπερνά τον άνθρωπο, κάτι σαν σκοτάδι του μυαλού, σαν μια ηλεκτροπληξία, σαν να αποφάσισε ή να έδρασε κάποιος άλλος. Είναι μια παρόρμηση, μια μέθη, ή μια τύφλωση, που ελέγχει και καθοδηγείτον άνθρωπο αποτελώντας κατά κύριο λόγο την ουσία του χαρακτήρα του, και γιατί όχι και τη μοίρα του. Εν τέλει, μοιάζει το δαιμόνιο ως δεύτερη φύση του ανθρώπου, ως μια εσωτερική φωνή που δεν είναι ούτε παράλογη, ούτε λογική, αλλά ισχυρή για να τον βγάλει εκτός εαυτού.

2.3 Το δαιμόνιο γίνεται πράξη: Η έκφραση της αιδούς στις πράξεις των ηρώων

Η έννοια της «αἰδοῦς» αποτελεί για τους αρχαίους μια έννοια σύνθετη, που περιλαμβάνει, όπως παρατηρήσαμε, τη σεμνότητα και τον σεβασμό προς τους άλλους. Δεν έχει σχέση με τις ενοχές και τις τύψεις, που βιώνει κανείς μετά από μια παρεκτροπή, μια ανήθικη ή παράνομη πράξη. Δεν

[73] Bormann, Karl. *Πλάτων*, σσ.187-188: «Στον Τίμαιο (69c κ.ε.) ο Πλάτων εντοπίζει τα μέρη της ψυχής ως εξής: Έδρα του λογιστικού είναι το κεφάλι, το θυμοειδές βρίσκεται ανάμεσα στο λαιμό και στο διάφραγμα, το επιθυμητικόν ανάμεσα στο διάφραγμα και στον ομφαλό. […] Το λογιστικόν είναι το πιο σπουδαίο μέρος της ψυχής, γι' αυτό πρέπει να έχει την έδρα του (στον εγκέφαλο) εκεί από όπου θα μπορεί να εποπτεύει ολόκληρο τον άνθρωπο και σαν από προπύργιο να του δίνει εντολές. […] Το χρέος της ψυχής, το έργο που πρέπει να επιτελέσει όσο είναι ενωμένη με το σώμα, συνίσταται στο να επιδιώκει, κατά τη διάρκεια ήδη της ένωσής της με το σώμα, όσο είναι δυνατόν τη γνώση και κάθε αρετήν και με τον τρόπο αυτό να βρίσκει τον εαυτό της. […] Το θυμοειδές στέκεται, σύμφωνα με τη φύση του, στην πλευρά του λογιστικού και το επιθυμητικόν κατευθύνεται, σύμφωνα με τη φύση του, προς το σωματικό».

[74] Πλάτωνος «Τίμαιος», στ.71e-72a: «Για το ότι ο θεός έδωσε στην ανθρώπινη αυτή αλογία τη μαντική ικανότητα, προσθέτει, ότι υπάρχει μια επαρκής απόδειξη: κανένας νηφάλιος άνθρωπος δε γίνεται μέτοχος μιας προφητικής αλήθειας, παρά μόνο εάν η διάνοια υποδουλωθεί στον ύπνο, ή τεθεί εκτός εαυτής μέσω αρρώστιας ή «ενθουσιασμού».

μπορεί να αποδοθεί στα νέα ελληνικά με μία μόνο λέξη: είναι η ηθική, η ηθική συνείδηση, ο σεβασμός στους άγραφους νόμους, το φιλότιμο, ο αυτοσεβασμός, ο αυτοέλεγχος, η σωφροσύνη, η κοσμιότητα, η σεμνότητα. Έτσι, «αἰδώς», μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως τον «σεβασμό ανθρώπου σε άνθρωπο» και κατ' επέκταση τον «αυτοσεβασμό». Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να τονίσουμε πως η αιδώς αποτελεί θεμελιώδη αρχή συμπεριφοράς στα δύο ομηρικά έπη. Γι' αυτό και μερικοί μελετητές των επών υποστηρίζουν ότι η κοινωνία που περιγράφεται στον Όμηρο διαθέτει κατεξοχήν τα χαρακτηριστικά του «πολιτισμού της ντροπής»[75]. Όλα αυτά μετασχηματίστηκαν βαθμιαία σε αντίστοιχα συναισθήματα ενοχής, φόβου τιμωρίας, αγωνίας για τις ευθύνες[76], σε αυτό που λέμε τύψεις της συνείδησης[77], όταν «από την κοινωνία ντροπής, «αἰδούς» καλύτερα, έγινε μετάβαση στην κοινωνία ενοχής»[78]. Τόσο η ντροπή όσο και η ενοχή αποτελούν εσωτερικές καταστάσεις της συνείδησης. Σε αυτή την ανθρωπολογική διάκριση

---

[75] Μαρωνίτης, Δημήτρης. Ν. & Πόλκας, Λάμπρος. *Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, σ.207: «Ο χαρακτηρισμός αυτός αναφέρεται σε διάκριση προς τον «πολιτισμό της ενοχής» των επόμενων αιώνων, όπου ο άνθρωπος έχει εσωτερικεύσει τις εντολές του κοινωνικού του περιβάλλοντος και συναισθάνεται πλέον ότι παραβαίνει μια ηθική εντολή ή ένα πρότυπο συμπεριφοράς, γι' αυτό και νιώθει ένοχος ανεξάρτητα από το τι λένε ή τι του επιβάλλουν να πράξει οι άλλοι. Η διαφορά επομένως ανάμεσα στον ομηρικό «πολιτισμό της ντροπής» και στον μεταγενέστερο «πολιτισμό της ενοχής» είναι πιθανόν ποσοτική. Αυτή η ποσοτική διαφορά οφείλεται κυρίως στο ότι οι ήρωες και οι ηρωίδες στο έπος είναι εξέχοντα πρόσωπα, που ενδιαφέρονται για την εικόνα τους, καθώς μάλιστα δρουν σε μια κοινωνία όπου οι διαπροσωπικές σχέσεις είναι ιδιαίτερα έντονες. Αλλά, ακόμη, και αυτά τα χαρακτηριστικά είναι ποσοτικά και όχι ποιοτικά, που απαγορεύουν τη ριζική διάκριση ανάμεσα στην εξωτερική αιδώ και στην εσωτερική ενοχή».

[76] Αρβανιτάκης, Αναστάσιος. «Αιδώς: Η φύση και η σημασία του σεβασμού και της ντροπής στην ηθική των αρχαίων Ελλήνων», *Επιστημονική Επετηρίς*, σ.356: «Σεβασμός και φόβος επιβάλλουν μια απόσταση, κι αυτό το θεωρούν μερικοί σαν ένα κοινό σημείο των δυο εννοιών. Η βασική διαφορά είναι ότι τον φυσικό φόβο τον προκαλεί η αίσθηση μιας απειλής, η παρουσία ενός κινδύνου, ενώ τον σεβασμό τον δημιουργεί η παρουσία μιας αξίας. Αν, όμως, παρατηρήσουμε πιο προσεκτικά, θα δούμε ότι η απόσταση έχει διαφορετικό νόημα και ουσία στον φόβο και διαφορετικό στον σεβασμό. Τον φόβο τον προκαλεί μια γνωστή ή άγνωστη δύναμη, που απειλεί να μας εκμηδενίσει ή τουλάχιστον να μας βλάψει. Αυτός που αισθάνεται ισχυρός θα προσπαθήσει να πολεμήσει και να εκμηδενίσει την απειλητική δύναμη, ενώ ο αδύναμος θα κοιτάξει να την αποφύγει».

[77] Μπαγιόνας,Αύγουστος-Κωνσταντίνος. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία,* σσ.88-90: «Η εξέλιξη της ηθικής συνείδησης οδηγεί τους ανθρώπους στην αποδοχή των αξιών της «αἰδοῦς» και της «δίκης». Η ηθική συνείδηση αναπτύσσεται από την ανάγκη να ανταποκριθεί ο άνθρωπος στις απαιτήσεις μιας κοινωνίας με προηγμένο πολιτισμό. Κάθε πολιτιστικά προηγμένη κοινωνία θεμελιώνεται πάνω στις καθολικες αξίες της αιδούς και της δίκης, οι οποίες είναι συνάμα αποτελέσματα της εξέλιξης της ηθικής συνείδησης και της εξέλιξης του πολιτισμού που την εκφράζει και την κατευθύνει».

[78] Πετρόπουλος, Κωνσταντίνος Ν. *Πλάτωνα Πρωταγόρα*, σ.339.

ανταποκρίνονται οι δυο σοφά διαλεγμένοι όροι του Πρωταγόρα, «αἰδώς» και «δίκη», που αυτούσιους τους βρίσκουμε και στον Ησίοδο: «δίκη δ' ἐν χερσί καὶ αἰδὼς οὐκ ἔσται» («Ἔργα καὶ Ἡμέραι», στ.190-201). Ας θυμηθούμε ότι σύγχρονοι ανθρωπολόγοι διδάσκουν πως πρέπει να διακρίνουμε «πολιτισμούς ντροπής» από «πολιτισμούς ενοχής»[79]. Παράδειγμα του πρώτου είδους μας δίνει η κοινωνία που περιγράφεται από τον Όμηρο[80]. Το υψηλότερο αγαθό για τον ομηρικό άνθρωπο δεν είναι η απαλλαγή από συναισθήματα ενοχής, που δε φαίνεται καν να τα γνωρίζει, αλλά η απόλαυση της τιμής, του επαίνου και της δημόσιας εκτίμησης. Η ισχυρότερη ηθική δύναμη που γνωρίζει ο ομηρικός άνθρωποςαποτελεί ο σεβασμός απέναντι στη δημόσια γνώμη, την«αἰδώ»[81]. Οι καταναγκασμοί της κοινωνικής εκτίμησης είναι αφόρητοι σε έναν πολιτισμό «ντροπής». Σε μια τέτοια κοινωνία, καθετί που εκθέτει έναν άντρα στην περιφρόνηση ή τον περίγελο των συνανθρώπων του είναι αρκετό για να χάσει τον σεβασμό στον εαυτό του και καταλήγει να είναι η μεγαλύτερη τιμωρία.

Η υπόληψη, έτσι, των ηρωικών μορφών στους ήρωες της αρχαιότητας εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τον τρόπο με τον οποίο τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητάς τους κρίνουν τη συμπεριφορά τους. Γι᾽ αυτόν τον λόγο, το τι θα πουν «οι άλλοι», η κοινή γνώμη, ενδιαφέρει και απασχολεί και τους ήρωες και τις ηρωίδες των ομηρικών επών Η θετική ανταπόκριση στις κρίσεις των άλλων εκφράζεται με τη λέξη «αἰδώς» , στην οποία αντιστοιχεί η νεοελληνική ντροπή, ενώ η πράξη που απορρέει από την αιδώ δηλώνεται με το ρήμα «αἰδέομαι».Η αιδώς έχει αποτρεπτικό κατά βάση χαρακτήρα. Αναστέλλει ή εμποδίζει την πραγματοποίηση μιας ενέργειας, επιβάλλοντας συχνά

---

[79] Gorer, Goeffrey. *The dangers of Equality and others essays*, p.24: «Οι κοινωνίες έχουν ταξινομηθεί ανάλογα με την υπεροχή του ενός ή του άλλου μηχανισμού εσωτερικού ή κοινωνικού ελέγχου, μηχανισμός με τον οποίο ρυθμίζουν τη δική τους συμπεριφορά, και που άλλοι μπορούν να επικαλεστούν ή να προλάβουν ή να επιβάλουν κυρώσεις σε μια συμπεριφορά, η οποία παραβαίνει τη νόρμα κυριαρχώντας σε μια δεδομένη κοινωνία μιας δεδομένης περιόδου».

[80] Donlan, Walter. “Reciprocities in Homer”, *The Classical World*, pp.137, 171-173: «Με τον όρο «ομηρική κοινωνία» συνυπονοείται το πλέγμα των κοινωνικών θεσμών, σχέσεσων και αρχών, που διέπουν τις ανθρώπινες μοναδες που απεικονίζονται στα ομηρικά έπη, έτσι όπως μάς έχουν διασωθεί από την παράδοση των χειρογράφων. Η περιγραφή της ομηρικής κοινωνίας με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια και λεπτομέρεια δεν μπορεί βέβαια να επιτευχθεί παρά μόνο από τη συνεξέταση όλων των όψεων πολιτισμού, τόσο της κοινωνικής όσο και της πολιτικής και της οικονομικής, όπως η οικονομική κλίμακα σε υλικά αγαθά, η συγγένεια, η πολιτική δομή, το σύστημα αξιών».

[81]Στον Όμηρο η λέξη αιδώς έχει δυο βασικές σημασίες του σεβασμού (Ιλιάδα Κ΄ στ.238, Οδύσσεια Θ΄ στ.172 και 480, καθώς της ντροπής (Ιλιάδα Ν΄ στ.122, Ο΄ στ.561, 657, 661, Ω΄ στ.44).

στους ήρωες και τις ηρωίδες το αίσθημα ότι, αν προχωρήσουν στην εκτέλεσή της, κινδυνεύουν να διαπράξουν κάτι που, ως ανάρμοστο ή απαράδεκτο, θα προκαλέσει την έντονη αποδοκιμασία των άλλων. Ωστόσο, «η λειτουργία της αιδούς δεν είναι μόνο αποτρεπτική αλλά και έμμεσα προτρεπτική, υποδεικνύοντας την εκτέλεση μιας εναλλακτικής πράξης που είναι κοινωνικά αποδεκτή»[82]. Κάτω από αυτές τις συνθηκες, θα ανατρέξουμε σε αρχαία κείμενα για να διερευνήσουμε την αντίληψη ότι κάποιες ενέργειες των ανθρώπων, γίνονται ή ακυρώνονται εξαιτίας μιας κάποιας εξωτερικής δύναμης, μιας «δαιμονικής» ίσως δύναμης, δηλαδή θεϊκής.

Ο διπλός, αποτρεπτικός και παράλληλα προτρεπτικός, χαρακτήρας της αιδούς συντηρείται στην επικριτική, πολεμική κραυγή: «Αἰδώς, Ἀργεῖοι». Η έκφραση αυτή εντοπίζεται σε παραινετικά κυρίως συμφραζόμενα της Ιλιάδας και διατυπώνεται με σκοπό να δημιουργήσει στους πολεμιστές το αίσθημα ότι θα μπορούσαν να στιγματιστούν δημόσια, αν υποχωρήσουν και δεν παραμείνουν πολεμώντας στο πεδίο της μάχης. Επειδή, οι ήρωες είναι πάνω απ᾽ όλα άνθρωποι, που προτιμούν τα αγαθά της ειρήνης από τον πόλεμο, χρειάζονται στις κρίσιμες στιγμές την αιδώ, ώστε να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της μάχιμης περίστασης. Έτσι, στην όγδοη ραψωδία της Ιλιάδας, καθώς οι Τρώες έχουν εισορμήσει απειλητικά στο στρατόπεδο των πανικοβλημένων Αχαιών και ο Έκτορας απειλεί να κάψει τα καράβια τους, ο Αγαμέμνονας επιχειρεί να αναπτερώσει το ηθικό των στρατιωτών του επικρίνοντάς τους[83].Ο βασιλιάς των Αχαιών θυμίζει στους πολεμιστές του τους κομπασμούς και τις απειλές που διατύπωναν εναντίον των αντιπάλων τους σε μια νικηφόρα πολεμική τους επιχείρηση στη Λήμνο, λίγο πριν ξεσπάσει ο πόλεμος στην Τροία, προκαλώντας τους να κάνουν πράξη τώρα τις θριαμβολογίες αυτές. Η παραίνεσή του είναι έμμεση, καθώς εξαντλείται στην επίπληξη των πολεμιστών, των οποίων τα μεγάλα λόγια («ότι δήθεν είναι άριστοι στον πόλεμο και πως πρόκειται να κατατροπώσουν όλους τους Τρώες») βρίσκονται σε διάσταση με την πράξη («τώρα πανικοβλημένοι δεν είναι σε θέση να αντιμετωπίσουν ούτε τον έναν Έκτορα»). Οι προσβλητικοί χαρακτηρισμοί («ρεζίληδες», «ομορφονιοί», «καυχησιάρηδες»)

---

[82] Μπαγιόνας, Α. Κ. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία,* σ.88.

[83] Ομήρου Ιλιάδα, Θ΄ στ.228-235: «Ντροπή [αἰδώς], Αργείοι, ρεζίληδες, ομορφονιοί! Πού πήγαν οι καυχησιές σας, όταν λέγαμε πως είμαστε πολύ γενναίοι, αυτές που διαλαλούσατε στη Λήμνο, καυχησιάρηδες, την ώρα που τρώγατε κρέατα πολλά βοδιών που έχουν κέρατα ολόρθα, και πίνατε κρατήρες γεμάτους ως επάνω από κρασί, πως ο καθένας σας στον πόλεμο θα σταθεί αντίκρυ σε εκατό και διακόσιους Τρώες. Τώρα δεν μπορούμε να τα βάλουμε ούτε με έναν, τον Έκτορα, που γρήγορα θα κάψει τα καράβια μας με καυτερή φωτιά».

εκθέτουν τους Αχαιούς στην κοινή γνώμη, δημόσια και εξωτερικά, ενώ η αιδώς εκφράζει το συναίσθημα που τους λείπει και το οποίο θα μπορούσε, αν υπήρχε, να διαλύσει τη δυσάρεστη εντύπωση, που προκαλεί η ασυνέπεια λόγων και έργων τους.

Τα γνωρίσματα και τα παρεπόμενα της αιδούς εξελίσσονται με τον πλέον δραματικό τρόπο, όταν αφορούν μεμονωμένους ήρωες όπως τον τρωαδίτη Έκτορα. Θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι η αιδώς στον Έκτορα έχει εξ αποτελέσματος την ίδια σημασία και λειτουργία στην Ιλιάδα με την πολεμική αρετή του Αχιλλέα. Όπως, δηλαδή, η ανδρεία του Αχαιού ήρωα στο μεγαλύτερο μέρος της Ιλιάδας αποτελεί πηγή συμφορών για το στρατόπεδο των Αχαιών και αποκόβει τον ήρωα από κάθε είδους συνεργασία με τους συμπολεμιστές του, έτσι και η αἰδώς του Έκτορα προκαλεί βάσανα στους δικούς του και την πόλη του και τον απομακρύνει αναπόφευκτα από τις αξίες του οίκου και της πόλης του. Ωστόσο, η αναλογική αυτή σύγκριση δεν θα μπορούσε να είναι ακριβής, δεδομένου ότι ο Τρωαδίτης ήρωας κόβει τους δεσμούς με την κοινότητά του, όχι γιατί αισθάνεται ότι αυτή τον αδίκησε και ο ίδιος απορρίπτει τις αρχές της, αλλά ακριβώς επειδή συναισθάνεται τόσο τη θέση που έχει ο ίδιος μέσα σ᾽ αυτήν όσο και τις υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτή τη θέση του. Πιο συγκεκριμένα, στην έκτη ραψωδία της Ιλιάδας ο Έκτορας, υποκινούμενος από το αίσθημα της αιδούς, αρνείται να υπακούσει στις φρόνιμες συμβουλές της γυναίκας του Ανδρομάχης, που τον προτρέπει (Ζ.407-439), στο όνομα του παιδιού τους και της συζυγικής τους σχέσης, να μην αντιμετωπίσει τους Αχαιούς και τον Αχιλλέα έξω από τα τείχη της Τροίας αλλά μέσα, πάνω στις επάλξεις του κάστρου μαζί με τους συμπολεμιστές του. Για τον Έκτορα, όμως, η υπεράσπιση της πόλης του σημαίνει να θυσιαστεί πολεμώντας γενναία στην εμπροσθοφυλακή της μάχης, έξω από τα τείχη της Τροίας, γιατί μόνον έτσι θα κερδίσει μεγάλο «κλέος», δόξα[84]. Όλα τ᾽ άλλα, λέει στη γυναίκα του, είναι για τους«κακούς»[85]. Δικαιολογημένα,

[84] Μαρωνίτης, Δημήτρης, Ν. & Πόλκας Λάμπρος. *Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, σσ. 200, 255: «Η πιο αντιπροσωπευτική πηγή κλέους στην Ιλιάδα συνδέεται με τον πρόωρο θάνατο του πολεμιστή στο πεδίο της μάχης. Το ευκλεές εμπόλεμο τέλος, που στα επόμενα χρόνια εγκωμιάζεται ως καλός (ωραίος) θάνατος, σημαδεύεται από τα σήματα του τύμβου και της στήλης, που υψώνονται προς τιμήν του νεκρού, για να τον θυμούνται και να διηγούνται την ιστορία του οι επόμενες γενιές. Στο κλέος της Ιλιάδας εμπλέκεται κατά κύριο λόγο ο Έκτορας, όπου η δόξα του στηρίζεται στο αίσθημα της αιδούς. Ο ήρωας επιλέγει, ενόψει των δεσμεύσεών του απέναντι στον λαό του, να επιστρέψει στη μάχη για να κερδίσει μεγάλη δόξα (Ζ.446) παρά να μείνει μέσα στο κάστρο της Τροίας, ελπίζοντας σε μια μακρά ειρηνική ζωή. Η αιδώς του Έκτορα τον οδηγεί στο να υπερασπιστεί τον λαό του, πέφτοντας νεκρός στο πεδίο της μάχης, με μοναδικό κέρδος την προάσπιση της τιμής και την υστεροφημία του».

[85] Ομήρου Ιλιάδα Ζ΄, στ.441-446: «Κι εγώ, γυναίκα, τα συλλογίζομαι όλα τούτα, μα ντρέπομαι [αἰδέομαι] φοβερά τους Τρώες και τις Τρωαδίτισσες με τα συρτά φορέματα, να γυρέψω, να φύγω μακριά από τον

λοιπόν, η αιδώς του Έκτορα τον καθιστά τραγικό ήρωα του έπους της Ιλιάδας, στον βαθμό που απομακρύνεται από την κοινότητά του σεβόμενος και υπερασπιζόμενος τις ίδιες τις αρχές της.

Ο Έκτορας έχει μάθει να είναι γενναίος, κατακτώντας μεγάλη δόξα για τον πατέρα του αλλά και για τον εαυτό του. Είναι προφανές ότι το «μάθημα» που έχει αφομοιώσει ο Έκτορας περιλαμβάνει την αριστοκρατική του αγωγή, στην οποία, όπως ο ίδιος ο ήρωας εννοεί, εντάσσονται πατρικές συμβουλές σαν κι αυτές που δόθηκαν στον Γλαύκο και στον Αχιλλέα (Ζ.208, Λ.784): να είναι, δηλαδή, πάντα ο πρώτος και να αναδεικνύεται ανώτερος από τους άλλους. Ο Έκτορας, με άλλα λόγια, οδηγείται στο ένδοξο τέλος του, για δύο, αντιφατικούς κατά κάποιον τρόπο μεταξύ τους, λόγους: δεν υποχωρεί μέσα στο κάστρο της Τροίας από ντροπή μήπως ο λαός του τον χαρακτηρίσει δειλό («κακόν»)[86], ενώ την ίδια στιγμή λέει ότι μένει έξω από τα τείχη της Τροίας από προσήλωση στις αξίες «αγωγής» της κοινότητάς του, η συναίσθηση των οποίων του προκαλεί, επίσης, αιδώ. Η επιλογή του Έκτορα, λοιπόν, να πολεμά έξω από τα τείχη της Τροίας αποδεικνύεται στην εξέλιξη της ιλιαδικής αφήγησης ολέθρια όχι μόνο για τον ίδιο αλλά και για την κοινότητά του. Αν ο ήρωας δεν αισθανόταν αιδώ απέναντι στους Τρώες και στις Τρωαδίτισσες και υπάκουε στις συμβουλές της Ανδρομάχης, καθοδηγώντας τον πόλεμο μέσα από την πόλη της Τροίας, θα είχε ενδεχομένως σώσει τον εαυτό του και τον στρατό του (Χ.98-103). Αυτό τουλάχιστον παραδέχεται και ο ίδιος, καθυστερημένα βέβαια. Η λειτουργία, επομένως, της αιδούς είναι διπλή: αποτρεπτική-εξωτερική και προτρεπτική-εσωτερική. Και οι δύο, ωστόσο, αυτές οι λειτουργίες της αιδούς οδηγούν τον ήρωα στο ίδιο αποτέλεσμα: στην κατάκτηση μεγάλης δόξας. Καθώς ο Έκτορας δηλώνει στην Ανδρομάχη, ότι δεν υποχωρεί μέσα στο κάστρο της Τροίας όχι μόνο επειδή ντρέπεται τι θα πει γι᾽ αυτόν ο λαός του αλλά και γιατί δεν μπορεί να παραβιάσει αυτό που του επιβάλλει η ψυχή του, δείχνει ότι δεν συμμορφώνεται παθητικά σε ο,τι του επιβάλλεται από τους άλλους, αλλά ότι έχει κατά κάποιον τρόπο εσωτερικεύσει κάνοντας κτήμα του τις εξωτερικές αυτές εντολές.

πόλεμο σαν δειλός. Ούτε η ψυχή μου το λέει, γιατί έμαθα να είμαι γενναίος και να πολεμώ πάντα μέσα στους πρώτους ανάμεσα στους Τρώες, κερδίζοντας μεγάλη δόξα για τον πατέρα μου και για μένα τον ίδιο».

[86] Περυσινάκης, Ι. Ν. «Προβλήματα ερμηνείας και μετάφρασης της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας: Θέογνης», *Παλίμψηστον*, σ.43: «Το επίθετο «κακός» σημαίνει πρώτιστα άνθρωπος ταπεινής καταγωγής, φτωχός, ο οποίος δεν είναι σε θέση να προστατεύσει τον εαυτό του, καια αργότερα απέκτησε τη σημασία της δειλίας στο πεδίο της μάχης, αφού ο κακός δεν είχε αρχικά το δικαίωμα να φέρει όπλα».

2.4 Αιδώς,Ύβρις και Νέμεσις

Η απουσία της αιδούς συνεπάγεται τη δικαιολογημένη αποδοκιμασία των άλλων, που παίρνει συχνά τη μορφή του θυμού ή της αγανάκτησης και δηλώνεται ως νέμεσις. Η ρηματική ενέργεια της νεμέσεως δηλώνεται με το ρήμα «νεμεσσάω», οργίζομαι, θυμώνω με τη συμπεριφορά κάποιου άλλου αλλά συχνά και με τον εαυτό μου. Ενώ, η αιδώς αποτρέπει κατά κύριο λόγο κάποιον από το να ενεργήσει ανάρμοστα σε μια συγκεκριμένη περίσταση, η νέμεσις τονπαροτρύνει να προσβάλει όσους στερούνται την αιδώ. Όταν, αντίθετα, κάποιος αισθάνεται ότι με τις ανάρμοστες πράξεις του ενδέχεται να υποκινήσει την οργή (νέμεσιν) των άλλων προς το πρόσωπό του, τότε διαθέτει αξιοπρέπεια, φιλότιμο, αιδώ. Έτσι, η νέμεσις των άλλων προκαλεί την αιδώ. Επειδή, «η αιδώς μέσω της νεμέσεως λειτουργεί ανασταλτικά στην ανεξέλεγκτη δράση, συνδυάζεται συχνά με αισθήματα, όπως είναι: η έκπληξη, ο θαυμασμός, ο σεβασμός που εμπνέει τον φόβο προς κάποιον ανώτερο, η συμπάθεια ή ο οίκτος, και ο έλεος, κυρίως προς τους «ξένους» και τους ικέτες, που βρίσκονται σε ανίσχυρη θέση και χρειάζονται βοήθεια»[87]. Η αιδώς αποτρέπει τον ισχυρό (οικοδεσπότη ή ικετευόμενο) από το να βλάψει τον ανυπεράσπιστο (ξένο ή ικέτη του)[88]. Διαφορετικά, ενδέχεται η αφιλόξενη ή ανελέητη συμπεριφορά του να αποκαλυφθεί δημόσια, υποκινώντας την εκδίκηση των θεών. Ο ικέτης από την άλλη μεριά, προκαλεί τον δυνατό να θεωρήσει, συνειδητοποιώντας την αξιοθρήνητη κατάσταση του άλλου (ξένου ή ικέτη)[89], ότι τα

---

[87] Μαρωνίτης, Δ. Ν. & Πόλκας Λ. *Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, σ.205.

[88] Μαρωνίτης, Δ. Ν. & Πόλκας Λ. *Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, σ.206: «Στη μεταπολεμική «Οδύσσεια» ξένοι, ικέτες και επαίτες, χαρακτηρίζονται «αἰδοῖοι», που αξίζουν τη φιλία και τον σεβασμό των άλλων. Αυτό σημαίνει ότι ο οικοδεσπότης όχι μόνο δεν πρέπει να βλάψει τον απροστάτευτο ξένο του, αλλά και οφείλει να υπολογίζει στο πώς θα εισπράξουν οι γύρω του μια ενδεχόμενη, αφιλόξενη συμπεριφορά του. Τα αναμενόμενα αισθήματα της αιδούςκαι παράλληλα του ελέους στην «Οδύσσεια» εκμαιεύονται κατά κανόνα από τον πολυμήχανο πρωταγωνιστή της, προκειμένου να κερδίσει και να διασφαλίσει ξενία και νόστο. Πίσω από το προσωπείο του ανυπεράσπιστου ξένου-ικέτη, με το οποίο ο Οδυσσέας εμφανίζεται ως πολύπαθος και κατατρεγμένος («πολύτλας»*)* ταξιδευτής, κρύβεται ο «πολύμητις» ήρωας, που ξέρει πότε και πώς να χρησιμοποιεί με διπλωματικό τρόπο τα κολακευτικά, συχνά πλανερά, λόγια του, για να καταστεί, με την υποστήριξη της πολύβουλης Αθηνάς, «ἐλεεινὸς φίλος *και* αἰδοῖος» στους ξενιστές του».

[89] Μαρωνίτης, Δ. Ν. & Πόλκας Λ. *Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, σσ.206-207: «Στον πόλεμο της Ιλιάδας όλες οι ικετευτικές εκκλήσεις για αιδώ και παράλληλα έλεον των ανυπεράσπιστων ικετών αντιπάλων (που ανήκουν όλοι στην παράταξη των Τρώων) απορρίπτονται, μαζί με τα προσφερόμενα «ἄποινα», από τους ικετευόμενους, οι οποίοι εξοντώνουν τα ανυπεράσπιστα θύματά τους με ανελέητο τρόπο. Στην αρχή του έπους, ενώ όλοι οι Αχαιοί ζητούν από τον Αγαμέμνονα να σεβαστεί (αἰδεῖσθαι, Α.23) τον γέροντα ιερέα Χρύση και τα αμέτρητα λύτρα που προσφέρει για να πάρει πίσω την κόρη του, ο βασιλιάς των Αχαιών διώχνει τον σεβάσμιο γέροντα ικέτη απειλώντας τον με θάνατο».

ξένα βάσανα θα μπορούσαν να αφορούν και δικούς του, ή να γίνουν και δικά του. Έτσι, αιδώς και έλεος, στα συμφραζόμενα της ξενίας ή/και της ικεσίας, συνιστούν αφορμές για συναισθητική σύγκλιση ανάμεσα στον ξένο-ικέτη και στον ξενιστή-ικετευόμενο, σχέση που, με τα παρεπόμενα ενδεχόμενα της προσφοράς φαγητού, των δώρων/λύτρων και του ύπνου, αποτελεί μια μορφή «φιλότητος».

Η σχέση αιδούς και νεμέσεως είναι συμπληρωματική, γι᾽ αυτό και συχνά στο έπος εμφανίζονται μαζί[90]. Για παράδειγμα, ο Ποσειδώνας επιχειρεί να δώσει κουράγιο στους πανικοβλημένους Αχαιούς, καλώντας τους να συναισθανθούν «αἰδῶ και νέμεσιν»[91]. Το νεοελληνικό «φιλότιμο» («νέμεσιν») στη συγκεκριμένη περίπτωση σημαίνει ότι οι πολεμιστές οφείλουν στις κρίσιμες στιγμές να συναισθάνονται ότι θα κατηγορηθούν δειλοί, αν δεν ανταποκριθούν στις επιταγές της μάχης. Εξάλλου, τη νέμεσιν των συμπολεμιστών του φοβάται σε μια στιγμή αδυναμίας ο Μενέλαος, όταν, πάνω από το σώμα του νεκρού Πατρόκλου και υπό την άμεση απειλή του Έκτορα, διχάζεται ανάμεσα σε δύο επιλογές[92]. Ο ήρωας καλείται στην προκειμένη περίπτωση να διαλέξει ένα από τα δύο: ή να εγκαταλείψει τα όπλα και το σώμα του Πατρόκλου κινδυνεύοντας να δεχθεί την οργή των συμπολεμιστών του (τη νέμεσιν) ή από ντροπή προς τους Αχαιούς («αἰδεσθείς») να μείνει στο πεδίο της μάχης, με κίνδυνο όμως να χάσει τη ζωή του. Η αιδώς κατά κάποιον τρόπο επιδιώκει να ματαιώσει τη νέμεσιν, η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση θα μπορούσε να είναι απόλυτα δικαιολογημένη, εφόσον ο νεκρός Πάτροκλος θυσιάστηκε για την

---

[90] Williams, Bernand. *Αιδώς και Ανάγκη: Ατομική βούληση, πράξη και ευθύνηστην Αρχαία Ελλάδα,* σ.125: «Η αιδώς και η νέμεσις είναι λοιπόν ανακλαστικό ζεύγος και όταν ο Αχιλλέας περιγράφεται ως «αἰδοῖος νεμεσητὸς» σημαίνει «εύθικτος όταν προσβάλλεται η τιμή του από πράξεις άλλων που η δική τους ντροπή θα έπρεπε να τους είχε εμποδίσει να διαπράξουν». Οι άνθρωποι έχουν ταυτόχρονα συναίσθηση της δικής τους τιμής και της τιμής των άλλων και αυτό βοηθάει στο να δημιουργούνται δεσμοί μεταξύ των ανθρώπων σε μια κοινότητα συναισθημάτων. Οι μνηστήρες ήταν αναιδείς, το ίδιο και οι δούλες, ώστε φυσιολογικά προκαλούν την οργή, την νέμεσιν του Οδυσσέα και της Πηνελόπης».

[91] Ομήρου Ιλιάδα Ν΄, στ.121-124: «Μόνο βάλτε καθένας σας ντροπή [αἰδῶ] και φιλότιμο [νέμεσιν] μέσα σας, γιατί μεγάλη μάχη έχει ήδη σηκωθεί. Ο βροντόφωνος Έκτορας πολεμά τώρα πια κοντά στα καράβια μας, όλος δύναμη, και έσπασε πόρτες και τον μεγάλο σύρτη».

[92] Ομήρου Ιλιάδα Ρ΄, στ.91-95: «Αλίμονο σε μένα, αν αφήσω τα όμορφα όπλα και τον Πάτροκλο, που κοίτεται εδώ για τη δική μου την τιμή, φοβούμαι μήπως κανένας από τους Δαναούς, αν τύχει και με δει, θυμώσει [νεμεσήσεται] μαζί μου. Αν όμως πάλι, έτσι μόνος που είμαι, πολεμήσω με τον Έκτορα και με τους Τρώες από ντροπή [αἰδεσθείς], μήπως με περικυκλώσουν εμένα τον ένα πολλοί».

τιμή του Μενελάου. Επομένως, η αιδώς δεν αποτελεί μόνο κίνητρο για να εμπλακεί ο πολεμιστής στη μάχη, αλλά είναι και αφορμή υπεράσπισης της τιμής των φίλων του.

Γενικότερα, η αιδώς συντηρεί κάθε είδους φιλότητα (κοινωνική, ακόμη και ερωτική). Στην Οδύσσεια ο μνηστήρας Αγέλαος, ανυποψίαστος μαζί με την ομάδα του για το τέλος που τον περιμένει, προτείνει στον Τηλέμαχο να επιτρέψει τον γάμο της μάνας του, δίνοντας την υπόσχεση ότι, έτσι, ο νεαρός ήρωας θα μπορεί στο εξής, δίχως την πίεση των μνηστήρων, να κυβερνά ανενόχλητος στην Ιθάκη. Ο γιος του Οδυσσέα, που έχει σχεδιάσει μυστικά με τον πατέρα του τη μνηστηροφονία, απαντά στον Αγέλαο με διπλωματικό τρόπο, λέγοντάς του πως καταρχήν ο ίδιος δεν έχει πρόβλημα να προχωρήσει σε δεύτερο γάμο η μητέρα του. Ωστόσο, από ντροπή δεν θα τολμούσε να τη διώξει από το παλάτι παρά τη θέλησή της[93].Η αιδώς που αισθάνεται εδώ ο Τηλέμαχος συμπληρώνεται στη δεύτερη ραψωδία της Οδύσσειας με τον ειλικρινή του τώρα φόβο, μήπως στην περίπτωση, που εξαναγκάσει τη μάνα του σε δεύτερο γάμο, δεχτεί, εκτός των άλλων, τη νέμεσιν των κατοίκων της Ιθάκης. Η απάντησή του δίνεται στον μνηστήρα Αντίνοο, ο οποίος απειλεί τον νεαρό ήρωα στη συνέλευση των κατοίκων της Ιθάκης ότι οι υποψήφιοι γαμπροί της Πηνελόπης δεν φύγουν από το παλάτι όσο δεν εξελίσσεται το θέμα του δεύτερου γάμου της[94]. Από την απάντηση του Τηλεμάχου προκύπτει ότι ο φόβος του μήπως του επιρρίψουν οι κάτοικοι της Ιθάκης βαριά μομφή (νέμεσιν) δεν είναι εξωτερικός αλλά εσωτερικός, καθώς στηρίζεται στη συναίσθηση του χρέους που νιώθει ο νεαρός ήρωας απέναντι στη μητέρα του, που τον «γέννησε» και τον «ανάθρεψε».

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η έλλειψη της αιδούς οδηγεί κάποιο πρόσωπο στη ύβρη, δηλαδή στην αλαζονική συμπεριφορά, που, καθώς υπερβαίνει τα επιτρεπτά όρια, προσβάλλει την τιμή των άλλων. Η ύβρις περιλαμβάνει συχνά την αδιαντροπιά και τη σκληρότητα, που δηλώνεται με τη λέξη «ἀναιδείη», ενώ ο ξεδιάντροπος χαρακτηρίζεται «ἀναιδής». Οι πράξεις που συνοδεύουν την αντικατάσταση της αιδούς από την ύβρη δημιουργούν καταστάσεις αποκρουστικές και

---

[93] Ομήρου Οδύσσεια Υ΄, στ.343-344: «Όμως παρά τη θέλησή της να τη διώξω, νιώθω ντροπή [αἰδέομαι], αν φύγει αναγκασμένη. Μη δώσει ο θεός να γίνει αυτό».

[94] Ομήρου Οδύσσεια Β΄, στ.130-137: «Αντίνοε, δεν γίνεται, παρά τη θέληση της μητέρας μου, από το σπίτι να τη διώξω εκείνη που με γέννησε, εκείνη που μ᾽ ανάθρεψε. Όσο για τον πατέρα μου, κάπου στα ξένα μπορεί να ζει, μπορεί να πέθανε. Κι είναι κακό, αν τώρα πλήρωνα του Ικαρίου πολλά, για την περίπτωση που θα ξαπόστελνα τη μάνα μου σ᾽ εκείνον μόνος μου, γιατί κι απ᾽ τον πατέρα της θα βρω κακή ανταπόδοση, αλλά κι ένας θεός θα ρίξει πάνω μου διπλό κακό, όταν η μάνα μου, αφήνοντας το σπίτι, τις Ερινύες φωνάζοντας θα με καταραστεί. Και οι άνθρωποι τότε θα μου φορτώσουν βαριά μομφή [νέμεσις]».

απεχθείς, τα «αἴσχεα», προκαλώντας την έντονη αποδοκιμασία των άλλων, εκφρασμένη με τη νέμεσιν ή και την τίσιν.Στην Ιλιάδα θεωρείται ύβρις από τον Αχιλλέα και από τη μητέρα του η αρπαγή της Βρισηίδας από τον Αγαμέμνονα (Α. 203, 214), ο οποίος, εξαιτίας της ξεδιάντροπης συμπεριφοράς του, χαρακτηρίζεται από τον οργισμένο ήρωα, «κερδοσκόπος» και «αναιδής» (Α. 149, 158). Στην Οδύσσεια υβριστές χαρακτηρίζονται, εκτός από τον Πολύφημο, οι μνηστήρες, επειδή απρόσκλητοι, με τα αδιάκοπα γλέντια τους στο παλάτι της Ιθάκης, ρημάζουν την περιουσία του εξαφανισμένου Οδυσσέα και του ανήμπορου να αντιδράσει γιου του. Η μεταμορφωμένη θεά Αθηνά, όταν έρχεται στο παλάτι της Ιθάκης με σκοπό να ξεσηκώσει τον Τηλέμαχο στην αναζήτηση του πατέρα του, εκφράζει, σκόπιμα βέβαια, την έκπληξή της για το μέγεθος της αλαζονικής ύβρεως των μνηστήρων, καθώς έχουν δημιουργήσει μια κατάσταση τόσο έντονα αποκρουστική, που θα μπορούσε να υποκινήσει τη νέμεσιν[95]. Ηύβρις εδώ τονίζεται από τη θεά Αθηνά με το επίρρημα «ὑπερφιάλως» (υπέρμετρα, υπερβολικά) και εξηγείται ως έλλειψη αιδούς των μνηστήρων (πολύ ξεδιάντροποι και ξιπασμένοι). Η θέα της «αναίδειας» των μνηστήρων (Α.254) για την Αθηνά προκαλεί τον αποτροπιασμό («αἴσχεα»), που θα μπορούσε να εκδηλωθεί ως δικαιολογημένος θυμός («νέμεσις») κάποιου συνετού ανθρώπου εναντίον τους. Εξάλλου, στην Οδύσσεια οι μνηστήρες συνοδεύονται κατά καιρούς με σωρεία πρόσθετων αρνητικών χαρακτηρισμών («νήπιοι» μωροί, «ἀτάσθαλοι και ὑπερηρονέοντες» άφρονες και αλαζόνες, «ὑπέρβιοι» αυνεύθυνοι και βίαιοι, «ὑπερμενέοντες» καταχραστές, που ξεχωρίζουν για την «ὑπερβασίην» τους, την άνομη δηλαδή συμπεριφορά τους). Η μαύρη αυτή εικόνα των μνηστήρων είναι μία από τις στρατηγικές που επινοεί ο ποιητής, ώστε να φανεί στο τέλος δικαιολογημένη η εκδίκηση που παίρνει ο Οδυσσέας για τις καταχρηστικές τους πράξεις.

[95] Ομήρου Οδύσσεια Α΄, στ.227-229: «Γατί πολύ ξεδιάντροποι μου φαίνονται και ξιπασμένοι, [ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως], έτσι που τρων αυτοί και πίνουν στο παλάτι. Θα αγανακτούσε [νεμεσήσσαιτο] ασφαλώς, τα τόσα αίσχη [αἴσχεα] βλέποντας, αν κάποιος κατά τύχη ερχόταν, φτάνει να ήταν συνετός».

2.5 Αιδώς και Δίκη (Μια πλατωνική παρακαταθήκη)

Η Αιδώς και η Δίκη αποτελούσαν θεότητες για τους αρχαίους Έλληνες και είχαν την έδρα τους κοντά στον θρόνο του Δία. Πιο συγκεκριμένα, η Αιδώς ήταν παραμάνα της θεάς Αθηνάς και προσωποποίηση της συστολής και της ντροπής και η Δίκη[96] ήταν κόρη του Δία και της Θέμιδας και επαγρυπνούσε για την τήρηση των αιώνιων ηθικών νόμων, της ηθικής τάξης και γινόταν τιμωρός, όπου παραβιαζόταν η τάξη αυτή στέλνοντας τις βοηθούς της, τις Ερινύες, ή τιμωρώντας με οποιονδήποτε άλλον τρόπο. Ο Πλάτων στον «Πρωταγόρα» αναφέρει ότι ο Δίας, όταν θέλησε να προλάβει την εξόντωση του ανθρωπίνου γένους, η οποία επέκειτο να γίνει, έστειλε τον Ερμή να εμφυτεύσει στις ψυχές των ανθρώπων την αιδώ και τη δίκη (στ.3226-3228). Στον μύθο, όμως, του «Πρωταγόρα» η αιδώς και η δίκη παρουσιάζονται όχι σαν θεότητες, αλλά σαν ηθικές δυνάμεις που προσφέρονται στους ανθρώπους. Σύμφωνα με τον μύθο του Προμηθέα, όπως τον διηγείται ο Πρωταγόρας στον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα, ο Δίας, λοιπόν, στέλνει τον Ερμή να φέρει στου ανθρώπους την αιδώ και τη δίκη για να μπορέσουν οι άνθρωποι να ζήσουν μεταξύ τους αρμονικά και ειρηνικά. Οι άνθρωποι μέχρι τότε ζούσαν μόνοι χωρίς κοινωνίες με αποτέλεσμα ο καθένας να κινδυνεύει και να πέφτει θύμα τόσο των φυσικών φαινομένων, όσο και των άγριων θηρίων. Επειδή, όμως, η πολιτική τέχνη δεν είχε ακόμα ιδρυθεί, οι άνθρωποι άρχισαν να αλληλοσπαράσσονται και να αδικεί ο ένας τον άλλον στοχεύοντας ο καθένας ανάλογα με το συμφέρον του να επιβληθεί με τη βία στον συμπολίτη του. Κατά συνέπεια, οι άνθρωποι λόγω των δεινών αυτών συνθηκών συνενώθηκαν για να διασφαλίσουν τη ζωή τους και ίδρυσαν πόλεις, ώστε όλοι μαζί να αντιμετωπίσουν τους κοινούς εχθρούς τους.

Η εντολή που δίνει ο Δίας στον Ερμή είναι κανείς να μην θεωρείται πολίτης χωρίς αυτά τα δώρα του, δηλαδή τον σεβασμό και το συναίσθημα της δικαιοσύνης που αποτελούν μέρη της πολιτικής αρετής. Ο Πρωταγόρας δέχεται ότι, για να δημιουργηθεί η πολιτική κοινότητα, υπάρχει κάποια

[96] Wolf, Eric. *Griechisches Rechtsdenken, Band I, Frankfurt Klostermann*, p.85: «Η δίκη αρχικά σήμαινε την ένδειξη της αξίωσης του θεϊκού νόμου, την θέμιδα. Το ουσιατικό «δίκη» απαντά επτά φορές στην Ιλιάδα. Σε αυτά τα χωρία σημαίνει μια κρίση που παρέχει ένας δικαστής ή έναν ισχυρισμό του δικαιώματός του που επικαλείται ο συμβαλλόμενος σε μια αντιδικία. Και οι δυο έννοιες συμφωνούν με τη συνήθως προσβληφθείσα παραγωγή της λέξης από τη ρίζα του ρήματος «δείκνυμι». Η έννοια «δίκαιο» ή «έθιμο» απαντά για πρώτη φορά στην «Οδύσσεια» και μόνο μια φορά σε κάθε έπος βρίσκουμε πραγματικά τη δίκη να χρησιμοποιείται σε μια γενική ή αφηρημένη έννοια (Ιλιάδα Π΄, στ.387 και Οδύσσεια Ι΄, στ.84)».

συμφωνία («νόμῳ») ανάμεσα στους ανθρώπους που την αποτελούν[97]. Μια συμφωνία που καθορίζει το τι είναι δικαιοσύνη και αλληλοσεβασμός, ποιο είναι το περιεχόμενό τους και ποια τα όρια τους. Έτσι, σύμφωνα με τον Πρωταγόρα η πολιτική κοινότητα είναι προϊόν των δύσκολων συνθηκών που είχαν να αντιμετωπίσουν οι άνθρωποι και της αδυναμίας τους απέναντι στα θηρία. Η πολύτιμη αυτή προσφορά του πατέρα των θεών βοήθησαν επί της ουσίας τον άνθρωπο να αποκτήσει την πολιτική αρετή, να δημιουργήσει κοινωνίες και να αναπτύξει υψηλό επίπεδο πολιτισμού. Η αιδώς και η δίκη ήταν βέβαια δώρα του θεού αλλά δεν αποτελούν έμφυτα χαρακτηριστικά των ανθρώπων, δηλαδή δεν τις διαθέτουν οι άνθρωποι «φύσει»[98], καθώς έτσι θα έθεταν τέρμα στο φαινόμενο της αδικίας και θα έκαναν δυνατή τη μόνιμη συμβίωση των ανθρώπων. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι ο Δίας δεν δώρισε στον άνθρωπο την πολιτική τέχνη, αν και την κατείχε, αλλά την αιδώ και τη δίκη, με τις οποίες ο άνθρωπος είναι σε θέση να κατακτήσει την πολιτική τέχνη. Τα «δώρα του Δία» εκφράζουν ένα ανώτερο στάδιο εξέλιξης του

---

[97] Μπαγιόνας, Αύγουστος-Κωνσταντίνος. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία,* σσ.44-46: «Για τους σοφιστές του 5ου αιώνα π.Χ. οι όροι ««νόμῳ» και «φύσει» εξέφραζαν μια θεμελιώδη αντίφαση, που βρισκόταν στη βάση της σκέψης τους. Ο Αριστοτέλης, αντίθετα, θεωρεί ότι η κοινωνική συμβίωση αποτελεί πρωταρχική ανάγκη του ανθρώπου και πηγάζει από την κοινωνική ορμή του («ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῶον πολιτικόν»): ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ζωντανή ύπαρξη προορισμένη να ζει σε οργανωμένη κοινωνία. Για τον Αριστοτέλη η πολιτική κοινότητα «φύσει εστί», δηλαδή δε δημιουργήθηκε ούτε από εξωτερική ανάγκη ούτε από με συμφωνία μεταξύ των μελών της. Η τάση για συμμετοχή στην πολιτική κοινότητα δεν είναι αποτέλεσμα εξωτερικών συνθηκών, αλλά εσωτερική φυσική προδιάθεση. Διαφοροποίηση υπάρχει και ως προς τους σκοπούς της πολιτικής κοινότητας.
Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη («Πολιτικά», $1252b_{27}$-$1280b_{30}$) υποστηρίζει ότι η πολιτική κοινότητα έχει δύο σκοπούς:
α) να εξασφαλίσει το «ζῆν», τις βασικές ανάγκες για την επιβίωση των μελών της («τοῦ μή ἀδικεῖν σφᾶς αὐτούς καί τῆς μεταδόσεως χάριν»),
β) να εξασφαλίσει την «αυτάρκεια», την τέλεια ζωή όπου καταξιώνεται με την αρετή η ύπαρξή της («τοῦεὖ ζῆν κοινωνία [...] ζωῆς τελείας χάριν καί αὐτάρκους»)».

[98] Χριστοδούλου, Ιωάννης, Σ. *Αρχαίοι Συγγραφείς: Πλάτωνος Πρωταγόρα*, σ.14: «Η αιδώς και η δίκη δεν είναι αξίες που ο άνθρωπος τις έχει φύσει, αλλά διδάσκονται. Ο άνθρωπος γνωρίζει την ύπαρξή τους, αλλά πρέπει να μάθει να τις αξιοποιεί και να τις εντάσσει στη ζωή του. Άρα, λοιπόν,με τη διδασκαλία κατακτιούνται και εμπεδώνονται οι δύο αυτές έννοιες που συγκροτούν τη βάση της πολιτικής ζωής και της πολιτικής αρετής. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ερμηνεύεται η στάση του Δία να επιβάλει αυστηρές ποινές για όσους δεν κατακτούν τελικά την αιδώ και τη δίκη. Όλοι οι άνθρωποι έχουν πρόσβαση στις δύο αυτές έννοιες, κατέχουν τη δυνατότητα να τις μάθουν και να ασκηθούν σ' αυτές. Αυτό δε σημαίνει ότι δεν υπάρχουν διαφοροποιήσεις μεταξύ των ανθρώπων. Η κατοχή της πολιτικής αρετής και η γνώση του περιεχομένου της αιδούς και της δίκης δεν αναιρεί τις διαφοροποιήσεις μεταξύ των ανθρώπων, τις διαφορετικές εκτιμήσεις, τα διαφορετικά επίπεδα πρόσκτησης των δύο αυτών εννοιών. Σε κάθε περίπτωση, όμως,αυτό δεν αναιρεί την κατοχή τους. Με τη διδασκαλία και τη μάθηση όλα αυτά τροποποιούνται και βελτιώνονται. Επομένως, η πολιτική αρετή διδάσκεται».

πολιτισμού, κατά το οποίο ο άνθρωπος ωριμάζει ηθικοπνευματικά και παράγει πολιτισμό που προσανατολίζεται όχι απλώς από την ανάγκη του «ζῆν», αλλά από τη συνειδητοποίηση της αξίας του «εὖ ζῆν».

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, διαπιστώνουμε ότι η πολιτική αρετή ως ολοκλήρωση των επιμέρους αρετών[99] ήταν προϋπόθεση της πολιτικής πράξης και απαιτούσε καθολική κατάρτιση[100] και ηθικές ιδιότητες, όπως δικαιοσύνη, σύνεση, αυτονομία και παρρησία. Συγγενής έννοια είναι η «ἀνδρὸς ἀρετή», δηλαδή η άρτια διαμόρφωση του σωστού ανθρώπου. Με την επιμέλεια και τη διδασκαλία οι άνθρωποι μαθαίνουν να σέβονται ο ένας τον αλλον και να είναι δίκαιοι (318e-320c). Η έννοια της αιδούς που δύσκολα ορίζεται επακριβώς περικλείει και το νόημα της ντροπής, του σεβασμού και της αντιμετώπισης του άλλου ως συνανθρώπου. Η οργάνωση βιώσιμων κοινωνικών συσσωματώσεων επιβάλλει τον αλληλοσεβασμό και τη δικαιοσύνη. Όποιος δεν μπορεί να είναι δίκαιος και αρνείται να σεβαστεί τους συνανθρώπους του πρέπει να εξοντώνεται ως «νόσος» της πόλεως.Όμως, από τη στιγμή που ο ψυχοπομπός θεός έδινε τα δώρα της αιδούς και της δίκης στου ανθρώπους, η ευθύνη για τον τρόπο που θα τα χρησιμοποιούσαν ήταν δική τους. Ο Δίας, ως θεός χαρίζει στον άνθρωπο τις προϋποθέσεις εκείνες με τις οποίες θα μπορέσει να δημιουργήσει κοινότητες και κυρίως την πιο σπουδαία κοινότητα, την πόλη-κράτος, που θα την αναπτύξουμε παρακάτω έχοντας τον πιο υψηλό στόχο από όλες. Πέρα από εκεί όμως καθιστά τον άνθρωπο υπεύθυνο της μοίρας του ως πολιτικό ον. Η μετατροπή της δυνατότητας σε ενέργεια-πράξη έχει να κάνει με την ίδια την πορεία του ατόμου μέσα στο οργανωμένο σύνολο και τη στάση του απέναντι σε αυτό. Η πόλις-κράτος, σύμφωνα με τον μύθο, έχει θεϊκή καταγωγή, αλλά με την έννοια της προτροπής του ανθρώπινου όντος να αντιμετωπίσει τον άλλο ως συνάνθρωπο μέσα από την έννοια του καθήκοντος και όχι της προσταγής. Ουσιαστικά, μιλάμε και εδώ για την δημιουργία θρησκευτικής συνείδησης στα πρώτα στάδια του ανθρώπου να οργανωθεί σε πόλεις. Εξάλλου, πολύ νωρίς ο άνθρωπος αναγνωρίζει θεούς και ιδρύει προς τιμήν τους βωμούς.Η αιδώς

---

[99] Κύρκος, Βασίλης. *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.222-224: «Στο περιεχόμενο της πολιτικής αρετής, πέρα από την αἰδῶ και τη δίκη, ο Πρωταγόρας εντάσσει και τη σωφροσύνη («ὅταν δὲ εἰς συμβουλὴν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἣν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης») και την ευσέβεια. Έτσι προοικονομείται η σχετική σωκρατική αναζήτηση των μερών της αρετής, προκειμένου να οριστεί η έννοια της αρετής».

[100] Star, Chester, G. *Η γέννηση της αθηναϊκής δημοκρατίας: Η Εκκλησία κατά τον πέμπτον αιώνα π.Χ.*, σ.47: «Στο καθεστώς της άμεσης δημοκρατίας ο πολίτης που είχε πολιτικά δικαιώματα στην Αθήνα όφειλε να διατυπώνει προτάσεις στο βουλευτικό σώμα για όλα τα θέματα δημόσιου ενδιαφέροντος».

και η δίκη, έτσι, σχετίζονται και με τη φύση των πολιτισμών και των κοινωνιών που αυτοί θεμελιώνουν δημιουργώντας πολιτισμούς ενοχής και πολιτισμούς ντροπής[101] και δομώντας ένα σημαντικό πλαίσιο γύρω από την ηθική συνείδηση.

Η εξέλιξη της ηθικής συνείδησης οδηγεί τους ανθρώπους στην αποδοχή των αξιών της αιδούς και της δίκης και αναπτύσσεται από την ανάγκη να ανταποκριθεί ο άνθρωπος στις απαιτήσεις μιας κοινωνίας με προηγμένο πολιτισμό. Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι κάθε πολιτιστικά προηγμένη κοινωνία θεμελιώνεται πάνω στις αξίες της αιδούς και της δίκης[102]. Οι αξίες αυτές είναι καθολικές και για τις πολιτιστικά προηγμένες κοινωνίες είναι συνάμα αποτελέσματα της εξέλιξης της ηθικής συνείδησης και της εξέλιξης του πολιτισμού που την εκφράζει και την κατευθύνει[103]. Με βάση αυτό το πλαίσιο, αιδώς αποτελεί το συναίσθημα της ντροπής, που νιώθει ο άνθρωπος ζώντας σε μια κοινωνία, μαζί με άλλους ανθρώπους για κάθε πράξη, που δε συμφωνεί με τις καθιερωμένες κοινωνικές αντιλήψεις, με τον καθιερωμένο ηθικό κώδικα μιας κοινωνίας. Επίσης, αιδώς αποτελεί η αγανάκτηση, που συχνά εκδηλώνεται με αποδοκιμασία για όποιον δρα αντικοινωνικά. Το συναίσθημα αυτό λειτουργεί και ως κίνητρο για την εκτέλεση του χρέους και του καθήκοντος που επιβάλλει η κοινωνία στα μέλη της, αφού έτσι αποφεύγεται η αγανάκτηση και η αποδοκιμασία των άλλων. Και η δίκη με τη σειρά της, αποτελεί το συναίσθημα της δικαιοσύνης, ο σεβασμός

---

[101] Κατσιμάνης, Κυριάκος, Σ. «Ανθρωπισμός, Δημοκρατία και Παιδεία στον πλατωνικό «Πρωταγόρα», *Νέα Παιδεία*, σ.94: «Όλα αυτά μετασχηματίστηκαν βαθμιαία σε αντίστοιχα συναισθήματα ενοχής, φόβου τιμωρίας, αγωνίας για τις ευθύνες, σ' αυτό που λέμε «τύψεις της συνείδησης», όταν από την κοινωνία ντροπής, «αἰδοῦς» καλύτερα, έγινε μετάβαση στην κοινωνία ενοχής. Οι ιδιότητες, οι καταστάσεις αυτής της δεύτερης μας είναι πολύ πιο γνώριμες. Σ' αυτή την ανθρωπολογική διάκριση ανταποκρίνονται οι δυο σοφά διαλεγμένοι όροι του Πρωταγόρα, «αἰδώς» και «δίκη», που αυτούσιους τους βρίσκουμε και στον Ησίοδο (Έργα και Ημέραι, στ.190- 201): «δίκη δ' ἐν χερσί καὶ αἰδὼς οὐκ ἔσται».

[102] Μπαγιόνας, Α-Κ. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*, σ.88: «Στην εξέλιξη του μύθου κάθε στάδιο της ανθρώπινης παρουσίας και εξέλιξης στον κόσμο συμβολίζεται με κάποιον θεό και την προσφορά του στον άνθρωπο. Το στάδιο της βιολογικής συγκρότησης του ανθρώπου συμβολίζεται με τον Επιμηθέα, το επόμενο, της δημιουργίας τεχνικού πολιτισμού, με τον Προμηθέα και τα δώρα του και το τελευταίο, του σχηματισμού της πολιτικής κοινωνίας, με τον Δία και τη δική του προσφορά στον άνθρωπο. Αξιολογώντας και συγκρίνοντας τα δώρα του Προμηθέα και του Δία μπορούμε να πούμε ότι συνδέονται με διαφορετικές φάσεις εξέλιξης και ανταποκρίνονται σε διαφορετικές ανάγκες του ανθρώπου».

[103] Μπαγιόνας, Α-Κ. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*, σσ.88-89: «Συνείδηση αποτελεί η αντίληψη που έχει το άτομο για τα φαινόμενα, που συμβαίνουν στον εξωτερικό κόσμο και η λειτουργία με την οποία παριστάνει ορισμένους σκοπούς ως επιθυμητούς και επιδιώκει να τους πραγματοποιήσει με την πράξη του. Ηθική συνείδηση είναι η λειτουργία με την οποία επιθυμούμε ή αποστρεφόμαστε ορισμένους σκοπούς και επιδοκιμάζουμε ή αποδοκιμάζουμε την επιθυμία ή αποστροφή μας προς αυτούς».

των δικαιωμάτων των συνανθρώπων μας καθώς και οι ενέργειες για την αποκατάσταση αυτών των δικαιωμάτων, όταν κάποιος τα καταστρατηγεί και τα καταπατάει. Κατ'επέκταση η δίκη σχετίζεται με την έμφυτη αντίληψη για το δίκαιο, το σωστό και το νόμιμο καθώς και την αντίληψη που υπάρχει σε όλους τους ανθρώπους ότι δεν μπορούν να ζήσουν χωρίς κανόνες και νόμους. Με τη δίκη, έτσι, εξασφαλίζεται η δημιουργία και η τήρηση κανόνων δικαίου, περιορίζεται ο ατομικισμός, κατοχυρώνεται το δίκαιο, το ορθό και το νόμιμο.

Πιο συγκεκριμένα, αναλύοντας τις έννοιες της αιδούς και της δίκης, η πρώτη δηλώνει την εσωτερική δύναμη που μας εμποδίζει να κάνουμε το κακό επιβάλλοντας να σεβόμαστε τους συνανθρώπους μας. Η δίκη από την άλλη εκφράζει την έμφυτη συναίσθηση του δικαίου, η οποία μας εμποδίζει να προξενούμε κακό στον άλλον. Είναι μάλλον λάθος να λέμε ότι η αιδώς αντιστοιχεί στον άγραφο νόμο, ενώ η δίκη στον γραπτό. Στην αρχή όλοι οι νόμοι ήταν συγκεκριμένοι, αλλά άγραφοι[104]. Η αιδώς φαίνεται ότι ήταν ο φόβος και η ντροπή που ένιωθε ο άνθρωπος μόλις του παρουσιαζόταν η δυνατότητα ή η παρόρμηση να κάνει το κακό, να βλάψει τους άλλους. Η αιδώς ήταν ένας εσωτερικός μηχανισμός που συγκρατούσε τον άνθρωπο, ώστε να μην κάνει το κακό και προκαλούσε συναισθήματα φόβου και ντροπής μπροστά στην προοπτική να κάνει κάτι σε βάρος των άλλων. Αντίθετα η δίκη, ήταν βέβαια κι αυτή μια εσωτερική δύναμη που επέβαλλε τον σεβασμό απέναντι στους άλλους, μια έμφυτη συναίσθηση δικαιοσύνης που εμπόδιζε τον καθένα να αδικεί, κατέληγε όμως και στη θέσπιση κανόνων και νόμων, στην καθιέρωση μιας αντικειμενικής τάξης δικαίου και την επιβολή ποινών σε όσους παραβίαζαν την τάξη αυτή. Μπορούμε, εν τέλει, να πούμε πως αιδώς είναι η ηθική συνείδηση και το ηθικό συναίσθημα, ενώ δίκη η επιβολή μιας τάξης και η περιφρούρηση της τάξης αυτής με επιβολή κυρώσεων. Οι δύο αυτές έννοιες παρέχουν την ευταξία στο κοινωνικό σύνολο και παράλληλα αποτελούν δεσμούς που στερεώνουν τη φιλία και την ομαλή συνύπαρξη των ανθρώπων.

Η ανάγκη για αρμονική συνύπαρξη μεταξύ των ατόμων οδήγησε σε μια ικανή ηθική ωρίμανση που εκφράστηκε με τις δύο βασικές αυτές έννοιες. Οι άνθρωποι απέκτησαν το αίσθημα της ντροπής αλλά και τον σεβασμό για τους άλλους ανθρώπους, τιθασεύοντας τον παρορμητισμό και την ανεξέλεγκτη ανάγκη για άμεση ικανοποίηση των επιθυμιών τους. Άρχισαν να κατανοούν πως στα πλαίσια μιας κοινωνίας δεν μπορούν να πράττουν, χωρίς καμία αίσθηση αυτοσυγκράτησης.

[104] Σοφοκλή «Αντιγόνη»: «ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα» (στ.454-455).

Έτσι, μέσα από την ανάπτυξη του αισθήματος της αιδούς οι άνθρωποι έθεσαν τον εαυτό τους υπόλογο για οποιαδήποτε ενέργειά τους τύγχανε αποδοκιμασίας από τα υπόλοιπα μέλη του συνόλου. Αντίστοιχα, το αίσθημα της δίκης, έθεσε όρια στους ανθρώπους και τους ώθησε να αντιληφθούν πως δεν μπορούν και δεν πρέπει να αδικούν τους συμπολίτες τους, προκειμένου να ικανοποιήσουν τις δικές τους επιθυμίες. Με την παράλληλη λειτουργία των δύο αυτών εννοιών οι άνθρωποι κατανόησαν την αξία της ηθικής συμπεριφοράς, κυρίως μέσα από το αίσθημα ικανοποίησης, το οποίο λάμβαναν κάθε φορά που οι πράξεις τους κινούνταν στα πλαίσια του αλληλοσεβασμούκαι του δικαίου. Η ηθική αυτή επιβράβευση, η εσώτερη αναγνώριση πως οι πράξεις τους αποτελούν ορθές επιλογές, οδήγησε σταδιακά σε μια εξισορρόπηση την πληθώρα προσωπικοτήτων που συναποτελούσαν την οργανωμένη κοινωνία και συγχρόνως έδωσε στις φιλικές επαφές το αναγκαίο υπόβαθρο αλληλοσεβασμού για να ευδοκιμήσουν.

2.6 Κοινότητα – Πόλις Κράτος

Το βασικό σημείο σύγκλισης μεταξύ της εγελιανής θεωρίας και του προμηθεϊκού «αμαρτήματος» είναι η δημιουργία των ανθρώπινων κοινοτήτων και η ευημερία των πολιτών μέσα σε αυτές. Βασικός σκοπός των ανθρώπων ήταν η συγκρότηση αυτόνομων κοινωνιών κοντά στην ανθρώπινη φύση στις οποίες τα άτομα είναι πολίτες και ευημερούν όχι μόνο οικονομικά, αλλά και ηθικά. Η αρχαία πόλις-κράτος είναι η κοινότητα που προέρχεται από τη φωτιά, που έκλεψε ο Προμηθέας από τους θεούς και την αιδώ και τη δίκη, τα δώρα του Δία στους ανθρώπους. Μόνο στους κόλπους του «ευτυχισμένου δήμου» της Αθήνας του Περικλή ήταν εναρμονισμένη η πολιτική ελευθερία με τη θρησκευτική πίστη. Αυτή η αρμονία δεν ήταν αφηρημένη. Η ελληνική πόλις δεν θα αποτελέσει ποτέ για τον Χέγκελ μια τυχαία στιγμή της ανθρώπινης ιστορίας. Αποτελεί την κορύφωση, το τελειότερο επίτευγμα του ανθρώπου, το οποίο σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, προέρχεται εκ φύσεως. Ο Χέγκελ θεωρεί τη σύμπραξη θρησκείας και κράτους απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση του κράτους που θα εξασφαλίζει στον πολίτη την ευτυχία[105]. Σε ένα κείμενο γραμμένο στις αρχές του 1795 ο Χέγκελ ορίζει την μεν θρησκεία ως «τροφό» των ελεύθερων ανθρώπων, το δε κράτος ως «μητέρα» τους[106].

---

[105] Nohl, Herman. *Hegels theologische Jugendschriften*, p.96.

[106] Steiner, G. *Αντιγόνες*: *Ο μύθος της Αντιγόνης στη λογοτεχνία, τις τέχνες και τη σκέψη της Εσπερίας*, σ.50.

Σε αυτή την άποψη ο Ρουσσώ είχε μιλήσει για τον τραγικό, πλην όμως αναγκαίο και απαραίτητο για την πρόοδο μηχανισμό ρήξεως στις απαρχές του πολιτικού σώματος. Είναι η «απόσχιση του ανθρώπου από τη φύση» ("entweiung mit der natur")[107]. Είναι ακριβώς η αποξένωση που εμπεριέχει την πηγή της ηθικής θετικότητας. Σε αντίθεση με τον Φίχτε, ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι η κατάσταση του ακέραιου ανθρώπινου ατόμου είναι θεμελιωδώς κοινωνική, ότι είναι μάταιο να φανταζόμαστε μια ηθική αυτοεκπλήρωση ανεξάρτητη από ένα πολιτικοκοινωνικό πλέγμα αξιών και επιλογών. Ενάντια στον Καντ, ο Χέγκελ αρχίζει να δίνει έμφαση στη συγκεκριμένη ιστορικότητα και τον «συλλογικό» χαρακτήρα των ηθικών επιλογών που είναι υποχρεωμένο το άτομο να κάνει, «μια υποχρέωση που διχάζει και επομένως προωθεί τη συνείδηση στο τελολογικό της μονοπάτι»[108]. Ο άνθρωπος είναι αδύνατον να αποκτήσει αυθεντική ηθική και ενσυνείδητη στάση πέραν των ορίων του κράτους. Στο λειτουργικό σχήμα της ανθρώπινης ύπαρξης, την πόλη-κράτος, ο άνθρωπος αυτοπραγματώνεται. Η «όμορφη ψυχή» του Χέγκελ μπορεί να υπάρξει μόνο σε κοινότητες αρραγείς, όπου και εκεί βέβαια θα υποχρεωθεί η απελπισμένη συνείδηση να αυτοδιαλυθεί και να καταστραφεί, πριν αποκτήσει την ολότητά της και τον απόλυτα συνεκτικό χαρακτήρα της. Αυτή η καταστροφή της ανθρώπινης συνείδησης μέσα από το λυκαυγές της «δυστυχισμένης συνείδησης», είναι απαραίτητο στάδιο για να διατηρείται και να αναζωογονείται η ισορροπία ανάμεσα στη θρησκεία και στο κράτος. Είναι «απαραίτητη στιγμή της αυτοπραγμάτωσης του πνεύματος μέσα στην Ιστορία»[109].

Ο Χέγκελ δεν έγραψε απλά μια θεωρία πάνω στο ζήτημα της ιστορικής πόλης-κράτους, αλλά έβλεπε στις μέρες του αυτή η θεωρία να παίρνει σάρκα και οστά στο πρόσωπο του στρατηλάτη, Ναπολέοντα. Η άρτια μορφή κοινωνιών είναι η πόλις-κράτος, όπου η θρησκεία με τον ανθρώπινο νόμο συμμετέχουν εξίσου. Στον «Πρωταγόρα» του Πλάτωνα στον οποίο ο Σωκράτης συζητά με τον ομώνυμο Αβδηρίτη σοφιστή περί πολιτικής αρετής, ο σοφιστής διηγείται τον μύθο της ανθρωπογονίας με την κλοπή της φωτιάς από τον Προμηθέα και τη δωρεά στον άνθρωπο. Η παρέμβαση του Προμηθέα προκαλεί τους θεούς, που τον τιμωρούν, αλλά ταυτόχρονα

---

[107] Lasson, Goerg. *Hegels Schriften zurPolitik und Rechtsphilosophie,* pp.384-385.

[108] Steiner, G. *Αντιγόνες*: *Ο μύθος της Αντιγόνης στη λογοτεχνία, τις τέχνες και τη σκέψη της Εσπερίας*, σ.51.

[109] Steiner, G. *Αντιγόνες*: *Ο μύθος της Αντιγόνης στη λογοτεχνία, τις τέχνες και τη σκέψη της Εσπερίας*, σ.53.

παρεμβαίνουν με τη δική τους δωρεά (αιδώ και δίκη) στη δημιουργία της ανθρώπινης κοινωνίας. Έτσι, όταν οι Αθηναίοι συγκεντρώνονταν στην εκκλησία του δήμου για να λάβουν αποφάσεις που αφορούσαν την πόλη τους ή να θεσπίσουν νόμους, δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν, αν παράλληλα δεν υπήρχε ανάμεσά τους η αιδώς και η δίκη («Πρωταγόρας», 322d). Ο Προμηθέας είναι ο ήρωας που ουσιαστικά θέτει σε κίνηση την κοσμική δημιουργία[110] με κορύφωση την ολοκλήρωση του ατόμου μέσα στην πόλη-κράτος[111]. Είναι η δύναμη του ιστορικού γίγνεσθαι που προνοεί και επιτελεί την ιστορική πράξη αυτοπραγμάτωσης του πνεύματος στην ιστορία. Είναι ο χρόνος, είναι η ίδια η ιστορία που επιθυμεί να φανερωθεί, να παρασταθεί και να αυτοπραγματώσει τον σκοπό της[112]. Απλωμένος στον Καύκασο ενώνει με την πράξη του τον χρόνο με το χώρο, συνέχει το σύμπαν και συγκρατεί τα μέλη του στο μοναδικό, «Ένα».

Το λάθος του Προμηθέα να αφήσει τον αδελφό του, τον Επιμηθέα να μοιράσει τα χαρίσματα στα άλογα όντα[113], ίσως τελικά να μην ήταν και τόσο λάθος, αλλά να οφείλεται στην προνοητική φύση

---

[110] Rougier, Louis. *Le génie de l' Occident, Robert Laffont*, pp.16-17: «Ο μύθος του Προμηθέα είναι το προμήνυμα του πνεύματος της Δύσης. Ο Προμηθέας είναι το πνεύμα της εξέγερσης ενάντια στις απαγορεύσεις των φθονερών θεών. Είναι το πνεύμα της περιέργειας και της περιπέτειας, το οποίο σπρώχνει τον Οδυσσέα στους άγνωστους ορίζοντες, καθώς και η λατρεία της εργασίας και του μόχθου, που παρακινεί τον Ηρακλή να απαλλάξει τη γη από τους τυράννους της, από τους ληστές της και από τα τέρατά της και να εξημερώσει και να εκπολιτίσει τη φύση. Με λίγα λόγια, ο δυτικός πολιτισμός είναι απόρροια μιας νοοτροπίας. Η νοοτροπία αυτή συνίσταται στο να μη συμβιβάζεται κανείς με την αθλιότητα της ανθρώπινης κατάστασης, αλλά να προσπαθεί να τη βελτιώσει με μια συνεχή προσπάθεια, έτσι ώστε να την προσαρμόσει στις απαιτήσεις μας και τα όνειρά μας».

[111] Καντ, Ιμμάνουελ *Δοκίμια*, σ.59: «Ο πολιτισμός ισοδυναμεί με απομάκρυνση του ανθρώπου από τον μητρικό κόλπο της Φύσης, μεταβολή που είναι βέβαια τιμητική, αλλά συνάμα και επικίνδυνη, αφού τον έδιωξε από την απέριττη και σίγουρη κατάσταση της παιδικής πρόνοιας, που προνοούσε γι' αυτόν χωρίς τον δικό του κόπο και τον έσπρωξε προς τον μεγάλο κόσμο, όπου τον περιμένουν τόσες έγνοιες, κόποι και άγνωστα δεινά. Ανάμεσα, όμως, σ' αυτόν και σ' εκείνη τη φανταστική εστία της ευδαιμονίας βρίσκεται ο Λόγος, που δεν αναπαύεται ποτέ. Αυτός δεν επιτρέπει την επιστροφή (του ανθρώπου) στην κατάσταση της αγριότητας και της απλοϊκότητας, από την οποία τον είχε βγάλει».

[112] Κατσιμάνη, Κυριάκος. «Η αυτογνωσία και οι ωδίνες της. Από τον προβληματισμό στο μυστήριο», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, σσ.5-7: «Χάρη στη λογική, χάρη στη συνείδηση, με την οποία μπορεί να συσπειρώνεται στον πυρήνα του ψυχικού του κόσμου, στο εγώ του, και να μετατρέπει τον εαυτό του σε αντικείμενο στοχαστικής αναζήτησης, αλλά και χάρη στον έναρθρο λόγο, μέσω του οποίου επικοινωνεί με τον άλλο, οργανώνει τη σκέψη του και οικειοποιείται τα επιτεύγματα των προηγούμενων γενεών που θα τα κληροδοτήσει εμπλουτισμένα και βελτιωμένα στους απογόνους του, χάρη σε όλα αυτά, ο άνθρωπος γίνεται δημιουργός πολιτισμού και στη διαδρομή των αιώνων εξελίσσεται με διαρκώς επιταχυνόμενους ρυθμούς».

[113] Πλάτωνος «Πρωταγόρα», στ.320c_8-321d $_{1-2}$: «Όταν ο Επιμηθέας ανέλαβε να εξοπλίσει τα διάφορα ζώα πριν αυτά έρθουν στο φως, φρόντισε με ευρηματικότητα και φαντασία να τα εφοδιάσει με όλα εκείνα τα

του[114]. Μπορεί να ήταν το τέχνασμα εκείνο για να αναλωθούν τα μέσα στα άλογα όντα και έτσι να αναγκαστεί να πράξει τη θεάρεστη και θεομίσητη πράξη, να «προικοδοτήσει» τον άνθρωπο με «θεία μοίρα». Η κάθε συνείδηση δεν είναι, παρά «το έργο που έχει να εκπληρώσει», πράγμα που την οδηγεί στην αναγκαία ενοχή[115]. Ο Προμηθέας με την πράξη του συγκρούεται με τους νόμους των θεών, γιατί κάνει νόμο τη δική του βούληση. Τολμά να θέσει σε δοκιμασία τους νόμους των θεών, επιφέροντας με την πράξη του μια νέα τάξη στο σύμπαν, καθιστώντας τον άνθρωπο περισσότερο υπεύθυνο για τη μοίρα του. Η διαίρεση σε θεϊκούς και ανθρώπινους νόμους παίρνει στον «Προμηθέα» του Αισχύλου τη μορφή ανοιχτής αντιπαράθεσης. Η δικαιοσύνη τώρα παίρνει άλλη μορφή και γίνεται πιο ανθρώπινη, καθημερινή. Στο πλαίσιο της πόλης-κράτους, καλείται ο κάθε πολίτης να συμμετέχει στα κοινά, γιατί διαφορετικά δεν είναι πολίτης και επομένως θα τιμωρηθεί με την αποπομπή και τον θάνατο πολλές φορές. Η «αναγκαστική» συμμετοχή στις υποθέσεις της πόλης, θα γίνει για τον Πλάτωνα ζήτημα ηθικής και θα εναποθέσει σε αυτή την υποχρέωση, ολόκληρη τη φιλοσοφία του. Ο Προμηθέας είναι φορέας ο ίδιος της διαλεκτικής του. Είναι φύση διττή και τιτάνας, γιος του Ιαπετού και της Κλυμένης. Ως πνεύμα μετά την τραγική πράξη του αποσχίζεται από την απόλυτη ουσία του, περνάει στην περιπλάνηση «ως θνητή φύση που δεν πεθαίνει» και υφίσταται την «τραγική αναγκαιότητα» της τιμωρίας. Η αγωνιστική φύση του Προμηθέα θα τον φέρει στον δρόμο της απόρριψης του εαυτού του και στην ενοποίηση με τον χαμένο και διασπασμένο εαυτό του.

Η τόσο βίαιη τιμωρία των ηρώων, κατά τον Χέγκελ, ίσως υποδηλώνει και την προσωπική του στάση για διάθεση σωφρονισμού έναντι της εξουσίας. Παρότι, ο Χέγκελ ήθελε να δει την

μέσα που θα τους επέτρεπαν να επιβιώσουν, χωρίς όμως να αλληλοεξοντωθούν. Ωστόσο, διέπραξε το λάθος να λησμονήσει τον άνθρωπο, τον οποίο άφησε «γυμνόν τε και ανυπόδητον και άστρωτον και άοπλον». Έτσι, ο Προμηθέας, κατάπληκτος και ανήσυχος από την απερισκεψία του αδερφού του, έκλεψε από το εργαστήρι της Αθηνάς και του Ηφαίστου «την έντεχνον σοφίαν συν πυρί», προκειμένου ο άνθρωπος να αντισταθμίσει μέσω αυτής την πολλαπλή ένδεια και υστέρησή του και να πετύχει τελικά να επιβιώσει».

[114] Κατσιμάνης, Κυριάκος. *Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη*, σσ.40-41: «Χωρίς αμφιβολία, η νοσταλγία του «αρχεγονισμού» που χαρακτηρίζει τη φυσική κατάσταση έχει την εξήγησή της. Η φύση συνδέεται στη συνείδησή μας με την παράσταση της αγνότητας, της αυθεντικότητας και της εγκυρότητας. Για αυτό από την ελληνική κιόλας αρχαιότητα η φύση και το φυσικό δίκαιο χρησιμοποιήθηκαν ως αλάνθαστα κριτήρια, προκειμένου να απαξιωθούν η πολιτισμένη κοινωνία και το θετό δίκαιό της και να εμφανιστούν ότι αντιπροσωπεύουν κάτι το πλαστό, το δευτερογενές, το ηθικά παρηκμασμένο και, άρα, το αναξιόπιστο».

[115] Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*, p.93.

πραγμάτωση της διαλεκτικής του στην πράξη η πορεία του «θαυμαστοῦ ἀνδρός» για εκείνον, του Ναπολέοντα[116], τον πίκρανε και τον διέψευσε[117]. Η ήττα ή μάλλον η αυτοκαταστροφή του Ναπολέοντα, το ότι ο Ναπολέων υπαναχώρησε γενόμενος από μεταφυσική δύναμη μια πολιτική-συγκυριακή δύναμη, σημαίνει την αναβολή της εγελιανής τελικότητας. Δεν έφτασε ακόμα η στιγμή της ενοποίησης του πνεύματος με την ιστορία. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να περάσει από την επικράτεια του κράτους στην επικράτεια του πνεύματος[118]. Εντός του κράτους θα πρέπει να συνεχίσει το ταξίδι τη παλιννόστησής του. Βέβαια, η ώθηση για αυτή τη συνέχιση είναι πολεμική. Εντός του κράτους υπάρχουν δυο αντιτιθέμενες κατηγορίες, απαραίτητες για τη διαλεκτική: από το ένα μέρος η παράδοση, θρησκευτική κι όχι και από το άλλο μέρος η δυναμική της ιστορίας. Το Κράτος για τον Χέγκελ, ως η τελειότερη μορφή ανθρώπινης συνύπαρξης, είναι ο χώρος όπου το μερικό υποτάσσεται στο γενικό, αλλά δεν εξαφανίζεται. Διατηρείται και βοηθάει στην ισορροπία του συνόλου. Το μερικό, με τη συμπεριφορά του, εκφράζει την παλιννόστηση της ατομικής, αποσπασματικής συνείδησης στη συνεκτικότητα του απολύτου. Το κράτος (είτε πρόκειται για πόλις-κράτος, ή για άλλη μορφή εθνικού κράτους, σαν αυτό που οραματιζόταν μέσω Ναπολέοντα), είναι εκείνη η πολιτική συγκρότηση, η οποία βοηθάει την πραγμάτωση του υψηλού σκοπού του ανθρώπου, την ευτυχία μέσα από τη συνύπαρξη[119].

Ο Προμηθέας, έτσι, με τη δωρεά του χαρίζει στον άνθρωπο τη δυνατότητα πραγμάτωσης μιας υψηλής μορφής κοινότητας. Ο άνθρωπος λαμβάνοντας θεϊκό μερίδιο, αποκτά «τη φύση της

---

[116] Rosenzweig, Franz. *Hegel et l'État*, p.215: «Ο Χέγκελ θεωρούσε τον Ναπολέοντα ως την ιστορική μορφή που θα κατόρθωνε να οικοδομήσει μια κοινωνία που θα σεβόταν την ανθρώπινη ελευθερία και αξιοπρέπεια».

[117] Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*, p.184: «Ο Χέγκελ θεωρεί ότι η Γαλλική Επανάσταση επέτρεψε την αναγνώριση της ελεύθερης υποκειμενικότητας και τη γέννηση του πολίτη. Η ριζική ελευθερία είναι ένα πρόβλημα που τέθηκε από τη Γαλλική Επανάσταση και βρίσκει τη λύση του στη διαμεσολάβηση μιας ολιστικής οργάνωσης. Η κρατική εξουσία πρέπει να τεθεί στην υπηρεσία της ελευθερίας. Το μετεπαναστατικό κράτος αποβλέπει στην πραγμάτωση της ελευθερίας».

[118] Weil, Eric. *Hegel et l'État: Cinq Conférences suivies de Marx et la Philosophie du Droit*, pp.28-29: «Πρόκειται για θεωρία του υπαρκτού και όχι του ιδεατού κράτους, διότι ενδιαφέρεται για τον λόγο που πραγματώνεται στον άνθρωπο, από τον άνθρωπο, για τον άνθρωπο. Το κράτος βρίσκεται στη σφαίρα του κόσμου και άρα μπορεί να υποβληθεί σε κριτική. Η κατανόηση της ιδέας του κράτους είναι μια αντικειμενική γνώση που επιδιώκει τη συμφιλίωση του καθολικού με το μερικό».

[119] Salgado, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*, p.381: «Η εγελιανή θεωρία του κράτους αποτελεί θεωρία των κοινωνικών σχέσεων με ευρεία έννοια».

αγωνιστικής ανθρώπινης συνείδησης»[120]. Στους κλασικούς χρόνους, η δομή της πόλης-κράτους με θεσμοθετημένη την κοινωνική οργάνωση στη φυσική και κοσμική πραγματικότητα σφραγίζει ερμητικά τους ήρωες στις αναπαραστάσεις των γλυπτών μνημείων. Η αντίληψη αυτή δεν στηρίζεται στην αποστασιοποίηση των πολιτών από τις παραδόσεις, ούτε στην τυπική λατρεία των πρωταγωνιστών του «Ηρωικού Έπους», αντιθέτως, αποτελεί τη δικαίωση των ανδραγαθημάτων των ηρώων μέσα από την αφομοίωσή τους στην κοινωνική και πολιτική κονίστρα. Η ενδοκοσμική αθανασία δραπετεύει από τη μουσική και την απαγγελία και «ενσωματώνεται» στην ιερουργία του ζωγράφου και του γλύπτη. Όλες οι ευγενικές ιδέες, τα ιδανικά του Σπαρτιάτη ή Αθηναίου πολίτη, δεν είναι παρά η αντικειμενοποίηση στις τωρινές συνθήκες, του ήθους και του χαρακτήρα του Αχιλλέα, του Ηρακλή, του Θησέα, του Οδυσσέα και του Αίαντα, με την ίδια αναλογία που ο Δίας, η Αθηνά, ο Ερμής και η Εστία, πλήρως εξανθρωπισμένοι, παρουσιάζονται στους λόγους και στις πράξεις των νομοθετών και των αρχόντων. Η Ακρόπολη στην Αθήνα, ο βράχος αυτός της θεάς Αθηνάς «στεφανωμένος» με τον ναό της Παλλάδας, αντικατοπτρίζει την κραταιά οντότητα της πολιτείας που συνυφαίνει το ατομικό με το συλλογικό συμφέρον. Είναι ο ίδιος ο πολίτης ταυτόχρονα και ηγέτης της πόλης, που αντιλαμβάνεται την ύπαρξή του μόνο σε συνάρτηση με τους θεσμούς[121] που ο ίδιος δημιούργησε, αφομοίωσε, προστατεύει και τηρεί.

Στον «Πρωταγόρα» του Πλάτωνα γίνεται φανερό πως ο μύθος αποτελεί συστατικό στοιχείο της παράδοσης και της ιστορίας ενός έθνους, μιας συγκροτημένης κοινότητας[122]. Πέρα από το ότι

---

[120] Steiner, G. *Αντιγόνες*: *Ο μύθος της Αντιγόνης στη λογοτεχνία, τις τέχνες και την σκέψη της Εσπερίας*, σσ.74-75.

[121] Bourgeois, Bernard. “Le Prince Hégélien”. In «Études Hégéliennes: Raison et Décision», pp.208-210, 223-225, 237: «Πρόκειται για εξουσία αυτοοργάνωσης επειδή ο ηγεμόνας είναι προνομιακός μεσολαβητής της κυριαρχίας, εκφράζοντας την ενιαία βούληση του κράτους. Ο ηγεμόνας αποφασίζει σε τελική βαθμίδα για θέματα νομοθεσίας και διακυβέρνησης, αλλά δεν νομοθετεί ούτε εκτελεί τις αποφάσεις του. Συγκεκριμένα, ο εγελιανός μονάρχης ασκεί την απόλυτη εξουσία ενός μη απόλυτου μονάρχη. Δεδομένου ότι τα συμφέροντα των ατόμων ικανοποιούνται στο κράτος, απαιτείται μια εξουσία αντιπροσώπευσης που να ορίζει με καθολικό τρόπο το καθολικό (νομοθετική εξουσία) και μια εξουσία που να υπάγει τη συγκεκριμένη περίπτωση στον καθολικό κανόνα (εκτελεστική)».

[122] Κάλφας, Βασίλης. (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια). *Πλάτων: Τίμαιος*, σσ.41-63: «Για να κατανοήσουμε την πλατωνική λειτουργία του μύθου, θα πρέπει να προσφύγουμε στην πλατωνική γνωσιολογία. Ο Πλάτωνας, όπως διακρίνει επίπεδα πραγματικότητας, έτσι διαβαθμίζει σε επίπεδα και τη γνώση. Στον αιώνιο και αναλλοίωτο κόσμο των ιδεών αντιστοιχεί μια γνώση που οι προτάσεις της έχουν αναγκαστική εγκυρότητα («διαλεκτική», «ἐπιστήμη», «ἀληθὴς λόγος»). Αντιθέτως, ο ρευστός και μεταβαλλόμενος κόσμος των φαινομένων μπορεί να περιγραφεί με προτάσεις που μόνο πιθανότητα μπορούν να

είναι ένας τρόπος διδασκαλίας των σοφιστών[123], η επιλογή από τον Πλάτωνα του συγκεκριμένου μύθου στο στόμα του Πρωταγόρα, συνιστά «τη θέση του φιλοσόφου, ότι στη βάση των πολιτισμών και στην εδραίωση των εθνών οι μύθοι είναι απαραίτητο στοιχείο»[124]. Είναι ένα απαραίτητο μη αμφισβητήσιμο υλικό γενεαλογικής μορφής και βοηθά τη μητρική μνήμη του λαού, τα απώτερα ιδιαίτερα και ανεξίτηλα χαρακτηριστικά του που αργότερα θα εξελιχθούν σε θρησκεία, ιστορία και θα προωθήσουν το όραμά του. Ποιος πολιτισμός άντεξε σε θεμέλια ψυχρής λογικής; Ποιο έθνος προχώρησε και ανέθρεψε νέους ήρωες χωρίς τα πρότυπα των γεννήτορων ηρώων; Ακόμα και ο Θουκυδίδης που νοιάζεται για την «ψυχρή» αλήθεια και μόνο, ξεκινά την «Ιστορία» του με τη μυθική Αρχαιολογία[125], την εκ μέρους ανασύνθεση των εξελίξεων της πρώιμης ιστορίας του ελλαδικού κόσμου, όπου εκεί ο ιστορικός ασχολήθηκε με μια απόμακρη εποχή καλυμμένη από θρύλους. Επομένως, ο κοινωνιολόγος φιλόσοφος Πρωταγόρας θα ξεκινήσει

διεκδικήσουν («δόξα», «εἰκὸς λόγος», «εἰκὸς μῦθος»). Ανάμεσα στις δύο μορφές λόγου υπάρχει μια σαφής ιεράρχηση: όπως ο κόσμος των φαινομένων είναι απλή εικόνα, οντολογικά κατώτερη του αληθούς κόσμου των ιδεών, έτσι και ο «εἰκὸς λόγος ἡμῦθο» αποτελεί εικόνα, κατώτερη ως προς την εγκυρότητα και βεβαιότητα του αληθούς λόγου της διαλεκτικής. Ο μύθος επομένως, όπως και η δόξα, η πιθανή γνώση, μπορεί να έχει ως αντικείμενό του μόνο τον κόσμο των φαινομένων και ποτέ δεν μπορεί να διεκδικήσει την εγκυρότητα της αλήθειας».

[123] Σπυρόπουλος, Ηλίας. *Πλάτωνος Πρωταγόρας - Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια*, σ.19: «Ο μύθος δεν αποτελεί επινόηση των σοφιστών. Ήδη, στον Όμηρο προβάλλεται και για διδακτικούς σκοπούς. Οι σοφιστές τον δανείστηκαν από την παράδοση, αλλά τόνισαν ιδιαίτερα το διδακτικό του μέρος, ενώ από την περιοχή της φανταστικής περιπέτειας κράτησαν μόνο στοιχεία που δεν συγκρούονται βίαια με τη λογική».

[124] Παπαρρηγόπουλος, Κωνσταντίνος, *Ιστορία του ελληνικού Έθνους- Στην ελληνική γλώσσα, Βιβλίο 1ο, Προϊστορικοί Χρόνοι*, σ.14: «Για τα αρχαιότερα χρόνια του ελληνικού έθνους υπάρχουν δυο ειδών ιστορήματα: τα πρώτα είναι οι μυθικές παραδόσεις που διέσωσαν σε μας οι αρχαίοι ποιητές και λογογράφοι, και τα άλλα είναι οι ερμηνείες που έδωσαν σ' αυτά τα μυθεύματα οι αρχαίοι και νεώτεροι ιστορικοί και άλλοι λόγιοι άνδρες. Οι λαϊκές παραδόσεις του έθνους άρχιζαν από μερικές αφελείς κοσμογονικές δοξασίες και έλεγαν ότι πρώτα υπήρξε το Χάος και έπειτα η Γη και τα σκοτεινά Τάρταρα, πάνω στα οποία στηρίζεται η Γη. Από το Χάος γεννήθηκε το Έρεβος και η σκοτεινή Νύχτα και από τη Νύχτα και το Έρεβος ο Αιθέρας και η Ημέρα. Η Γη πάλι γέννησε πρώτα τον ισοδύναμο μ' αυτή Ουρανό και έπειτα τα Όρη και τον Πόντο. Ως εδώ πρόκειται για τα διάφορα μέρη και φαινόμενα του φυσικού κόσμου. Κατόπιν, όμως, αναφέρονται διάφορα θεία ή τερατώδη όντα, που η φύση τους και η ενέργειά τους είναι λιγότερο κατανοητές. Τα όντα αυτά αποτελούν τα κυριότερα στοιχεία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας».

[125] Βλάχος, Άγγελος. *Θουκυδίδου Ιστορία (μτφρ.)*, Α.2: «Τα πριν από τον Πελοποννησιακό πόλεμο γεγονότα και τα ακόμη πιο παλιά να τα εξακριβώσει κανείς απ' του καιρού το πλήθος στεκόταν αδύνατο, από ενδείξεις όμως που, απλώνοντας την έρευνά μου ως τα μακρινά περασμένα, έφτασα να θεωρήσω αξιόπιστες, νομίζω πως δεν ήταν σημαντικά ούτε από πολεμική άποψη ούτε από άλλη».

να μιλά για την πολιτική αρετή ως απαραίτητο στοιχείο συνοχής και λειτουργίας της πόλης-κράτους με έναν μύθο, αυτόν του «Προμηθέως», χρήζοντας έτσι, έμμεσα, τους Αθηναίους με θεϊκή καταγωγή (εφόσον οι ίδιοι καυχώνται ότι είναι αυτόχθονες Έλληνες[126]), και ίσως με το προνόμιο του πρωταγωνιστικού ρόλου στο ιστορικό γίγνεσθαι. Ο εικονικός διάλογος μεταξύ Σωκράτη-Πρωταγόρα, γίνεται στην Αθήνα, ενώπιον επιφανών προσώπων και η συγγραφή του έργου, αποτελεί υλικό για διδασκαλία στην Ακαδημία του Πλάτωνα. Το Αθηναϊκό μεγαλείο της δημοκρατίας, που αναδύεται και μέσα από τα συγγράμματα του Πλάτωνα, εκείνη την εποχή, αλλά και στην εκκλησία του δήμου της πόλης μπορεί να περηφανεύεται για την ηρωική καταγωγή του, αλλά και για τη νεογέννητη δημοκρατία της πόλης-κράτους, ως την πιο τέλεια και άρτια μορφή πολιτικής οργάνωσης. Σε αυτό το σημείο συναντάμε τον Χέγκελ που θέλει τον θρίαμβο του πνεύματος της Ιστορίας, μέσα σε μια τέτοια οργάνωση, σε ένα έθνος ακέραιο, με πρωτοστάτες πρόσωπα ηγετικά, όπως ο Ναπολέων.

[126] Παπαρρηγόπουλος, Κωνσταντίνος *Ιστορία του ελληνικού Έθνους- Στην ελληνική γλώσσα, Βιβλίο 1ο, Προϊστορικοί Χρόνοι*, σ.17: «Από το Δευκαλίωνα και την Πύρρα γεννήθηκε όχι μόνο ο Έλληνας αλλά και άλλος γιος, ο Αμφικτύων, που έγινε ιδρυτής και προστάτης του αμφικτυονικού δηλαδή ενός θρησκευτικού και πολιτικού συνεδρίου των ελληνικών φυλών, και μία κόρη, η Πρωτογένεια, η μητέρα του Αέθλιου, που τον τιμούσαν σαν προστάτη αγώνων ή πανηγυριών του ελληνικού έθνους. Ο Έλληνας γέννησε τρεις γιους, τον Αώρο, τον Ξούθο και τον Αίολο και μοίρασε τη χώρα του στα τρία αυτά παιδιά του. Ο Αίολος βασίλεψε στη Θεσσαλία, ο Ξούθος στην Πελοπόννησο και γέννησε με την Κρέουσα την κόρη του αυτόχθονα ήρωα της Αττικής Ερεχθέα, δύο γιους τον Αχαιό και τον Ίωνα. Ο Αώρος πήρε τη χώρα που βρίσκεται αντίκρυ στην Πελοπόννησο, στη βόρεια παραλία του Κορινθιακού κόλπου. Από τον Έλληνα οι κάτοικοι των χωρών αυτών ονομάστηκαν Έλληνες και από τους απογόνους του πήραν κατά διάφορες χώρες τα διάφορα ονόματα: Αιολείς, Αχαιοί, Ίωνες και Δωριείς. Έτσι, οι πρόγονοί μας ιστορούν την αρχή του ελληνικού έθνους και των τεσσάρων φυλών, αφού ανακάτεψαν σε αυτό το μύθευμα και μερικές άλλες γενικότερες ηθικές και φυσικές δοξασίες. Γιατί, σύμφωνα με τον Ησίοδο, η Πανδώρα γι' αυτό υπήρξε πρόξενος τόσων κακών στον κόσμο, καθώς από αυτή προήλθε το γένος των γυναικών, το «ολώϊον», δηλαδή το ολέθριο γένος των γυναικών

3. ΑΡΧΑΙΑ ΤΡΑΓΩΔΙΑ: ΠΡΟΣΩΠΑ ΑΡΧΕΤΥΠΑ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Το θέατρο υπήρξε, όπως έχει συχνά επισημανθεί, ένας επιπλέον χώρος για την εκδήλωση αντιγνωμιών και συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στην ανάπτυξη της ιδιαίτερης έφεσης, αλλά και δεινότητας των Αθηναίων στη δημόσια τοποθέτηση και συζήτηση αναφορικά με ποικίλα ζητήματα, όπως εξίσου συνέβαλαν οι δημόσιες ρητορικές επιδείξεις των σοφιστών και το ίδιο το αθηναϊκό δικαστικό σύστημα[127]. Το θέατρο συνέχισε στην πραγματικότητα μια παραδεδομένη τεχνική άμεσα εναλλασσόμενων παρεμβάσεων, η οποία αποσκοπούσε στην ανάδειξη της αντίθεσης μεταξύ χαρακτήρων και ιδεών[128]. Πιο συγκεκριμένα, η τραγωδία, ως σημαντικό θεατρικό είδος, γενικά επιτελεί ένα δισήμαντο έργο: αφενός αναδεικνύει αυτό που είναι ο άνθρωπος μέσα από τη ριζική του αντινομία[129], της ζωής και του θανάτου, του καλού και του κακού, και αφετέρου τον αγώνα του, μέσω της θέσμισης και της δημιουργίας, να υπερβεί τη φύση του, να γίνει κάτι άλλο από αυτό που είναι[130]. Υπάρχει, λοιπόν, ένα πεδίο, όπου το πολιτικό

---

[127] Griffin, James J. *The Classical Quarterly*, p.55: «Απέναντι στην ιστορικιστική αντίληψη ορισμένων μελετητών, η οποία υπογραμμίζει τη σημασία της συλλογικότητας, υπάρχει η άποψη ότι η αντίδραση των θεατών στην υπόθεση, αλλά και στον τρόπο προσαρμογής του μύθου σε ένα θεατρικό έργο, αποτελεί απάντηση προσωπική, όχι συλλογική».

[128] McDonald, M., *Rhetoric and Tragedy: Weapons of Mass Persuasion*, p.474: «Όπως το δράμα συμβάλλει στην ανάπτυξη της ρητορικής τέχνης, έτσι και οι ρητορικές πρακτικές συνεισφέρουν στο δράμα. Η ρητορική στο δράμα έχει σκοπό να ευχαριστήσει, επικουρούμενη από πλούσιο λεξιλόγιο, μέτρο και ποιητικά επινοήματα. Ενίοτε μπορεί να ασκήσει μαγική επίδραση στον ακροατή, όπως τον «δέσμιον ύμνον», που άδουν οι Ερινύες στις «Ευμενίδες» του Αισχύλου (στ.307-396). Τα επιχειρήματα πείθουν στοχεύοντας στη λογική, τις αισθήσεις και το συναίσθημα».
Επίσης βλ. Bers, Victor. *Greek Rhetoric in Action*, σ.90: «Αν πολλά από τα υφολογικά στοιχεία του δικανικού γένους αντανακλούν τις προσπάθειες των επαγγελματιών λογογράφων να κάνουν τους πελάτες τους να φαίνονται ότι διαθέτουν αυτοκυριαρχία, παρά τη μεγάλη ένταση της αγόρευσης στο δικαστήριο, τότε οι λόγοι του Αντιφώντα εκπροσωπούν ένα πείραμα που ανάγεται στις πρώιμες απόπειρες των λογογράφων που γρήγορα, όμως, εγκαταλείφθηκε. Το έντονο συναίσθημα, το οποίο συνέβαλε στην επιτυχία σε μια περίπτωση δημόσιας εκδήλωσης, την τραγική παράσταση, διαπιστώθηκε ότι είναι αναποτελεσματικό στις δικαστικές διαδικασίες».

[129] Vidal-Naquet, P. *Le miroir brisé: Tragédie athénienne et politique*, p.61 «Η τραγωδία δραματοποιεί μια κρίση, θετική ή αρνητική, έπειτα από την οποία τίποτε δεν είναι όπως πριν».

[130] Castoriadis, Cornelius. *Sujet et verite dans le monde social-historique. Seminaires 1986–1987. La creation humaine I*,p.52: «Η τραγωδία πραγματεύεται ανθρώπινα προτάγματα που τείνουν προς μια νέα τάξη πραγμάτων και συχνά μετασχηματίζονται καθ' οδόν, αλλά πάντα προσκρούουν στο χάος του Είναι. Αυτό συμβαίνει, διότι ένας από τους καίριους τρόπους «παροντοποίησης» του χάους στην τραγωδία είναι η «ύβρις», που θα μπορούσε να ονομαστεί και χάος μέσα στο ανθρώπινο ον. Και, όπως συμβαίνει και στον Αναξίμανδρο, η τάξη που επικρατεί στο τέλος είναι τάξη διαμέσου της καταστροφής, τάξη στερούμενη

«πράττειν» συνυφαίνεται με το «ποιεῖν» της φιλοσοφίας και της τέχνης και όπου το ανθρώπινο είναι διαφοροποιείται από τη φύση. Αυτό το πεδίο είναι η τραγωδία με τους ήρωές της ως τέχνη του ποιητή, επίσης όμως και ως τέχνη της πόλεως και της φιλοσοφίας που θεσπίζει την πόλη και θεσπίζεται μέσω αυτής. Οι χαρακτήρες της ελληνικής τραγωδίας στην επικοινωνία μεταξύ τους με τον Χορό ή με τους θεατές υπερασπίζονται τα κίνητρα της συμπεριφοράς τους και ασκούν κριτική ή επαινούν τα κίνητρα της συμπεριφοράς των άλλων επιστρατεύοντας έντεχνα επιχειρήματα, ανάλογα με αυτά που χρησιμοποιούνταν στους δικανικούς λόγους υπεράσπισης ή κατηγορίας. Στην πραγματικότητα, χειρίζονται με «τέτοια επιδεξιότητα και λεπτότητα τις στρατηγικές της πειθούς»[131], ώστε μόνο ένα κοινό με ικανή ρητορική κατάρτιση και εξοικειωμένο με «τις αντιλογίες των πολιτικών συναθροίσεων και των δικαστηρίων»[132] θα μπορούσε να κατανοήσει και να απολαύσει τη θεατρική αναπαράσταση. Πρόκειται για τις στρατηγικές εκείνες, οι οποίες, από θεωρητικής απόψεως, μάς είναι γνωστές από τις ρητορικές πραγματείες, ενώ ως πρακτική μάς είναι οικείες από τους λόγους των δημόσιων αγορητών.

Ο κάθε ήρωας-φορέας μιας προσωπικότητας, στέκεται σθεναρά στο βάθρο του και υπερασπίζεται με όλα του τα μέσα τον εαυτό του και τον κόσμο γύρω του. Δεν είναι λίγες οι φορές που η στάση του τον φέρνει αντιμέτωπο με τους άλλους ανθρώπους, με τα οικεία του πρόσωπα, με τα βαθύτερα θέλω του, ακόμα και με τους θεούς. Δεν είναι λίγες οι φορές που διαπράττει ύβρη υπερασπιζόμενος τις απόψεις του. Οι μεγάλες εξάλλου τραγικές συγκρούσεις αφορούν διαφορετικές στάσεις ζωής. Στον ίδιο ήρωα συγκρούονται σθεναρά τα «θέλω» με τα «πιστεύω» του. Άρα, οι ήρωες δεν είναι χαρακτήρες απλά ανθρώπινοι, αλλά είναι «ἐσθλοί» άνθρωποι που αγωνίζονται με όλες τους τις δυνάμεις για να φέρουν σε πέρας την ενσαρκωμένη μοίρα τους, αυτό που πραγματικά είναι. Η πραγματική φύση των ηρώων, έτσι, είναι εκείνη που τους ωθεί σε αγώνα ύψους. Ξεπερνούν τα μέτρα τους και θυσιάζονται για σκοπούς υψηλούς. Ο ελληνικός ήρωας, ο

νοήματος, αυτός ο άλλος της αρχαίας αθηναϊκής σκέψης που δεν είναι οι θεοί, αλλά η ανάγκη, η ειμαρμένη, η μοίρα ή η δίκη, ο νόμος του κόσμου και ο νόμος της ύπαρξης».

[131] Mirhady, David. C. *Influences on Peripatetic Rhetoric*, p.34.

[132] Collard, Christopher. "Formal Debates in Euripides", *Greece & Rome*, p.59: «Ο αγωνιστικός χαρακτήρας της τραγωδίας και ειδικά οι «ἀγῶνες λόγων» αποτελούν εν μέρει τη φυσική κληρονομιά μιας μακράς λαϊκής ή ποιμενικής παράδοσης δραματικής ποίησης. Πρόκειται για μια πρωτόγονη μιμητική ποίηση με μορφή εναλλασσόμενων στροφικών σχημάτων ή αμοιβαίων, η οποία προβάλλει δύο αντιτιθέμενους χαρακτήρες ή συμφέροντα».

«homo enducandus» φανερώνει το μεγαλείο με παράφρον πάθος και γίνεται αυτός ο ίδιος το μεγαλείο του. Γίνεται ο ίδιος η μοίρα του. Το δίκαιο που εκπροσωπεί τον κατακλύζει και τον μεθάει. Και, όταν σφάλλει άθελά του, αυτοτιμωρείται, γιατί διαθέτει μια βαθιά αίσθηση τιμής, την οποία υπερασπίζεται και αυτή με περίσσεια δύναμη. Οι ήρωες είναι τελείως αντίθετοι μεταξύ τους, όπως ο Οιδίποδας, ο Οδυσσέας, Ο Κρέων, ο Προμηθέας. Διαφορετικοί στην οπτική γωνία που αντιμετωπίζουν τον κόσμο, αλλά ίδιοι στη συνέπεια να ενεργούν σύμφωνα με τον χαρακτήρα τους και να πεθαίνουν για αυτό. Η γνώση που αποκομίζουν είναι η αδυναμία τους μπροστά στον κόσμο, αλλά κερδίζουν την αξιοπρέπεια του αγώνα τους.

Η έννοια του δικαίου είναι παρούσα στο σύνολο των τραγωδιών κατά τρόπο αδιαμφισβήτητο. Μονολότι, δεν έχουν όλες οι τραγωδίες την ίδια δικαιϊκή βαρύτητα (για παράδειγμα η αισχύλεια «Ορέστεια» είναι δυσανάλογη προς την ευριπίδεια «Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις» ως προς την έκταση των νομικών αναφορών και τοποθετήσεων), όλες θίγουν το δίκαιο. Αυτό που ουσιαστικά διαφοροποιεί τα έργα αυτά ως προς την έννοια αυτή είναι ο τρόπος πραγμάτευσης, η βαρύτητα του εκάστοτε περιγραφόμενου νομικού ζητήματος και ασφαλώς η ίδια η ατομική τοποθέτηση του συγγραφέα, η οποία αποτελεί την ειδοποιό διαφορά, ακόμα και σε περίπτωση ανάλυσης ενός ήδη αναλυμένου μύθου. Ο τρόπος γραφής, η πλούσια θεματολογία καθώς και το βάθος των ζητημάτων, που προκύπτουν κάθε φορά, προσφέρουν τη δυνατότητα πολύ-επίπεδων αναγνώσεων με την ταυτόχρονη σύνδεση του κειμένου με άλλες επιστήμες, όπως τη Φιλοσοφία και την Ψυχολογία. Ας μη λησμονούμε, ότι η περίοδος κατά την οποία παραστάθηκαν οι τραγωδίες αυτές ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με έντονες ζυμώσεις και ανακατατάξεις, οι οποίες θα ήταν αδύνατο να μην αποτυπωθούν με διεξοδικό ή άλλοτε με υπαινικτικό τρόπο. Κατά συνέπεια τα επίπεδα ανάγνωσης ποικίλλουν ανάλογα με τις προσλαμβάνουσες του εκάστοτε θεατή ως συνάρτηση ασφαλώς των παραγόντων που ορίζουν την υπόστασή του, αλλά και του χωρο-χρονικού του στίγματος.Η ύπαρξη της σύγκρουσης αυτής στις τραγωδίες των Αισχύλου, Σοφοκλή και Ευριπίδη είναι αδιαμφισβήτητη. Η διαφορά μεταξύ των τραγικών έγκειται στην επιλογή διαφορετικών συνθηκών, εντός των οποίων λαμβάνει χώρα η παρούσα σύγκρουση. Άλλοτε εντός ενός βασιλικού οίκου («Αντιγόνη»), άλλοτε με φόντο μία σφοδρή πολεμική σύγκρουση («Ανδρομάχη»), άλλοτε υπό έντονη ερωτική επιθυμία («Μήδεια»), οι τραγικοί χρησιμοποιούν ευρέως γνωστούς μύθους παραλλάσσοντας τους, ώστε οι διιστάμενες περί δικαίου απόψεις να παρουσιαστούν στους θεατές και να τους διδάξουν.

Τα ρευστά όρια μεταξύ γραπτού και άγραφου δικαίου σε συνδυασμό με την ύπαρξη εθίμων και πατροπαράδοτων πρακτικών δημιουργούσαν ένα πραγματικά εκρηκτικό μίγμα την εποχή εκείνη, δεδομένης της μεταβατικότητας της. Η θεοσέβεια του Αισχύλου ή ο ανθρωποκεντρισμός του Ευριπίδη είναι ενδεικτικά μίας περιόδου ανακατατάξεων, όπου το νέο μαχόταν το παλαιό, η ανθρώπινη δικαιοσύνη τη θεϊκή, το γραπτό δίκαιο το άγραφο.Πολλές πράξεις που τη σημερινή εποχή επισύρουν ποινικό κολασμό αποτελούν τον άξονα των τραγωδιών. Η παιδοκτονία που διαπράττει η Μήδεια ή η ανθρωποκτονία που τελεί ο Ορέστης πλέκουν τη δράση και ταυτόχρονα προκαλούν τον ερευνητή να προβεί σε μία ανάλυση κατ' αναλογία ή ακόμα και κατ' αντιπαράσταση με τα σημερινά αντίστοιχα φαινόμενα. Ωστόσο, δεν είναι σημαντικές μόνο οι «κολαστέες» πράξεις, αλλά και εκείνες, οι οποίες αποτελούν προάγγελοι σημερινών νομικών διατάξεων. Κοινή συνισταμένη των τραγωδιών που αναλύθηκαν ανωτέρω είναι η εμφάνιση του σχήματος ὕβρις-ἄτη-δίκη. Η τέλεση της αμαρτίας με επακόλουθο την τιμωρία της, προκειμένου να επικρατήσει η δικαιοσύνη, είναι ένα σχήμα, το οποίο χρησιμοποίησαν οι μείζονες τραγικοί με τις αναμενόμενες ασφαλώς μεταξύ τους αποκλίσεις. Μολονότι το γραπτό και το άγραφο δίκαιο την εποχή εκείνη προκαλούσαν έριδες και αμφισβητήσεις, οι τραγωδίες αποδεικνύουν ότι οι συγγραφείς τους είχαν ιδιαίτερα ανεπτυγμένο νομικό κριτήριο, αφού όχι μόνο τοποθετούνταν με γενικές ρήσεις σε περιπτώσεις σπουδαίου νομικού ενδιαφέροντος, αλλά και συνειδητά επέλεγαν την πραγμάτευση θεμάτων, τα οποία οδηγούσαν σε μία νομική σύγκρουση.

Η ιστορική συνέχεια πολλών νομικών και δικαιϊκών φαινομένων αποδεικνύεται περίτρανα μέσω της γραφής των τριών τραγικών ποιητών: Αισχύλου, Σοφοκλή και Ευριπίδη. Συχνό θεματικό μοτίβο της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας αποτελεί η αντιπαράθεση γραπτού και άγραφου δικαίου, η οποία κάποιες φορές σηματοδότησε ακραίες τοποθετήσεις. Δεδομένης εξάλλου της μεταιχμιακής χρονικής συγκυρίας δεν είναι παράλογη η διάσταση αυτή. Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η τραγωδία ήκμασε την περίοδο κατά την οποία το πνεύμα και η νόηση εκτόπιζαν εν πολλοίς τη θρησκεία. Τα δικαστήρια που λειτουργούσαν βάσει θεϊκών κελευσμάτων αντικαθίσταντο βαθμιαία από εκείνα που λειτουργούσαν βάσει ανθρώπινων πλέον κανόνων. Η σοφιστική κίνηση και η εν γένει στροφή προς τη δύναμη της ανθρώπινης σκέψης και των επιτευγμάτων της είχε ως απότοκο αυτή την έριδα μεταξύ γραπτού και άγραφου δικαίου. Οι μεταβατικές περίοδοι διαχρονικά, άλλωστε, είναι ταυτισμένες με έντονες διαφωνίες, έριδες και διαμάχες λόγω ακριβώς αυτών των γενικών ανακατατάξεων.Η Αντιγόνη και ο Κρέοντας είναι το χαρακτηριστικό δίπολο, όπου εκτυλίσσεται η εκατέρωθεν επιχειρηματολογία, δηλωτική άλλωστε

της συζήτησης της εποχής εκείνης ως προς τη μετάβαση σε μία νέα εποχή, όσον αφορά την περί δικαίου αντίληψη.

Οι θεσπισμένοι νόμοι ως προϊόν της ανθρώπινης βούλησης συχνά βρίσκονταν στον αντίποδα των άγραφων, των προερχομένων από αρχαϊκές θρησκευτικές δοξασίες και αντιλήψεις. Αναντίρρητα, υπάρχουν ουσιώδεις διαφορές ως προς τις περί δικαίου αντιλήψεις των τραγικών, οι οποίες μολονότι δεν είναι πάντοτε ορατές με ευκρίνεια λόγω της διαφορετικής περί το δίκαιο ορολογίας που χρησιμοποιούν οι τραγικοί. Ωστόσο, απορρέουν από την ιδιοσυγκρασία τους, καθώς και από τα διαφορετικά ερεθίσματα που ο καθένας έλαβε από την εποχή κατά την οποία ανδρώθηκε. Σχηματικά συνοψίζοντας θα μπορούσαμε να παραθέσουμε ότι ο Αισχύλος ασχολήθηκε με την έριδα μεταξύ θεών, ο Σοφοκλής με την έριδα μεταξύ θεού και ανθρώπου και ο Ευριπίδης μ' εκείνη μεταξύ των ανθρώπων. Η αισχύλεια απόλυτη και βαθειά θεοσέβεια διαφέρει από τη σοφόκλεια ορθή τήρηση του μέτρου και απέχει κατά πολύ από την ευριπίδεια σοφιστική επιχειρηματολογία. Ωστόσο, πλην των εντοπιζόμενων διαφορών μεταξύ των τραγικών, υπάρχουν διαφορές ακόμα ανάμεσα και σε έργα με μεγάλη μεταξύ τους χρονική απόσταση του ίδιου τραγικού. Η τραγωδία, για παράδειγμα, «Βάκχες» του Ευριπίδη, το τελευταίο έργο του, αποτελεί μία στροφή του συγγραφέα προς τη θρησκεία δημιουργώντας πλήθος συζητήσεων λόγω της έως τότε απροθυμίας του να πραγματευτεί στα έργα του το θεϊκό στοιχείο, όπως επίσης έπραττε αρκετά ο προγενέστερός του Αισχύλος. Επομένως, η διαφορετικότητα ως προς τη νοοτροπία και τα βιώματά τους είχαν, όπως είναι φυσικό, αντίκτυπο και στις τοποθετήσεις τους επί των νομικών ζητημάτων, τα οποία σε πολλές τραγωδίες αποτελούν δομικά στοιχεία. Εισχωρώντας στον εσωτερικό κόσμο των ηρωίδων οι τραγικοί ποιητές αναλύουν μοναδικά τα συναισθήματα, τα πάθη και τις αντιδράσεις που γεννιούνται στο μυαλό και την ψυχή τους καθώς και το ζήτημα της ενοχής των ηρώων.

Η ενοχή του τραγικού ήρωα είναι αναμφίβολα ιδιόμορφη[133]. Μολονότι, ο ηθικός άνθρωπος κρίνεται βάσει της επιλογής του, ο τραγικός άνθρωπος, αν και ελεύθερος, δεν διαθέτει δυνατότητα επιλογής. Η θεϊκή δικαιοσύνη συχνά κρίνεται αμείλικτη και άκαμπτη, αφού επιβάλλει τιμωρία σε

[133] Segal, Charles. Paul. *Οἰδίπους Τύραννος, Τραγικός ηρωισμός και τα όρια της γνώσης*, σσ.88-89: «Όσον αφορά το δίκαιο ή όχι της κατάληξης του εκάστοτε ήρωα, ανεξαρτήτως της προσωπικής του συμβολής στην κατάληξη αυτή, τα εγκλήματά του, ασχέτως ηθικής ενοχής, είναι πηγή τέτοιας αταξίας, ώστε η βία που απελευθερώνει κάθε φορά αναπόδραστα πρέπει να επιστρέψει στον κόσμο του και τη ζωή του. Είναι ακριβώς αυτή η βία που επιφέρει το μίασμα, και αναπόφευκτα οι μιασματικές πράξεις του ήρωα, αν και ακούσιες έχουν διαταράξει την κοσμική ισορροπία».

αθώους. Η αδυναμία αντιμετώπισης του δικαίου ως όλου είχε ως απότοκο την ύπαρξη βαθμίδων δικαίου συχνά μάλιστα αλληλοκαλυπτόμενων ή συγκρουόμενων. Το δίκαιο την εποχή εκείνη ταλαντεύεται ανάμεσα στον καταναγκασμό και τη θρησκευτική παράδοση. Η περί δικαίου αντίληψη βρίσκεται σε άμεση συνάφεια προς τα πολιτικά και κοινωνικοοικονομικά τεκταινόμενα της εποχής. Οι τραγικοί ποιητές λειτουργούν ως πομποί των νέων αντιλήψεων, ενσωματώνοντάς τες στην πραγμάτευση πανάρχαιων μύθων. Ο τραγικός ήρωας της αρχαίας ελληνικής γραμματείας παρουσιάζει ομοιότητες προς τον σύγχρονο φορέα συγκρουόμενων καθηκόντων, όπως αυτός σκιαγραφείται με βάση τις σχετικές διατάξεις του Ουσιαστικού Ποινικού Δικαίου. Ειδικότερα, η Μήδεια, η Αντιγόνη έπρεπε να επιλέξουν μεταξύ δύο αλληλοσυγκρουόμενων καθηκόντων. Τα «τραγικά ηθικά διλήμματα» εξάλλου έχουν αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικών συζητήσεων όχι μόνο από νομική, αλλά και από φιλοσοφική σκοπιά. Δημιουργείται κατά συνέπεια «ένα τραγικό δίλημμα»[134], το οποίο, χρησιμεύει ως «σχήμα εργασίας, ως επιστημολογικό σημείο αναφοράς για τους χαρακτήρες, τον Χορό και το κοινό»[135]. Η θεωρητική σύλληψη του νόμου ως παράγοντα που υπερβαίνει τη λειτουργία της εξωτερικής ρύθμισης των ανθρώπινων σχέσεων, καθώς συνιστά μια επιμέρους συγκεκριμενοποίηση της «δίκης»ως αφηρημένης έννοιας, είναι στον άνθρωπο μεγάλο βαθμό οικεία από τους ορισμούς του Αριστοτέλη στα «Πολιτικά», στις ηθικές πραγματείες και στην «Τέχνη Ρητορική», καθώς επίσης και από τους διαλόγους του Πλάτωνα αλλά και από αναφορές σε άλλα κείμενα[136].

---

[134] Harris, E. & Rubinstein, L. *Law and the Courts in Ancient Greece*, p.41.

[135] Mirhady, David. C. *Influences on Peripatetic Rhetoric*, p.62.

[136] Για θεωρητικές αναφορές βλ. Harris, E. & Rubinstein, L. *Law and the Courts in Ancient Greece*, p.41.

4. ΑΙΔΩΣ ΥΠΟ ΤΟ ΠΡΙΣΜΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑΣ: ΜΙΑ ΑΠΟΛΥΤΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ

Ο Γερμανός φιλόσοφος Γκέοργκ Βίλχελμ Φρήντριχ Χέγκελ δέχεται ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ελεύθερος, αλλά αυτή η φυσική ελευθερία[137] πρέπει να περιοριστεί στην κοινωνία και το κράτος, όπου ο άνθρωπος μπαίνει κατ' ανάγκη. Στο κράτος, λοιπόν, συντελείται η πραγμάτωση της ελευθερίας[138]. Το κράτος αποτελεί κατά συνέπεια τον ακριβέστεροπροσδιορισμότου αντικειμένου της παγκόσμιας ιστορίας, όπου η ελευθερία αποκτά την αντικειμενικότητά της και υπάρχει απολαμβάνοντας την αντικειμενικότητα αυτή. Και αυτό, γιατί ο νόμος είναι η αντικειμενικότητα του πνεύματος και η αληθινή θέληση. Μόνο η θέληση που υπακούει στον νόμο είναι ελεύθερη, επειδή υπακούει στον εαυτό της. Στη σκέψη αυτή του Χέγκελ που προέρχεται από τον Ρουσσώ στηρίζεται ο θεμελιώδης προσδιορισμός της πολιτείας ότι «το καλύτερο κράτος είναι αυτό στο οποίο κυριαρχεί η πιο μεγάλη ελευθερία»[139]. Όταν ο Χέγκελ βρέθηκε μπροστά στο μείζον θέμα να μιλήσει για τους όρους «ελευθερία» και «αναγκαιότητα» συνδυαστικά και αλληλένδετα, διείσδυσε στον πυρήνα των δύο αυτών εννοιών και εντόπισε τον δεσμό που συνέχει αυτές τις δυο έννοιες σε ενότητα. Αφορμήθηκε από τη γενική θέση πως «η αλήθεια συνίσταται στην ενότητα των αντιθέτων». Στόχος του ήταν να δείξει πως η ελευθερία και η αναγκαιότητα καταφάσκουν την αλήθεια εκείνου, του οποίου συνιστούν όρους, βεβαιώνουν με άλλα λόγια την πραγματικότητα. Ανευρίσκει, λοιπόν, έναν εσωτερικό τους δεσμό ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, έναν δεσμό συνοχής που καταφάσκει στην ενότητα ελευθερίας και αναγκαιότητας, επειδή και οι δύο αποτελούν κανονιστικές αρχές του πνεύματος.

---

[137] Inwood, Michael .J. *Hegel*, p.469: «Η έννοια της ελευθερίας αποτελεί μια από τις σημαντικότερες έννοιες στην ιστορία του φιλοσοφικού στοχασμού και του πνεύματος γενικότερα, από την αρχαιότητα έως σήμερα. Πρόκειται για μια έννοια τόσο γνωστική/θεωρητική όσο και ηθική/πρακτική, καθώς ο Χέγκελ δεν αρκείται στον προσδιορισμό της μόνο ως μια νοητική σύλληψη, αλλά της προσδίδει χαρακτήρα συγκεκριμένου συνδέοντάς την με τον πραγματικό κόσμο».

[138] Μπαγιόνας, Αύγουστος, Κωνσταντίνος. *Θέματα της φιλοσοφίας του Hegel*, σσ.104-105: «Το κράτος, στο οποίο γίνεται πραγματικότητα η ελεύθερη βούληση, αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο όπου πραγματώνεται η ελευθερία».

[139] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p.142.

Σύμφωνα με αυτή τη φιλοσοφική σκέψη, ο Χέγκελ ορίζει «ως αναγκαιότητα καθαυτήν μια και αυτή ουσία στην περιοχή του δυνατού και του πραγματικού». Υπάρχει μόνο «μέσω κάποιου άλλου και, επομένως, δεν διατελεί καθαυτό και προς εαυτό»[140]. Σε αντίθεση με την αναγκαιότητα,«η ελευθερία δεν χαρακτηρίζει αυτό που εξαρτάται από κάτι άλλο, αλλά ως σημείο αναφοράς έχει τον ίδιο τον εαυτό του»[141]. Δικαιολογημένα, λοιπόν, όπως παρατηρεί και ο Γερμανός φιλόσοφος Γιοάχιμ Ρίττερ «η ελευθερία είναι η κατάσταση στην οποία το άτομο πραγματώνει την ανθρώπινη υπόστασή του και είναι ο εαυτός του»[142]. Ο Χέγκελ αναγνωρίζει πως η μετάβαση από την αναγκαιότητα στην ελευθερία συνιστά ο,τι πιο δύσκολο, καθώς προϋποθέτει την ταύτισή της με το αντίθετό της. Η μετάβαση αυτή της ουσίας που δραστηριοποιείται ως αυτόνομη δραστηριότητα απαιτεί να θεωρηθεί «ταυτότητα το αυτό και το έτερον». Ελευθερία και αναγκαιότητα συνιστούν, έτσι, ενότητα, όπου ενωτικός τους όρος είναι το πνεύμα, του οποίου και αποτελούν κανονιστικές αρχές, αρχές δηλαδή με τις οποίες αυτό ρυθμίζει την πορεία του. Ελευθερία και αναγκαιότητα συνυφαίνονται στην πορεία του πνεύματος, έκφραση της νομοτέλειας του οποίου και αποτελούν. Το σχήμα αυτό, που δεν είναι αυθαίρετο δημιούργημα του Χέγκελ, καταδεικνύει πως ο δεσμός ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα συντελεί στην πραγμάτωση της πολιτικής ελευθερίας. Σύμφωνα με τον Χέγκελ άλλωστε η ελευθερία στην πλήρη ανάπτυξή της πραγματώνεται μέσα στην πολιτεία. Ο ίδιος ο φιλόσοφος πιστεύει πως η ελευθερία χωρίς την πραγματική της πλευρά, την πολιτική της δηλαδή διάσταση, είναι λέξη «κενή», είναι «σκέτη χίμαιρα».

Σε αυτό το πλαίσιο σκέψης και δράσης, ο ελληνικός ήρωας Προμηθέας αγωνίζεται ως άνθρωπος να απελευθερώσει το ανθρώπινο γένος από τα δεσμά της πλάνης και της δουλείας στην άγνοια και την ανέχεια[143] και να το οδηγήσει στη γνώση, εκείνη που θα του χαρίσει την ελεύθερη

---

[140] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, p.12: «Ελευθερία ισοδυναμεί με την κατάσταση στην οποία το άτομο έχοντας υπερβεί την ατομικότητά του, τη μερικότητά του, δρα σύμφωνα με το καθολικό και αντικειμενικό πνεύμα, σύμφωνα με τη βούληση».

[141] MacIntyre, Alasdair. *Hegel: A collection of critical essays*, p.292: «Η πραγματική ελευθερία υπάρχει μόνο όταν ο άνθρωπος αυτοπροσδιορίζεται, καθορίζει, δηλαδή, ο ίδιος τον εαυτό του σύμφωνα πάντα με τον Λόγο και έχει αυτοσυνείδηση του γεγονότος αυτού».

[142] Ρίττερ, Γιοάχιμ. Ο *Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, Φρανκφούρτη, σ.34.

[143] Πλάτωνος «Πρωταγόρα», στ.321b6.

βούληση να πράττει με τρόπο λογικό, δηλαδή φιλοσοφικό. Υπήρξε η ανάγκη σύμφωνα με τονπλατωνικο μύθο του Πρωταγόρα[144] να δημιουργηθεί ο κόσμος, η αρμονία και η τάξη. Μέσα σε αυτόν τον κόσμο το ανθρώπινο γένος ως «φύλλα που τα παρασέρνει ο άνεμος» ταλαιπωρούνταν να επιβιώσει και να ζήσει, όπως άρμοζε στην ίδια του τη φύση και τον προορισμό του. Προορισμός της δημιουργίας του, η ελευθερία. Για την κατάκτησή της απαιτούνταν η εκδίπλωση της φρόνιμης σκέψης. Η ελευθερία στην έμπρακτη διάστασή της, υφίσταται την αλλοτρίωση και τον διχασμό που υφίσταται και το ίδιο το πνεύμα. Ο ζόφος της ανάγκης για ελευθερία, δηλαδή για πολιτική ζωή οδήγησε τον Προμηθέα στην θεάρεστη πράξη της δωρεάς της φωτιάς στον άνθρωπο. Η γνώμη του Γερμανού φιλοσόφου Φρήντριχ Βίλχελμ Γιόζεφ Σέλινγκ πως «η ελευθερία είναι αδιανόητη χωρίς την αναγκαιότητα»[145], ηχεί ως προαγγελία της απόψεως του Χέγκελ πως «η ελευθερία προϋποθέτει την αναγκαιότητα και την εμπεριέχει, ως στοιχείο όμως που στερείται της πραγματικής υπάρξεως». Στο σημείο αυτό θα επισημάνουμε ότι ο φρόνιμος άνθρωπος όσο κι αν σφάλλει, (Προμηθέας), υποτάσσεται στην ανάγκη, όσο χρειαστεί, για να περατώσει την ελευθερία του. Υποτάσσεται στην ανάγκη και την ίδια στιγμή αντιστέκεται στην αυθαιρεσία και την τυραννία υπερασπιζόμενος το δίκαιο[146]. Το δίλημμα που τίθεται εδώ εν τέλει σχετίαζεται με το αν ο άνθρωπος θα περιμένει έως ότου η ελευθερία πραγματωθεί στη μορφή του πεπρωμένου του πνεύματος ή να κατευθυνθεί προς διεκδίκησή της, λησμονώντας ή και αδιαφορώντας για τους σκοπούς του πνεύματος.

Το παραπάνω δίλλημα είναι ξένο προς τις συνιστώσες της εγελιανής φιλοσοφίας, εντούτοις όμως μπορούμε να πούμε πως ο δρόμος της ελευθερίας είναι δύσβατος και με πολλά εμπόδια ανεξάρτητα από τις βουλήσεις του υποκειμένου. Τα εμπόδια αυτά πολλές φορές αποδεικνύονται αξεπέραστα, παγιώνονται σε καταστάσεις που έχουν τη μορφή της αξεπέραστης αναγκαιότητας.

---

[144] De Romilly, Jacqueline. *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, σ.240: «Ο λόγος του Πρωταγόρα, μαζί με τον μύθο που αποτελεί το ουσιαστικότερο μέρος του, διατυπώνει μια βασική θεωρία για την υπεράσπιση της δικαιοσύνης. Πραγματικά, ο σοφιστής δείχνει ότι ορισμένες ηθικές αξίες οδηγούν μόνες στη σωτηρία του ανθρώπου, γιατί καθιστούν δυνατή την κοινωνική ζωή. Με αυτήν την ιδέα, ολόκληρος ο σοφιστικός στοχασμός αλλάζει κατεύθυνση: ό,τι δε δικαιωνόταν με την αναφορά στους θεούς ή στο απόλυτο, ανακτά μονομιάς την αξία του σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ζωή, ή ακόμα και με το συμφέρον των ανθρώπων».

[145] Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Έρευνες για την ουσίας της ανθρώπινης ελευθερίας*, σ.40.

[146] Αισχύλου «Προμηθεύς Δεσμώτης», στ.112-114: «Πρέπει την τύχη τη μοιρόγραφτη ο καθένας με αλύγιστη καρδιά να τη βαστάζει, μιαςκαι το ξέρει πόσο ανίκητη είναι της Ανάγκης η δύναμη».

Τότε, λέει ο Χέγκελ η αντίδραση του υποκειμένου πρέπει να είναι φρόνιμη για χάρη του σκοπού του[147]. Όπου η μάχη κρίνεται ανώφελη, ο λογικός άνθρωπος σταματά για να μπορέσει τουλάχιστον να επανέλθει στην τυπική αυτονομία της υποκειμενικής ελευθερίας. Ο Χέγκελ δεν εισηγείται τη διαρκή υποταγή του ανθρώπου, αλλά την πρόσκαιρη και μάλιστα του ζητεί να αποσυνδέσει την ελευθερία από την ατομικότητα και να τη συνάψει προς το καθόλου[148]. Έτσι, ο Χέγκελ συνέλαβε την ελευθερία σε όλη την έκταση του βάθους και του πλάτους της και ταυτόχρονα αντιλήφθηκε την έννοια της αναγκαιότητας.

---

[147]Αισχύλος «Προμηθεύς Δεσμώτης», στ.448-456: «Μην πάρετε για πείσμα και περηφάνια τη σιωπή μου. Η φρόνηση με τρώει σε τέτοιες βλέποντας ντροπές τον εαυτό μου. Όμως, ποιος άλλος από με στους νέους θεούς έχει χαρίσει τις τιμές των; Μα δε μιλώ για αυτά. Τι να σας τα λέω; Τα ξέρετε καλά. Τις δυστυχίες ακούστε των θνητών, που δεν είχαν πρωτύτερα μυαλό, με νου και σκέψη τους φώτισα».

[148]Αισχύλος «Προμηθεύς Δεσμώτης», στ.533-533:
«Προμηθεύς: Γραφτό δεν είναι από τη μοίρα την τελεσφόρα, αυτά να τελειώσουν. Αφού με βασανίζουν μύρια πάθη και τέτοιες συμφορές απ' τα δεσμά μου θα λυτρωθώ. Γιατί πιο πολύ πιο πάνω στέκεται η Ανάγκη πάντα από την Τέχνη.
Χορός: Και την ανάγκη ποιος την κυβερνάει;
Προμηθεύς: Τρίμορφες μοίρες κι Ερινύες που δεν ξεχνούνε.
Χορός: Κι είναι από αυτές πιο αδύναμος ο Δίας;
Προμηθεύς: Δε θα ξεφύγει τη γραμμένη τύχη.
Χορός: Ποιάν άλλη εκτός από την αιώνια εξουσία;
Προμηθεύς: Μη με παρακαλάς, δε θα το μάθεις».

5. ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΣΤΟ ΕΝΝΟΜΟ ΔΙΚΑΙΟ

5.1 Η ιεραρχία των κανόνων Δικαίου

Το δίκαιο[149], η έννοια, ο ορισμός και η ανάλυσή του είναι ουσιώδη ζητήματα που απασχολούν κυρίως τον κλάδο της «φιλοσοφίας του δικαίου». Η λέξη «δίκαιο» δηλώνει ένα σύστημα νόμων-κανόνων ατομικής συμπεριφοράς και οργάνωσης του κοινού βίου[150]. Γενικά ως αντικείμενο της νομικής επιστήμης, το δίκαιο διαμορφώνεται μέσα από τις φιλοσοφικο-οικονομικές συνθήκες (τις λεγόμενες προερμηνευτικές βάσεις) της εκάστοτε κοινωνίας και ιστορικής περιόδου. Το δίκαιο εμφανίζεται ως συνάρτηση της κυρίαρχης σε κάθε συγκεκριμένη κοινωνία και σε κάθε περίοδο ανθρωπολογίας, δηλαδή της κοινής αντίληψης για το τι είναι ο άνθρωπος, ποια η ιδιαιτερότητα και το νόημα της ύπαρξής του, ποιος ο στόχος της καθημερινής του πράξης. Αυτόν τον κοινωνικό ρεαλισμό εκφράζει κυρίως και η διαφοροποίηση των συστημάτων δικαίου. «Άλλη αντίληψη ή σύστημα δικαίου προκύπτει από τις κοινωνικές παραδοχές του Αριστοτέλη, άλλο από αυτές του Ρουσσώ, του Χομπς και του Λοκ»[151]. Πιο συγκεκριμένα, το δίκαιο ρυθμίζει την εξωτερική συμπεριφορά των ανθρώπων, γιατί συνήθως αυτή είναι που το ενδιαφέρει και όχι τόσο οι προθέσεις ή ο συναισθηματικός κόσμος των ατόμων, που όπως θα δούμε και παρακάτω, αποτελεί κυρίως αντικείμενο της ηθικής και όχι τόσο της επιστήμης του δικαίου.«Η υποχρεωτικότητα του δικαίου επιβάλλει τη συμμόρφωσή του ατόμου στις επιταγές

[149] Δημητρόπουλος, Ανδρέας. Γ. *Γενική Συνταγματική Θεωρία*, σσ.37-38: «Το δίκαιο» αποτελεί «terminus technicus» , τεχνικό νομικό όρο, λέξη δηλαδή με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ετυμολογικά προέρχεται από το αρχαίο ελληνικό ρήμα «δείκνυμι», κάτι που εκφράζει άλλωστε το ουσιαστικό περιεχόμενο της λέξης ως το «υποδεικνυόμενο ορθό. Στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες το δίκαιο δηλώνεται με λέξεις (Recht, droit, diritto) που προέρχονται από το λατινικό «directum», που επίσης μεταφορικά σημαίνει το ορθό. Όπως γίνεται, λοιπόν, φανερό, το δίκαιο εμφανίζεται στο λεξιλόγιο των περισσότερων χωρών με παραπλήσια σημασία, ως το «δέον», το ορθό που πρέπει τα άτομα μιας κοινωνίας να τηρήσουν προκειμένου να επιτευχθεί η ομαλή συνύπαρξή τους και να αποφευχθούν τυχόν έριδες και αυθαιρεσίες ή να χαλιναγωγηθεί η έμφυτη τάση του ανθρώπου προς αυτή την παραβατική συχνά συμπεριφορά. Σε οποιαδήποτε μορφή κι αν εμφανίζεται (δημόσιο, ιδιωτικό, τυπικό, ουσιαστικό, θετικό) απώτερος σκοπός της ύπαρξής του στη σύγχρονη πλέον κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα είναι ένας: η με τον πληρέστερο δυνατό τρόπο και με όσο το δυνατόν νομιμοποιημένα μέσα καθολική ρύθμιση της κοινωνικής συμβίωσης».

[150] Γιανναράς, Χρήστος. *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, σ.27.

[151] Γιανναράς, Χρ. *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, σ.40.

του δικαίου και σε περίπτωση μη συμμόρφωσης, ενεργοποιούνται οι κρατικά οργανωμένοι μηχανισμοί εξαναγκασμού για την επιβολή κυρώσεων»[152].

Στο σημείο αυτό, θα επισημάνουμε ότι την ανθρώπινη συμπεριφορά επηρεάζουν τρεις κατηγορίες κανόνων: οι κανόνες του δικαίου, οι κανόνες της ηθικής και οι κανόνες της εθιμοτυπίας ή των κοινωνικών ηθών και συνηθειών. Από αυτούς οι σημαντικότεροι είναι οι κανόνες του δικαίου, γιατί είναι επιτακτικοί.Στην κορυφή της ιεραρχίας βρίσκονται οι υπέρτατοι νομοί, από τους οποίους πηγάζουν οι υπόλοιποι και που εκφράζουν το γενικότερο πνεύμα του πολιτεύματος. Η ιεραρχία, λοιπόν, της ελληνικής έννομης τάξης έχει ως εξής: 1) Σύνταγμα-πράξεις/νομοί αυξημένης τυπικής ισχύος, 2) Διεθνές δίκαιο, 3) Νόμοι, 4) Κανονιστικές πράξεις της διοίκησης. Κυρίαρχος επομένως ρυθμιστής της έννομης τάξης είναι το Συνταγμα.Από ότι καταλαβαίνουμε στην κορυφή των κανόνων δικαίου βρίσκονται οι κανόνες του Συντάγματος και οι ισότιμοι με αυτούς κανόνες (συντακτικές πράξεις, ψηφίσματα). Ακολουθει το διεθνές δίκαιο και τέλος οι κανονιστικές πράξεις της διοίκησης. Η μεσολάβηση του διεθνούς δικαίου ανάμεσα στους νομούς και το σύνταγμα εξηγείται από το άρθρο 28, το οποίο στην πρώτη του παράγραφο ορίζει πως «οι γενικώς παραδεδεγμένοι κανόνες του διεθνούς δικαίου και οι διεθνείς συμβάσεις, μετά από την επικύρωση τους με νόμο, καθίστανται αναπόσπαστο μέρος του εσωτερικού δικαίου και έχουν ανώτερη ισχύ από το νόμο». Αιτία της θέσπισης κανόνων δικαίου κανόνων διεθνούς δικαίου ήταν η «ανάγκη για την οργάνωση του κοινωνικού βίου πάνω σε σταθερές και λειτουργικά συνεκτικές θεσμικές βάσεις». Θα μπορούσαμε να πούμε πως το διεθνές δίκαιο είναι το σύστημα των κανόνων που ρυθμίζουν τις σχέσεις μεταξύ κρατών η διεθνών οργανισμών[153].

Συνεχίζοντας στη ιεραρχία των κανόνων δικαίου, την ανθρώπινη συμπεριφορά επηρεάζουν επίσης και οι κανόνες της ηθικής, δηλαδή οι κανόνες που πηγάζουν από τις αντιλήψεις για το τι είναι καλό και τι όχι.Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι δίκαιο και ηθική παρουσιάζουν κοινά σημεία, αλλά δεν ταυτίζονται. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν κανόνες ηθικής που είναι παράλληλα και

---

[152] Μάνεσης, Αριστόβουλος, Ι. *Συνταγματική Θεωρία και ΠράξηΙΙ, Μελέτες 1980-2000*, σ.16.

[153] Cassese, Antonio. *Διεθνές Δίκαιο*, σσ.35-42: «Η διεθνής έννομη τάξη αποτελείται από τους γενικούς κανόνες του διεθνούς δικαίου, οι οποίοι είναι κατά κανόνα εθιμικοί, και από τους κανόνες των διεθνών συμβάσεων. Και οι γενικοί κανόνες αλλά και οι διεθνείς συμβάσεις κατέχουν ανώτερη θέση από τον νόμο, αλλά κατώτερη από το Σύνταγμα. Το διεθνές δίκαιο αποτελείται από δυο βασικά στοιχεία, το εθιμικό διεθνές δίκαιο και το συμβατικό διεθνές δίκαιο».

κανόνες δικαίου (π.χ. απαγόρευση ανθρωποκτονίας, κλοπής). Υπάρχουν, όμως, και κανόνες ηθικής, που δεν είναι παράλληλα και κανόνες δικαίου (π.χ. ο ηθικός κανόνας της αγάπης προς το συνάνθρωπο). Και αντίθετα υπάρχουν κανόνες δικαίου που έρχονται ακόμη και σε αντίθεση με κανόνες ηθικής (π.χ. η επιβολή της θανατικής ποινής). Το ελληνικό δίκαιο πολλές φορές παραπέμπει στους κανόνες ηθικής, ονομάζοντάς τους «χρηστά ήθη»[154]. Χρηστά ήθη, επομένως, είναι οι αντιλήψεις για την ηθική του μέσου κοινωνικού ανθρώπου χωρίς ακρότητες. Έτσι, για παράδειγμα η απόλυση εργαζομένου από τον εργοδότη, που έγινε με τρόπο αντίθετο στα χρηστά ήθη (π.χ. για λόγους εκδίκησης), αποτελεί κατάχρηση των δικαιωμάτων του εργοδότη και είναι άκυρη. Αντίθετα με τους κανόνες του δικαίου, που θεσπίζονται από το κράτος, οι ηθικοί κανόνες, που αναφέραμε παραπάνω, προέρχονται από τη συνείδηση κάθε ανθρώπου[155]. Οι ηθικοί κανόνες, όπως για παράδειγμα ο κανόνας «ἀγάπα τόν πλησίον σου ὡς σεαυτόν», απευθύνονται στην εσωτερική διάθεση και σκέψη, τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου παροτρύνοντάς τον να κάνει το καλό, για να βρει ο ίδιος γαλήνη και ισορροπία. Αντίθετα, οι κανόνες του δικαίου, όπως για παράδειγμα ο κανόνας απαγόρευσης της κλοπής, αξιώνουν απλώς συμμόρφωση στις επιταγές τους, χωρίς να ενδιαφέρει από ποια κίνητρα και ποια συγκεκριμένη αιτία ο άνθρωπος θα συμμορφωθεί (π.χ. από σεβασμό της περιουσίας του συνανθρώπου ή απλώς από το φόβο της τιμωρίας).Αντίθετα με τους κανόνες δικαίου οι ηθικοί κανόνες δεν είναι επιτακτικοί. Η παράβασή τους δεν έχει ως συνέπεια κυρώσεις. Οι μόνες συνέπειες της παράβασης των κανόνων της ηθικής είναι ίσως οι τύψεις της συνείδησης ή πολλές φορές η αποδοκιμασία της κοινωνίας.

Τέλος, η εξωτερική συμπεριφορά των ανθρώπων μέσα στο κοινωνικό σύνολο, εκτός από τους κανόνες δικαίου και τους κανόνες ηθικής, ρυθμίζεται και από άλλους κανόνες, που αποτελούν τα

---

[154] Ράϊκος, Αθανάσιος, Γ. *Συνταγματικό Δίκαιο: Θεμελιώδη Δικαιώματα*, σ.172: «Τα χρηστά ήθη ως γενικός περιορισμός υπάρχουν στα άρθρα 5 παρ. 1 και 13 παρ. 2. Το ζήτημα του περιορισμού τίθεται κυρίως, για τα ατομικά δικαιώματα. Η κατοχύρωση των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων εξαρτάται από την φύση τους. Τα πολιτικά δικαιώματα προσδιορίζονται στα 51 παρ.3 και 55 παρ. 1 Σ, όσον αφορά στα κοινωνικά προστατεύονται στο Σύνταγμα από διατάξεις που τα προστατεύουν, καθιερώνοντας τις παροχές προς τα άτομα, εκ μέρους του νομοθέτη, το είδος και την έκταση των οποίων καθορίζει αυτός ανάλογα με τα οικονομικά του κράτους».

[155] Μπαγιόνας, Αύγουστος-Κωνσταντίνος. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*, σ.89: «Συνείδηση είναι η αντίληψη που έχει το άτομο για τα φαινόμενα που συμβαίνουν στον εξωτερικό κόσμο και η λειτουργία με την οποία παριστάνει ορισμένους σκοπούς ως επιθυμητούς και επιδιώκει να τους πραγματοποιήσει με την πράξη του. Κατ' επέκταση ηθική συνείδηση είναι η λειτουργία με την οποία επιθυμούμε ή αποστρεφόμαστε ορισμένους σκοπούς και επιδοκιμάζουμε ή αποδοκιμάζουμε την επιθυμία ή αποστροφή μας προς αυτούς».

ήθη, την εθιμοτυπία, τις συνήθειες που διαμορφώνονται σε κάθε συγκεκριμένη κοινωνία (π.χ. χαιρετισμός, προσφορά δώρων, εκδηλώσεις πένθους). Κύριος σκοπός των κανόνων αυτών είναι η ευπρεπισμένη συμπεριφορά των ανθρώπων. Η παράβαση των κανόνων αυτών δε συνεπάγεται κυρώσεις, παρά μόνο ίσως την κοινωνική αποδοκιμασία. Είναι δυνατόν,όμως, ένας ορισμένος τρόπος συμπεριφοράς, άλλοτε να θεωρείται ως κανόνας εθιμοτυπίας, και άλλοτε ως κανόνας δικαίου, ανάλογα με τα πρόσωπα στα οποία αφορά (π.χ. ο χαιρετισμός μεταξύ γνωστών ανθρώπων θεωρείται ως κανόνας εθιμοτυπίας αλλά ο χαιρετισμός μεταξύ στρατιωτικών αποτελεί κανόνα δικαίου και η παράβασή του συνεπάγεται κυρώσεις). Μερικές φορές το δίκαιο παραπέμπει σε κανόνες εθιμοτυπίας, οπότε οι τελευταίοι γίνονται υποχρεωτικοί και η παράβασή τους έχει συνέπειες.

Τα έθιμα διακρίνονται σε «γενικά» που εφαρμόζονται σε ολόκληρη την επικράτεια, «τοπικά», που έχουν εφαρμογή σε ορισμένη περιοχή και «ειδικά» που ισχύουν για έναν ορισμένο κύκλο προσώπων ή σχέσεων (π.χ. εμπορικά έθιμα). «Δύο είναι τα συστατικά στοιχεία του εθίμου, γενικά, ως πηγής του δικαίου: α) «πρακτική διαρκής», επαναλαμβανόμενη και ομοιόμορφη ("consuetudo"), β) «πεποίθηση» ότι η πρακτική ασκείται με τη συνείδηση πως εφαρμόζεται κανόνας δικαίου, ότι ασκείται, δηλαδή, κατ' ανάγκην, ως δικαιικά υποχρεωτική ("opiniojuris ή necessitates")»[156]. Όσον αφορά στο θέμα μας, γενικό έθιμο έχουμε όταν τηρείται από ένα ευρύ σύνολο κρατών ενώ τοπικό όταν τηρείται από ορισμένα μόνο κράτη. Από τη πλευρά του διεθνούς δικαίου, «σύμφωνα με το άρθρο 38 παρ.1 του καταστατικού του διεθνούς δικαστηρίου της Χάγης το έθιμο ορίζεται ως η «γενική πρακτική που γίνεται δεκτή ως κανόνας δικαίου. Ο καθορισμός του εθίμου γίνεται από τα διεθνή δικαστήρια, κυρίως της Χάγης, και από τα εσωτερικά δίκαια των κρατών»[157].Σε πολλές περιοχές της Ελλάδας επικρατούσε το γεγονός τα αγόρια μετά τον θάνατο των γονέων να κληρονομούν μόνο ο,τι απέμεινε μετά την προίκιση των κοριτσιών. Αυτό ήταν ένα έθιμο που καταργήθηκε μετά τον Αστικό Κώδικα., αφού τα παιδιά, ανεξαρτήτως φύλου, έχουν ίσα δικαιώματα και δικαιούνται τουλάχιστον αυτό που ορίζεται ως νόμιμη μοίρα. Στις αρχαίες κοινωνίες, όταν δε λειτουργούσε ακόμη νομοθετική εξουσία, οι κανόνες του δικαίου εμφανίστηκαν και καθιερώθηκαν αποκλειστικά με τη μορφή του εθίμου. Αλλά και σε μεταγενέστερες κοινωνίες, όπου η νομοθεσία είχε περιορισμένη έκταση, τα έθιμα

[156] Μάνεσης, Αριστόβουλος. *Συνταγματικόν Δίκαιον, τ.Α΄. Πανεπιστημιακαί παραδόσεις*, σ.294.

[157] Βάρκα-Αδάμη, Αλεξάνδρα. *Εισαγωγή στο Αστικό Δίκαιο*, σσ.17-21.

εξακολουθούσαν να αποτελούν πηγή δικαίου.Στη σύγχρονη εποχή η σημασία των εθίμων ως πηγής δικαίου είναι πολύ περιορισμένη, λόγω της μεγάλης νομοθετικής παραγωγής και λόγω του ότι τα περισσότερα έθιμα που ίσχυαν πριν από τονΑστικό Κώδικακαταργήθηκαν.

5.2 Το εθιμικό Δίκαιο ως απαραίτητη προϋπόθεση του Έννομου Δικαίου

Ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει αρκετά τους νομικούς και για το οποίο έχουν διατυπωθεί πολλές και συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους θεωρίες είναι αν και κατά πόσο το δίκαιο ως σύνολο τυπικά τεθειμένων κανόνων επηρεάζεται ή ακόμη και αφορμάται από το κατ' ουσίαν δίκαιο[158], εκείνο δηλαδή που διαμορφώνεται μέσα από μία αδιάκοπη, εξελισσόμενη κοινωνική πρακτική με κύρια πηγή την ιδέα της δικαιοσύνης και της συνείδησης περί καλού και κακού όπως αυτή αποδίδεται μέσω της ηθικής ή της θρησκείας. Το θετικό δίκαιο συνήθως είναι απόληξη μίας κρατικής τυπικής διαδικασίας από αρμόδιο πάντα όργανο[159]. Το φυσικό (ή όπως απαντάται στη βιβλιογραφία με άλλες συνώνυμες φράσεις του: υπερθετικό, εθιμικό, Naturrecht, überpositives Recht, ιδέα της δικαιοσύνης, κοινό περί δικαίου αίσθημα) είναι το αποκαλούμενο «αιώνιο δίκαιο» ή τουλάχιστον εκείνο που ρέπει προς το αιώνιο, στηριζόμενο σε διαχρονικές ανθρώπινες αξίες και ιδανικά, όπως η δικαιοσύνη και η ηθική. Κατά τον Αριστοτέλη, όπως θα αναφέρουμε και στη συνέχεια, υπάρχει το φυσικό παγκόσμιο δίκαιο (το κοινό) και το συμβατικό, το θετικό δίκαιο (το γεγραμμένο). Έτσι, ενώ υπάρχουν μορφές διακυβέρνησης και δικαιικά συστήματα που διαφέρουν από τόπο σε τόπο και μεταβάλλονται διαχρονικά, υπάρχει ταυτόχρονα και το δίκαιο το οποίο είναι φυσικό, ανεξάρτητο από την ανθρώπινη θέληση, παγκόσμιο και διαχρονικό. Είναι κοινό, διότι κοινή είναι η φύση των ανθρώπων, κοινές οι ανάγκες τους και οι στόχοι τους. Αυτό που ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη είναι η λεγόμενη Πολιτική Δικαιοσύνη, δηλαδή ουσιαστικά η οργάνωση της

---

[158] Σούρλας, Παύλος Κ. *Justi atque injusti scientia-Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, σ.17: «Η αλήθεια είναι πως το δίκαιο είναι μία έννοια που πολλοί θεωρούν πως γνωρίζουν λόγω της κοινότατης χρήσης της λέξης στον καθημερινό λόγο, λίγοι όμως μπορούν να το προσεγγίσουν και μελετήσουν σε βάθος..είναι αντικείμενο «ξένο και οικείο ταυτόχρονα».

[159] Τσάτσος, Δ. Θ. *Συνταγματικό δίκαιο, Α΄ Τόμος, Θεωρητικό Πλαίσιο*, σ.72: «Ο νομικός θετικισμός έχει ως βάση του το θετικό δίκαιο, δηλαδή ένα σύστημα κανόνων που θεσπίζει ή δέχεται η πολιτεία μέσα από καθορισμένες διαδικασίες, και πηγάζει είτε από τη πολιτειακή απόφαση της θέσπισής του, οπότε προϋποθέτει την τήρηση της προκαθορισμένης από το Σύνταγμα διαδικασίας, είτε παράγεται από μια διαρκή κοινωνική πρακτική» με τη πεποίθηση ότι αυτή η πρακτική αποτελεί εφαρμογή κανόνων δικαίου (εθιμικό δικαιο)[159]».

κοινωνίας με τέτοιον τρόπο, ώστε τα άτομα που ζουν μέσα σε μια πόλη να μπορούν να συμβιώνουν ομαλά ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες.

Με τον Αριστοτέλη, λοιπόν, ξεκινά η μεγάλη παράδοση του φυσικού δικαίου στη δυτική νομική σκέψη, που φθάνει σήμερα μέχρι τον Ρόναλντ Ντουόρκιν. Από τους πρώτους στοχαστές που έκαναν αυτή τη διάκριση μεταξύ θετικού και φυσικού δικαίου[160] υπήρξε ο Αριστοτέλης, ο οποίος υποστήριζε ότι τόσο το φυσικό όσο και το θετικό(νομικό)μπορούν να θεωρηθούν ισχύον δίκαιο με τη διαφορά ότι το φυσικό προϋπάρχει του θετικού που όπως δηλώνει και η ονομασία του πρέπει πρώτα να θεσμοθετηθεί από τον άνθρωπο. Από την άλλη, ο Πλάτων υποστήριζε πως η δικαιοσύνη είναι σύμφυτη με το «είναι» του κόσμου και διεκδικεί τη λειτουργική, αισθητή της παρουσία μέσα στον κόσμο της πόλεως, έχοντας ως υποσήμανση ορθοπραγίας το φυσικό δίκαιο[161]. Ο Αριστοτέλης, όπως και ο Θωμάς ο Ακινάτης αποτελούν τους κύριους εκπροσώπους της αποκαλούμενης «κλασικής θεωρίας του φυσικού δικαίου», που υποστηρίζει ότι το δίκαιο βρίσκεται σε οργανική σχέση με τη φύση, πηγάζει από αυτή, είναι αιώνιο και απρόσιτο στον άνθρωπο ως ένα βαθμό, έχει «τελολογικό χαρακτήρα» καθώς συνδέεται με τους σκοπούς όλων των φυσικών πραγμάτων και, σύμφωνα με τη θεωρία του Ακινάτη, ενσωματώνει και το θεϊκό στοιχείο. Εξέλιξη αυτής της θεωρίας αποτελεί η «νεώτερη θεωρία του φυσικού δικαίου», κυριότερος εκπρόσωπος της οποίας υπήρξε ο Χομπς. Η θεωρία αυτή, συνοπτικά, βασίζεται κατά κύριο λόγω σε «μεμονωμένες εμπειρικές παρατηρήσεις της φύσης» από τις οποίες εξάγονται εμπειρικά συμπεράσματα για τον ρόλο του ανθρώπου στην κοινωνία[162].

---

[160] Το «φυσικό δίκαιο» αναφέρεται και ανάπτυσσεται στα επόμενα κεφάλαια (6.2) της παρούσης μελέτης.

[161] Καρεκλάς, Ιωάννης. *Φιλοσοφία του Δικαίου-Αρχαιοελληνική και Νεωτέρα*, σσ.17-22: «Σε μια προσπάθεια διερεύνησης της σχέσης που μπορεί να έχει η δικαιοσύνη με το φυσικό δίκαιο, ο Πλάτωνας επιχειρεί να συλλάβει την ουσία της δικαιοσύνης, με βάση την οντολογική θεμελίωση του δικαίου εκείνου, που ανταποκρίνεται στη φύση των πραγμάτων και το οποίο θα μπορούσε να αποκληθεί φυσικό, καθώς αναδύεται από την ίδια αυτή καθαυτή τη φύση του ανθρώπου. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον φιλοσοφικό του στοχασμό, η δικαιοσύνη πριν από όλα ενδημεί στη σφαίρα της αλήθειας και όχι της απλής δόξας. Αυτό σημαίνει ότι δεν τοποθετείται στη μια πλευρά της κοινωνίας ή της πολιτείας, ώστε να βρεθεί έτσι σε αντιπαράθεση με την άλλη. Για τον Πλάτωνα, λοιπόν, βρίσκεται στη σφαίρα του Αγαθού, συλλαμβανομένη εντός του κόσμου των ιδεών, όπως ακριβώς η αρχή, η μέθοδος, το παράδειγμα και το μέτρο. Έτσι, ακριβώς συλλαμβάνει και τη δικαιοσύνη, μέσα στον εμπράγματο κόσμο των όντων, για να δύναται να είναι λειτουργική και η παρουσία του Αγαθού»

[162] Σούρλας, Παύλος. Κ. *Justi atque injusti scientia-Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, σ.73.

Το ζήτημα λοιπόν, που τίθεται εδώ με γνώμονα τον ρόλο του ανθρώπου στην κοινωνία είναι οι σχέσεις των άγραφων-κανόνων του εθίμου με τους γραπτούς κανόνες του τυπικού Συντάγματος. Είναι ευρέως γνωστό ότι το εθιμικό δίκαιο προηγήθηκε ιστορικά από το γραπτό, το οποίο καθιερώθηκε στις μεταγενέστερες κοινωνίες. Στην ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα παρατηρήθηκε το ρηξικέλευθο φαινόμενο της καταγραφής του εθιμικού δικαίου και μάλιστα στο ρωμαϊκό δίκαιο παρατηρήθηκε για πρώτη φορά ένα πρώιμο σύστημα οργάνωσης. Ωστόσο, στη μεγάλη οπισθοδρόμηση του Μεσαίωνα επανήλθε το έθιμο το οποίο και επικράτησε για αρκετό χρονικό διάστημα, καθώς ευνοούσε τη χαλαρή άσκηση εξουσίας και την κλειστή οικονομία σε ένα κατά κύριο λόγο φεουδαρχικό κοινωνικό σύστημα. Στο πεδίο του συνταγματικού δικαίου και ειδικότερα στην Αγγλία, την πρωτοπόρο στους κοινοβουλευτικούς θεσμούς, οι κανόνες του συνταγματικού δικαίου διαμορφώθηκαν ως άγραφοι και παρέμειναν τέτοιοι στο σύνολο τους μέχρι και σήμερα. Το «έθιμο» ή αλλιώς «commonlaw» είναι λοιπόν, αυτό που ρυθμίζει τη συμπεριφορά των πολιτειακών οργάνων στην Αγγλία[163]. Το ίδιο φαινόμενο παρατηρήθηκε και στη Γαλλία, όπου οι εθιμικοί κανόνες έμειναν γνωστοί ως «οι θεμελιώδεις νόμοι του βασιλείου».Στην Ελλάδα ειδικότερα, ήδη από το 1835, γίνεται δεκτό το έθιμο ως πηγή δικαίου. Στον τομέα του ιδιωτικού δικαίου το έθιμο αναγνωρίζεται ως ισοδύναμη πηγή δικαίου με τον νόμο στο άρθρο 1 του Αστικού Κώδικα (οι κανόνες δικαίου περιλαμβάνονται στους νόμους και τα έθιμα). Ωστόσο, το άρθρο 2 παράγραφος 2 του Ν.Δ της 7/10 Μαΐου 1946 «Περί Αποκαταστάσεως του Αστικού Κώδικα και του Εισαγωγικού αυτού Νόμου» ορίζει κατηγορηματικά «το έθιμο δεν καταργεί νόμο». Αν, λοιπόν, το έθιμο δεν μπορεί να καταργήσει νόμο, τότε σίγουρα δεν μπορεί να καταργήσει συνταγματική διάταξη στο πλαίσιο ενός αυστηρού Συντάγματος.

Η κατίσχυση του νόμου απέναντι στο έθιμο στον τομέα της κοινωνικής ρύθμισης εν γένει δηλώθηκε και καθιερώθηκε στην ελληνική έννομη τάξη[164] με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο από τον ίδιο τον νόμο. Η νομοκρατία διασφαλίστηκε με την αυτο-αναγόρευση της νομοπαραγωγικής διαδικασίας ως της κυρίαρχης δικαιοπαραγωγικής λειτουργίας στις αστικές κοινωνίες. Το

[163] Βάρκα-Αδάμη, Αλεξάνδρα. *Εισαγωγή στο Αστικό Δίκαιο*, σ.18.

[164] Για το τεράστιο αυτό θέμα της σχέσης νόμου και εθίμου και της ισοτιμίας των διαπλαστικών πηγών του δικαίου στην ιστορία του δικαίου της νεώτερης Ελλάδος βλ. τις κλασικές ιστορικές μελέτες του Πανταζόπουλου Νικολάου: Α) *Ιστορική εισαγωγή εις τας πηγάς του ελληνικού δικαίου*, ιδίως σσ.2-31, Β) *Ρωμαϊκόν Δίκαιον εν διαλεκτική συναρτήσει προς το Ελληνικόν*, σ.449.

Σύνταγμα, πάντως, δεν θα μπορούσε να προβλέψει διαδικασία δημιουργίας και αναγνώρισης του εθίμου ως πηγής δικαίου, χωρίς να αντιφάσκει με τον εαυτόν του. Ούτε, όμως, μπορεί να απαγορεύσει τη δημιουργία γενικά εθιμικών κανόνων, ιδίως στις ιδιωτικές σχέσεις, ή να αποκλείσει ρητά τη δημιουργία εθίμων στο δημόσιο και συνταγματικό δίκαιο. Και αυτό διότι «η εθιμική πηγή παρίσταται κατ' αρχήν ως αναπόφευκτος υποκατάστασις του σιωπώντος συνταγματικού νομοθέτου εις την δικαιοπαραγωγικήν διαδικασίαν»[165]. Περαιτέρω, το συνταγματικό έθιμο[166] μας ενδιαφέρει, όχι τόσο για το περιεχόμενό του, για τα θέματα για τα οποία ρυθμίζει, όσο για τη θέση, την οποία κατέχει στην ιεραρχία των κανόνων της ισχύουσας έννομης τάξης. Το ουσιώδες δηλαδή για τη νομική επιστήμη είναι, εάν μέσα στο πλαίσιο του τυπικού Συντάγματος μπορούν να υπάρξουν εθιμικοί κανόνες με ισοδύναμη ή και αυξημένη ισχύ σε σχέση με τις συνταγματικές διατάξεις. Στο πλαίσιο λοιπόν, των τυπικών Συνταγμάτων με την πάροδο του χρόνου παρατηρείται το φαινόμενο κατά το οποίο «κάποιες διατάξεις είτε να πέφτουν σε «αχρησία» είτε να κάμπτονται λόγω των κοινωνικοπολιτικών αλλαγών, με αποτέλεσμα να καθίσταται ανεκτή η μη πιστή τήρησή τους, ή είτε να παραγκωνίζονται από μια ορισμένη πρακτική, η οποία εφαρμόζεται από τα αρμόδια κρατικά όργανα»[167] .

Αρκετοί νομικοί με βάση τις παραπάνω διαπιστώσεις προσπάθησαν να αποδείξουν ότι είναι δυνατή η ύπαρξη εθίμου και υπό το κράτος ενός αυστηρού Συντάγματος, ενώ αντίθετα κάποιοι τις θεώρησαν πραγματικά γεγονότα, που δεν δικαιολογούν απαραίτητα τη θεωρία του συνταγματικού εθίμου. Λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι το έθιμο είναι κανόνας δικαίου γίνεται ευνόητο ότι πρέπει να έχει αναγκαστικό χαρακτήρα. Το δίκαιο γενικότερα έχει καταναγκαστικό χαρακτήρα, και καθώς ο καταναγκασμός είναι «το μονοπώλιο του κράτους», είμαστε σε θέση να

---

[165] Σβώλος, Αλέξανδρος. *Συνταγματικόν Δίκαιον*, σ.157.

[166] Κατρούγκαλος, Γ.Σ-Π. «Το συνταγματικό έθιμο», *Το Σύνταγμα*, σσ.253-279: «Συνταγματικό έθιμο είναι ο άγραφος συνταγματικός κανόνας, που σχηματίζεται ύστερα από μακρά και ομοιόμορφη πρακτική εκ μέρους των αρμόδιων κρατικών οργάνων ή και ευρύτερα της λαϊκής πεποίθησης δικαίου», και ο οποίος πληρώνει τα γνήσια κενά των γραπτών συνταγματικών διατάξεων. Τα στοιχεία που συνθέτουν την έννοια του εθίμου, γενικά, προσδιορίζουν «mutatismutandis» και τη φυσιογνωμία του συνταγματικού εθίμου. Τα συνταγματικά έθιμα αφορούν πρακτικές και σχέσεις συνταγματικών οργάνων και εφαρμόζονται κατά συνέπεια σε ένα περιορισμένο κύκλο υποκειμένων».

[167] Σγουρίτσας, Χρήστος, Γ. *Εγχειρίδιον Συνταγματικού Δικαίου*, σ.78.

τονίσουμε ότι «το δίκαιο μπορεί να νοηθεί μόνο ως κρατικό»[168]. Έτσι, με βάση τα ανωτέρω «δεν είναι δυνατόν να υπάρξει έθιμο, παρά μόνο εάν ο σχηματισμός του επιτρέπεται από τη κρατική εξουσία»[169]. Ειδικά στα σύγχρονα κράτη τα οποία διέπονται από αυστηρό και τυπικό Σύνταγμα, οι τρόποι με τους οποίους ασκείται και συγκροτείται η κρατική εξουσία είναι πολύ αυστηρά καθορισμένοι. Η άσκησή της λοιπόν, έχει ανατεθεί σε ορισμένα όργανα, τα οποία μέσα από τις αρμοδιότητες που τους έχουν ανατεθεί εκφράζουν την κρατική βούληση. Η νομοθετική λειτουργία δεν θα μπορούσε να αποτελέσει εξαίρεση και έτσι καθορίζονται επακριβώς από το σύνταγμα τα όργανα που μπορούν να την ασκούν. Εντούτοις, νομοθεσία μπορεί να θεωρηθεί και ο εθιμικός τρόπος θέσπισης κανόνων δικαίου. Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται είναι κατά πόσον η κρατική εξουσία προβλέπει ή έστω ανέχεται άτυπα αυτό το είδος «λαϊκής νομοθεσίας» .

Σε αυτό το ερώτημα έρχονται να απαντήσουν δύο διαφορετικές θεωρίες. Η πρώτη είναι η θετική θεωρία «Περί Εθίμου ή αλλιώς η Θεωρία της Άδειας ή της Εγκρίσεως». Αυτή, λοιπόν, η θεωρία υποστηρίζει ότι το έθιμο υφίσταται μόνο εφ' όσον αναγνωρίζεται από το κράτος και ειδικότερα από το συντακτικό νομοθέτη»[170]. Σε αυτές τις αντιλήψεις αντιτίθεται «η δεύτερη θεωρία, αυτή «της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου»[171]. Στις αρχές του 19ου αιώνα το έθιμο θεωρήθηκε από τους υποστηριχτές της, πρωταρχική πηγή ολόκληρου του δικαίου και μελετήθηκε επισταμένως. Σύμφωνα λοιπόν, με τις θεωρίες της Ιστορικής Σχολής «το δίκαιο πηγάζει εν γένει από λαϊκή συνείδηση, ενώ το έθιμο δεν είναι τίποτα άλλο εκτός από την άμεση και αυθόρμητη άποψη του λαού για το δίκαιο». Σε αντίθεση με το γραπτό δίκαιο που είναι η λαϊκή βούληση δια μέσω εξουσιοδοτημένων αντιπροσώπων, το έθιμο είναι η άμεση έκφραση του «λαϊκού πνεύματος»

---

[168] Μάνεσης, Αριστόβουλος. *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη Ι*, σσ.461-462: «Μια από τις κλασικές ιδιότητες της κρατικής κυριαρχίας είναι ότι η κρατική εξουσία διαθέτει το μονοπώλιο της θεσμοθέτησης κανόνων δικαίου με τον αποκλειστικό έλεγχο της νομο-παραγωγικής διαδικασίας που έχει. Η νομοθέτηση, ως κατ' εξοχήν εκδήλωση και γνώρισμα της κρατικής κυριαρχίας, πηγάζει αποκλειστικά από τη βούληση της κρατικής εξουσίας. Ακόμη, και όταν δικαιικές κανονιστικές δεσμεύσεις πηγάζουν από την ιδιωτική βούληση και βασίζονται στην ιδιωτική αυτονομία (δικαιοπραξία-σύμβαση), και πάλι η δικαιο-παραγωγική αυτή λειτουργία συντελείται με την ανοχή, εξουσιοδότηση, πρόβλεψη ή κύρωση νόμου του κράτους».

[169] Μάνεσης, Αριστόβουλος. *Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος*, σ.30.

[170] Δεσποτόπουλος, Κωνσταντίνος, Ι. *Μελετήματα Φιλοσοφίας του δικαίου*, σσ.58-59.

[171] Οικονομίδης, Βασίλης. *Γενικές Αρχές*, σ.42.

("volkgeist") και γι' αυτό «θα πρέπει να θεωρείται ισότιμη, τουλάχιστον ως προς τον νόμο, πηγή δικαίου χωρίς να απαιτείται η αναγνώρισή της και από τη συντακτική εξουσία»[172].

Από την ίδια την ύπαρξη του τυπικού Συντάγματος αποδεικνύεται ότι οι συνταγματικές διατάξεις δεν μπορούν να θεσπιστούν αλλιώς παρά μόνο με τους τρόπους που το ίδιο το Σύνταγμα ορίζει. Με βάση αυτό το δεδομένο οι οπαδοί της Θεωρίας της Άδειας ή της Εγκρίσεως υποστηρίζουν ότι δεν μπορούν να δημιουργηθούν έθιμα στο πλαίσιο ενός αυστηρού Συντάγματος. Από την άλλη μεριά, οι υποστηριχτές της Ιστορικής Σχολής αντικρούουν ότι κάτι τέτοιο δεν είναι δεσμευτικό. Ωστόσο, πέρα από τις θεωρίες υπάρχει και η πολιτική πρακτική, η οποία στο θέμα των σχέσεων μεταξύ γραπτών και άγραφων κανόνων, άλλοτε έπαιρνε θέση υπέρ και άλλοτε κατά της ισοτιμίας τους και, όπως αποδεικνύει η ιστορία, πότε θέσπιζε την ανοχή και πότε την απαγόρευση του εθιμικού τρόπου παραγωγής κανόνων δικαίου. Σε κάθε περίπτωση επιβαλλόταν η κρατική απόφαση[173].

5.3 Αιδώς και ανθρώπινα δικαιώματα

Το τέρμα του 20ού αιώνα σημαδεύτηκε από την ολοκληρωτική επικράτηση των δικαιωμάτων ως αξεπέραστου διανοητικού ορίζοντα, αλλά και ως προσχήματος άσκησης διεθνούς πολιτικής.Ενώ, άλλα νεωτερικά προτάγματα, όπως της συνεχούς προόδου, της κυριαρχίας πάνω στη φύση και της επικράτησης της επιστήμης έχουν κλονιστεί από την κριτική στον ορθό λόγο[174] και τα γεγονότα, ο λόγος των δικαιωμάτων διατηρεί συνοχή, αξιώνει οικουμενικότητα και θεωρείται αδιαπραγμάτευτος, δίκην λαϊκού μύθου που έρχεται από τα βάθη των αιώνων και αντιστοιχεί σε ανθρωπολογικές σταθερές. Έτσι, τείνουμε να λησμονούμε, ότι τα δικαιώματα θεμελιώνονται στον ανθρώπινο λόγο και όχι στη φύση ή την ιδιότητα του ανθρώπου.Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι

---

[172] Μπαλής, Γεώργιος. *Γενικαί Αρχαί του Αστικού Δικαίου*, σ.67: «Σύμφωνα με τη θεωρία της Ιστορικής Σχολής συνταγματική διάταξη, που θα απαγόρευε το συνταγματικό έθιμο, δεν θα μπορούσε να έχει δεσμευτική ισχύ»

[173] Παπαντωνίου, Νίκος, Σ. *Γενικές Αρχές*, σ.62.

[174] Καντ, Ιμμάνουελ. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου ("Kritik der praktischen Vernunft")*, σσ.192-193: «Ο Λόγος, ως η ρυθμιστική αρχή της Διάνοιας σκοπεύει να ολοποιεί την ενοποιητική διάθεση της Νόησης και να αποδέχεται συνθετικά τη γνώση των φαινομένων. Τρεις Ιδέες συνέχουν a priori το Λόγο (Θεός, Ψυχή, Κόσμος, Vernunftbegriffe), οι οποίες είναι κενές κι αποτελούν ακριβώς προεμπειρικές διαθέσεις του Λόγου στο να συνέχει όλα τα γνωστικά αποκτήματα της συνείδησης».

«η εκπλήρωση της επαγγελίας του Διαφωτισμού[175] για χειραφέτηση και αυτοπραγμάτωση»[176]. Με τη λέξη «δικαίωμα»[177] σημαίνουμε την ατομική απαίτηση-αξίωση που απορρέει από κάποιο δίκαιο. Αν και σε πρώτη φάση συνδέθηκαν με συγκεκριμένα ταξικά συμφέροντα και λειτούργησαν ως ιδεολογικά και πολιτικά όπλα, ωστόσο το πολιτικό επακόλουθο των δικαιωμάτων, οι αρχές της ισότητας και της ελευθερίας, του ορθού λόγου και του δικαίου κατόρθωσαν να αποτελέσουν έως και σήμερα αναπόσπαστο μέρος της βασικής ιδεολογίας των περισσότερων σύγχρονων καθεστώτων[178]. Τα ανθρώπινα δικαιώματα ήταν εξαρχής «η πολιτική εμπειρία της ελευθερίας, η έκφραση του αγώνα για να απελευθερωθεί το άτομο από τον εξωτερικό καταναγκασμό και να του δοθεί η δυνατότητα της αυτοπραγμάτωσης»[179].

Η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι, σήμερα, το κοινό σημείο πολιτικής ηθικής αναφοράς στη δύση καθώς τα επικαλούνται όλα τα κόμματα, όλες οι σχολές και όπως εύστοχα σημειώνει ο Γάλλος πολιτικός επιστήμονας, Πιερ Μανάν «όλες οι ευαισθησίες»[180]. Όποιος,

---

[175] Χορκχαιμερ Μαξ, Αντόρνο Τεοντόρ. *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, σ.29: «Στόχος του διαφωτισμού υπό την ευρύτατη έννοια της προοδεύουσας σκέψης ήταν ανέκαθεν να απαλλάξει τους ανθρώπους από τον φόβο και να τους εγκαταστήσει ως κυρίους. Η πλήρως, όμως, πεφωτισμένη γη αστράφτει στον αστερισμό της θριαμβευτικής συμφοράς. Πρόγραμμα του διαφωτισμού ήταν η απομαγικοποίηση του κόσμου. Ήθελε να διαλύσει τους μύθους και να ανατρέψει τη φαντασίωση μέσω της γνώσης».
Επίσης, βλ. Biesta, Gert, J.J. & Stams, Geert Jan J. M "Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lessons from Deconstruction", *Studies in Philosophy and Education*, p.79: «Το ιδεώδες του Διαφωτισμού περί ελευθερίας ενθαρρύνει το άτομο να ζει σύμφωνα με τη δική του ορθολογιστική γνώση και όχι να ζει σύμφωνα με τα έθιμα και τις συνήθειες, ασφυκτιώντας από τις ιδεολογίες και τα θρησκευτικά ταμπού. Με τον ίδιο τρόπο, η κριτική σκέψη είναι ανεξάρτητη σκέψη, ελεύθερη από εξωτερικές πιέσεις».

[176] Δουζίνας, Κώστας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.15.

[177] Μπάλιας, Στάθης. *Τα ανθρώπινα δικαιώματα στην εποχή της Δημοκρατίας*, σ.27: «Ο όρος «δικαίωμα», ο οποίος συνιστά νομική έννοια, και επομένως αναφέρεται σε κανόνες δικαίου, αποτελεί προϊόν της ηθικής φιλοσοφίας του 17ου αιώνα. Δηλώνει τη δυνατότητα των ατόμων ή των ομάδων να ικανοποιούν τα συμφέροντά τους εντός της κοινωνίας στην οποία ζουν».

[178] Βαλλιάνος, Περικλής. *Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ός αιώνας)*, σσ.138-139: «Η μετάβαση σε πιο εξελιγμένο στάδιο ελευθερίας καθίσταται δυνατή μόνο όταν εξαντληθούν τα πολιτιστικά όρια της προηγούμενης. Ιδωμένη μέσα στο ιστορικό της πλαίσιο κάθε μορφή ελευθερίας συνιστά πρόοδο συγκριτικά με κάθε προηγούμενη μορφή της. Κάθε νέος, όμως, τρόπος οργάνωσης της κοινωνίας ενσωματώνει τα θετικά στοιχεία του θνήσκοντος μέσα από μια διαλεκτική διαδικασία, όπου το παρόν στηρίζεται σε στοιχεία του παρελθόντος».

[179] Δουζίνας, Κώστας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.19.

[180] Manent, Pierre. *Απλά μαθήματα πολιτικής φιλοσοφίας*, σ.149.

σήμερα, αμφισβητήσει τα ανθρώπινα δικαιώματα ή επιχειρήσει να τα αποσυνδέσει από τον ανθρωπισμό, αντιμετωπίζεται με αυτονόητη δυσπιστία. Όπως κάθε λόγος που «φετιχοποιείται», ως έκφραση[181], εν προκειμένω, της παράδοσης του φυσικού δικαίου, έτσι και ο λόγος για τα δικαιώματα συνδέεται με μια εσχατολογία θεολογικού τύπου[182], μολονότι ο νομικός θετικισμός συνέβαλε στην απορρόφηση της δικαιοσύνης από διαδικαστικές και τυποκρατικές έννοιες και ενσωμάτωσε τα δικαιώματα στα σύγχρονα συντάγματα. Η ένταση που υπάρχει μεταξύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών[183] ή συνταγματικών δικαιωμάτων υποδηλώνει μια καταγωγική διαφορά. Θα πρέπει, άλλωστε, να επισημάνουμε ότι «η αναγνώριση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει ως θεμέλιο μια ηθική αξίωση, την οποία οι άνθρωποι εγείρουν έναντι άλλων ανθρώπων και της κρατικής εξουσίας, ανεξαρτήτως αν η αξίωση αυτή αναγνωρίζεται και από το θετικό δίκαιο»[184]. Η ρητορική ένταση και ο διακηρυκτικός χαρακτήρας που συχνά συνοδεύει τις αναφορές στα ανθρώπινα δικαιώματα είναι στοιχείο της φύσης τους, αλλά και της ικανότητάς τους να ξεπερνούν τα όρια που τους θέτει το θετικό δίκαιο, αλλά και οι ιστορικές ιδιαιτερότητες. Ενώ, τα συνταγματικά δικαιώματα είναι δικαιώματα που γεννούν αξιώσεις εντός μιας εθνικής,

---

[181] Baylis, John, Smith, Steve & Owens, Patricia. *Η Παγκοσμιοποίηση της διεθνούς πολιτικής: Μία εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις*, σ.507: «Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι θεμελιώδη, απαραβίαστα και απόλυτα (δεν μπορεί να τα στερηθεί κανένας άνθρωπος), οικουμενικά (τα διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι στη γη), και αδιαίρετα και αλληλένδετα (όλα τα δικαιώματα είναι ίσα μεταξύ τους)».

[182] Καντ, Ιμμάνουελ. *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο (“Die Relifion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”)*, σσ.333-334: «Η ουσία των πραγμάτων έγκειται στον κόσμο των νοουμένων, η γνώση μας αδυνατεί να τις προσεγγίσει και ο ίδιος ο Θεός ως Ιδέα παρουσιάζεται στην πράξη ως αίτημα του Πρακτικού Λόγου. Ο Θεός δεν τοποθετείται στην κορυφή της γνωστικής πυραμίδας, υπαρκτός και συγκεκριμένος, προσωπικός δημιουργός και κριτής. Αντιθέτως, στην κορυφή τοποθετείται η ίδια η ανθρώπινη λογική, η οποία αδυνατεί να συλλάβει τις ουσίες των πραγμάτων, γνωρίζει τα εμπειρικά (εποπτικά) πράγμαατα μόνο ως φαινόμενα και δεν της επιτρέπεται η οποιαδήποτε υπερβατική γνώση».
Επίσης, βλ. Καντ, Ι. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου (“Kritik der praktischen Vernunft”)*, σσ.182-192.

[183] Jellinek. Georg. *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, p.41: «Ο όρος «θεμελιώδη δικαιώματα» (“Grundrechte”) καθιερώθηκε στο γερμανικό δημόσιο δίκαιο. Στην Ελλάδα χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στο Σχέδιο Συντάγματος της Επιτροπής του Β΄ Ψηφίσματος της Δ΄ Αναθεωρητικής Βουλής (1948) στον τίτλο του έκτου κεφαλαίου του δεύτερου μέρους του («αναστολή θεμελιωδών δικαιωμάτων»). Τον όρο περιέλαβε το ισχύον Σύνταγμα της Ελλάδας στη διάταξη του άρθρου 25παρ. 2Σ, δηλαδή στο τελευταίο άρθρο του δεύτερου μέρους του που έχει τον τίτλο «ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα. Σύμφωνα με αυτή, η αναγνώριση και η προστασία των θεμελιωδών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου από την Πολιτεία αποβλέπει στην πραγμάτωση της κοινωνικής προόδου μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη».

[184] Wellmer, Albrecht. *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο: Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, σ.132.

κατά κύριο λόγο, έννομης τάξης, τα ανθρώπινα δικαιώματα αιωρούνται στο διεθνές πεδίο ζητώντας δικαίωση.

Η ένταξη των δικαιωμάτων στις έννομες τάξεις και άρα στον εφήμερο χαρακτήρα των κρατικών ρυθμίσεων, η εκνομίκευση με άλλα λόγια των δικαιωμάτων αν και ακολούθησε την ανάδυση του ατομισμού και την ανθρωπολογία του νομικού ουμανισμού που επικράτησε σε μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, επανέρχεται σήμερα ως σχεδόν υπερβατική και απόλυτη αξία πλήρως ανεξάρτητη από την ιστορία[185]. Αγνοείται, έτσι, ότι τα ηθικώς θεμελιωμένα ανθρώπινα δικαιώματα μετασχηματίστηκαν σε δικαιώματα του πολίτη και απέκτησαν δικαιϊκή μορφή μέσα σε ιστορικά κρατικά μορφώματα (έθνη-κράτη). Δεν θα ήταν, λοιπόν, κακόπιστος εκείνος που θα εντόπιζε αυτή τη βασική αντίφαση, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι η αμφισβήτηση του ανιστορικού οικουμενισμού των φιλελεύθερων δικαιωμάτων πρέπει να οδηγήσει στην πλήρη άρνησή τους. Είναι αναμφίβολο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτέλεσαν και αποτελούν ένα σημαντικό θεμέλιο της ανθρώπινης χειραφέτησης και «η κριτική που τους έχει ασκηθεί ιστορικά, προέρχεται, είτε από τους αρνητές του Διαφωτισμού που στιγμάτιζαν τον αφηρημένο χαρακτήρα τους (Έντμουντ Μπερκ), είτε από εκείνους που τονίζαν την ανεπάρκειά τους και τη συγκάλυψη που προσφέρουν στην άσκηση της εξουσίας στο πλαίσιο μια ταξικής και καταπιεστικής κοινωνίας (Καρλ Μαρξ)»[186].

Στη σύγχρονη, επιπλέον, κοινωνική θεωρία η κριτική αυτή συνεχίστηκε στον βαθμό που η αμφισβήτηση της ενότητας του υποκειμένου, βασικού θεμελίου του δικαιώματος, οργανώθηκε τόσο γύρω από την ψυχαναλυτική βεβαιότητα της αδυναμίας να ελεγχθεί ένα «λειψό και διχασμένο εγώ» (Σίγκμουντ Φρόυντ, Ζακ Λακάν), όσο και μέσα από τις θεωρίες της αποδόμησης (Μισέλ Φουκώ, Ζακ Ντεριντά) που αρνούνται την ενότητα του υποκειμένου και την ικανότητά

---

[185] Βαλλιάνος, Περικλής. *Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ός αιώνας)*, σ.59: «Οι γενικοί κανόνες συμπεριφοράς συνιστούν αντίσταση στην πίεση που επιφέρουν οι αντικειμενικοί όροι της ζωής, και παράλληλα, κάνουν εφικτή τη συμβίωση. Έτσι, οι άνθρωποι χάρη στη συνεχή προσπάθειακαταφέρνουν να εκπληρώσουν τον ηθικό προορισμό, ο οποίος αποτελεί παράγοντα κοινωνικής συνοχής».

[186] Marx. Karl. *Zur Judenfrageι-Marx-Engels (1956, 1981*), p.360: «Ο πολίτης, αν νοηθεί μόνο ως φορέας δικαιωμάτων είναι ανολοκλήρωτος ως άνθρωπος. Ο άνθρωπος στην ατομική του υπόσταση αποτελεί μια πρωτόγονη και εγωιστική μορφή ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία πρέπει να ξεπεραστεί. Η «κοινωνία πολιτών» (“Bürgerliche Gesellschaft”) εκφράζει τον διαχωρισμό του ανθρώπου από τον άνθρωπο και είναι ο κατ’εξοχήν χώρος των ατομικών του δικαιωμάτων έναντι του κράτους. Τα δικαιώματα αυτά αφορούν τον άνθρωπο, όμως τον αλλοτριωμένο και διεφθαρμένο άνθρωπο από τους κοινωνικούς θεσμούς».

του να γνωρίζει και να συγκροτείται αυτόνομα, ενώ το αντικαθιστούν από το σύστημα/κείμενο ή την γλώσσα και τις «πρακτικές εξουσίασης». Όλες αυτές οι θεωρήσεις που συνέβαλαν στην αποδόμηση και απομυθοποίηση του υποκειμένου, το βλέπουν να επανέρχεται θριαμβευτικά μέσω της αναγέννησης της πολιτικής φιλοσοφίας (Ρόναλντ Ντουόρκιν, Τζον Ρωλς) και μέσω των θεωριών της ταυτότητας στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Είναι προφανές ότι η σύγχρονη επίκληση των δικαιωμάτων θέτει νέα ζητήματα και υπακούει σε καινούργιες ανάγκες, αν συμφωνήσουμε βέβαια ότι η ιστορία δεν τελειώνει με την παγκόσμια αποδοχή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Μάλιστα, θα λέγαμε ότι «στην έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ενυπάρχει ένα «οικουμενικό αίτημα ισχύος, σε αντίθεση με τις περιορισμένες αξιώσεις των δικαιωμάτων του πολίτη που αναφέρονται σε μια συγκεκριμένη κρατική έννομη τάξη»[187].

Τα ανθρώπινα υποκείμενα χρειάζονται αρχές που να προσανατολίζουν τη δράση τους και κανόνες που να την διέπουν. Η ύπαρξή τους, αλλιώς, καταντά ανερμάτιστη και συγχρόνως ανυπόφορα ανασφαλής. Μολονότι, συχνά δυσχερές, τελώντας κάτω από αναπόφευκτες συνθήκες ορθοπρακτικής επισφάλειας, τα ανθρώπινα πρόσωπα είναι προικισμένα με την ικανότητα να επιθυμούν, υπό το πρίσμα του καθορισμού της δράσης τους από τη βούληση, οι πράξεις τους να είναι ορθές. Η οικειοθελής τήρηση του καθήκοντος από καθαρή συνείδηση καθήκοντος καθιστά το πρόσωπο ενάρετο. Παράλληλα, η συμμόρφωσή του προς κανόνες δικαίου κατά το δυνατόν ορθούς καθιστά το υποκείμενο δίκαιο και νομοταγή πολίτη. Όχι άνευ όρων, ωστόσο. Η συμμόρφωση του προσώπου γίνεται σε υποχρέωση που να είναι και η ίδια άξια υπακοής, κατ' αρχάς εφόσον ισχύει με εγκυρότητα καθολική. Η διαφωτιστική ιδέα ότι η πρακτική φιλοσοφία φέρει το βάρος να εκφέρει τέτοιες αρχές ηθικές, αλλά και αρχές δικαιοπολιτικές, κατ' άλλη διατύπωση αρχές δικαιοσύνης, ώστε να δικαιολογείται βάσιμα η ελπίδα ο ανθρώπινος βίος να βαίνει βελτιούμενος και το ανθρώπινο γένος να πορευθεί προς το καλύτερο. Αλλά σε τι θα ενέκειτο παρόμοια βελτίωση και γιατί πριν απ' όλα θα άξιζε τον κόπο; Η στενή συνάφεια της

[187] Lewis N. «Human Rights, Law and Democracy in an Unfree World», Evans, T. (ed), *Human Rights Fifty Years On: A Reappraisal*, σ.89: «Τα πιο ισχυρά κράτη, μέσω του λόγου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έκαναν τις δικές τους προτεραιότητες για την οικουμενική μέριμνα των άλλων. Επομένως, η ιδεολογική χρήση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οφείλεται και στην αδυναμία να ισχύουν τόσο για τους ισχυρούς όσο και για τους αδύναμους και, παράλληλα, να εναρμονιστεί η προστασία τους με το σεβαστό της κρατικής κυριαρχίας. Συνεπώς, το διεθνές δίκαιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εφαρμόζεται στο μέτρο που υπάρχει σύμπτωση μεταξύ του εθνικού συμφέροντος περισσοτέρων κρατών και της προστασίας των δικαιωμάτων».

ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας με τη θεωρία δικαιοσύνης εκδιπλώνεται ειδικά ως προς τους τρόπους δικαιολόγησης αρχών, βάσει των οποίων να αξιολογούνται ακολούθως οι πεποιθήσεις. Η θεωρία δικαιοσύνης διατιμάται, πράγματι, ανάλογα με το δυναμικό που διαθέτει ως προς τον φωτισμό των αξιότερων διαστάσεων του κοινωνικού βίου. Εάν οι διαστάσεις αυτές αξιώνουν για τα μέλη του ανθρώπινου γένους σχέσεις πραγματικής ελευθερίας, ουσιαστικής ισότητας και αλληλεγγύης, τότε ξεπροβάλλουν ευκρινώς πια οι κεφαλαιώδεις αρχές για δίκαιη κοινωνία: η ελευθερία, η ισότητα, η αλληλέγγυα βιοτική αυτοτέλεια των κοινωνιών.

6. ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

6.1 Η Ελευθερία και ο φυσικός Νόμος: θεμέλια της σύγχρονης αντίληψης του Δικαίου

Ο φυσικός νόμος είναι ένας κανόνας λογικής υποχρέωσης που διευθύνει τις πράξεις των ατόμων, όπως στον Τόμας Χομπς, και όχι η έκφραση του φυσικού λόγου και κανόνα, όπως στον Μπαρούχ Σπινόζα. Αντιπροσώπευε, έτσι, την αρχή της γενικής εγκυρότητας που δίνει μορφή και περιεχόμενο στις αρμονικές συναλλαγές των ατόμων καθορίζοντας τον λόγο που διέπει την ανάπτυξη της κοινωνικής ζωής. Ο φυσικός νόμος επιτάσσει «την ισότητα και την ανεξαρτησία των ανθρώπων και κανένας δεν μπορεί να βλάψει ή να σφετεριστεί τα υπάρχοντα των άλλων, τη ζωή και την υγεία τους»[188]. Οι επιταγές όμως του νόμου διαφέρουν από τη φιλοσοφία του Σπινόζα και έχουν καθαρά αξιολογικό και όχι οντολογικό χαρακτήρα. Η γνώση των αξιών των φυσικών δικαιωμάτων βρίσκεται στην κατανόησή τους ως αυθύπαρκτων παραγώγων του λόγου. Τα δικαιώματα δεν είναι αποσπασματικές και σποραδικές εκτιμήσεις θεσπισμένες από τη δεσποτική κυριαρχία του μονάρχη, αλλά φυσικές και αναλλοίωτες ιδιότητες της ανθρώπινης υπόστασης. Τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι αντικειμενικά και αυθύπαρκτα, ενώ η αλλοίωσή τους προέρχεται από την απόλυτη κυριαρχία του μονάρχη που μετατρέπει τον πολίτη σε υπήκοο υποχρεώσεων αποψιλωμένο των δικαιωμάτων του. Η αλλοτρίωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι αποτέλεσμα άνισων πολιτικών σχέσεων που μετατρέπουν τη φυσική αρμονία και ισότητα σε εμπόλεμη κατάσταση. «Δεν είναι η φυσική κατάσταση αλλά το δεσποτικό, αυθαίρετο και αυταρχικό καθεστώς που διαλύει την επικράτηση του φυσικού νόμου και της δικαιοσύνης»[189]. Η εμπόλεμη κατάσταση αντιπροσωπεύει τη σχέση δουλείας και υποταγής υπονοώντας τον άβουλο και στατικό πολίτη άνευ δικαιωμάτων, γι' αυτό η πολιτική, για τον Τζον Λοκ, είναι η διαδικασία επανασυγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας στηριζόμενη στην πραγματικότητα και το κύρος που προσδίδουν ο φυσικός νόμος και η δικαιοσύνη.

Η πολιτική κοινωνία είναι η επαναφορά και η επανασύσταση του φυσικού στις διανθρώπινες σχέσεις και όχι η αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση. Ο Λοκ δεν δέχεται ότι το κοινωνικό

---

[188] Locke, John. *Deuxième traité du gouvernement civil*, σ.175.

[189] Locke, J. *Deuxième traité du gouvernement civil*, σ.187.

μοντέλο αντανακλά πατριαρχικές αντιλήψεις. Η κοινωνία βασίζεται στην «ένωση του άνδρα με τη γυναίκα και η ασφαλής διαιώνιση του είδους διέπεται από τις ισότιμες και ισόνομες φυσικές σχέσεις»[190]. Οι φυσικοί νόμοι δεν χάνουν το νόημά τους στην κοινωνία, αλλά υπάρχουν σαν αιώνιοι και απαράβατοι για όλους τους ανθρώπους και αποτελούν το θεωρητικό επιστέγασμα ό-λων των νομομαθών για τη θέσπιση του θετού δικαίου. Η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας εγκαθιδρύεται από την «ένωση των ανθρώπων σε πολιτικό σώμα παρέχοντας στους νομικούς τη δυνατότητα να θέσουν τέλος στις διαμάχες των ανθρώπων σύμφωνα με το πνεύμα των φυσικών νόμων»[191]. Η πολιτική εξουσία δεν είναι παρά η εκτελεστική εξουσία των νόμων της φύσης, δηλαδή της δικαιοσύνης και του φυσικού δικαίου. Η κρατική υπόσταση με τη διάρθρωση και την ιεραρχία της δεν τροποποιεί ούτε αλλάζει τον φυσικό νόμο. Η θέσπιση των κανόνων δικαίου από τους νομοθέτες δεν σημαίνει απεριόριστη ελευθερία στη σύλληψη και στη θέσπιση του νόμου. Η βούληση των νομοθετών είναι η εκδήλωση των θεμελιωδών κανόνων της φύσης και της θέλησης του Θεού που σκοπεύουν στη διατήρηση του ανθρώπινου είδους. Δεν υπάρχει κανόνας προερχόμενος από τον ανθρώπινο λόγο και να αντιπαλεύει το περιεχόμενο του φυσικού νόμου[192]. Η ομοιομορφία της νομοθεσίας με τον φυσικό νόμο δείχνει την ολοφάνερη επίδραση της σκέψης του Λοκ στη διαμόρφωση της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας των ΗΠΑ το 1776. Η σκέψη και η φιλοσοφία του Λοκ είναι το προανάκρουσμα για τη θέσπιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου της αμερικανικής διακήρυξης, όπως θαυμάσια και διεξοδικά το ανέλυσε ο Καρλ Μπέκερ[193].

Με τη σειρά του ο Χομπς υποστηρίζει ότι όλα τα δικαιώματα το άτομο δεν μπορεί να τα αποποιηθεί για να ζήσει κοινωνικά. Η ασφάλεια της επιβίωσης δεν σημαίνει και καθολικά άβουλο άτομο. Τη διατήρηση ορισμένων φυσικών δικαιωμάτων στην πολιτική κοινωνία την επιτυγχάνει ο Χομπς με τη διάκριση που κάνει μεταξύ φυσικού νόμου και φυσικού δικαίου. Σύμφωνα με τον Άγγλο αυτό φιλόσοφο«το δίκαιο συνίσταται στην ελευθερία του να κάνεις κάποια πράξη ή να απέχεις στην εκτέλεση κάποιας πράξης, ενώ ο νόμος καθορίζει και ενώνει τον ένα με τον άλλο.

---

[190] Locke, J. *Deuxième traité du gouvernement civil*, σ.235.

[191]Locke, J. *Deuxième traité du gouvernement civil*, σ.44.

[192] Locke, J.*Deuxième traité du gouvernement civil*, σ.282.

[193] Becker, Carl, Lotus. *The Declaration of Independence: A Study on the History of Political Ideas*, p.72.

Έτσι,ο νόμος και το δίκαιο διαφέρουν ακριβώς, όπως η υποχρέωση με την ελευθερία»[194]. Ο νόμος για τον Χομπς είναι «μια επιταγή, ένας γενικός κανόνας, που θέσπισε ο λόγος, απαγορεύοντας στους ανθρώπους να προβούν σε πράξεις καταστροφικές για τη ζωή τους, ή σε πράξεις διάλυσης των μέσων για τη συντήρησή της»[195]. Απ' αυτόν τον θεμελιώδη βασικό νόμο θεμελιώνει το καθοριστικό δικαίωμα του ανθρώπου, της ασφάλειας, που είναι αναπαλλοτρίωτο και απαραβίαστο τόσο στη φυσική όσο και την κοινωνική κατάσταση. Το αναφαίρετο δικαίωμα της ζωής οδηγεί λογικά τον Χομπς να περιγράφει ως άκυρη τη σύμβαση που συνάπτει κάποιο άτομο για να αποποιηθεί το δικαίωμα να υπερασπίζει την ύπαρξή του[196].

Η ελευθερία στον Χομπς βρίσκεται σε συνάρτηση με τον φυσικό νόμο. Η ζωή είναι αναφαίρετο φυσικό δικαίωμα και ο άνθρωπος πρέπει να είναι ελεύθερος να την προστατεύει. Η δουλικότητα απαγορεύεται, όχι μόνο γιατί ο άνθρωπος δεν είναι πράγμα, αλλά γιατί η πρωτοβουλία για την προάσπιση της ζωής δεν παραχωρείται ούτε εκχωρείται, είναι δικαίωμα φυσικό, γιατί προέρχεται από τον νόμο της φύσης. Η ελευθερία είναι το νομικό θεμέλιο του δικαιώματος, της ασφάλειας στο μέτρο που εγγυάται την προάσπιση της ζωής. Για να διαφυλάξει ο άνθρωπος τη ζωή του πρέπει να είναι ελεύθερος. Ανεξάρτητα, βέβαια, αν η ελευθερία του «Λεβιάθαν» αποτελεί το μέτρο του ορισμού της ελευθερίας του ατόμου, ο Άγγλος αυτός φιλόσοφος εγκαινιάζει την εποχή της ηθικής και νομικής νομιμοποίησης της πράξης του ατόμου από τον λόγο. Ορίζει το «statussecuritatis» και το «statuslibertatis» μέσα στους όρους που θέτει η σχέση του κράτους με το υποκείμενο. Το κράτος με τη σειρά του αντιπροσωπεύει την ιδέα του δικαίου των ατόμων, που αποδίδεται, όμως, ως νόμος για την ασφάλεια του ατόμου μέσα από την περιορισμένη ελευθερία του. Υπάρχει μια όψη στην αντίληψη του υποκειμενικού δικαίου στον Χομπς αντιδουλική που ξεπερνάει τις απόψεις του Ούγκο Γκρότιους και του Σαμουήλ Πουφερντόφ.Υπάρχει, λοιπόν, ένα δίκαιο του υποκειμένου που δεν ταυτίζεται με την κρατική υπόσταση για να εξασφαλίσει το δικαίωμα της ζωής. Και μπορούμε να πούμε ότι ο Χομπς μπροστά στον Γκρότιους, τον

---

[194] Hobbes, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, p.128.

[195] Hobbes, Th. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, p.128.

[196] Hobbes, Th. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, p.230.

Πουφερντόφ και τον Ζαν-Ζακ Μπουρλαμακί μοιάζει να είναι ένας από τους θεμελιωτές των δικαιωμάτων του ανθρώπου, θεσπίζοντας πάνω απ' όλα το κράτος δικαίου, ένα κράτος που θεσπίζει νόμους αναγκαστικούς, σύμφωνα με το πνεύμα του φυσικού νόμου για την προστασία του ατόμου.

Ο φυσικός νόμος, προϋπόθεση για τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας, είναι το μέσο για να συνειδητοποιήσει ο άνθρωπος το αίσθημα της δικαιοσύνης που τον διέπει και να κατανοήσει την έννοια του δικαίου και του αδίκου. Κάτω από αυτό το πλαίσιο, για τον Ελβετό φιλόσοφο, Ρουσσώ, «ο νόμος προηγείται της δικαιοσύνης και όχι η δικαιοσύνη του νόμου»[197]. Ο πολιτειακός νόμος, ως κανονιστική διευθέτηση και ιεραρχική εναρμόνιση των ανθρώπινων σχέσεων και πραγμάτων, κατευθύνει και καθορίζει τη γνωστική διαδικασία του ανθρώπου για να κατανοήσει την έννοια του νόμου και κατ' επέκταση του φυσικού νόμου. Ο φυσικός νόμος στον Ρουσσώ δεν προηγείται του θετικού αλλά υπερτερεί αξιολογικά προσδίδοντας μορφή στο περιεχόμενό του. Ο φιλόσοφος απομακρύνεται από τον φυσικό νόμο και τη φυσική κατάσταση για να τα επανεισαγάγει ως ποιοτικό και αξιολογικό προσδιορισμό της πολιτειακής κατάστασης. Προάγει τον πολιτειακό χαρακτήρα του φυσικού δικαίου στηριζόμενος στη δισυπόστατη ειδολογική κατανόησή του. Το ένα, το «secundum modus sensualitatis» εκφράζει το φυσικό δίκαιο στην απόλυτη φυσική κατάσταση, και το άλλο είναι το «secuncum modus rationis» που εκφράζει κυρίαρχα τις απαιτήσεις του λόγου και απαντάται μόνο στην πολιτική κατάσταση. Ο φυσικός νόμος εδώ υπαγορεύει και καθοδηγεί τη διατήρηση της ανθρώπινης ύπαρξης πραγματώνοντας την ελευθερία μέσα από την επινόηση της γενικής βούλησης.

Σκοπός της δίκαιης και ορθής πολιτείας είναι η διαφύλαξη της ενότητας, της ολότητας και της αυτάρκειας του ατόμου, μέσα από την ταύτισή του με το όλον. Κάθε μέλος του όλου δεν θα διακρίνει το είναι του από το κοινό είναι. Το άτομο θα είναι ένα με το όλον, που αντιπροσωπεύει τη γενική βούληση του κοινωνικού σώματος. Ο φυσικός άνθρωπος είναι ευτυχισμένος καθώς και καλός, επειδή είναι ένας και αυτάρκης. Η καθολική βούληση είναι η αρχή και το σημείο ταυτοποίησης όλων των μερικών θελήσεων δίνοντας ταυτόχρονα ύπαρξη και νομιμότητα στο κράτος, το νέο τεχνητό άτομο, που είναι άθροιση και συνένωση των φυσικών ατόμων. Αντιπροσωπεύοντας την άσκηση της ατομικής βούλησης να ενωθεί με το γενικό συμφέρον και

[197] Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres*, p.53.

όχι τη λογική συναγωγή των ατομικών αναγκών, η καθολική βούληση είναι η συγκεκριμενοποίηση του φυσικού νόμου για να διατηρήσει ο άνθρωπος στοιχεία του χαμένου παράδεισου. Η έννοια του φυσικού νόμου στον Ρουσσώ δεν προηγείται αλλά έπεται, για να κατοχυρώσει και να εγγυηθεί τα δικαιώματα του ανθρώπου. Το «Κοινωνικό Συμβόλαιο» δεν περιγράφει παρά μια μορφή συνύπαρξης όπου το κάθε άτομο ενώνεται με το άλλο, όχι καταναγκαστικά, αλλά υπακούοντας στον εαυτό του και παραμένοντας ταυτόχρονα αυτόνομο. Οι θεμελιώδεις όροι για τη νομιμοποίηση και τη λειτουργία ενός ανάλογου συστήματος είναι η ελευθερία και η ισότητα: «η ελευθερία γιατί η εξάρτηση αποδυναμώνει την καθολική δύναμη του πολιτικού σώματος και του κράτους και η ισότητα γιατί είναι η υπαρκτική αιτία της πολιτείας»[198].

Η αρχή της ελευθερίας υπαγορεύει στον άνθρωπο τις επιταγές, τους κανόνες και τους νόμους της διακυβέρνησής του. Η αναγκαιότητα της ελευθερίας, ως βασική κοινωνική αρχή, οδηγεί τον Ρουσσώ να εγκαταλείψει στο «Κοινωνικό Συμβόλαιο» την πρωτότυπη, αλλά «απαισιόδοξη» ιδέα για τη σύσταση της κοινωνίας και να υιοθετήσει την κλασική πρόταση της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου, που πρέσβευε ότι η κοινωνικοποίηση του ατόμου επιτυγχάνεται από τον περιορισμό της φυσικής βίας. Στη θέση που οι προγενέστεροι φι λόσοφοι τοποθετούσαν τα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου, ο Ρουσσώ δίνει προτεραιότητα στα πολιτικά δικαιώματα, όπως ακριβώς αυτά αναφέρονται στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη που ψηφίστηκε το 1789. Η ελευθερία και η ισότητα είναι οι προϋποθέσεις για να απομακρυνθεί κάθε δεσμός εξάρτησης μεταξύ των μελών του πολιτικού σώματος. Είναι όροι προφύλαξης της ατομικής ανεξαρτησίας που εγγυώνται στον πολίτη μια παρόμοια αυτοδυναμία σαν αυτή της φυσικής κατάστασης, χωρίς βέβαια να αναιρούν τον αναγκαίο σεβασμό στην καθολική βούληση. Τα δικαιώματα του πολίτη είναι οι βάσεις της «καθολικής βούλησης», που αντικαθιστούν τη φυσική ελευθερία με τον καθορισμό των σχέσεων του πολίτη με τον νόμο. Ο αποκλεισμός του φυσικού δικαίου, η ιδέα μιας φυσικής κατάστασης αποδεσμευμένης από την κυριαρχία του φυσικού νόμου οδηγεί στον προσδιορισμό της πολιτικής κατάστασης και στην επινόηση της υπεροχής της καθολικής βούλησης.

Τον 18ο αιώνα τα δεδομένα της πολιτικής φιλοσοφικής σκέψης αλλάζουν. Κύριος εκπρόσωπος της αλλαγής αυτής είναι ο Γάλλος φιλόσοφος, Μοντεσκιέ. Οι πολιτικές προτεραιότητες ουσιαστικά παραμένουν ίδιες, αλλά τα επιστημολογικά εργαλεία για την κατανόησή του και η

[198] Rousseau, J. J. *Oeuvres*, p.58.

γλώσσα που τα περιγράφει είναι ριζοσπαστικά διαφορετική. Η πολιτική προτεραιότητα παραμένει η σύσταση της πολιτικής κοινωνίας που θα εγγυάται την ασφάλεια των ατόμων και των αγαθών. Το κεντρικό, όμως, πολιτικό πρόβλημα δεν είναι πώς θα συσταθεί ιδεατά το κράτος για να υπάρξει ο σεβασμός του ανθρώπου, αλλά ο οριστικός καθορισμός των σχέσεων κυβερνώντων-κυβερνωμένων. Συνειδητοποιώντας ο Μοντεσκιέ ότι το βασικό πολιτικό πρόβλημα είναι η αντίθεση μεταξύ της εξουσίας και της ελευθερίας, θεμελίωσε την αναγκαιότητα των δικαιωμάτων του ανθρώπου μέσα από τον διαχωρισμό των αρμοδιοτήτων της εξουσίας για να επιτευχθεί η πολιτική ισορροπία και σταθερότητα. Οι σκέψεις αυτές επέδρασαν θετικά στο πνεύμα της διακήρυξης και ιδιαίτερα στο άρθρο 16 για τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων που ορίζει ότι η εγγύηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων δεν είναι θεμελιωμένη, ούτε σύνταγμα υφίσταται, όταν δεν υπάρχει καθορισμένη διάκριση των εξουσιών. Αυτή, όμως, η ιδέα του Μοντεσκιέ είναι ανεξάρτητη από την προβληματική του φυσικού δικαίου; Πώς ο Montesquieu αντιλαμβάνεται και τροπο ποιεί την έννοια του φυσικού νόμου και πώς διαμορφώνεται η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων;

Ο Λουί Πιερ Αλτουσέρ αναλύοντας τη σκέψη του Μοντεσκιέ υπογράμμισε ότι «η προβληματική του έργου, το πνεύμα των νόμων, είναι ο καθολικός διαχωρισμός με τη θεματική της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου»[199]. Η κοινωνιολογική έρευνα και εξέταση περιόρισε και σχεδόν εξαφάνισε τις αναφορές στο φυσικό δίκαιο και τον φυσικό νόμο. Ο δεύτερος απορρίπτει τη διάκριση φυσικής και πολιτειακής κατάστασης και τη συμβατική θεώρηση της κοινωνικής σύστασης και τις αντικαθιστά με κοινωνικοπολιτικές έννοιες, όπως η μελέτη του κλίματος και της ποιότητας εδάφους, η κατανόηση των εθίμων και του εμπορίου, η μεθοδολογική εξέταση του χρήματος, του πληθυσμού, της θρησκείας και των πολιτικών καθεστώτων. Στο βάθος ο Μοντεσκιέ αρνείται τον ιδεαλισμό της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου, τις αφηρημένες έννοιες και τις ιδεολογικές αξίες, που επινοούν την προέλευση της κοινωνίας και διαστρεβλώνουν τις φυσικές ανάγκες της ανθρώπινης ύπαρξης. Η φυσική κατάσταση δεν είναι η περιγραφή λόγων και καταστάσεων που οι άνθρωποι πρέπει να αποφεύγουν ούτε η εννοιολογική προϋπόθεση της κοινωνίας και ο ιδεατός τύπος σχέσεων, αλλά οι φυσικοί νόμοι δείχνουν τη ζωικότητα του ανθρώπου. Το πολιτικό

[199] Althuser, Louis. *Montesquieu, La politique et l'histoire*, p.42.

φαινόμενο θεμελιώνεται σε νόμους που είναι «οι αιτιατές σχέσεις προερχόμενες από τη φύση των πραγμάτων»[200].

Ο νόμος δεν εκφράζει πλέον έναν επιτακτικό κανόνα, αλλά τη σταθερή σχέση των μεταβλητών φαινομένων, όπως στον Σπινόζα. Η παρωχημένη άποψη ότι ο νόμος είναι επιταγή και διαταγή για την εκπλήρωση στόχων σε συγκεκριμένους τομείς διαλύεται. Η «έννοια του νόμου-σχέση δείχνει ότι όλα τα φαινόμενα, ο Θεός, ο υλικός κόσμος, ο άνθρωπος και τα ζώα διέπονται από τους δικούς τους νόμους»[201]. Χωρίς αμφιβολία, ο Μοντεσκιέ αναγνωρίζει την ύπαρξη του Θεού που δημιούργησε το σύμπαν και όρισε τους φυσικούς νόμους της διατήρησής του. Υπάρχουν αξίες αιώνιες που υπαγορεύουν και διέπουν τις σχέσεις των ανθρώπων, όπως «η υπακοή στον Δημιουργό και τους νόμους, η αναγνώριση και ο σεβασμός του ευεργέτη και η επιβαλλόμε νη τιμωρία της αξιόποινης πράξης»[202]. Συνοπτικά, οι αξίες περί της ειρινικής και κοινωνικής ζωής, της υπόχρεωσης του πατέρα να αναθρέψει τα παιδιά του και των παιδιών να βοηθήσουν τους γονείς, του σεβασμού της ανθρώπινης ύπαρξης που δεν πρέπει να βασανίζεται ούτε να βρίσκεται σε κατάσταση δουλείας εκφράζουν φιλελεύθερες πολιτικές διεκδικήσεις χωρίς ιδιαίτερη πρωτοτυπία που χρησιμεύουν για τη διαμόρφωση εθίμων και την ασφάλεια του ατόμου. Μακριά από τους λογικούς ακροβατισμούς με σκοπό την ανακάλυψη των γενικών κατηγορημάτων της ανθρώπινης φύσης, ο Γάλλος αυτός φιλόσοφος αναλύει εμπειρικά, αλλά αποφασιστικά, «τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης που είναι η ελευθερία, η ισότητα και η ασφάλεια»[203].Υπερασπίζει, λοιπόν, το δικαίωμα της ασφάλειας και της πολιτικής ελευθερίας, αλλά με τον αντίθετο τρόπο από τη θέση των φιλοσόφων του φυσικού δικαίου.

Έτσι, η πολιτική φιλοσοφία του Μοντεσκιέ δεν είναι θεμελιωμένη πάνω στην ανάλυση της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου για να αποκτήσει νομιμότητα η πολιτική πράξη, αντίθετα στηρίζεται στην ερμηνεία της πολιτικής εμπειρίας, όπως είναι η περίπτωση της Αγγλίας, για να αναπτύξει τη σταθερή ισορροπία μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας. Αντιστρέφει την προβληματική των φιλοσόφων του φυσικού δικαίου και δεν ξεκινά από το δίκαιο που θεμελιώνει την ελευθερία,

---

[200] Μοντεσκιέ. *Το πνεύμα των νόμων*, σ.31.

[201] Μοντεσκιέ. *Το πνεύμα των νόμων*, σσ.38-39.

[202] Μοντεσκιέ. *Το πνεύμα των νόμων*, σ.40.

[203] Althuser, L. *Montesquieu, La politique et l'histoire*, p.40

αλλά από την εξουσία που την απειλεί. Αντί να ερευνήσει και να εξετάσει τη προέλευση της εξουσίας, αναλύει τα αποτελέσματά της. Η συγκεντρωτική και αυταρχική εξουσία καταχράται και απειλεί την ελευθερία του ατόμου. Αντί να θεμελιώσει τη νομιμότητα της εξουσίας, υποστηρίζει το διαχωρισμό των εξουσιών που εγγυάται την ελευθερία του ατόμου σε όλες τις μορφές των πολιτικών καθεστώτων. Δεν θέτει το πρόβλημα της αναζήτησης του καλύτερου πολιτεύματος για την πολιτική ανάπτυξη της ανθρωπότητας, αλλά αναζητεί τους όρους λειτουργίας των καλών νόμων σε συγκεκριμένες συνθήκες για την ανάπτυξη μιας χώρας. Στη θέση της οικουμενικής αρχής της πολιτικής θέτει και υποστηρίζει την πολιτική ιδιαιτερότητα και ιδιομορφία, γιατί «κάθε μορφή δημοκρατικής, αριστοκρατικής και μοναρχικής διακυβέρνησης έχει τη φύση της»[204]. Με την έννοια φύση πρέπει να εννοήσουμε εδώ την ταξινόμηση και την άσκηση της εξουσίας.

Η ιδέα της φύσης στον Μοντεσκιέ μεταφέρεται από το άτομο στο πολιτικό καθεστώς, όπως αναφέραμε παραπάπνω στον Ρουσσώ μεταφέρθηκε από τον άνθρωπο στον πολίτη. Έτσι, τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν παίρνουν μορφή και περιεχόμενο παρά από την πολιτική ελευθερία του καθεστώτος. Η πολιτική ελευθερία συνίσταται «στη διασφάλιση του πολίτη από κάθε μορφή αυθαιρεσίας που είναι δυνατόν να αναφυεί στις δημόσιες ή τις ιδιωτικές σχέσεις του ατόμου»[205]. Σ' αυτό το σύστημα ο νόμος απαγορεύει στο άτομο να επιβάλει τη θέλησή του στο άλλο, υπαγορεύοντας επίσης την ανάλογη έκφραση της θέλησης του άλλου. Ο νόμος καθορίζει τα όρια, το μέτρο της ανεξαρτησίας και τις συνθήκες της προστασίας των δικαιωμάτων του πολίτη. Το δικαίωμα της ελεύθερης έκφρασης και πράξης είναι παράγωγο των επιταγών του νόμου για την ορθολογική επικοινωνία των ανθρώπων μέσα σ' ένα ελεύθερο πολιτικό καθεστώς.

Με την απομάκρυνση από το φυσικό δίκαιο ο Μοντεσκιέ πρεσβεύει, λοιπόν, μια πολιτειακή άποψη των δικαιωμάτων. Η ελεύθερη και ασφαλής κοινωνία εγγυάται τα ανάλογα δικαιώματα. Οι πολίτες μιας παρόμοιας κοινωνίας μπορούμε να πούμε ότι ζουν σ' ένα είδος φυσικής κατάστασης και ο πολίτης δεν φοβάται τον πολίτη, δηλαδή ζουν σε μια φυσική κατάσταση απελευθερωμένη από το φόβο. Η ελεύθερη κοινωνία, θεμελιωμένη στο διαχωρισμό των εξουσιών είναι μια φυσική κατάσταση τελειοποιημένη: «οι πολίτες χαίρονται τα πλεονεκτήματα της φυσικής κατάστασης και εκφράζουν τη θέληση της ανεξαρτησίας τους, χωρίς να υποφέρουν, γιατί

[204] Althuser, L. *Montesquieu, La politique et l'histoire*, p.42.

[205] Althuser, L. *Montesquieu, La politique et l'histoire*, p.44.

είναι «απελευθερωμένοι» από την εμπόλεμη κατάσταση και τον φόβο»[206]. Η αντιπροσώπευση της κοινωνίας από μια εξουσία διαιρεμένη, δηλαδή θεσμικά διαχωρισμένη και με αρμοδιότητες νομικά κατοχυρωμένες, έχει αποτέλεσμα να είναι οι πολίτες ελεύθεροι, σύμφωνα με την έννοια που έδινε στην ελευθερία. Ελεύθερος είναι αυτός που δεν πράττει αυτό που δεν θέλει να υποστεί. Τελικά, ο Μοντεσκιέ θεμελιώνει την ουσία της ελευθερίας στο θεσμικό πλαίσιο και τη συνταγματική εγγύησή της και όχι στη φυσική και ατομική ελευθερία. Η πολιτική ελευθερία για αυτόν προέρχεται από την ισορροπία των αρμοδιοτήτων της εξουσίας, που προσδιορίζει πολιτικά, νομικά και κοινωνικά τις φυσικές και πολιτειακές σχέσεις των ανθρώπων και όχι από την ουσιαστική ανάλυση της έννοιας του ατόμου και της φύσης του ανθρώπου.

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

---

[206] Manent, Pierre. *Histoire intélléctuelle du libéralisme*, p.136.

Στη σημερινή κοινωνία η ανάπτυξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι ποικίλη και πολύμορφη. Όλο και περισσότερο τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αναφέρονται μόνο στα σχετικά άρθρα του Συντάγματος, αλλά διέπουν όλους τους κανόνες του θετικού δικαίου. Τα διεθνή αρμόδια καθ' ύλην δικαστήρια για την εγγύηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και η ανάπτυξη της νομολογίας αποδεικνύουν ότι αγγίζουν όλες τις εκφάνσεις της καθημερινής πρακτικής του ανθρώπου που, από χώρα σε χώρα και σύμφωνα με τον βαθμό της ανάπτυξής της, τροποποιούνται και εξελίσσονται. Η λίστα των δικαιωμάτων του ανθρώπου του 1789 είναι φτωχή μπροστά στις αναφορές των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τις διεθνείς διακηρύξεις που αφορούν την κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική εκδήλωση του ανθρώπου. Ο σύγχρονος άνθρωπος περιβάλλεται από μια πανοπλία θεμελιωδών δικαιωμάτων που τον προσκαλούν να τελειοποιήσει τις δυνατότητές του προδιαγράφοντας όμως και τα όρια της διεκδίκησής του. Παράλληλα, ο σημερινός άνθρωπος βρίσκεται σε έναν διαρκή ανατγωνισμό. Ενώ, με τη θέσπιση των δικαιωμάτων αναπτύχθηκε ως αυτόβουλο πολιτικό ον, η πλασματική πολλαπλότητά τους τον οδηγεί σε διεκδικήσεις που δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν, γιατί, «όταν δοκιμάζεται η πραγματικότητά τους, αφήνει στους ανθρώπους μια αίσθηση απογοήτευσης και πικρίας»[207]. Ενώ «τα ανθρώπινα δικαιώματα ήταν η προϋπόθεση για να αποκτήσει ο άνθρωπος τη δημιουργική δύναμη και να πορευτεί στον κόσμο με τις φυσικές δυνάμεις του θέτοντας στην υπηρεσία του το αναγκαιούμενο των εκδηλώσεών τους, το περιεχόμενό τους, όπως καθορίζεται σήμερα στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ, είναι φιλόδοξο αλλά ακαθόριστο»[208].Υπάρχει μια ρευστότητα στα σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα, που η αντιπροσωπεία των ευρωπαϊκών αξιών που περικλείουν δεν φτάνει να τα ορίσει χωρίς αμφιβολία. Μέσα σε αυτή την αβεβαιότητα που παρουσιάζει η έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων, υποστηρίζεται συχνά ότι «η εμφάνιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων στηρίζεται στον νομικό υποκειμενισμό που προϋποθέτει την ιδέα ενός υποκειμένου αποκομμένου και έξω από τη φύση, ενός ανεξάρτητου υποκειμένου που αναδιπλώνεται στον εαυτό του και που πράττει σύμφωνα με νομοθετικές διατάξεις»[209].

---

[207] Villey, Michel. *Philosophie du droit,* p.146.

[208] Villey, M. *Philosophie du droit,* p.146.

[209] Wacsmann, Patric. "Naturalisme et voluntarisme dans la déclaration des droits de l'homme de 1789", *Revue droits,* p.16.

6.2 Η έννοια του Φυσικού Δικαίου

Στην αρχαία Ελλάδα η ατομική ελευθερία ήταν πραγματική κατάσταση και όχι νομική κατοχύρωση, στοιχείο το οποίο επαληθεύεται αν ανακαλέσουμε στη μνήμη τη διαπίστωση στα «Πολιτικά» του Αριστοτέλη «ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν»[210]. Το φυσικό δίκαιο[211] αντιπροσωπεύει μία σταθερά στην ιστορία των ιδεών, τον αγώνα για ανθρώπινη αξιοπρέπεια σε καθεστώς ελευθερίας ενάντια στις ανομίες, τους εξευτελισμούς και τις ταπεινώσεις που υπέφεραν οι άνθρωποι από κατεστημένες εξουσίες, θεσμούς και δίκαια. Η αναζήτηση της δίκαιης κοινωνίας συνδέθηκε από την κλασική εποχή με το φυσικό δίκαιο[212], το οποίο για πολλούς αιώνες υπήρξε η κύρια ενασχόληση της θεωρίας του δικαίου και της πολιτικής φιλοσοφίας. Οι Έλληνες ήταν οι πρώτοι που εισήγαγαν την ιδέα του φυσικού δικαίου στην πολιτική φιλοσοφία και τη θεωρία του δικαίου[213]. Η ελληνική φιλοσοφία προσφέρει, λοιπόν, μια κατάλληλη αφετηρία για τη διερεύνηση[214]. Το περιεχόμενο του φυσικού δικαίου στον Αριστοτέλη, όπως και στον Πλάτωνα, δεν προσδιορίζεται σε σχέση με τον φυσικό νόμο, αλλά σε συνάρτηση με την οντολογική αρχή,

---

[210] Αριστοτέλη «Πολιτικά», στ.1317b.

[211] Strauss, Levi, *Droit naturel et l'histoire*, p.83: «Η έννοια του φυσικού δικαίου είναι το απαύγασμα του φιλοσοφικού στοχασμού. Εκεί που δεν υπάρχει φιλοσοφική σκέψη, το φυσικό δίκαιο είναι άγνωστο».

[212] Villey, M. *Philosophie du droit*, p.110: «Παρά την αυστηρότητα που διέπει το γερμανικό πνεύμα, στα έργα του Wolf ο όρος «φύση» μπορεί να πάρει 17 σημασίες και αυτός του δικαίου 15, με αποτέλεσμα οι δυνατοί συνδυασμοί για να προσδιοριστεί το μορφικό περιεχόμενο της έννοιας φυσικό δίκαιο να είναι περίπου 255.21 Παρά την έκδηλη ρευστότητα και το ποικιλόμορφο περιεχόμενο που μπορεί να προσλάβει ο όρος «φυσικό δίκαιο», η έννοιά του στους αρχαίους φαίνεται ότι προσδιορίζεται από το ξεπέρασμα του επίκαιρου και του μεταβλητού».

[213] Κύρκος, Βασίλης. *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, σ.16: «Η πρώτη σύλληψη της ιδέας του Φυσικού Δικαίου ανάγεται στους αρχαίους έλληνες φιλοσόφους και ιδιαίτερα στους σοφιστές του 6ου-5ου αιώνα π.Χ. στη προσπάθειά τους μέσα από ατέλειωτες συζητήσεις, να προσδιορίσουν τη φύση της τάξης που θα πρέπει να διέπει τις σχέσεις των τότε πόλεων-κρατών. Τότε αναπτύχθηκε η διάκριση μεταξύ φύσης, ως έννοια δικαίου σοφή και αιώνια, και νόμου, ως έννοια αυθαίρετη, προϊόν σκοπιμότητας. Έτσι, την εποχή εκείνη ο νόμος θεωρούνταν περισσότερο ωφέλιμος, κατ΄ άλλους ως ισχύ των δυνατών, κατ΄ άλλους ως ισχύ των αδυνάτων».

[214] Strauss, L. *Droit naturel et l'histoire*, σ. 83, 143. «Η έννοια του φυσικού δικαίου στους αρχαίους αντανακλά την εικόνα που είχαν για τη φύση.Η αρχή της φιλοσοφικής σκέψης συμπίπτει με την ανακάλυψη της φύσης, δηλαδή με τη διασαφήνιση της σχέσης φύσης και νόμου, που υπονοεί ότι η φύση διέπεται από κρυμμένους νόμους. Το φυσικό δίκαιο είναι η ιεράρχηση για τη συνύπαρξη άνισων ποιοτικά ατόμων, επειδή η φυσική θεωρία των αρχαίων και ιδιαίτερα η κοσμολογία του Αριστοτέλη στηρίζεται στην έννοια της ανισότητας».

που σηματοδοτεί την αρμονική λειτουργία του πολιτικού καθεστώτος για να υπάρξει δίκαιος πολίτης και ενάρετος άνθρωπος[215]. Η πρώτη έρευνα για το φυσικό δίκαιο έγινε από τους σοφιστές, οι οποίοι έθεσαν και αναθεώρησαν την αντίληψη για τον νόμο και το δίκαιο. Πολλοί σοφιστές επικαλούνταν το φυσικό δίκαιο ως δύναμη που διέπει την εξέλιξη των φυσικών φαινομένων[216]. Σύμφωνα με την τελευταία αυτή προσέγγιση, θεωρούσαν πως ο άνθρωπος μπορούσε με τη λογική και τη βούλησή του να διακρίνει πλέον το αγαθό και το κακό (σχετικός ο μύθος της Αρετής και της Κακίας του Ηρακλή) και να αποφασίσει την κατεύθυνσή του[217]. Με τους σοφιστές έκαναν την είσοδό τους στην ιστορική σκηνή η κριτική του δικαίου και η μορφή του ελεύθερου από τη φύση του και ιδιοτελούς ατόμου.

Τέλος, περί τον 3ο αιώνα π.Χ, οι στωικοί φιλόσοφοι εισήγαγαν στην έννοια του φυσικού δικαίου την έννοια της ισότητας και λαμβάνοντας υπόψη την έννοια της λογικής, όπως είχε αναπτυχθεί από τους προγηγούμενους, ως κτήμα όλων κατέληξαν στην άποψη ότι ο φυσικός νόμος ή φυσική κατάσταση είναι κατάσταση αρμονίας που διέπεται από τη λογική. Και συμπλήρωναν ότι, επειδή όμως η αρμονική αυτή κατάσταση έχει διαφθαρεί από τον ανθρώπινο εγωισμό, οφείλει η ανθρωπότητα να επαναπροσεγγίσει το αρχαίο ιδανικό, διαμορφώνοντας ανάλογη νομοθεσία. Την εποχή αυτή, η έννοια του φυσικού νόμου και της ηθικής θεωρούνταν ταυτόσημοι. Στο σημείο αυτό λήγει και η πρώιμη ιδέα του φυσικού νόμου, όπως διαμορφώθηκε εξελικτικά στην ελληνική αρχαιότητα.(φύση-νόμος, γνώση-λογική, ισότητα-αρμονία-ηθική). Το έθιμο και οι παραδόσεις του παρελθόντος βρήκαν το τέλος τους παραδίδοντας τη σκυτάλη στη μέθοδο του φυσικού δικαίου και αυτή με τη σειρά της στην έννοια του φυσικού δικαιώματος. Σε αντιστοιχία με την έννοια της φύσης, η οποία ήταν πάντοτε δυναμική, έτσι και το φυσικό δικαίωμα ήταν πάντοτε ευμετάβλητο ανάλογα με τις νέες συγκυρίες. «Το φυσικό δικαίωμα, ταυτόχρονα αντικειμενικό και

---

[215] Villey, M. *Philosophie du droit,* p.112: «Η σημασία της έννοιας του φυσικού δικαίου στους αρχαίους είναι ουσιαστικά ηθικοπολιτική και υποδηλώνει πως ο λόγος του υπέρτατου αγαθού μπορεί να εφαμοστεί και να προαγάγει την ανθρώπινη κοινωνία. Το φυσικό δίκαιο διέπει τη θεσμοθέτηση των ανθρώπινων νόμων για την ολοκλήρωση του συστήματος της πολιτείας πέρα και έξω από τις συμβατικές επινοήσεις της ανθρώπινης σκέψης».

[216] Πλάτωνος «Γοργία», στ.483d: «Φυσικό δίκαιο είναι να πλεονεκτεί ο καλύτερος του χειρότερου και ο ισχυρότερος του ασθενέστερου».

[217] Rousseau. Jean-Jacques. *Émile, ouDel'éducation ("ConcerningEducation"),* iv: «Στη διαμόρφωση του κοινωνικού γίγνεσθαι εξέχουσα θέση κατέχει η ηθική του ανθρώπου συνείδηση, ο αλάνθαστος δικαστής του καλού και του κακού».

κατασκευασμένο και βαθύτατα ερμηνευτικό και πολιτικό, απέβη ένα ιστορικό και πολιτισμικό κριτήριο αξιολόγησης του κόσμου»[218].

Οι στωικές έννοιες της φύσης και του δικαίου, οι οποίες είχαν κοινά σημεία με τον χριστιανισμό, οδήγησαν στη νεωτερική ιδέα της ανθρώπινης φύσης και άνοιξαν τον δρόμο προς τον νομικό ουμανισμό των νεωτερικών. Κατά τους στωικούς, το δίκαιο δεν είναι πλέον προϊόν της εξωτερικής φύσης αλλά της ανθρώπινης και του ορθού λόγου του ανθρώπου, ο οποίος κατέχει μια ανώτερη θέση πάνω από την υπόλοιπη φύση. Σύμφωνα με τον Κικέρωνα, ο ασφαλέστερος οδηγός όσον αφορά τις εντολές του είναι ο «ορθός λόγος των σοφών», εισάγοντας στην ιστορική σκηνή την ιδέα ότι «ο νομοθέτης ή ο δικαστής εκπροσωπεί το πνεύμα ή τον λόγο του δικαίου»[219]. Η κύρια, όμως, δύναμη που ώθησε «το δίκαιο προς μια θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων ήταν ο βαθμιαίος εκχριστιανισμός του»[220]. Επομένως, «η χριστιανική εμπειρία έφερε μια καινούρια αντίληψη για το δίκαιο και τη δικαιοσύνη, τον νόμο και την εξουσία, την κοινωνία και την πολιτική»[221]. Κατά τον Λουί Ντυπρέ «η φύση μεταβλήθηκε σε δημιούργημα ενός παντοδύναμου όντος και διατήρησε έναν περιορισμένο κανονιστικό χαρακτήρα εκφράζοντας αυτό που ενοικεί αιώνια μέσα στον Θεό και επιβεβαιώνοντας και συμπληρώνοντας το θεϊκό δίκαιο»[222]. Μετά τον Ακινάτη, η δικαιοσύνη μετατράπηκε σε μια ψυχρή «αρετή» και η υπεροχή της μέσα στο φυσικό δίκαιο άρχισε να εξαφανίζεται[223]. Ο Ζαν-Ζακ Ρουσώ όρισε τη δικαιοσύνη ως «αγάπη για τον άνθρωπο που

---

[218] Δουζίνας Κ. *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.68.

[219] Ciceronis M. Tullii. *De legibus libri tres*, II «...legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse population sed aternum quiddam, quod universum mundum regeret imperane prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebamt omnia ratione aut congentis aut vetantis dei: ex qua ilia lex, quamm dii humano generi dederunt, recte est laudata. Est anim ratio mensque sapientis, ad jubendum et addeterrendum idonea».

[220] Δουζίνας Κ. *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.82.

[221] Γιανναράς Χρήστος. *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, σ.113.

[222] Dupré Louis. «Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture», *New Heaven and London*, p.30.

[223] Harrison Ross. *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, p.29: «Σύμφωνα με τα γραπτά του Ακινάτη, το φυσικό δίκαιο δεν είναι τίποτα άλλο από κοινή χρήση του αιώνιου δικαίου από έλλογα όντα, ενώ ο θεϊκός νόμος συνιστά το εξ αποκαλύψεως προσιτό στην ανθρώπινη διάνοια τμήμα του Αιώνιου Νόμου, με συμπερίληψη όχι μόνον της Καινής Διαθήκης, αλλά και τμημάτων της Παλαιάς. Τέλος, ο «Ανθρώπινος Νόμος» ("Lex Humana") είναι ο τεθειμένος από την εκάστοτε κοσμική εξουσία για να εξυπηρετηθούν οι ανάγκες της κοινωνικής

εκπορεύεται από την αγάπη για τον ίδιο τον εαυτό»[224] και έτσι πλέον, ως κοινωνική δικαιοσύνη πέρασε από το δίκαιο στην οικονομία και τον σοσιαλισμό[225]. Το έμβλημα του φυσικού δικαίου παύει να είναι η δικαιοσύνη, τη θέση της οποίας παίρνουν η ελευθερία και η ισότητα.

Καταλυτικός παράγοντας για την κατανόηση της φιλοσοφίας του δικαίου της νεωτερικότητας και κατά συνέπεια και της φιλοσοφίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί η «γέννηση», η επινόηση δηλαδή του κυρίαρχου ατόμου. Το νόημα και η αξία αποσπάστηκαν από τη φύση και αποδόθηκαν σε χωριστά άτομα, ανοίγοντας τον δρόμο για την αναγεννησιακή έννοια της μεγαλοφυϊας, τον μαθητή και εταίρο του Θεού και αργότερα για το κυρίαρχο άτομο, το κέντρο του κόσμου[226]. Για τονΕντουάρ Μανέ, φυσική κατάσταση είναι αυτή όπου «οι άνθρωποι είναι πραγματικά ίσοι, απλώς επειδή είναι ανεξάρτητοι, χωρίς δεσμούς, αυτοτελή και απομονωμένα όντα»[227]. Η νομιναλιστική θεώρηση της φιλοσοφίας του δικαίου μετατόπισε σταδιακά τις πηγές και τις μεθόδους του από τον ορθό λόγο προς τη βούληση, η οποία εκτόπισε με τη σειρά της τον «Θεό» από τις γήινες υποθέσεις. Δεν εξαρτάται από τους ανθρώπινους νόμους αλλά προσδιορίζει το περιεχόμενό τους[228]. Το φυσικό δίκαιο εκφράζει την «αρμονία της κοσμικής ολότητας»[229], δηλώνοντας έτσι τον μεταφυσικό θεμελιακό του χαρακτήρα. Οι φυσικοί νόμοι εξαγγέλλουν προτάσεις και παρουσιάζονται στον άνθρωπο σαν «ηθικές προσταγές που δεν έχει παρά να τους χρησιμοποιήσει στην κοινωνική και πολιτική του έκφραση»[230]. Το αντικειμενικό φυσικό

συμβίωσης. Είναι αυτονόητο ότι η "Lex Humana" αποτελεί και αυτή μία επιταγή της λογικής ("rationis ordination"). Ο Ακινάτης ήταν ο τελευταίος διανοητής της αριστοτελικής νομικής παράδοσης του «jus natural» και ο πιο σημαντικός της νέας θρησκευτικής φυσιοκρατίας».

[224] Rousseau Jean. Jacques. *Emile or on Education, London,* p.64.

[225] Ρουσσώ Ζαν -Ζακ, *Κοινωνικό συμβόλαιο,* σσ.67-68: «Το κάθετι καλό και σύμφωνο με την τάξη είναι τέτοιο εξαιτίας της φύσης των πραγμάτων και ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες συμβάσεις. Όλη η δικαιοσύνη πηγάζει από τοn Θεό και μόνο αυτός είναι η πηγή της.[…] Χωρίς αμφιβολία υπάρχει μια παγκόσμια δικαιοσύνη που προκύπτει από μόνη τη λογική. […] Αλλά, οι άνθρωποι για να αποδεχτούν τη δικαιοσύνη και να εφαρμόσουν το νόμιμο και ηθικό, χρειάζονται συμβάσεις και νόμους για να συνενωθούν τα δικαιώματα με τα καθήκοντα και για να ξαναφέρουμε τη δικαιοσύνη στον αντικειμενικό της σκοπό».
[226] Δουζίνας Κ.*Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.93.

[227]Manen tPierre. *Απλά μαθήματα πολιτικής φιλοσοφίας*, σ.182.

[228] Πλάτωνος «Πολιτεία», στ.369a.

[229] Πλάτωνος «Συμπόσιο», στ.137b.

[230] Αριστοτέλη «Ρητορική»,στ.373a.

δικαίωμα μεταλλάχθηκε σε υποκειμενικό ατομικό δικαίωμα και η πολιτική σκέψη επικέντρωσε την προσοχή της στο άτομο με τα αντίστοιχα δικαιώματα και εξουσίες του. Το εκ φύσεως δίκαιο γίνεται ατομικά δικαιώματα. Ακόμα και σε αυτό το σημείο, όμως, η θεολογική επιρροή στα έργα των φιλοσόφων δεν έπαψε να υπάρχει. Ο Ρενέ Ντεκάρτ συνέδεσε την καινούρια φυσική με τη θεολογία, ο Τόμας Χομπς και ο Τζον Λοκ οργάνωσαν το κοσμικό κράτος τους υπό την αιγίδα του Θεού, αντιπροσωπεύοντας ταυτόχρονα όλοι την επανάσταση του ορθού λόγου[231] ενάντια στη θεοκρατική οργάνωση της εξουσίας[232] και μεταφέροντας στους ανθρώπους τη λατρεία που έως τον Μεσαίωνα οι άνθρωποι απηύθυναν στον Θεό.

Στον ύστερο Μεσαίωνα βρίσκεται η αφετηρία για τη νομική κατοχύρωση των θεμελιωδών, όταν ο άνθρωπος χειραφετείται από την Εκκλησία και ακολούθως από τον μονάρχη[233]. Κατά την περίοδο αυτή διαμορφώνονται τα οικονομικά και κοινωνικά στοιχεία, τα οποία θα οδηγήσουν στη διάκριση μεταξύ ιδιωτικής κοινωνίας και πολιτικής κοινωνίας. Παράλληλα, η ανάπτυξη του εμπορίου και των οικονομικών συναλλαγών διαμόρφωσε την αστική τάξη, η οποία ως κάτοχος συσσωρευμένου κεφαλαίου ήταν νομικά ανυπεράσπιστη απέναντι στην αυθαιρεσία της απολυταρχικής εξουσίας του μονάρχη. Τα αιτήματα που προέβαλλε ήταν η κατοχύρωση της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας. Τα αιτήματα της αστικής τάξης αποτέλεσαν πολιτικές αποφάσεις, καθώς αλλού επιβλήθηκαν (Γαλλία) και αλλού υιοθετήθηκαν (Αγγλία). Ακολούθως, οι αποφάσεις αυτές για να διατηρήσουν την ισχύ τους εντάχθηκαν σε Σύνταγμα[234]. Στο επίπεδο των θεμελιωδών

---

[231] Grotius, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*, p.3: «Ο λόγος είναι ο βασικός οίκος του φυσικού δικαίου και το φυσικό δίκαιο είναι τρόπος και μορφή του λόγου: «jus naturale est dictatum rectae rationis». Δε δίνεται έμφαση τόσο στην έννοια της φύσης αλλά στη λογική φύση του ανθρώπου και την κοινωνικότητα που τον διακρίνει. Ο καθαρός και ορθός λόγος είναι το μέτρο και η αρχή της εγκυρότητας όλων των κανόνων».

[232] Grotius, H. *Le droit de la guerre et de la paix*, p.20: «Αυτή η αντίληψη του φυσικού δικαίου, η οποία στηρίζεται στην καθολικότητα του λόγου, υποδηλώνει ταυτόχρονα ότι δεν υπάρχει Θεός ή και αν υπάρχει δεν ενδιαφέρεται πολύ για τα ανθρώπινα πράγματα».

[233] Ishay, Micheline R. *The history of human rights from ancient times to the globalization era*, p.41: «Μπορεί κάποιος να ανατρέξει στις πρώτες αναφορές των θεμελιωδών δικαιωμάτων κατά την περίοδο της απολυταρχίας, όπου έγιναν προσπάθειες υπεράσπισης των δικαιωμάτων του ανθρώπου από κάθε μορφή κυριαρχίας. Πιο συγκεκριμένα, κάποιοι χαρακτηρίζουν ως ανθρώπινα δικαιώματα τα ατομικά δικαιώματα για την προστασία από παρεμβάσεις του κράτους, τα οποία είναι δεδομένα στον καθένα, εξαιτίας της ανθρώπινης φύσης του, ενώ σε κάθε περίπτωση διασφαλίζονται και δεν μπορούν να περιορίζονται από το κράτος».

[234] Pohanka, Reinhard. *Dokumente der Freiheit*, p.24: «Από τον 17ο αιώνα αρχίζει η περίοδος της κατοχύρωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε συντάγματα και «Bill of Rights», όπου αναδείχθηκαν τα

δικαιωμάτων η ελευθερία καθιερώνεται με διττό τρόπο: αφενός ως αυτονομία, αφετέρου ως συμμετοχή[235]. Ως αυτονομία θεωρούνται τα ατομικά δικαιώματα , ενώ ως συμμετοχή θεωρούνται τα πολιτικά δικαιώματα. Τα μεν ως «δικαιώματα του ανθρώπου» εγγυώνται την αποχή της κρατικής εξουσίας, τα δε ως «δικαιώματα του πολίτη» εγγυώνται τη συμμετοχή στη διαμόρφωση και την άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Έτσι, οι πρώτες ρυθμίσεις του 18ου αιώνα περιλαμβάνουν τα ατομικά και τα πολιτικά δικαιώματα. Ο άνθρωπος γίνεται «ον πολιτικό», αφού υπάρξει «ον ιδιωτικό». Τα κοινωνικά δικαιώματα κατοχυρώνονται στο Σύνταγμα μόλις μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

6.3 Η μετάβαση από το Φυσικό Δίκαιο στα φυσικά δικαιώματα

Η μετάλλαξη του φυσικού δικαίου σε φυσικά δικαιώματα κατά τον 17ο αιώνα χαιρετίστηκε ως «η πρώτη νίκη του νεωτερικού ορθού λόγου ενάντια στις μεσαιωνικές μάγισσες»[236]. Η φυσιοκρατία της νεωτερικότητας θεμελιώνεται στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού, που βασικό της γνώρισμα είναι η μαχητική απόρριψη της μεταφυσικής, όπως την γνώρισε η Ευρώπη στο

παρακάτω: [...] στον πυρήνα των ανθρωπίνων και θεμελιωδών δικαιωμάτων περιλαμβάνονται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, το δικαίωμα στην ανάπτυξη της προσωπικότητας, η ισότητα ενώπιον του νόμου, η θρησκευτική ελευθερία και η ελευθερία συνείδησης, η ελευθερία έκφρασης, η ελευθερία του τύπου, πληροφόρησης και ακαδημαϊκής ελευθερίας, η ελευθερία του συνέρχεσθαι και του συνεταιρίζεσθαι, η ελεύθερη διακίνηση, η ελευθερία εργασίας και επαγγέλματος, το απαραβίαστο της κατοικίας, η εγγύηση της περιουσίας και του κληρονομικού δικαίου, το άσυλο και το δικαίωμα αναφοράς, καθώς και νομικά δικαιώματα, όπως η εγγύηση κατά της αδικαιολόγητης σύλληψης [...]».
Επίσης, βλ. Rivero, Jean. *Libertés publiques 1-Les droits de l'homme,* p.19: «Δικαίωμα είναι η θετικοποιημένη, υπό την έννοια της κατοχυρωμένης νομικά, ελευθερίας. Στον βαθμό που εντός της κρατικά οργανωμένης κοινωνίας οι ατομικές ελευθερίες ρυθμίζονται σχεδόν στο σύνολό τους από το δίκαιο, οι δύο έννοιες ελευθερία και δικαίωμα ταυτίζονται, αφού κάθε ελευθερία αποτυπώνεται και ως δικαίωμα. Η διάκριση πάντως μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος διατηρεί τη σημασία της για την επιστήμη του Συνταγματικού Δικαίου, ιδίως σε ο,τι αφορά στη διάκριση μεταξύ ατομικού και κοινωνικού δικαιώματος ή ακόμη και σε ό,τι αφορά στη διάκριση των ίδιων των ατομικών δικαιωμάτων σε ελευθερίες δράσης και αξιώσεις αποχής».

[235] Μανιτάκης, Αντώνης, *Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρο 25 παρ.1 του Συντάγματος. Συμβολή στη θεωρία της διάσπασης του ανθρώπου σε άτομο και μέλος του κοινωνικού συνόλου,* σ.49: «Η έννοια της ελευθερίας δίνει έμφαση στο στοιχείο της αυτονομίας, της δυνατότητας δηλαδή που αναγνωρίζεται στο υποκείμενο για ελεύθερη δράση και, αντίστοιχα, της έλλειψης καταναγκασμού εκ μέρους του κράτους. Από την άλλη, με την έννοια του δικαιώματος δίνεται έμφαση στον θετικό χαρακτήρα της εξουσίας που το δίκαιο απονέμει στα υποκείμενα, δίνοντας έμφαση στο στοιχείο της έννομης ρύθμισης».

[236] Δουζίνας, Κώστας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.25.

μεσαιωνικό παρελθόν της. Ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στην κλασική παράδοση του φυσικού δικαίου και τη νεωτερική παράδοση των φυσικών και ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων, η οποία εγκαινίασε μια τάση αναγορεύοντας αυτά τα δικαιώματα «φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και ιερά»[237]. Ακολούθησε η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας[238] κατά την οποία «όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και προικίζονται από τον δημιουργό τους με αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, δήλωση που επαναλαμβάνεται στο πρώτο άρθρο της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του 1948»[239]. Υπό το πρίσμα των διακηρύξεων αυτών, τα φυσικά και τα ανθρώπινα δικαιώματα παρουσιάζονται ως συνέχεια της κλασικής νομικής παράδοσης και έτυχαν ευρείας υποστήριξης από τους φιλελεύθερους φιλοσόφους. Η συζήτηση σχετικά με τον ιστορικό προσδιορισμό δημιουργίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων γεννά μια «διαμάχη μεταξύ αρχαίων και νεωτερικών»[240].

Η έννοια του φυσικού δικαίου αλλάζει, μεταμορφώνεται και μετουσιώνεται. Είναι η έκφραση της αίσθησης, του ενστίκτου και της καλοσύνης σε φυσικό επίπεδο, που γίνεται δικαιοσύνη και λόγος σε πολιτειακό επίπεδο για να δια φωτίσει και να επαναπροσδιορίσει τα δικαιώματα του ανθρώπου στις νέες συνθήκες. Ο άνθρωπος οφείλει να εξέλθει από τη φυσική του κατάσταση για

---

[237] Μπάλιας, Στάθης. *Τα ανθρώπινα δικαιώματα στην εποχή της δημοκρατίας*, σ.243: «Οι αντιπρόσωποι του γαλλικού λαού, αφού συγκροτήθηκαν σε Εθνική Συνέλευση και εκτίμησαν ότι η άγνοια, η λήθη και η περιφρόνηση των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι οι μόνες αιτίες της δημόσιας κακοτυχίας και της διαφθοράς των κυβερνήσεων, αποφάσισαν να εκθέσουν σε μια διακήρυξη τα απαράγραπτα και ιερά φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου, ώστε η διακήρυξη αυτή ούσα διαρκώς παρούσα στη σκέψη όλων των μελών του κοινωνικού σώματος, να τους υπενθυμίζει συνεχώς τα δικαιώματα και τα καθήκοντά τους. Έτσι, οι πράξεις της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας, δυνάμενες να συγκριθούν ανά πάσα στιγμή με τους σκοπούς της πολιτικής κοινωνίας, γίνονται περισσότερο σεβαστές. Ο λαός πλέον θα έχει εμπρός του τις βάσεις της ελευθερίας καθώς και της ευτυχίας του, ο δικαστής τον κανόνα των υποχρεώσεών του και ο νομοθέτης το αντικείμενο της αποστολής του».

[238] Μπάλιας, Στ. *Τα ανθρώπινα δικαιώματα στην εποχή της δημοκρατίας*, σ.248: «Διακηρύσσει ότι η παρούσα Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου αποτελεί το κοινό ιδανικό στο οποίο πρέπει να κατατείνουν όλοι οι λαοί και όλα τα έθνη, έτσι ώστε κάθε άτομο και κάθε όργανο της κοινωνίας, έχοντας διαρκώς κατά νου τη διακήρυξη αυτή, να καταβάλει, με τη διδασκαλία και την παιδεία, κάθε προσπάθεια για να αναπτυχθεί ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των ελευθεριών αυτών, και να εξασφαλιστεί έτσι προοδευτικά, με εθνικά και διεθνή μέσα, η παγκόσμια και αποτελεσματική εφαρμογή τους, τόσο ανάμεσα στους λαούς των ίδιων των κρατών μελών όσο και ανάμεσα στους πληθυσμούς χωρών που βρίσκονται στη δικαιοδοσία τους».

[239] Δουζίνας Κ. *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.30.

[240] Δουζίνας Κ. *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.31.

να επιβιώσει και να θε μελιώσει ένα πολιτειακό δίκαιο ανάλογο των αναγκών του. Όμως το δίκαιο αυτό δεν προέρχεται από τον υπερβατικό κανονιστικό λόγο αλλά από τον φυσικό νόμο. Η κοινωνία και τα πολιτιστικά παράγωγά της, δίκαιο, νόμος, κουλτούρα, τέχνη, δεν είναι μια άλλη φύση αλλά προέκταση του φυσικού λό γου. Απ' αυτή τη συνιστώσα της σπινοζικής θεώρησης του φυσικού νόμου πηγάζουν και τα δικαιώματα του ανθρώπου. Το δικαίωμα της συναπόφασης με τον άλλον, με όλους τους άλλους, ή με την πλειονότητα των μελών ενός συγκροτημένου κοινωνικού συνόλου για τη μορφή, τον τρόπο και το περιε χόμενο του συνεκτικού κοινωνικού κέντρου. Αυτό το δικαίωμα αναλύεται ως κοινωνική πραγμάτωση της ατομικής ελευθερίας για την ύπαρξη, ζωή και ανάπτυξη του ατόμου μέσα σε πολίτευμα ελεύθερο, που επιδιώκει δηλαδή το κοινό καλό, το κοινό συμφέρον, την προαγωγή, υπεράσπιση, κατόρθωση κακαταξίωση του κοινού λόγου.

Τα φυσικά δικαιώματα δεν εξαλείφονται στην πολιτική κοινωνία, αλλά μετεξελίσσονται και τροποποιούν την έκφρασή τους[241]. Αυτός ο διαχωρισμός του φυσικού δικαίου δίνει τη δυνατότητα στον Ρουσσώ να υπερασπίσει την έννοια της ελευθερίας ενάντια στη λογική της βουλητικής υποτα γής και του δικαίου της κατάκτησης των Ούγκο Γκρότιους και Σαμουήλ Πουφεντόρφ. Η ελευθερία είναι δικαίωμα αναλλοίωτο του ανθρώπου. «Η άρνηση της ελευθερίας είναι άρνηση της ανθρώπινης ιδιότητας και του δικαιώματος της υπόστασης να χαρακτηρίζεται ως ανθρώπινη»[242]. «Το δίκαιο έχει τη δυνατότητα να επιβάλει τον καταναγκασμό και την υποχρεωτική συμπεριφορά χωρίς να εγκαθιδρύει τη δουλεία. Σκλαβιά και δίκαιο είναι έννοιες αλληλοαναιρούμενες»[243]. Οι πολιτικές συνέπειες απ' αυτή τη ριζοσπαστική θεώρηση του φυσικού ανθρώπου είναι αξιοσημείωτες. Ο φυσικός άνθρωπος στον Ρουσσώ δεν είναι κοινωνικός αλλά άτομο πρωταρχικά μοναχικό και προικισμένο με «perfectibilité», δηλαδή με την ικανότητα να γίνει άνθρωπος. Η κοινωνία ακόμα και στην καλύτερή της μορφή είναι αντίθετη με τη φύση του ανθρώπου. Άραγε τι σημαίνει κοινωνία συμβαδίζουσα με τη φύση του ανθρώπου, όταν ο άνθρωπος δεν είναι φύσει κοινωνικό ον και η κοινωνία αντίθετη με τη φύση του;

---

[241] Rousseau, J.J. *Oeuvres* III, p.184.

[242] Rousseau, J. J. *Oeuvres* III, p.185.

[243] Rousseau, J. J. *Oeuvres* III, p.185.

Ο Ρουσσώ αντιπροσωπεύει τον παράδοξο και παράξενο φιλοσοφικό στοχασμό, όπου η φύση του ανθρώπου είναι το κυρίαρχο θέμα των πολιτικών αναλύσεων και αναζητήσεων, αλλά ταυτόχρονα παύει να θεωρείται πρωταρχικό κριτήριο και κανονιστική δύναμη της πολιτικής έκφρασης και στη θέση του μπαίνει μια ενεργετική χαρακτηριστική αρχή του ατόμου, η ελευθερία. Απ' αυτή τη θεωρητική αντίθεση ο Rousseau ανοίγει καινούργιες δυνατότητες στην πολιτική σκέψη και πράξη. Από τη μια πλευρά η ιδέα της καταπιεσμένης και αλλοτριωμένης φύσης νομιμοποιεί την εξέγερση του ατόμου ενάντια στη διεφθαρμένη εξουσία, από την άλλη, επειδή ο άνθρωπος παύει να είναι φυσικό ον και γίνεται ελευθερία, μπορεί να αποφυσικοποιηθεί και να ζήσει κοινωνικά με την προϋπόθεση ότι πραγματώνεται η ελευθερία του. Η αντίθεση αυτή της πολιτικής φιλοσοφίας του Ρουσσώ υπογραμμίζει τον καιινούργιο ορισμό του ανθρώπου. Αν και υιοθετεί το πλαίσιο που χαράσσει η καρτεσιανή ιδεολογία του φυσικού δικαίου, αλλάζει το περιεχόμενό του ανατρέποντας τη μορφή της φυσικής κατάστασης του σύγχρονου φυσικού δικαίου. Η ανατροπή σημαίνει κατανόηση της φύσης του ανθρώπου χωρίς αξιολογικούς προσδιορισμούς. Στην ομιλία του για την προέλευση της ανισότητας, υπογραμμίζει και αναπτύσσει ότι «η φυσική κατάσταση είναι ασυμβίβαστη με τις λογικές αξίες». Η ορθή εννοιολογική σύλληψη της φυσικής κατάστασης υποχρεώνει την αφαίρεση κάθε ιδέας που έστω και έμμεσα θα μπορούσε να τη θολώσει, και όχι την πλασματική σύλληψη, που θέτει τα κριτήρια της φυσικής κατάστασης, αγνοώντας ουσιαστικά την έννοια του φυσικού.

Κάτω από αυτό το πλαίσιο, η φυσική κατάσταση, για τον Ρουσσώ είναι η γνώση της φύσης του ανθρώπου και όχι η εκτίμηση των σχέσεών της σε μια ειδική κατάσταση. Ο φυσικός άνθρωπος για τον Ελβετό φιλόσοφο δεν είναι σε αντιδιαστολή ο βάρβαρος με τον πολιτισμένο, ούτε ο πλεονεκτικός και άναρχος με τον επιβλεπόμενο πολίτη, αλλά η ανθρώπινη φύση σε όλη της την απλότητα χωρίς ηθικές και λογικές αξιολογήσεις, υπολογιστικές διεκδικήσεις και διεστραμμένη φιλαυτία. Ο φυσικός άνθρωπος χαρακτηρίζεται από την απλότητα του συναιθήματος που αποτιμά το αρμόζον ή το ασυμβίβαστο ανάμεσα στην ύπαρξή του και τον κόσμο, χωρίς να είναι καλός ή κακός, δίκαιος ή άδικος, δυστυχισμένος ή ευτυχισμένος. Είναι «ένα ζώο, λιγότερο δυνατό από τ' άλλα, αλλά μπορεί να οργανώσει τη ζωή του κα λύτερα απ' αυτά»[244]. Είναι μοναχικό και ανέμελο, προχωρά σε επικίνδυνες πράξεις αλλά δεν βρίσκεται σε κατάσταση πολέμου. Ο άνθρωπος, έτσι, είναι το πεπερασμένο, έξυπνο και ελεύθερο ον που συνειδητοποιεί την ύπαρξή του με την αίσθηση

[244] Rousseau, J. J. *Oeuvres* II, p.159.

και όχι με τη γνώση. Για τον Ρουσσώ διάκριση μεταξύ ζώου και ανθρώπου δεν είναι τόσο στη διάνοια όσο στην αυτόβουλη και ελεύθερη ενέργεια. Ο άνθρωπος είναι η συνείδηση της ελευθερίας που αντιπροσωπεύει στην ουσία την πνευματικότητα της ψυχής να επιθυμεί και να επιλέγει. Η αρχή κάθε πράξης είναι η θέληση του ελεύθερου όντος. Η πρώτη αιτία της παρόρμησης είναι η βούληση της ελευθερίας και δεν υπάρχει άλλη αιτία προγενέστερη.

Η φύση, ο άνθρωπος, η πολιτεία δεν είναι ξέχωρα και ασύνδετα πράγματα αλλά ποιοτικές μορφές έκφρασης των άπειρων κατηγορημάτων της αρχέγονης και αδιάφθορης ουσίας του είναι. Η έννοια του φυσικού δικαίου είναι και στον Ολλανδό φιλόσοφο, Μπαρούχ Σπινόζα, ορθολογική αλλά το περιεχόμενό του αλλάζει καθοριστικά, γίνεται φυσικό, υλιστικό. «Ο λόγος είναι ο φυσικός νόμος που ρυθμίζει, ως ουσιαστικός κανόνας του ατόμου, τη διατήρηση και την ανάπτυξη της ζωής του»[245]. Όλες οι εκδηλώσεις του ανθρώπου αποτελούν εκφάνσεις του φυσικού νόμου. Το «ζῆν κατὰ λόγον» σημαίνει να ζει το άτομο «με την καθοδήγηση της φύσης και τους κανόνες που τη διέπουν, δηλαδή να συνυπάρχει και να συνευρίσκεται αρμονικά με τον άλλο άνθρωπο»[246]. Ο Σπινόζα φυσικοποιεί την έννοια της κοινωνικής σύμβασης θέτοντας την κοινωνικότητα του υποκειμένου μέσα από την αναγκαία και διανθρώπινη ολοκλήρωσή του. Βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι ο λόγος είναι ο κυρίαρχος ρυθμιστής όλων των εκδηλώσεων του υποκειμένου, όπως στον Χομπς, αλλά δηλώνει ότι «τα άτομα μπορούν να συνυπάρξουν και να συγκροτηθούν σαν αλληλοδιαδεχόμενες και αλληλοσυμπλεκόμενες υλικές, λογικές ενεργητικές και βελτιωμένες δυνάμεις, που ενεργούν σύμφωνα με τον λόγο. Γιατί στο μέτρο που οι άνθρωποι ζουν υπό τον λόγο, συμφωνούν αναγκαία και φυσικά και δεν επιθυμούν τίποτα που να μην το θέλουν για τους άλλους[247].

Στο σημείο θα τονίσουμε ότι το δικαίωμα του ατόμου θα πρέπει να αναπτυχθεί στη θέληση και πράξη του φυσικού λόγου και όχι να ενεργήσει κάτω από την επιβολή επινοημένων λογικών αρχών που στηρίζονται στον συνασπισμό ιδίων συμφερόντων. Αυτό το δικαίωμα του «ζῆν κατά λόγον» αποτελεί την υπέρτατη δικαίωση του ανθρώπου και επιτυγχάνεται στο «ζῆν» φυσικά μετά των άλλων. Δηλαδή, ο πολίτης είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας του ατόμου ή η θέση του λόγου

---

[245] Σπινόζα Μπαρουχ. *Ηθική*, βιβλίο IV, απόδειξη του θεωρ.18.

[246] Σπινόζα Μπ. *Ηθική*, θεωρία 35.

[247]Σπινόζα Μπ. *Ηθική*, βιβλίο IV, σχόλιο του θεωρ.18.

ως κοινωνικής πραγματικότητας για τη θεμελίωση των δικαιωμά των του ανθρώπινου είδους. Ο Σπινόζα ουσιαστικά δεν αντιμάχεται τον ρόλο της βούλησης στη δημιουργία και τη θέσπιση των κανόνων δικαίου για τη διακυβέρνηση της κοινωνίας, αλλά τη διαδικασία της βούλησης για τη μορφοποίηση των κανόνων δικαίου. Οι κανόνες δικαίου δεν είναι «το αυτόβουλο δημιούργημα του ατόμου», αλλά απορρέουν από τους νόμους που συγκροτούν την ανθρώπινη φύση. Η συμβίωση δεν δίνεται σαν η μηχανιστική τάξη που ανακαλύπτει ο άνθρωπος αλλοτριώνοντας τη φυσική του δυνατότητα και ελευθερία, αλλά σαν φυσική προέκταση του όντος που συμπάσχει με τον άλλο για να βελτιώσει τις δυνάμεις που θα ολοκληρώσουν την ύπαρξή του. Έτσι, ο Σπινόζα απομακρύνεται από τη βουλητική υποκειμενικότητα του φυσικού δικαίου που διέπεται από την καρτεσιανή ιδεολογία. Η «πολιτική κοινωνία» του δεν βασίζεται στην υποκειμενικότητα του ατομικού, αλλά στη διανθρώπινη συγκρότηση του είδους, και κατά συνέπεια οι νομικοί κανόνες της κοινωνίας περιέχουν το φυσικό ως ορθολογικό. Η ορθολογικότητα του δικαίου είναι διαποτισμένη με τις φυσικές ανάγκες και τα δικαιώματα του όντος για επιβίωση, ασφάλεια και δημιουργική ζωή. Από την άλλη, ο Λοκ μέσα από τον ατομικό εμπειρικισμό αντιστρέφει και αυτός την ιδεαλιστική αντίληψη της καρτεσιανής ιδεολογίας του φυσικού δικαίου. Όντας ένας από τους μεγαλύτερους αντιπροσώπους του λαϊκού φυσικού δικαίου ακολουθεί «τον διαχωρισμό της φυσικής από την πολιτική κατάσταση»[248]. Όπως παρατηρήσαμε και ανωτέρω, «η φυσική κατάσταση δεν είναι συνώνυμο της άναρχης έκφρασης και της ασυδοσίας, αλλά της φυσικής ισότητας μεταξύ των ανθρώπων»[249]. Οι άνθρωποι, έτσι, βρίσκονται σε μία κατάσταση απόλυτης ελευθερίας ρυθμίζοντας αυτόνομα τις συναλλαγές, αλλά πάντοτε μέσα στα όρια του φυσικού νόμου.

[248] Locke, John. *Deuxième traité du gouvernement civil*, p.185.

[249] Locke, J. *Deuxième traité du gouvernement civil*, p.173.

6.4 Η έκπτωση των φυσικών δικαιωμάτων και η ανάδυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων

Στα χρόνια που ακολούθησαν τις μεγάλες διακηρύξεις, τα φυσικά δικαιώματα έχασαν μεγάλο μέρος από τη δημοτικότητά τους, από τη μία πλευρά διότι οι μοναρχίες του 19ου αιώνα τα αντιμετώπισαν ως ένα επικίνδυνο και επαναστατικό δόγμα, και από την άλλη εξαιτίας του θετικισμού του δικαίου[250]. Το νεωτερικό δίκαιο βασίζεται πλέον στον θετικισμό, ο οποίος πρεσβεύει ότι το έγκυρο δίκαιο δημιουργείται αποκλειστικά από πράξεις της κρατικής βούλησης[251]. Η διαδικασία της θετικοποίησης ενοποίησε τα μεγαλύτερα νομικά συστήματα εξαλείφοντας από τη φιλοσοφία του δικαίου όλες τις εναπομένουσες φυσιοκρατικές πλάνες. Η διαδικασία αυτή διευκολύνθηκε και επιταχύνθηκε με τον μετασχηματισμό της πολιτικής φιλοσοφίας και της θεωρίας του δικαίου σε πολιτική επιστήμη και με την ανάπτυξη της κοινωνικής θεωρίας. Η επινόηση της ιδέας της κοινωνίας έδωσε σε αυτή προτεραιότητα σε σχέση με το άτομο και έγινε το κύριο αντικείμενο της επιστημονικής έρευνας. Σύμφωνα με τον ιστορικό JoanScott, «από τα τέλη του 19ου αιώνα, οι θεωρητικοί της κοινωνίας δεν όριζαν το άτομο σε αντίθεση προς το κοινωνικό ή την κοινωνία, αλλά ως προϊόν της»[252]. Τα φυσικά δικαιώματα κατέστησαν αντικείμενα απομυθοποίησης και υποχείρια της κρατικής βούλησης, ώστε να προωθούνται οι κρατικοί στόχοι. Η πορεία από την έκπτωση των φυσικών δικαιώματων[253] κατά τον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα μέχρι τα τέλη της νεωτερικότητας και τις πρόσφατες

---

[250] Bullock, Alan &Trombley Stephen. *Λεξικό της Σύγχρονης σκέψης*, σ.860: «Η θεμελιώδης αρχή που τον χαρακτηρίζει είναι το ότι το δίκαιο δεν είναι συνδεδεμένο με την ηθική. Οι νόμοι είναι αντιληπτοί ως εντολές ή άλλες «exofficio» διακηρύξεις ενός ανώτατου άρχοντα ή μιας αναγνωρισμένης εξουσίας, χωρίς καμιά αναφορά σε ηθικούς προβληματισμούς».

[251] Δουζίνας Κ. *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.163.

[252] Scott, Joan Wallach. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, p.10.

[253] Βαλλιάνος, Π. *Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ος αιώνας)*, σ.141: «Η φιλελεύθερη θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων, η κοινωνία του «homooeconomicus» κατά τη βρετανική πολιτική οικονομία και ο καντιανισμός, ενσωματώνονται στην εγελιανή πολιτεία, στην οποία το μεμονωμένο άτομο υποτάσσεται σε μια συλλογική αναγκαιότητα, δίχως να καταπιέζεται η ατομική του ελευθερία. Κατ' αυτόν τον τρόπο η ανθρώπινη βούληση εξορθολογίζεται , αποβαλόντας ατομιστικά συμφέροντα και βλέψεις και αντικειμενοποιείται αποκτώντας κοινωνική υπόσταση και αναγνώριση».

διακηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων περνά μέσα από δύο παγκόσμιους πολέμους και αναρίθμητες φρικαλεότητες και ανθρωπιστικές καταστροφές.

Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, φιλοσοφία, δίκαιο και επιστήμη συνδυάστηκαν εκ νέου στη νέα διατύπωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η υπογραφή του Καταστατικού Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών το 1945 καθώς και η υιοθέτηση της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων το 1948 αποτελούν θεμελιωτικές ενέργειες της διεθνούς κοινότητας, τις οποίες ακολούθησαν μια σειρά εκατοντάδων άλλων σχετικών συνθηκών, συμβάσεων, συμφωνιών και διακηρύξεων για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Τα ανθρώπινα δικαιώματα διαφοροποιήθηκαν από τα «πρώτης γενιάς» ατομικά και πολιτικά ή «αρνητικά» δικαιώματα, τα οποία συνδέονται με τον φιλελευθερισμό, στα «δεύτερης γενιάς» οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά ή «θετικά» δικαιώματα που συνδέονται με τη σοσιαλιστική παράδοση και τέλος, στα «τρίτης γενιάς» δικαιώματα, δηλαδή τα δικαιώματα ομάδων και εθνικής κυριαρχίας που συνδέονται με τη διαδικασία αποαποικιοποίησης. «Τα δικαιώματα πρώτης γενιάς συμβολίζονται από την ατομική ελευθερία, τα δεύτερης από τις διεκδικήσεις για ισότητα και τις εγγυήσεις για ένα αξιοπρεπές βιοτικό επίπεδο, ενώ τα δικαιώματα τρίτης γενιάς από το δικαίωμα στην αυτοδιάθεση και την προστασία του περιβάλλοντος»[254]. Η νομική οικουμενικοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έθετε κάθε κράτος και κάθε εξουσία υπό το πέπλο του διεθνούς δικαίου. Οι αδυναμίες, όμως, καθώς και οι ανεπάρκειες του διεθνούς δικαίου σε σχέση με τα άτομα εξακολουθούν να καθιστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα αντικείμενα παραβιάσεων και η όποια προστασία τους επιτυγχάνεται κυρίως σε τοπικό επίπεδο.

Η έννοια του δικαιώματος θεμελιώνεται, θεσμοθετείται και παράγεται από τον αγώνα της διάνοιξης του ανθρώπινου είναι, για να βρεθεί στην ελευθερία. Ο λόγος που εξαρτά την ύπαρξη της ελευθερίας σηματοδοτεί και την προέλευση του δικαιώματος. Έτσι στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής[255] το 1776 είναι θεμελιώδες δικαίωμα που

---

[254] Δουζίνας Κ. *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, σ.169.

[255] Zinn, Howard. *Από την Ιστορία στην Πράξη: Η δράση των πολιτών ως προϋπόθεση της δημοκρατίας*, σ.24: «Η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, η οποία συντάχθηκε στην αρχή της Αμερικανικής Επανάστασης, στην αρχή του Πολέμου της Ανεξαρτησίας, είναι όντως ένα αξιοθαύμαστο μανιφέστο για τη δημοκρατία, διότι υποστηρίζει ότι η κυβέρνηση δεν είναι υπέρτατη εξουσία και δεν πρέπει να θεοποιείται. Η κυβέρνηση, σύμφωνα με τη Διακήρυξη αυτή, εγκαθιδρύεται από τον λαό για έναν συγκεκριμένο σκοπό και αυτός ο σκοπός είναι να έχουν όλοι ίσο δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία και την επιδίωξη της ευτυχίας. Και, όταν,

προέρχεται και προσδιορίζεται από τους νόμους της φύσης και τον Θεό. Ο προσδιορισμός σημαίνει εξάρτηση και κατά συνέπεια αυτό είναι που κάνει το δικαίωμα να εμφανιστεί, να γίνει ορατό, επιδείξιμο και αντιληπτό σύμφωνα με τον φυσικό λόγο. Μόνο αυτός δίνει θέση, δύναμη και περιεχόμενο στην έκφραση του δικαιώματος πέρα από τις επιθυμίες, πίστεις και φαντασιώσεις της ανθρώπινης ύπαρξης. Το δικαίωμα νομιμοποιείται από τον αναλλοίωτο και ορθό λόγο που μπορεί να λέγεται Θεός ή φύση. Στη Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη το 1789[256] η δυνατότητα και η ύπαρξη δικαιώματος τίθεται ως παραγωγό της βούλησης των αντιπροσώπων. Η διακήρυξη του 1789 οικοδομεί τις βάσεις της νομιμότητας που ενεργεί το πολιτικό σώμα. Από τη μια, λοιπόν, ένας λαός που διαδηλώνει το δικαίωμα για χειραφέτηση και αυτοδιάθεση και από την άλλη, οι αντιπρόσωποι του γαλλικού λαού που διακηρύσσουν τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη. Η διακήρυξη αυτή προκαλεί ποικίλες αντιδράσεις, επειδή «φυσικοποιεί» την έννοια των πολιτικών δικαιωμάτων, προσδίδοντας έτσι έναν συγκεκριμένο ιδεολογικό χαρακτήρα στο θετικό δίκαιο. Αυτός ο φυσικός χαρακτήρας εξασφαλίζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τις ιδιαιτερότητες της ιστορικής του κατάστασης και τους φυσικούς κα θορισμούς της ύπαρξής της. Η αναφορά στο φυσικό δίκαιο της διακήρυξης χρησιμεύει ως μεταφυσικό θεμέλιο που δίνει στα ανθρώπινα δικαιώματα τον λόγο της ανάπτυξής τους, χωρίς να διασαφηνίζει αρκετά τη σχέση του ανθρώπου με τους φυσικούς όρους και νόμους.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ο θεσμοθετών δεν είναι η φύση αλλά η βούληση των αντιπροσώπων του γαλλικού λαού, που εκφράζουν την «καθολική/γενική θέληση» σύμφωνα με την ορολογία του Ρουσσώ[257].Το δικαίωμα είναι προϊόν μιας θέλησης μεταρρυθμιστικής να

οι κυβερνήσεις δεν εκπληρώνουν αυτή την υποχρέωση, «αποτελεί δικαίωμα του λαού να αλλάξει ή να καταργήσει αυτή την κυβέρνηση».

[256] Μπρουντζάκης, Ξενοφών Α. *Ανθολογία: Πολιτικές διακηρύξεις*, σ.243: «Πρόκειται για ένα σύντομο μανιφέστο που εκδόθηκε το 1789 από τη Συνταγματική Συνέλευση της Γαλλικής Επανάστασης με σκοπό να συμπεριληφθεί πριν από το σύνταγμα, όταν αυτό θα ολοκληρωνόταν. Διατύπωνε τις βασικές αρχές που ενέπνευσαν την επανάσταση. Η διακήρυξη ανέτρεπε τις πολιτικές και κοινωνικές αρχές στις οποίες στηριζόταν το υπάρχον καθεστώς, και αποτέλεσε μία από τις βάσεις της σύγχρονης νομοθεσίας. Τα άρθρα της ορίζουν την πολιτική ισότητα και ελευθερία στις διάφορες εκδηλώσεις της, προσδιορίζουν τον χαρακτήρα του νόμου και τις συνθήκες εφαρμογής του, και διατυπώνουν ταυτόχρονα τους περιορισμούς που είναι απαραίτητο να τεθούν στο άτομο για το καλό της κοινωνίας».

[257] Κιτρομηλίδης. Πασχάλης. *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, σ.114: «Η γενική θέληση δε μεταβιβάζεται όπως η εξουσία και αποτελεί θέληση του λαϊκού σώματος, πράξη κυριαρχίας. Στο «Κοινωνικό Συμβόλαιο» ο Ρουσσώ αναφέρεται σε τρία διαφορετικά επίπεδα θελήσεως, όπου ο νόμος είναι

βελτιώσει, να διορθώσει και να επαναπροσδιορίσει τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις των ανθρώπων με σκοπό να οδηγηθεί το πολιτικό σώμα σε πολιτικές συνθήκες ανάπτυξης καλύτερες και δικαιότερες. Η καθολική/γενική βούληση[258] αντιπροσωπεύει την πρόοδο των ιδεών και της κουλτούρας, που σκοπεύει να δημιουργήσει καινούργιες μορφές συμβίωσης, στηριζόμενες στη δύναμη που προέρχεται από τη βούληση των συγκροτούντων το πολιτικό σώμα. Έτσι, η ουσία του δικαιώματος από την Αμερικανική στη Γαλλική Διακήρυξη αλλάζει, καθώς στην πρώτη εκφράζει τους όρους που θέτει η «πρώτη αρχή» για το πώς οφείλει να υπάρξει ο άνθρωπος και στη δεύτερη το δικαίωμα είναι παράγωγο της ποιητικής δυνατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Το δικαίωμα εκφράζει την αρχέγονη μάχη του ανθρώπου να ανακοινώσει την ύπαρξή του στον κόσμο, μόνο που στην Αμερικανική Διακήρυξη ξεδιπλώνει τη διαδικασία που παράγεται ο άνθρωπος για να δημιουργήσει, ενώ στη Γαλλική ο άνθρωπος παράγει τις διαδικασίες για να ανελιχθούν οι δυνατότητές του. Τα δικαιώματα του ανθρώπου συγκεντρώνονται σε μια ιερή ανέγγιχτη δύναμη, που γίνεται οδοστρωτήρας των αναρχούμενων επιθυμιών και οδηγεί στη βουλητική καθυπόταξη των αντιθέσεων που ορίζεται ως ειρήνη. Σ' αυτή την ανώτατη δύναμη παραχωρεί ο άνθρωπος τα δικαιώματά του για να κερδίσει, ως πολίτης, την εξασφάλιση της επιβίωσής του και πλέον οργανώνεται, κατευθύνεται, εξαρτάται από τη θέληση του κράτους.

Ενώ, το κράτος αποτελεί «το αναγκαίο πλαίσιο του δικαιώματος», αποτελεί επίσης «σπουδαία πηγή διακινδύνευσης των αγαθών που αυτά προστατεύουν»[259]. Το κράτος ως έννοια είναι ταγμένο

η έκφραση της γενικής θελήσεως. Πρώτον, όλα τα άτομα έχουν ατομικές θελήσεις που αφορούν τα εγωιστικά τους συμφέροντα. Δεύτερ έληση του λαϊκού σώματος, πράξη κυριαρχίας και αποτελεί νόμο.ον, κάθε άτομο στον βαθμό που ταυτίζεται με το σύνολο, ασπάζεται τη γενική θέληση αυτού του συνόλου ως δική του, εγκαταλείποντας τα εγωιστικά του συμφέροντα υπέρ ενός συνόλου νόμων που επιτρέπουν σε όλους τη συνύπαρξη κάτω από συνθήκες ίσης ελευθερίας. Τρίτον, ένα πρόσωπο μπορεί να ταυτισθεί με τη θέληση ενός υποσυνόλου του πληθυσμού ως συνόλου. Σε αυτή την περίπτωση η γενική θέληση αποτελεί αφενός μεν ιδιοκτησία του συνόλου και αποτέλεσμα των σκοπιμοτήτων του και αφ'ετέρου ιδιοκτησία του ατόμου κατά το μέρος που το άτομο ταυτίζεται και με την ιδιότητα του μέλους του συνόλου. Σε μια ευταξία δεν υπάρχει διάσταση μεταξύ της ατομικής και της γενικής θελήσεως, επειδή τα άτομα αποδέχονται ότι και η δικαιοσύνη και τα ατομικά τους συμφέροντα αξιώνουν την υποταγή τους σε έναν νόμο που εγγυάται την ελευθερία τους προστατεύοντάς τους από την ιδιωτική βία και την προσωπική κυριαρχία».

[258] Κητρομηλίδης. Π. *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, σσ.116-117: «Η γενική βούληση που αποκτά ο πολίτης θέτει σε υποδεέστερη θέση τις ατομικές του επιθυμίες και υπεράνω αυτών το κοινό καλό του πολιτικού σώματος στο οποίο ανήκει. Η γενική βούληση προϋποθέτει την πολιτική ισότητα των μελών και την ενεργό συμμετοχή τους. Μοιάζει να εκφράζει μια κοινωνική αξία, η οποία καθορίζει τα δικαιώματα του ατόμου που εξακολουθεί να παραμένει ελεύθερο, ενώ ταυτόχρονα είναι και προστατευμένο».

[259] Δαντόγλου, Πρόδρομος, *Ατομικά δικαιώματα, Συνταγματικό δίκαιο*, σ.5.

στην υπηρεσία των ανθρώπων, οι οποίοι είτε ως άτομα, είτε ως μέλη μιας κοινότητας είναι κατά πολύ ασθενέστεροι από αυτό. Το κράτος, ως πραγματικότητα ελέγχεται από συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές ομάδες, οι οποίες μπορούν να στρέψουν την εξουσία ενάντια στην ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας του ανθρώπου, και να τη χρησιμοποιήσουν ακόμα και για την κατάλυση της αξιοπρέπειάς του. Το δικαίωμα, λοιπόν, είναι δικαίωμα έναντι της εξουσίας, κυρίως της κρατικής εξουσίας. Η λογική που εισάγει η έννοια των (ατομικών) δικαιωμάτων υποβάλλει μια νέα κατανόηση της πολιτικής κατά την οποία «η αντιπαλότητα πολίτη και κράτους, ατόμου και κοινωνίας» ορίζεται «ως το καθολικής ισχύος νόημα της δημοκρατίας και του φιλελευθερισμού»[260]. Από τη στιγμή που το δικαίωμα αποτελεί εξουσία (απαίτηση) έναντι του κράτους, το δε κράτος ασκεί εξ ορισμού εξουσία επί του φέροντος το δικαίωμα πολίτη είναι αναπόφευκτη η σύγκρουση μεταξύ τους, εκτός εάν η εξουσία του κράτους και κυρίως ενός κρατους δικαίου αποτελεί τη συνισταμένη της εξουσίας των πολιτών.

6.5 Κράτος Δικαίου

Ο συντακτικός νομοθέτης διακρίνει «τρείς ευρύτερες περιοχές της συνολικής κοινωνικοκρατικής συμβίωσης: κοινωνική, οικονομική και πολιτική»[261]. Ο όρος «κράτος δικαίου»[262] αναφέρεται σε συγκεκριμένη μορφή οργάνωσης κράτους και κυρίως σε μορφή οργάνωσης της εν γένει κρατικής εξουσίας σε έναν ευρύτερο κοινωνικό χώρο. Με τον όρο κράτος δικαίου αποδίδεται η μορφή και το περιεχόμενο της κρατικής εξουσίας σε κοινωνικό χώρο, αποδίδεται γενικά το «πολίτευμα» της

---

[260] Γιανναράς Χρ. *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, σ.62.

[261] αρθρ. 5 παρ. 1 Σ.

[262] Μανιτάκης Α., *Κράτος δικαίου και έλεγχος της συνταγματικότητας*, σ.32: «Οι ιστορικές ρίζες της έννοιας του κράτους δικαίου ανάγονται στην ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα. Ειδικότερα, στην αρχαία Ελλάδα, όπου η πολιτική ζωή ήταν οργανωμένη στο πλαίσιο της πόλεως η αντίληψη μιας μορφής κράτους δικαίου υπήρξε στενά συνυφασμένη με τη δημοκρατική αυτοδιάθεση των πολιτών. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική υπήρξε η περίπτωση της αρχαίας Σπάρτης, όπου μία πρώιμη μορφή κράτους δικαίου συναντάται στη «Ρήτρα» του Λυκούργου, η οποία ανήγαγε την εξουσία του λαού στα πλαίσια της εκκλησίας του δήμου σε πηγή του θετικού δικαίου αναφερόμενη στις διαδικασίες θέσπισης μίας θετής μορφής δικαίου. Πέρα όμως από την αρχαία Σπάρτη μία μορφή κράτους δικαίου συναντάται και στο πλαίσιο της Αθηναϊκής δημοκρατικής διακυβέρνησης, όπου οι πολίτες διέθεταν ισότητα ενώπιον του νόμου, οι νόμοι διατυπώνονταν κατά τρόπο γενικό, και το Συμβούλιο, οι δικαστές, και οι νομοθετικές συνελεύσεις, δεσμεύονταν από τον νόμο».

κοινωνικής περιοχής. Το κράτος δικαίου αποτελεί συνταγματική οργανωτική μορφή του κοινωνικού χώρου σε ορισμένη, συνταγματικά προσδιοριζόμενη σχέση προς την κοινωνία. Η έννοια του κράτους δικαίου αποδίδει μια μορφή κράτους με συγκεκριμένη συμπεριφορά απέναντι στην ανθρώπινη αξία και δικαιώματα που την εξειδικεύουν. Από την στάση δηλαδή που θα λάβει το κράτος απέναντι στην κοινωνία προσδιορίζεται και η στάση του απέναντι στην ανθρώπινη αξία, η οποία αποτελεί «καταστατική αρχή της συνολικής έννομης τάξης»[263], αλλά και απέναντι στα συνταγματικά δικαιώματα. Κράτος δικαίου είναι όχι μόνο ο τύπος ενός κράτους, αλλά συνταγματικό πρότυπο πολίτη, που αντιστοιχεί σε αυτόν τον τύπο κράτους και συνακόλουθα συνδέεται με την παραγωγή και εφαρμογή του δικαίου. Η προβληματική του κράτους δικαίου συγκεκριμενοποιείται μέσω της διάκρισης κράτους-κοινωνίας, και κυρίως αποδίδει την σχέση του κράτους προς την κοινωνία.Βασικοί άξονες της έννοιας του κράτους δικαίου είναι αρχικά ο σεβασμός της ανθρώπινης αξίας, ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η εγγύηση για την παραγωγή του δικαίου σύμφωνα με ορισμένη διαδικασία και την εφαρμογή του δικαίου σε όλες τις κατευθύνσεις. Πρόκειται για ένα κράτος του οποίου πρωταρχικός στόχος, είναι ο σεβασμός της ανθρώπινης αξίας που διέπει τη συνολική έννομη τάξη. Πρόκειται, επίσης, για ένα κράτος, το οποίο εγγυάται διαδικασία παραγωγής δικαίου σύμφωνη με την συνταγματικώς ορισμένη διαδικασία και εγγυάται μια ορθή εφαρμογή του δικαίου.

Το κράτος δικαίου καθιερώνει τη δικαιοκρατία ως σύστημα της ευρύτερης κοινωνικής περιοχής. Η παραδοχή της δικαιοκρατίας προϋποθέτει εδραία εμπιστοσύνη προς το δίκαιο ως «σύνολο κανόνων που ρυθμίζουν αναγκαστικά την κοινωνική συμβίωση»[264]. Η αποσαφήνιση της δυαδικής έννοιας «κράτος δικαίου» στην ακέραιη λογική συγκρότησή της, απότοκη του νοηματικού δυναμισμού των δυο συστατικών της εννοιών στη σύνθεσή τους, προϋποθέτει διευκρίνηση της κάθε μιας από τις δυο συστατικές έννοιές της. Ο τεχνικός όρος «δίκαιο» σημαίνει ενταγμένος στον όρο κράτος δικάιου. Η γνώμη, ότι το κράτος δικαίου είναι απλώς το κράτος που λειτουργεί σύμφωνα με το θετικό δίκαιο, βρίσκει έρεισμα στην πιο συνηθισμένη χρήση του όρου, κινδυνεύει όμως να ζημιώσει κρίσιμα το ηθικό βάρος της πολιτειακής αυτής έννοιας. Η γνώμη, ότι το κράτος δικαίου είναι το κράτος που λειτουργεί σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο, προσδίδει στην πολιτειακή

[263] Δημητρακόπουλος, Ανδρέας. *Γενική Συνταγματική Θεωρία*, σ.92.

[264]Δημητρακόπουλος, Αν. *Γενική Συνταγματική Θεωρία*, σ.41.

αυτή έννοια όλο το ηθικό βάρος της, ότι δηλαδή το κράτος λειτουργεί σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις της δικαιοσύνης. Έχει προταθεί, άλλωστε, η αντικατάσταση του όρου «κράτος δικαίου» με τον όρο «κράτος δικαιοσύνης». Συμβαίνει,όμως, το ίδιο το φυσικό δίκαιο να παραπέμπει βασικά στο θετικό δίκαιο. Η παροχή αρμοδιότητας σε ορισμένους ανθρώπους να ερμηνεύουν αυθεντικά το φυσικό δίκαιο, να προβάλλουν δηλαδή την «ορθή» κατά δίκαιο λύση του προκειμένου διανθρώπινου προβλήματος, είναι κάτι που επιβάλλεται από τη φύση των πραγμάτων, άρα, κάτι που καθορίζεται από το ίδιο το φυσικό δίκαιο με κανόνα του βασικό. Η αυθεντική όμως, ερμηνεία του φυσικού δικαίου από αρμόδιο άνθρωπο είναι η δημιουργία θετικού δικαίου, αλλά και η επένδυση ορισμένων ανθρώπων με την αποκλειστική αυτή αρμοδιότητα είναι ήδη εκδήλωση θετικού δικαίου. Έτσι, το θετικό δίκαιο αποτελεί παρουσία του φυσικού δικαίου, προικισμένη μάλιστα με το κύρος. Το κράτος δικαίου, όσο η έννοια του ενέχει αναφορά στο φυσικό δίκαιο, είναι πάντοτε κράτος που λειτουργεί σύμφωνα με κανόνες θετικού δικαίου[265], αλλά εναρμονισμένους προς το φυσικό δίκαιο.

Κράτος και δίκαιο[266] είναι δυο έννοιες δυσδιάκριτες, από τη σκοπιά της καθαρής θεωρίας[267]. Το αίτημα όμως, κράτος δικαίου προϋποθέτει εμπειρική έννοια του κράτους. Και περιέχει το κράτος,

---

[265] Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*, p.21: «Ο κανόνας του δικαίου επιτάσσει δεδομένη ενέργεια ή αποχή από ενέργεα ή δίνει τη δυνατότητα σε κάποιον να προκαλέσει μέσω συγκεκριμένης ενέργειας τις συνέπειες που ορίζει η κανονιστική τάξη. Η ανθρώπινη συμπεριφορά ρυθμίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο θετικά. Αρνητικά ρυθμίζεται όταν ορισμένη ενέργεια δεν επιτρέπεται αλλά ούτε και απαγορεύεται ρητά».

[266] Kelsen, H. *Théorie pure du droit*, p.337: «Το κράτος αποτελεί προϋπόθεση του δικαίου (διότι αυτό το θεσπίζει), αλλά συγχρόνως το δίκαιο αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη κράτους, αφού το κράτος υποτάσσεται σε αυτό, αυτοπεριορίζεται. Το κράτος δηλαδή ορίζεται ως έννομη τάξη». Επίσης, βλ. Σπυρόπουλος, Φίλιππος, Κ. *Εισαγωγή στο Συνταγματικό Δίκαιο*, σ.15: «Σύμφωνα με τον Jellinek, τέσσερα είναι τα στοιχεία που συγκροτούν την έννοια του κράτους: ο λαός, η επικράτεια, η δημόσια εξουσία και η οργάνωση του λαού σε νομικό πρόσωπο. Ο λαός νοείται ως το σύνολο των ανθρώπων που υπάγονται στη δημόσια εξουσία μιας εδαφικά ορισμένης έννομης τάξης. Επικράτεια είναι η εδαφική έκταση εντός της οποίας ασκείται η εν λόγω δημόσια εξουσία, η οποία ορίζεται ως η ικανότητα του κράτους να επιβάλει τη θέλησή του στα άτομα που διαβιούν στο έδαφός του. Η εξουσία αυτή διαφέρει από τις άλλες μορφές εξουσίας, διότι είναι νομική εξουσία, προβλέπεται δηλαδή και περιορίζεται από τον νόμο. Το τελευταίο στοιχείο, η οργάνωση σε νομικό πρόσωπο δηλώνει ότι το κράτος αποτελεί φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων (υποκείμενο δικαίου), απαρτίζεται από τον λαό, οργανώνεται δε σε διάρκεια, η οποία μάλιστα αποτελεί και τον σκοπό του».

[267] Σπανού, Καλλιόπη. *Η πραγματικότητα των δικαιωμάτων. Κρατικές πολιτικές και πρόσβαση σε υπηρεσίες*, σσ.32-33: «ΟKelsenδιαμόρφωσε την Καθαρή Θεωρία του Δικαίου. Η καθαρότητα συνίσταται στην αντίληψη ενός δικαίου απαλλαγμένου από κάθε πολιτική ιδεολογία, ενός δικαίου ως ιδιαίτερης κανονιστικής τάξης. Το εγχείρημά του στόχευε να εξυψώσει την επιστήμη του δικαίου, που χανόταν σχεδόν τελείως μέσα στον συλλογισμό της «πολιτικής του δικαίου» ("politiquejurdique"), στο επίπεδο και

εμπειρικά έτσι εννοημένο, έχει δηλαδή συαστατικά στοιχεία, ότι για την κοινή αντίληψη το ενσαρκώνει, όπως η Βουλή, η Κυβέρνηση, η Δημόσια Διοίκηση, η αστυνομία, ο στρατός, οι φυλακές και τα δικαστήρια. Από οντολογικής άποψης, κάθε στοιχείο αποτελείται από ουσία και τύπο, από corpus και animus, έτσι και το δίκαιο γίνεται αντιληπτό με την ουσιαστική και την τυπική έννοια. Από αυτό γεννάται το μεγάλης σημασίας ερώτημα αν η σχέση κράτους και δικαίου αναφέρεται στο τυπικό ή στο ουσιαστικό δίκαιο. Αρχικά, το κράτος δικαίου αποτελεί έναν όρο τεχνικό («terminustechnicus»). Το κράτος δικαίου δεν είναι μόνο το κράτος της δικαιοσύνης, αλλά και το κράτος του ισχύοντος δικαίου. Όταν η ουσιαστική δικαιοσύνη και το τυπικό δίκαιο ταυτίζονται, τότε το κράτος είναι ταυτόχρονα και κράτος δικαίου. Με την ουσιαστική έννοια του όρου, όταν αναφερόμαστε στο κράτος δικαίου μιλάμε για το δημοκρατικό κράτος δικαίου, γιατί αυτό μόνο εξασφαλίζει την ταυτότητα του δικαίου και της δικαιοσύνης και διότι αυτό το κράτος στρέφεται προς την υλοποίηση της ανθρωπιστικής αρχής.

Η ονομασία του κράτους ως κράτος δικαίου μαρτυρεί τη σχέση κράτους μεταξύ κράτους και δικαίου, μια σχέση ιδιαίτερα στενή με πολλαπλές διαστάσεις. Η σχέση αυτή είναι αμφίδρομη από το κράτος στο δίκαιο και το αντίστροφο. Η κρατική υπόσταση δεν στηρίζεται στην αυθαιρεσία πλέον αλλά στο δίκαιο. Οι διαστάσεις της σχέσης αυτής αφορούν την ύπαρξη, την παραγωγή και την εφαρμογή δικαίου. Σχετικά με την ύπαρξη δικαίου, υποστηρίχθηκε ότι η δικαιοκρατική αρχή ενέχει την κατηγορική επιταγή ύπαρξης δικαίου κάποιας μορφής και συγκεκριμένα ύπαρξης Συντάγματος, συνεπώς κράτος δικαίου είναι καταρχήν το κράτος εκείνο που έχει δίκαιο, το κράτος που έχει Σύνταγμα. Τις βάσεις του δικαίου θέτει το ίδιο το Σύνταγμα[268] και δεν νοείται κράτος

την τάξη μιας πραγματικής επιστήμης. Ενώ για τη θετικιστική αντίληψη του δικαίου, το πρόβλημα της δικαιοσύνης ως ηθικής αξίας, είναι «εξωτερικό», για την «πολιτική του δικαίου» έχει αποφασιστική σημασία. Ασκεί κριτική στην παραδοσιακή επιστήμη του δικαίου, η οποία τον 19ο αιώνα και τον 20ό, χωρίς κανένα κριτικό πνεύμα, συνέχεε την επιστήμη του δικαίου από τη μια με την ψυχολογία, την κοινωνιολογία, την ηθική και την πολιτική θεωρία από την άλλη και επιχειρεί να «καθάρει» το δίκαιο από όλα τα στοιχεία που του είναι ξένα. Αυτή είναι η θεμελιώδης μεθοδολογική αρχή του Kelsen».

[268] Τάτσος, Δημήτρης, Θ. *Συνταγματικό Δίκαο, Α΄ Τόμος, Θεωρητικό Πλαίσιο*, σ.273: «Το Σύνταγμα έχει ιδιαιτερότητες που είναι σύμφυτες με το αντικείμενό του, το οποίο δεν είναι άλλο από την Πολιτεία των κοινωνών. Το Σύνταγμα δεν ρυθμίζει ένα απρόσωπο, γενικό κρατικό σύστημα κατά ένα μηχανιστικό πρότυπο ιεραρχίας και συμφωνίας κανόνων, αλλά ρυθμίζει τον τρόπο οργάνωσης μιας κοινωνίας, η οποία παρουσιάζει ιδιαιτερότητες, συνεχείς μεταβολές, οικονομικές και πολιτικές σχέσεις εξάρτησης. Μόνον, έτσι, μπορεί να νοηθεί το Σύνταγμα, σε συνάρτηση δηλαδή με την κοινωνία και τους ανθρώπους που την αποτελούν. Σε αυτό το πλαίσιο λοιπόν η συνταγματική ερμηνεία δεν πρέπει να εγκλωβίζεται στις παραδοσιακές μεθόδους. Όταν αυτές κρίνονται ανεπαρκείς, είναι απαραίτητη η προσφυγή σε άλλες σχετικές με το αντικείμενο του δικαίου επιστήμες. Με αυτό τον τρόπο, τίθεται ένα όριο στην αυταρχική

δικαίου χωρίς Σύνταγμα.Το κράτος δικαίου είναι υποχρεωμένο να υπακούει στον κανόνα δικάιου (συνταγματικό ή κοινό) και να μεριμνά για την ορθή εφαρμογή, απονομή και τήρηση του κανόνα δικαίου εν γένει. Πτυχές αυτής της υποχρέωσης είναι η συνταγματικότητα των νόμων, η ανεξαρτησία της δικαιοσύνης, η ορθή απονομή δικαιοσύνης από τα δικαστήρια και συγκεκριμένα η αιτιολογία των δικαστικών αποφάσεων που στοχεύουν στον έλεγχο της δικαιοσύνης. Η ελευθερία και τα δικαιώματα των πολιτών είναι εγγυημένα από το κράτος δικαίου, δηλαδή από τους νομικούς κανόνες που έχουν θεσπιστεί από τον νομοθέτη και ερμηνεύονται από τα δικαστήρια και από ένα σύστημα πολιτικών και θεσμικών ελέγχων, ισορροπιών και εγγυήσεων έναντι της δημόσιας εξουσίας (π.χ ο ρόλος της δικαστικής εξουσίας, η θεσμική σημασία των πολιτικών κομμάτων και της κοινωνίας των πολιτών, η ελευθερία του Τύπου και η μακρά παράδοση της προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων)[269]. Στην ουσία, το κράτος δικαίου «σηματοδοτεί πρωτίστως την αρχή της νομιμότητας, η οποία όμως πρέπει να κατανοηθεί ως έκφραση ενός αιτήματος σύμφωνα με το οποίο όλες οι πράξεις της κυβερνητικής εξουσίας που επηρεάζουν τα ατομικά δικαιώματα και τις υποχρεώσεις πρέπει να έχουν μια αυστηρή θεμελίωση στον νόμο»[270].

λειτουργία του δικαίου, ενώ το Σύνταγμα «επανασυνδέεται με τη νομοτέλεια του αντικειμένου του», δηλαδή με τη κοινωνία και τον άνθρωπο».

[269] Kelsen, H. *Théorie pure du droit*, p.411: «Η δικαιοδοσία και η διοίκηση συνδέονται μέσω νόμων που αποφασίζονται από το Κοινοβούλιο, το οποίο εκλέγεται από τον λαό, με ή χωρίς τη συνεργασία ενός αρχηγού του Κράτους που τοποθετείται στη κορυφή της κυβέρνησης. Τα μέλη της κυβέρνησης είναι υπεύθυνα για τις πράξεις τους, οι δικαστές είναι ανεξάρτητοικαι οι πολίτες έχουν ορισμένα δικαιώματα, ιδίως ελευθερία συνείδησης και έκφρασης».

[270] GardnerJohn. *Law as a leap of faith*, pp.210- 211.

7. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΙΔΟΥΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Στη Δύση, οι φιλόσοφοι προσπαθούν ανά τους αιώνες να καταλήξουν στο αν ο άνθρωπος είναι φύσει καλός ή κακός. Παρατηρούμε πως ο άνθρωπος δε μπορεί να είναι αμιγώς καλός ή αμιγώς κακός. Δεν είμαστε μονοδιάστατοι, αλλά συγκερασμός πολλών πραγμάτων με το περιβάλλον, αποτελεί καταλυτικό παράγοντα στην ανάδειξη ενός ατόμου σε καλό ή κακό με την αντίστοιχη αιδώ στις πράξεις και τη συμπεριφορά του ή όχι. Ορισμένες φιλοσοφικές απόψεις στηρίχτηκαν είτε στην έμφυτη καλοσύνη του ανθρώπου, ενώ άλλες στην έμφυτη κακία του.Οι μεταβατικές περίοδοι της Αναγέννησης και της Μεταρρύθμισης μέχρι τον 17ºαιώνα δημιούργησαν κοινωνικές-θρησκευτικές «ζυμώσεις», αναπλάθοντας κριτικά την κοινωνικο-πολιτική αντίληψη[271]. Το νεότερο φυσικό δίκαιο αποκτά ορθολογικό χαρακτήρα σε αντίθεση με τον αντικειμενικό της αρχαιότητας. Οι πολιτικές θεωρίες του Διαφωτισμού αποτελούν μία έκφραση νεωτερικότητας αναπτύσσοντας φιλελεύθερες αντιλήψεις, αντίθετες στην επικρατούσα αριστοτελική τελεολογική αντίληψη.

Ως προς αυτή την κατεύθυνση, οι θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου μέσω της συμφωνίας των συμβαλλόμενων μερών, δικαιολογούν την κοινωνική προέλευση και δομή, βάσει της προΰπαρξης μιας «φυσικής κατάστασης» η οποία αναπόφευκτα εγκαταλείπεται. Οι πολιτικοί φιλόσοφοι διαφοροποιούν τους όρους της «φυσικής κατάστασης» και του συμβολαίου προσπαθώντας με τον τρόπο τους να νομιμοποιήσουν τη συμφωνία. Το συμβόλαιο, ως πρόβλημα καταγωγής-θεμελίωσης της κοινωνίας, μπορεί να «εξηγεί εμπειρικά ή ορθολογικά τη γέννηση και τη δομής της και να αποτελεί ιστορική πραγματικότητα ή υποθετική θεώρηση που απηχεί σε διαφορετικού τύπου πολιτεύματα»[272]. Απαραίτητα, όμως, δηλώνει την αναγκαιότητα εφαρμογής της πολιτικής υποχρέωσης ανάμεσα στους συμβαλλόμενους. Στο σημείο αυτό θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε αυτές τις παραμέτρουςέχοντας ως κεντρο βαρους την ευρύτερη φιλοσοφική διάσταση της έννοιας της αιδούς και ως πεδίο εφαρμογής τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου των Χομπς, Ρουσσώ και Λοκ.

---

[271] Στυλιανού, Άρης. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σσ.22-23: «Αναδείχθηκε η αξία των ατομικών δικαιωμάτων και η θεωρία του ανεξάρτητου-αυτοδύναμου «κοινωνικού συμβολαίου».

[272] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σ.44.

Αρχικά, όπως ισχυρίζεται ο Τόμας Χόμπς, επειδή η ανθρώπινη φύση κυριαρχείται από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και επειδή ο άνθρωπος, σε μια ελεύθερη και πρωτόγονη κατάσταση, κυριευμένος από τα πάθη του, θα συμπεριφερόταν στους άλλους ανθρώπους σαν λύκος («homo homini lupus»), προκειμένου να διατηρηθεί στη ζωή (να αποφύγει τον θάνατο) και να διαφυλάξει τα συμφέροντά του, αναγκάζεται ο άνθρωπος να εκχωρήσει ένα μέρος της ελευθερίας του σε κάποια αυθεντία, στον κυρίαρχο και να υποταχθεί σε αυτόν, υπό την προϋπόθεση ότι και ο διπλανός του θα κάνει το ίδιο. Ο άνθρωπος, δηλαδή, προκειμένου να μην αφανιστεί μέσα από μία κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων («bellum omnium contra omnes»), συνάπτει ένα συμβόλαιο με ένα ή με περισσότερα πρόσωπα, δια του οποίου η μία πλευρά εκχωρεί ένα μέρος της ελευθερίας της για να καταφέρει να διαφυλάξει τη ζωή της[273], ενώ η άλλη πλευρά δεσμεύεται να τηρήσει όλους τους όρους που απαιτούνται για να εξασφαλιστεί η επιβίωση και το αγαθό της ειρήνης[274]. Το συμβόλαιο αυτό, που συνιστά στην ουσία μια πράξη υποταγής, νομιμοποιεί την πολιτική εξουσία, όχι πια επειδή είναι θεόσταλτη, αλλά επειδή η φύση του ανθρώπου είναι τέτοια που τον κάνει, για χάρη της ειρήνης και της ασφάλειάς του, να θυσιάσει την ελευθερία του προκειμένου να επιβιώσει. Δυο νόμοι ισχύουν: της αυτοάμυνας και της αμοιβαιότητας μεταξύ των συμβαλλομένων μελών. Δεν αρκεί μόνο η παραίτηση των φυσικών δικαιωμάτων, αλλά απαιτείται η μεταβίβαση αυτών, για «την εισαγωγή στην πολιτική κοινωνία που γίνεται σε ένα τρίτο ανεξάρτητο μέλος από τα συμβαλλόμενα μέρη, το οποίο πλέον υποχρεώνεται να πράττει για λογαριασμό τους»[275].

Το κοινωνικό συμβόλαιο του Χομπς είναι, όμως, μόνον η αρχή. Η τάξη και η ειρήνη θα πρέπει να περιφρουρούνται από τους νόμους της κυρίαρχης εξουσίας αποτρέποντας τον φόβο του θανάτου και ειδικά ενός εμφυλίου πολέμου. Η πολιτική θεωρία του Χομπς τίθεται στην υπηρεσία

---

[273] Μολύβας, Γρηγόρης. *Φιλοσοφία στην Ευρώπη: Η εποχή του διαφωτισμού (17ος-18ος αιώνας)*, σ.115: «Για τον Χόμπς ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένα αυτόματο, μια μηχανή δηλαδή με εξαρτήματα, όπως όλες οι μηχανές που είναι τα όργανά της. Η ανθρώπινη μηχανή έχει ως σκοπό την συνέχιση της λειτουργείας της, και υπό αυτό το πρίσμα εκτελούνται όλες τις οι λειτουργίες. Έτσι, ο Χόμπς θεωρεί τον άνθρωπο ως ένα εγωιστικό ον που σκοπό έχει μόνο τη συνέχιση της ύπαρξης του, αυτή είναι και η μόνη αξία που του αναγνωρίζει, η αυτοσυντήρηση»

[274] Κιτρομηλίδης, Π. Μ. *Νεότερη πολιτική θεωρία*, σσ.23-24: «Η επιδίωξη της ειρήνης και η προθυμία για ισοδύναμη διατήρηση τωνδικαιωμάτων με τα άλλα άτομα, ωθεί στην εγκατάλειψη της «φυσικής κατάστασης» προς μία κοινωνική συμβίωση μέσω ενός συμβολαίου».

[275] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σσ.110-111.

του κράτους όχι έχοντας ηθικό σκοπό, αλλά επειδή αυτό μπορεί να εγγυηθεί την ασφάλεια των ατόμων. Οικοδομεί, έτσι, μία «θεωρητική προέλευση του κράτους ξεκινώντας από το άτομο»[276]. Η χομπσιανή θεωρητική μοντελοποίηση της «φυσικής κατάστασης» αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του νεότερου «φυσικού δικαίου». Υπερβαίνει κάθε ιστορική πραγματικότητα αλλά, όμως, είναι «αναγκαία για την κατανόηση του μηχανισμού της κοινωνικής δημιουργίας αποτελώντας παράλληλα μόνιμο κίνδυνο και άναρχο εχθρό της κοινωνίας»[277]. Οι υποχρεώσεις-δεσμεύσεις επέρχονται με την εγκατάλειψη της φυσικής ελευθερίας και την παραχώρηση των δικαιωμάτων. Έκτοτε, τηρούνται από έναν ανεξάρτητο φορέα-κυρίαρχο που τιςεπιβάλλει-προστατεύει. Και «η πολιτική υποχρέωση έχει υπόσταση μόνο συναρτήσει της ύπαρξης μίας πολιτικής εξουσίας»[278]. Εφόσον, όμως παραχωρούνται τα φυσικά δικαιώματα στον κυρίαρχο, νομιμοποιούν πλήρως την πολιτική εξουσία που υποχρεούται τη διαφύλαξη των δικαιωμάτων. Η νομιμότητα λόγω της συναινετικής μεταφοράς των δικαιωμάτων έρχεται σε αντίθεση με το κράτος ισότητας και ελευθερίας. Καταργείται, έτσι, αυταρχικά η ελευθερία συνείδησης και ο συνταγματισμός.

Στον αντίποδα του συμβολαίου «υποταγής και κυριαρχίας» του Χομπς βρίσκεται το κοινωνικό συμβόλαιο «πολιτικής και κοινωνικής ένωσης» του Ζαν Ζακ Ρουσσώ. Η αντίθεση μεταξύ Χομπς και Ρουσσώ έχει θεωρητικό υπόβαθρο. Αν θεωρήσουμε ότι ουσιαστικά ο άνθρωπος είναι από τη φύση του εγωιστικό ον, τότε η δύναμη του κράτους πρέπει να τον εξαναγκάζει να τηρεί τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου. Αντίθετα, αν δεχτούμε ότι ο άνθρωπος είναι καλός και έχει έμφυτη κοινωνικότητα, όπως υποστηρίζει Ρουσσώ, τότε μπορούμε να περιμένουμε ότι ο άνθρωπος, με τη θέλησή του και για χάρη του γενικού συμφέροντος, θα συμμορφωθεί με τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου. Για τον Ρουσσώ η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, όπως την χρησιμοποιούν οι πολιτικοί στοχαστές της φιλελεύθερης ατομικιστικής παράδοσης, αποτελεί το κομβικό στοιχείο της καταχθόνιας εξαπάτησης των αδυνάτων από τους ισχυρούς, με την οποία τους πείθουν να αποδεχθούν τη νομιμότητα διευθετήσεων που οδηγούν στη θεσμοθέτηση της ανισότητας στην πολιτική κοινωνία. Η εδραίωση της ανισότητας ως στοιχείου της έννομης τάξης συνιστά, κατά τον Ρουσσώ, το «πρώτο βήμα για την τυραννία και τον δεσποτισμό». Αυτό είναι το

[276] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σ.80.

[277] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σ.96.

[278] Κιτρομηλίδης, Π. Μ. *Νεότερη πολιτική θεωρία*, σσ.28-29.

κοινωνικό συμβόλαιο των ατομικιστών, υπαινίσσεται ο Ρουσσώ στην κατακλείδα του «Λόγου για τις καταβολές της ανισότητας».

Το γνήσιο κοινωνικό συμβόλαιο είναι, λοιπόν, μια ομόφωνη-υπονοούμενη, ανιστορική και διαρκής σύμβαση, την οποία συνάπτουν μεταξύ τους ίσα και ελεύθερα άτομα τα οποία, με πλήρη επίγνωση των πράξεών τους και απόλυτη ειλικρίνεια, δημιουργούν θεσμούς διακυβέρνησης και νομοθεσίας που ρυθμίζουν τη συμβίωσή τους δημιουργώντας μια πολιτική κοινωνία δικαίου και ελευθερίας. Η σύμβαση αυτή, ενώ αποτελεί ισχυρή δέσμευση και υπέρτατο συμβόλαιο, εντούτοις στοχεύει στη διασφάλιση της ελευθερίας του κάθε πολίτη, καθώς ο πολίτης δεν δεσμεύεται απέναντι σε κάποιον άλλο, παρά απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό, προκειμένου να διασφαλιστεί το γενικό καλό. Η πρωτοτυπία του Ρουσσώ είναι ότι, σύμφωνα με αυτόν, το κοινωνικό συμβόλαιο δεν αφαιρεί και δεν υποβαθμίζει τα προσωπικά δικαιώματα (όπως συνέβαινε με το κοινωνικό συμβόλαιο του Χομπς), αλλά τα ενισχύει και τους προσφέρει τη διάσταση που πρέπει να έχουν στο πλαίσιο μιας οργανωμένης κοινωνίας. Η σύναψη του γνήσιου κοινωνικού συμβολαίου συνιστά, έτσι, ένα εγχείρημα τόσο θεμελιώδους σπουδαιότητας, ώστε συνεπάγεται μια ριζική μεταμόρφωση όσων συμμετέχουν σε αυτήν. Τα εγωιστικά και αρπακτικά άτομα του «κτητικού ατομικισμού» μεταμορφώνονται σε πολίτες μιας συμμετοχικής δημοκρατίας, μέσα στην οποία κίνητρο των πράξεών τους είναι η προσήλωση στο κοινό καλό και το δημόσιο συμφέρον. Στη θέση της πλεονεξίας και της επιθετικότητας δημιουργείται το αίσθημα της δικαιοσύνης. Η φυσική ελευθερία αντικαθίσταται με την ηθική ελευθερία του πολίτη, καθώς υπακούει σε έναν νόμο στου οποίου τη θέσπιση έχει συμμετάσχει ενεργά.

Ενώ στον Hobbes η φυσική κατάσταση περιγράφει το πώς θα συμπεριφέρονταν οι άνθρωποι εάν δεν υπόκειντο σε μία πολιτική εξουσία, ο Τζον Λοκ ορίζει την προ-πολιτική ζωή ως μία σύνθεση της ύπαρξης του φυσικού νόμου και μιας διάθεσης κοινωνικότητας. Στο επόμενο επίπεδο, με τη σταδιακή πολυπλοκοποίηση των κοινωνικών σχέσεων, μετά την εισαγωγή του χρήματος και την ανάπτυξη της οικονομίας, δημιουργούνται συγκρουσιακές προϋποθέσεις που δεν καταλήγουν όμως στην ακραία κατάσταση, την οποία περιγράφει ο Χομπς με τον «πόλεμο όλων εναντίον όλων». Μέσω της σύγκρουσης, τα άτομα αντιλαμβάνονται την ανάγκη να ζουν σύμφωνα με κοινά παραδεκτούς νόμους και κανόνες, οι οποίοι ρυθμίζουν συνολικά αλλά και λεπτομερώς τις ανθρώπινες σχέσεις, ώστε να μην καταφεύγουν στην αυτοδικία. Η αντιμετώπιση, λοιπόν, των συγκρούσεων και ο φόβος που προκαλούν είναι το κίνητρο για τη σύναψη του συμβολαίου κατά

τον Λοκ[279]. Ο άνθρωπος γνωρίζει πρακτικά εκ των πρότερων τον ηθικό νόμο και κρίνοντας αποφασίζει να πράξει. Ο «φυσικός νόμος» έχει ορθολογικό και κανονιστικό χαρακτήρα στη «φυσική κατάσταση», με σκοπό τη διαφύλαξη της ζωής, υγείας και της ιδιοκτησίας των ατόμων. Σε περίπτωση ρήξης, η κοινωνία δεν αποσυντίθεται όπως στον Χομπς, αλλά αντικαθιστά την κυβέρνηση. Η επανάσταση αυτή είναι «η προσφυγή του λαού στον ουρανό ενάντια στον ανέμπιστο, προδότη, τύραννο, εξουσιαστή»[280]. Δημιουργείται έτσι η πολιτική κοινωνία που αποφασίζει να λειτουργεί με βάση την αρχή της πλειοψηφίας και αναθέτει σε μία κυβέρνηση τη διασφάλιση των δικαιωμάτων τα οποία θεμελιώνει ο φυσικός νόμος.

Ο Λοκ απέκλεισε τον «εμφύλιο πόλεμο» του Χομπς, εφόσον «ο φυσικός νόμος που εκπορεύεται από το Θεό, διευθετεί εκ των προτέρων τις ανθρώπινες σχέσεις, αλλά η «φθορά» του οδηγεί στο συμβιβαστικό συμβόλαιο»[281].Το κοινωνικό συμβόλαιο που συντάσσεται αναθέτει στην κυβέρνηση την ευθύνη να προστατεύει τα δικαιώματα της κοινότητας: το δικαίωμα της ζωής, της ελευθερίας, της ιδιοκτησίας.Ο Λοκ διαπιστώνει τα ίδια κίνητρα ανθρώπινης συμπεριφοράς με τον Χομπς διακρίνοντας την απόλυτη ελευθερία και ισότητα που δρα στην εξασφάλιση της αυτοσυντήρησης[282], αντίθετα όμως διατηρεί πιο αριστοτελικές θέσεις. Δείχνει «σεβασμό στα φυσικά δικαιώματα, με την ευρύτερη έννοια της ιδιοκτησίας δηλαδή, στη διατήρηση της ζωής, υγείας και υπαρχόντων»[283].Ο Λοκ τονίζει την ανεξαρτησία και την αυτονομία του ατόμου έναντι

---

[279] Burns, Edward, M. *Ευρωπαϊκή Ιστορία-Ο δυτικός πολιτσμός: Νεότεροι χρόνοι*, σ.62: «Η αίτια της σύναψης ενός κοινωνικού συμβολαίου και της εισόδου στην πολιτική κοινωνία είναι η αβεβαιότητα και η ανασφάλεια. Το ζήτημα της «ιδιοκτησίας» είναι κι εδώ κυρίαρχο. Βασικός σκοπός της συνένωσης των ανθρώπων σε πολιτικές κοινότητες και της υποταγής τους σε κυβερνήσεις αποτελεί η διαφύλαξη της περιουσίας τους».

[280] Μολύβας Γρηγόρης. *Φιλοσοφία στην Ευρώπη, τ.Β΄. Η εποχή του διαφωτισμού(17ος-18ος αιώνας)*, σ.116.

[281] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σσ.132-133.

[282] Locke, John. *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, σ.163: «Εάν ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση είναι τόσο ελεύθερος όσο έχει λεχθεί· αν είναι απόλυτος κύριος του προσώπου και των υπαρχόντων του, ίσος προς τους πιο σπουδαίους και υπήκοος ουδενός, γιατί θα απαρνηθεί την ελευθερία του; Γιατί θα εγκαταλείψει την κυριαρχία του αυτή και θα υποτάξει τον εαυτό του στην κυριότητα και τον έλεγχο κάποιας άλλης εξουσίας; Στο ερώτημα τούτο είναι προφανής η απάντηση ότι, αν και στην κατάσταση της φύσης διέθετε αυτό το δικαίωμα, ωστόσο η απόλαυσή του είναι πολυ αβέβαιη και μονίμως εκτεθειμένη στις εισβολές των άλλων».

[283] Κιτρομηλίδης, Π, Μ. *Νεότερη πολιτική θεωρία*, σ.37.

της δουλείας, διότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται «θεωρητικά» με ίσες δυνατότητες ελευθερίας[284]. Προτεραιότητα είχε η ατομική κρίση και ο καθορισμός της αλήθειας, κατοχυρώνοντας πνευματικά την ατομική αυτονομία του ατόμου. Έτσι, ο γνωσιολογικός ατομικισμός του, υπερβαίνει τα «ανθρώπινα αυτόματα» του Χόμπς[285].

Κεντρική ιδέα στη θεωρία του Λοκ, αλλά και βασική διαφορά από τις αντιλήψεις του Χομπς, είναι η έννοια της εμπιστοσύνης μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων[286]. Όταν οι κυβερνώντες προδώσουν την εμπιστοσύνη, αθετώντας τους όρους του συμβολαίου, η κοινωνία δεν αποσυντίθεται, όπως υποστηρίζει ο Χομπς, αλλά αντικαθιστά την κυβέρνηση ακόμα και μέσω επανάστασης, με σκοπό την ενεργοποίηση του φυσικού δικαίου απέναντι στον τύραννο.Η επιμονή του Λοκ στη διατύπωση της συμβολαιικής του θεωρίας με όρους συναίνεσης και συγκατάθεσης δείχνει ότι «ήδη από τη στιγμή του συμβολαίου, προκρίνεται αξιολογικά κάποιου είδους κοινοβουλευτικό σύστημα»[287]. Ο Λοκ εξάλλου υπογραμμίζει και τη σημασία του κανόνα της πλειοψηφίας, βασική αρχή του δημοκρατικού πολιτεύματος. Ωστόσο, η δημοκρατία που οραματιζόταν ο Λοκ είχε τους αποκλεισμούς της καταλήγοντας σε μια ταξική διάκριση μεταξύ όσων έχουν πλήρη πολιτικά δικαιώματα, δηλαδή οι κάτοχοι έγγειας ιδιοκτησίας, και των ακτημόνων, οι οποίοι δεν δικαιούνται να συμμετέχουν στη διακυβέρνηση.

---

[284] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σσ.90-92: «Ο κάθε άνθρωπος έχει το δικαίωμα της ελευθερίας του προσώπου του, επί του οποίου κανένας άλλος δεν έχει εξουσία. Είναι κυρίως ελεύθερος να πραγματοποιεί τις επιλογές του, σύμφωνα με τις επιθυμίες και τη βούλησή του. Επομένως, η ελευθερία είναι η γενέθλια κατάσταση του ανθρώπου και η φυσική του κατάσταση, η οποία όμως με τον τρόπο που τη συλλαμβάνει ο Λοκ έχει ορισμένα κρίσιμα αντιφατικά στοιχεία. Παρόλο που κυριαρχεί η απόλυτη ελευθερία, δεν πρόκειται για κατάσταση ασυδοσίας. Ο φυσικός άνθρωπος δεν έχει την ελευθερία να καταστρέψει τον εαυτό του ή οποιοδήποτε άλλο πλάσμα βρίσκεται στην κατοχή του. Και αυτό εξαιτίας του φυσικού νόμου «που δεσμεύει τους πάντες» και «ταυτίζεται με τον λόγο», που διδάσκει ότι κανένας δεν πρέπει να προξενεί βλάβη στη ζωή, την υγεία, την ελευθερία και τα υπάρχοντα του άλλου».

[285] Κιτρομηλίδης, Π. Μ. *Νεότερη πολιτική θεωρία*, σ.36.

[286] Μολύβας, Γρ. *Φιλοσοφία στην Ευρώπη, τ.Β΄. Η εποχή του διαφωτισμού (17ος-18ος αιώνας)*, σ.116: «Αυτό το οποίο ανέδειξε περισσότερο με την δική του εκδοχή για τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου ο Locke, είναι η ανάγκη της υπάρξεως ενός κράτους δικαίου, με θεσμούς και κανόνες σεβαστούς τόσο από τους πολίτες όσο και από την ίδια την εξουσία, η οποία τους θέσπίζε».

[287] Στυλιανού, Ά. *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, σ.134.

Ο Λοκ, όπως παρατηρήσαμε παραπάνω, στήριξε τις ιδέες του για τη ζωή, την ελευθερία και την ιδιοκτησίαστα φυσικά ή ανθρώπινα δικαιώματα που θεωρείται ότι έχουν οι άνθρωποι, λόγω της ανθρώπινης φύσης τους και όχι ως απόρροια εντολής, νόμου ή σύμβασης. Με αυτή τη σκέψη επηρέασε την Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα που υιοθέτησε η Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών το 1948, όπως και τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, όπως διατυπώθηκε το 1776. Οι ίδιες ιδέες επηρέασαν τη Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη το 1789 και τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου που τέθηκε σε ισχύ το 1791[288]. Στο εφαρμοσμένο κοινό δίκαιο (commonlaw)[289] η επίδραση των θεωριών του φυσικού δικαίου είναι «ορατή στη διαμόρφωση του κοινού περί δικαίου αισθήματος, το δόγμα του ακαταλόγιστου ως κριτηρίου αμελείας, τα γονικά δικαιώματα, το Οικογενειακό δίκαιο, τους κανόνες φυσικής δικαιοσύνης και τις πολιτικές ελευθερίες»[290].

Μετά το 1971 πολλές από τις ιδέες περί δικαιοσύνης που διατυπωθήκαν από τον Τζον Ρωλς έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην αναδιαμόρφωση του πεδίου για το δημόσιο πολιτικό-φιλοσοφικό διάλογο. Το ζητούμενο ήταν να διατυπωθεί μια σειρά κριτηρίων μη ωφελιμιστικού χαρακτήρα για την δικαιοσύνη στο πλαίσιο της κοινωνίας. Ενδιαφερόταν να δείξει πώς θα πρέπει οι πόροι και τα αγαθά να μοιράζονται ακριβοδίκαια στους ανθρώπους. Με αυτό το πρόβλημα και τη λύση του καταπιάστηκαν οι πολιτικοί φιλόσοφοι από αρχαιοτάτων χρόνων. Πιο συγκεκριμένα, ο Ρωλς άσκησε κριτική στην ωφελιμιστική εκδοχή για την δικαιοσύνη που συνοψίζεται στη φράση ότι δικαιοσύνη είναι «η μέγιστη ευτυχία του μέγιστου αριθμού ανθρώπων»[291]. Θεωρούσε ότι η ωφελιμιστική ιδέα περί δικαιοσύνης είναι δυνατόν στην πράξη να επιφέρει ολέθρια αποτελέσματα για τα συμφέροντα ατόμων και κοινωνικών μειονοτήτων σε περίπτωση που υποταχθούν στις επιταγές του γενικότερου καλού. Ο Ρωλς διαμορφώνει μια καθαρά υποθετική «αρχική θέση» των ανθρώπων, με την ίδια λογική με την οποία διετύπωσαν οι Χόμπς, Ρουσσώ και Λοκ τη «Φυσική

---

[288] Waldron, Jeremy. *Theories of Rights*, p.73.

[289] Αραβαντινός, Ιωάννης, Π. *Εισαγωγή στην Επιστήμη του* Δικαίου, σ.26: «Με τον όρο κοινό δίκαιο περιγράφεται στη Μεγάλη Βρετανία το δίκαιο που απορρέει από αποφάσεις δικαστηρίων και δεν έχει θεσπιστεί με πράξεις και αποφάσεις του κοινοβουλίου».

[290] Bullock, A. & Trombley, St. *Λεξικό της Σύγχρονης σκέψης*, σ.1318.

[291] Rawls, John. *A Theory of Justice. Cambridge*, p.22.

Κατάσταση» των ανθρώπων για να μιλήσουν για το «Κοινωνικό Συμβόλαιο». Στην «αρχική κατάσταση» οι άνθρωποι είναι κρυμμένοι πίσω από ένα «πέπλο άγνοιας». Έτσι, οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν τίποτα για την κοινωνία στην οποία θα γίνουν μέλη και δεν ξέρουν σε ποια θέση της κοινωνίας θα βρεθούν. Ούτε γνωρίζουν τι ταλέντα και τι ικανότητες θα διαθέτουν. Γίνεται, όμως, αποδεκτό ότι γνωρίζουν πως υπάρχουν ορισμένα «πρωταρχικά αγαθά»: δικαιώματα, ελευθερίες, ευκαιρίες, εισόδημα και ευημερία, σεβασμός. Αυτά τα πρωταρχικά αγαθά τους είναι χρήσιμα και οι άνθρωποι θα επιθυμούν να έχουν όσο το δυνατόν περισσότερα από αυτά. Κάτω από αυτό το πρίσμα, ο Ρωλς θέτει το εξής ερώτημα: «ποιες ηθικές αρχές θα συμφωνήσουν να ισχύσουν άνθρωποι θα έχουν άγνοια αν θα τοποθετηθούν σε πλεονεκτικές ή μειονεκτικές θέσεις στην κοινωνία;»[292]. Έτσι, απαντά στο ερώτημα διατυπώνοντας τρεις βασικές αρχές. Πρώτον, κάθε άτομο έχει ίσο δικαίωμα ακόμα και στην εκτεταμένη ελευθερία αρκεί να μην περιορίζει την ελευθερία των άλλων («αρχή της ελευθερίας»). Δεύτερον, οι κοινωνικές και οι οικονομικές ανισότητες θα πρέπει να διευθετούνται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να αποβαίνουν όσο είναι δυνατό περισσότερο προς όφελος των ανθρώπων που είναι σε μειονεκτική θέση και είναι οι λιγότερο προνομιούχοι («αρχή της διαφοράς»). Τρίτον, οι θέσεις και τα αξιώματα πρέπει να είναι ανοιχτές προς όλους και καθένας πρέπει να διαθέτει ακριβοδίκαια ισότητα ευκαιριών («αρχή των ίσων ευκαιριών»).

[292] Rawls, John. *Political Liberalism: The John Dewey Essays in Philosophy*, p.48.

Συμπεράσματα

Είναι αλήθεια ότι η εφαρμογή των κανόνων δικαίου σε ένα πολιτισμένο κράτος «βιώνεται» σαν μια υποχρεωτική λειτουργία και σπάνια παραβιάζεται συνειδητά, αφού μάλιστα συνοδεύεται από ποινές που επιβάλλονται σε όλους εκείνους που τους παραβιάζουν. Έτσι, το περιθώριο που έχει ένα άτομο να απειθαρχήσει στον νόμο της κάθε πολιτείας είναι περιορισμένο και το οδηγεί στην υποχρεωτική συμμόρφωση, αφού αυτό εξασφαλίζει την ασφάλειά του και την αρμονική συμβίωση με τους υπόλοιπους. Ακόμα, κι αν διαφωνεί αναγκάζεται κάτω από την επιθυμία να αποφύγει την τιμωρία και την κοινωνική αποδοκιμασία να εφαρμόζει τον νόμο απόλυτα. Οι κανόνες, όμως, που επιδεικνύουν το πραγματικό πνευματικό και πολιτιστικό επίπεδο της κοινωνίας είναι οι άγραφοι. Αυτοί, δηλαδή, που με την θέλησή τους δέχονται οι πολίτες, προκειμένου να διαμορφώσουν το πλαίσιο εκείνο, που θα τους εξασφαλίσει την ηρεμία, την ομαλή κοινωνική συμβίωση και τον σεβασμό των δικαιωμάτων τους από τους άλλους. Πρόκειται για ένα φαινόμενο καθημερινό, που συναντάται στους ανθρώπους κάθε ηλικίας, κάθε κοινωνικής τάξης ή πνευματικού επιπέδου, εφόσον όλοι μας λίγο έως πολύ έρχονται στιγμές που παραβιάζουμε αυτούς τους κανόνες. Και χαρακτηρίζεται υψηλό το επίπεδο της κοινωνίας, όταν οι πολίτες συμμορφώνονται οικειοθελώς προς τις επιταγές των άγραφων αυτών κοινωνικών κανόνων. Γιατί είναι αλήθεια ότι, όταν το άτομο συμμορφώνεται κάτω από την απειλή της ποινής, που επιβάλλει ο νόμος, δεν αποκαλύπτει ποτέ το ποιοτικό του επίπεδο, καθώς δεν επιλέγει μεταξύ δύο ή περισσοτέρων συμπεριφορών. Αναγκάζεται να αποδεχθεί και να υιοθετήσει αυτό που η κοινωνία ορίζει, διαμορφώνοντας έτσι ένα καθολικό πρότυπο συμπεριφοράς, είτε συμφωνεί είτε όχι.

Κύρια χαρακτηριστικά μια ηθικής συμπεριφοράς κάωτω από το πλαίσιο της αιδούς αποτελούν το ήθος, η ευγένεια της ψυχής, η διακριτικότητα του χαρακτήρα, ο σεβασμός που τρέφει απέναντι σε άτομα, ιδέες και θεσμούς. Πρόκειται για όλα εκείνα τα «δέοντ» στοιχεία, που υπαγορεύουν στα άτομα τη συμπεριφορά, που θα ακολουθήσει σε κάθε φάση της ζωής τους. Και το στοιχείο αυτό έχει πολύ πιο αποφασιστική σημασία από τον νόμο, γιατί αυτός λειτουργεί αντικειμενικά και ρυθμίζει τις σχέσεις των ανθρώπων μ' έναν τρόπο ομοιόμορφο, χωρίς να ενδιαφέρεται πάντα για τις ιδιαιτερότητες των ατόμων. Γνωρίζουμε, όμως, πολύ καλά ότι οι διαπροσωπικές σχέσεις διαμορφώνονται με καθαρά υποκειμενικά κριτήρια, που αδιαφορούν για την άποψη που μπορεί να έχει ο εκάστοτε νομοθέτης πάνω σ' ένα θέμα. Έτσι, για παράδειγμα, δεν αγαπούμε και δεν σεβόμαστε τον σύντροφό μας, επειδή το λέει κάποιον νόμος, αλλά γιατί το αισθανόμαστε.

Προσφέρουμε τη θέση μας σ' έναν ηλικιωμένο, μια έγκυο γυναίκα ή ένα άτομο με ειδικές ανάγκες όχι γιατί μας υποχρεώνει κάποιος, αλλά γιατί κάτω από την καθοδήγηση των άτυπων αυτών κανόνων μάθαμε να θεωρούμε υποχρέωσή μας αυτή την παραχώρηση. Ο άλλος, ο διπλανός μας, δεν έχει την δυνατότητα να μας επιβάλλει οποιαδήποτε μορφή ποινής υπό τη γνωστή έννοια. Μπορεί όμως μέσα από την αποδοκιμασία, το σχόλιο, τον μορφασμό, την αποστροφή να μας οδηγήσει στην συμμόρφωση, καθώς και αυτό είναι μέρος αυτής της άτυπης συμπεριφοράς που σίγουρα βοηθά την κοινωνία να λειτουργήσει σωστά και ομαλά.

Μια απλή και μόνο ματιά στην καθημερινή μας ζωή, επιβεβαιώνει ότι ο άτυπος κανόνας, αυτός που υπαγορεύει τη συγκεκριμένη συμπεριφορά δεν είναι το αίτιο για να ενεργούμε κάθε φορά με έναν συγκεκριμένο τρόπο, αλλά το αποτέλεσμα μιας ευρύτερης αγωγής που καθορίζει αυτό που η κοινωνία θεωρεί καλό για τα μέλη της, και μάλιστα έχοντας την αποδοχή τους. Υπ' αυτή την έννοια το γεγονός ότι ένα άτομο ή μια ομάδα ακολουθεί ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής κι όχι κάποιον άλλο, ταυτίζεται, συχνά απόλυτα, με το πολιτιστικό επίπεδο, που διαθέτουν και τους υπαγορεύουν μια σειρά από ενέργειες ή συμπεριφορές, που δηλώνουν πειθαρχία, σοβαρότητα, αυτοέλεγχο, ή ήθος. Και είναι όλα αυτά τα στοιχεία, εκείνα τα στοιχεία που αποκαλύπτουν τον πολιτισμό μιας κοινωνίας και των ανθρώπων που την αποτελούν. Έτσι, το γεγονός ότι ένας άνθρωπος δεν καταφεύγει στην κλοπή για να καλύψει τις ανάγκες του, αλλά υποφέρει τη στέρηση, είναι αποτέλεσμα αυτού του πολιτισμού, που με αρχές και τις αξίες που του «διοχετεύει» του υπαγορεύει μέσα από αυτούς τους άγραφους κανόνες τον τρόπο, που πρέπει να συμπεριφερθεί, έστω κι αν υποφέρει.

Είναι αλήθεια ότι στην εποχή μας, που τα πάντα αλλάζουν με ταχύτατους ρυθμούς και μας παρασύρουν σε έναν ξέφρενο και αγχωτικό τρόπο ζωής, εκείνο που περισσότερο βρίσκεται σε έναν έντονο κίνδυνο είναι αυτοί οι άτυποι κανόνες συμπεριφοράς. Βέβαια, κάτι τέτοιο υπό τις παρούσες συνθήκες δεν φαίνεται παράδοξο, αφού αυτοί οι κανόνες απηχούν τη στάση των ανθρώπων σε απλά αλλά και μείζονος σημασίας θέματα που ξεκινούν από τον τρόπο που λειτουργεί μια οικογένεια και τις προτεραιότητες, που θέτει, μέχρι τη στάση των ανθρώπων απέναντι σε παραδοσιακές αξίες, όπως ο γάμος, η εργασία, η ηθική ή τα μέσα που θα χρησιμοποιήσει ένας άνθρωπος για να πετύχει στη ζωή του. Ποιος δηλαδή θα ενδιαφερθεί για την γνώμη του άλλου ή την αποδοκιμασία του, όταν αυτός με κάποιες ενέργειες θα γίνει το «πρόσωπο της ημέρας», που θα γίνει περιζήτητο, ακόμη κι αν εκκρεμούν εναντίον του πλήθους δικαστικών

διώξεων, σε κάθε κοινωνική συνάθροιση; Και, όταν αυτοί οι άνθρωποι που μπορεί να θεωρήθούν πρότυπα πρόσκαιρα μιας κοινωνίας, τηρούν τέτοια στάση απέναντι στους ηθικούς κανόνες, είναι φυσικό επόμενο να τους ακολουθήσουν, όλοι εκείνοι που διαμορφώνουν άποψη για ένα θέμα από τη γνώμη που θα εκφράσουν διάφοροι επιτήδειοι. Ακόμη, κι αν αυτή τους η άποψη είναι κοινωνικά ασύμφορη κι επικίνδυνη. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο η κοινωνία μας, όπως και κάθε πολιτισμένη κοινωνία, οφείλει να βρει εκείνους τους μηχανισμούς που θα προστατέψουν αυτούς τους άτυπους κοινωνικούς κανόνες. Όχι, βέβαια, με μια στατική μορφή που αρνείται την πρόοδο και προωθεί τον συντηρητισμό, αλλά εκείνη που διατηρώντας τα στοιχεία που εκφράζουν τον πολιτισμό, δίνει την δυνατότητα στο άτομο να ζει δημιουργικά και να διατηρεί τις αξίες για τις οποίες μόχθησε επί αιώνες. Κι αυτή δεν είναι άλλη από την ουσιαστική παιδεία, η οποία οφείλει να μεταλαμπαδεύσει όλες εκείνες τις αρετές καθώς και τα χρηστά ήθη, που υποδεικνύουν με τον καλύτερο τρόπο στον άνθρωπο πως να ενεργεί χωρίς τον φόβο της ποινής εφαρμόζοντας με αιδώ και σεβασμό το καλό από προσωπική θέληση και όχι φόβο.

Όλες οι νομοθεσίες αναφέρουν ότι η αντίθεση προς τα χρηστά ήθη επιφέρει ακυρότητα των δικαιοπραξιών. Η έννοια τους αντικατοπτρίζει τη θεωρητική «χρηστοήθεια του δικαστή»[293]. Βέβαια, η ερμηνεία και η εφαρμογή του δικαίου δεν συμπίπτει πάντοτε στο αν μια δικαιοπραξία αντιτίθεται ή όχι στα χρηστά ήθη. Και αυτό, βέβαια συμβαίνει διότι οι αντιλήψεις περί ηθικής διαφέρουν ανάμεσα στα άτομα, καθώς έχουν και υποκειμενικό χαρακτήρα. Κατά συνέπεια, ο δικαστής θα πρέπει να προσδιορίζει την έννοια της ηθικής, βάσει κάποιων αντικειμενικών κριτηρίων. Στις μεγάλες κωδικοποιήσεις του 19ου αιώνα είναι σαφές ότι τα χρηστά ήθη προσδιορίζονται από την κοινή γνώμη και όχι από φιλοσοφικά ή θρησκευτικά ιδεώδη. Στο ρωμαϊκό δίκαιο προσδιορίζει την έννοια των χρηστών ηθών («bonimores»), κάτω από το πρίσμα ιστορικών και κοινωνικών γεγονότων και επηρεασμένο από την Ανατολή, κυρίως την Ελλάδα, αλλά και από το Δημόσιο και ιδιωτικό βίο. Τα χρηστά ήθη αποτελούν, λοιπόν, αρχές συμπεριφοράς των πολιτών, που επιβάλλονται σε ιδιωτική και δημόσια ζωή, σε πολίτες και στρατιώτες. Συμπυκνώνονται στην άσκηση των στρατιωτικών καθηκόντων, τον σεβασμό της δημόσιας αρχής, την ύπαρξη τέκνων και την ορθή ανατροφή τους, τον σεβασμό των Θεών, της

[293] Λιβιεράτος, Ξ. «Περί της ακύρωσης των συμβάσεων λόγω συνδρομής των προϋποθέσεων των προβλεπόμενων υπό των άρθρων 178 και 179ΑΚ», ΝοΒ 15/σελ.388.

πατρίδας, των γονέων, του πλησίον, την τήρηση του λόγου («fides») και την ύπαρξη αιδούς («putoletpudicia»).

Καταλήγοντας στον πυρήνα αυτής της μελέτης σχετικά με την ενδογενή αίσθηση του ανθρώπου ότι δεν είναι μόνος σε αυτόν τον κόσμο και ότι απέναντι στον συνάνθρωπο διαθέτει μια αυθόρμητη εσωστρέφεια και προστασία του εαυτού του, η αιδώς αυτή του ανθρώπου συντηρεί κάθε είδους φιλότητα (κοινωνική, ακόμη και ερωτική). Η έλλειψη της αιδούς οδηγεί κάποιο πρόσωπο στην ύβρη αλαζονική συμπεριφορά, που, καθώς υπερβαίνει τα επιτρεπτά όρια, προσβάλλει την τιμή των άλλων. Η αιδώς είναι μια πολύπλευρη ηθική έννοια, που νοείται ως αίσθημα ντροπής, ως αίσθημα προφύλαξης της τιμής του ατόμου μέσα από τον σεβασμό για τον εαυτό του, και ως σεβασμός προς τους άλλους ανθρώπους. Η αιδώς ήταν ένας εσωτερικός μηχανισμός, που συγκρατούσε τον άνθρωπο, ώστε να μην κάνει το κακό και προκαλούσε συναισθήματα φόβου και ντροπής μπροστά στην προοπτική να κάνει κάτι σε βάρος των άλλων. Το άτομο συναισθανόμενο ντροπή για τις πράξεις του, που παρεκκλίνουν από τα κοινωνικώς αποδεκτά πρότυπα, διαφυλάττει την τιμή και την αξιοπρέπειά του, ενώ παράλληλα εκφράζει μέσω αυτού του αισθήματος και τον σεβασμό για τους συνανθρώπους του. Ο σεβασμός προς τους άλλους σημαίνει τόσο την εκτίμηση για τη γνώμη που σχηματίζει ο άλλος άνθρωπος, όσο και την αποφυγή προσβολής ή ενόχλησης του άλλου. Αιδώς, θα λέγαμε τελικά, είναι η ηθική συνείδηση και το ηθικό συναίσθημα, είναι η κυρίαρχη τιμωρός δύναμη όλων των γενναίων ανδρών. Ένας πανάρχαιος άγραφος Νόμος των Ελλήνων, στον οποίον πειθαρχούσαν αγογγύστως, όλοι εκείνοι που αισθάνονταν υπεύθυνα άτομα, υπεύθυνοι ηγέτες, άξιοι προς μίμηση.

Η αιδώς, επίσης, και η δίκη ήταν το κοινό δώρο του Δία στους ανθρώπους, το οποίο αυτόματα τους δέσμευε σε μια κοινή στάση απέναντι στην κοινή ζωή με στόχο την κατάκτηση του ύψιστου αγαθού, που είναι η πολιτική αρετή. Η πολιτική αρετή, έτσι, ήταν ο συνδετικός κρίκος των ατόμων σε μια κοινότητα με έναν υπέρτατο σκοπό, την ευδαιμονία της πόλης και κατ' επέκταση των ίδιων των μελών. Τα άτομα ελεύθερα εισέρχονταν στην κοινότητα, αλλά από τη στιγμή που ήταν μέλη της αρχαίας κοινότητας, είχαν την ηθική υποχρέωση να ασπαστούν την πραγμάτωση του υπέρτατου σκοπού και να επιβλέπουν και τα υπόλοιπα μέλη για την τήρηση αυτής της αρχής. Μπορούμε να πούμε, λοιπόν, πως μια κοινότητα, για να λειτουργεί ως αρραγής ηθική οντότητα, θα πρέπει να αποτελείται από μέλη πιστά στον ανώτατο σκοπό επιδίωξής της και σε μέλη που θα βλέπουν στο πρόσωπο του άλλου, όχι τον άλλο, τον διαφορετικό, αλλά ως ένα βαθμό τον

πνευματικό αδελφό. Κάτω από αυτό το πρίσμα, μπορούμε να πούμε πως ο Προμηθέας εξαιτίας του λάθους του Επιμηθέα, που μπορεί και να μην ήταν εν τέλει και τόσο λάθος, επεφύλαξε για τον άνθρωπο, μια άλλη μοίρα. Τον ξεχώρισε από τα άλλα ζώα και του έδωσε τη λογική ως το εργαλείο εκείνο που θα τον βοηθούσε να κατασκευάσει πολιτισμό πρακτικό και να ορίσει τη μοίρα του. Η προσφορά αυτή του Προμηθέα ήταν εκπληκτική. Εγκυμονούσε όμως έναν μεγάλο κίνδυνο, την αυτοκαταστροφή του. Από την μια, μπορούσε να κατασκευάζει σπουδαία όπλα, από την άλλη όμως, δεν μπορούσε να δαμάσει τα ένστικτά του και να ζήσει ειρηνικά σε πόλεις. Η επέμβαση του Δία, ήταν καθοριστική, στέλνοντας την αιδώ και τη δίκη. Μέσα από αυτά ο άνθρωπος αναγνώρισε στο πρόσωπο του άλλου, τον ίδιο τον εαυτό του και έτσι άρχισε να αποκτά συνείδηση της ύπαρξής του και της ιδιαιτερότητάς του. Ο σκοπός της ιστορίας του Χέγκελ, όπως αναφέραμε, πραγματώνεται μόνο μέσα σε κράτη με ενιαίο και δυνατό πνευματικό και ηθικό οικοδόμημα. Η αρχαία πόλις-κράτος είχε όλη την πανοπλία για κάτι τέτοιο και αποτελεί μοναδικό παράδειγμα στο παγκόσμιο γίγνεσθαι, γιατί έκανε τη βούληση πράξη, ενώ τα ευρωπαϊκά κράτη εγκλωβίστηκαν στο κυνήγι του ονείρου, σε αυτό που αποκαλούμε «στη δύναμη της θέλησης».

Με αντίστοιχη θέληση και χωρίς καμία αιδώ, ο Κρέοντας στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή παραβλέπει το φυσικό πολιτικό δίκαιο, το οποίο σύμφωνα με τον Αριστοτέλη είναι «το αιώνιο και αμετάβλητο δίκαιο των θεών»[294]. Όμως, παραβιάζει και το νομικό δίκαιο, καθώς η απόφαση που λαμβάνει δεν βρίσκεται υπό το πλαίσιο της νομοθετικής διαδικασίας. Απέναντι στην καθολικότητα των νόμων, άγραφων και γραπτών, δεν υπολογίζει τις πράξεις του σωστά. Αντιθέτως, χρησιμοποιεί την καθολικότητα για να προκαλέσει τον σεβασμό των υπηκόων του. Δεν είναι φύλακας του δικαίου, γιατί απλώς δεν είναι φύλακας της ισότητα και αυτή επισημαίνεται ανάμεσα στους δύο αδελφούς, ισότητα σε σχέση με τους πολίτες, για ίσα δικαιώματα στο άρχειν και στο άρχεσθαι. Δεν αντιμετωπίζει τις δύο μεριές κατά αναλογίαν ούτε ίσα, για αυτό δεν εφαρμόζει ούτε το διανεμητικό ούτε το διαρθωτικό δίκαιο. Η τιμή του αξιώματος που έχει λάβει δεν του φτάνει, για αυτό καταλήγει να είναι τύραννος. Και μάλιστα ταυτίζει τη δική του αυθαίρετη

[294] Strauss, L. *Droit naturel et l'histoire*, p.144: «Το φυσικό δίκαιο αποτελεί για τον Αριστοτέλη μέρος του πολιτικού δικαίου. Η φύση χορηγεί στον νομοθέτη την πρότυπη ιδέα για να αποκτήσει λόγο και ουσία η φύση της πολιτικής, ώστε να υπάρξει πολιτικά ο άνθρωπος σύμφωνα με τον άγραφο νόμο της φύσης. Βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι ο άγραφος νόμος θεμελιώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα. Το φυσικό δίκαιο για τον Αριστοτέλη δεν είναι η έκφραση του ιδεατού που μετουσιώνεται σε συγκεκριμένη κατάσταση, αλλά είναι η μεθοδολογική αναφορά για να λειτουργήσουν οι δομές της πολιτείας, σύμφωνα με τους τελεολογικούς και αμετάβλητους σκοπούς του σύμπαντος».

απόφαση με νόμο που έχει καθολική ισχύ. Για την Αντιγόνη, η απόφαση να ακολουθήσει τους άγραφους νόμους είναι πιο «σύμφωνη» με την έννοια του δικαίου. Μέσα από τη στάση της αυτή αποδεικνύει ότι γνωρίζει να σέβεται το φυσικό δίκαιο κάτι το οποίο είναι απαραίτητο γνώρισμα του πολίτη αλλά και του άρχοντα. Μέσα από αυτό αντλεί και τη δύναμη να αντισταθεί, παρά τη θέση της ως γυναίκα, σε κάτι που η ίδια δεν θεωρεί ότι αποτελεί νόμιμο δίκαιο για να υπακούσει σε αυτό. Παρόλα αυτά, και οι δύο πέφτουν σε μιας μορφής ύβρη, ο δε Κρεόντας διότι εξομοιώνει το δικό του δίκαιο με το καθολικό είτε ανθρώπινο είτε θεϊκό, ενώ η Αντιγόνη εισβάλλει σε χώρους θεϊκούς και καταπατά, έτσι, τα όρια ανάμεσα στο θεϊκό και το ανθρώπινο. Στην αντιπαράθεση αυτή διαφορετικών μορφών δικαίου, φαίνεται ότι ο Κρέοντας βρίσκεται σε υποδεέστερη θέση, διότι η επιλογή του διέπεται μόνο από την επιθυμία να υπερισχύει. Τα κίνητρα που προβάλλει για τις αποφάσεις και τις πράξεις του δεν είναι αληθή και απέχει ο ίδιος από την πραγματικότητα, διατυπώνοντας τις δικές του απόλυτες απόψεις για το θεϊκό δίκαιο, που είναι στην ουσία αμετάβλητο.

Εντούτοις, ο Κρέοντας δεν διορθώνει τίποτα από τα λάθη του. Η φρόνησή του δεν είναι επιθυμητή καθεαυτήν και δεν ασχολείται με το γενικό/καθολικό ούτε με τα επιμέρους των πράξεων. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο και δεν δύναται να είναι επιεικής, να κατανοήσει τις πράξεις των άλλων. Η διαφορά της Αντιγόνης σχετίζεται με το ότι οι πράξεις της είναι απόρροια επιλογής και προτίμησης και συνοδεύονται από ηθικές αρχές και αξίες. Δεν προσπαθεί να ερμηνεύσει το θεϊκό δίκαιο, αλλά το υπακούει. Η Αντιγόνη διακρίνεται από μια ηθική της ευθύνης. Είναι εκείνη, που πράττει αναλογιζόμενη τις επιπτώσεις των πράξεών της, και αναγνωρίζοντας ότι θα κληθεί να δώσει λόγο για ο,τι έπραξε. Και αυτό ακριβώς είναι που την καθιστά ελεύθερη. Πού στηρίζεται, λοιπόν, η απείθαρχη και ανυπάκοη συμπεριφορά της; Ακολουθώντας το αίσθημα της ηθικής δικαίωσης έρχεται αντιμέτωπη με τις απαιτήσεις της συγκεκριμένης πολιτικής εξουσίας. Πρόκειται για ασυδοσία ή επανάσταση εναντίον της αρχής αυτής; Πρόκειται για μια άρνηση να λογοδοτήσει σε μια παράλογη αρχή, μια κραυγή εναντίον της πολιτικής εξουσίας, μια κραυγή η οποία, όμως, εκδηλώνεται με απόλυτη εσωτερική γαλήνη, εστιασμένη στο βασικό της στόχο, την ταφή του αδελφού της, Πολυνείκη. Η τιμωρία της είναι να ζήσει στον κόσμο, τον οποίο επέλεξε να υπερασπιστεί. Η σύγκρουση των δυνάμεων τελειώνει με τη δημιουργία μιας σύνθεσης, που είναι η ίδια δίκαιη. Πράγματι, το ζητούμενο στο πλαίσιο της τραγωδίας αλλά και ως ζητούμενο του ίδιου του Σοφοκλή, δεν είναι ποιος έχει δίκιο ή άδικο. Μόνο σχετικά μπορεί να ιδωθεί η σύγκρουση δικαίου και άδικου. Το αποτέλεσμα, το τραγικό συμπέρασμα είναι ένα γεγονός

αναμφισβήτητο, πραγματικό και συνεπώς δίκαιο. Και πάνω από όλα είναι απόρροια ατομικών επιλογών και πράξεων υποκειμένων, έκαστο των οποίων ακολουθεί τους δικούς του κανόνες και χαρακτηρίζεται από ισχύ-δύναμη. Ιδανικός τύπος πολίτη στην «Αντιγόνη» δεν υπάρχει. Παρασύρονται από τα πάθη τους με αποτέλεσμα να υπερισχύουν αυτά. Μέσα από την τραγωδία επιβεβαιώνεται για μια ακόμη φορά η θέση πως «η ανθρώπινη φύση αρέσκεται στο να κατέχει και να εξουσιάζει εγωιστικά»[295]. Μόνο, εάν συγκλίνουν ηθική, γνωστική, πολιτική ακεραιότητα και αισθητική είναι δυνατό να υπάρξει η εξουσία στην ιδανική της μορφή.

Σε αντίθεση με την αριστοτελική θεώρηση της κρατικής φυσικής προέλευσης, η χροιά της πολιτικής θεωρίας της νεωτερικότητας, αναδεικνύει το άτομο και περιφρουρεί τα δικαιώματά του. Οι φιλελεύθερες αυτές αντιλήψεις έρχονται αντιμέτωπες με την παραδοσιακή συλλογική μορφή εξουσίας, τις συντεχνίες, την εκκλησία. Στην εποχή του Διαφωτισμού γεννιέται η σύγχρονη πολιτική επιστήμη μέσα από τη θεωρία της φυσικής κατάστασης και του συμβολαίου, που οδηγούν στη τεχνητή δημιουργία του πολιτικού κράτους φανερώνοντας τον εργαλειακό χαρακτήρα του. Η πολιτική υποχρέωση των μελών του συμβολαίου του Χομπς βασίζεται στην υποκειμενική ηθική, αφού ο ανεξάρτητος ηγεμόνας δεν παρεμβαίνει στην ιδιωτική τους σφαίρα, έχοντας μόνο ως υποχρέωση τη διασφάλιση της ειρήνης. Το συμβόλαιο νομιμοποιείται πλήρως, ενισχύοντας τον ηγεμόνα, διότι έγινε με την αμοιβαία-πλήρη παραχώρηση των δικαιωμάτων των συμβαλλόμενων μερών. Ο Λοκ, αντίθετα, δίνοντας κανονιστικό περιεχόμενο στο κράτος αναδεικνύει την ατομικότητα στην αναζήτηση της αληθινής γνώσης. Ο κριτής-κυρίαρχος υποχρεούται τη διασφάλιση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων του λαού που θα πρέπει να υπακούνε στους νόμους του. Η νομιμοποίηση, όμως, της εξουσίας γίνεται στα όρια των νόμων και της εμπιστοσύνης στον κριτή, διαφυλάσσοντας το δικαίωμα της επανάστασης.

Οι Άγγλοι φιλόσοφοι ήθελαν να προστατεύσουν τα έθνη από θρησκευτικούς-δογματικούς πολέμους, αλλά ταυτόχρονα μειώνοντας τον κρατικό παρεμβατισμό στα ατομικά δικαιώματα-ιδιοκτησίες. Η ατομικιστική φιλοσοφία τους, πρακτικά ήταν το υπόβαθρο της Βρετανικής Βιομηχανικής επανάστασης. Παράλληλα, υπήρξε η αφετηρία της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης, που ξεκινώντας από την Ευρώπη επηρέασε μεταγενέστερα ολόκληρη την υφήλιο σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης ζωής. Η προστασία της ζωής δεν σημαίνει αναγκαστική και δεσποτική

[295] [Συλλογικό Έργο]. *Αριστοτέλης, Πολιτικά ΙΙΙ, IV (Τόμος 2)*, σ.7.

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

Το δόγμα του σύγχρονου φυσικού δικαίου διίσταται. Από τη μια, βρίσκεται ο άνθρωπος απέναντι στη φύση που ως αυτόβουλο υποκείμενο οριοθετεί την ανάπτυξή του. Με τη σκέψη πλάθει τη σχέση του με τον κόσμο επινοώντας συνάμα και τις συνθήκες της πολιτικής του έκφρασης. Μεταλλάσσει τη σχέση του με τη φύση μεταμορφωνόμενος σε απόλυτο δημιουργό των νομικών κανόνων, που σχεδιάζουν και προδιαγράφουν την έκφραση του ατόμου ως πολίτη υποταγμένου και υπάκουου, όπως ακριβώς τα σημεία, οι ευθείες και οι γωνίες ακολουθούν καθορισμένους κανόνες για δημιουργία προκαθορισμένων κατασκευών. Η αυτοτέλεια και η αυτάρκεια των κανόνων και μέτρων που θέτει ο λόγος του υποκειμένου διαφοροποιεί και διαχωρίζει τις ανάγκες και τις τάσεις του ανθρώπου και του πολίτη. Ο αξιοθετών λόγος αποσαφηνίζει τα πολιτειακά δικαιώματα του ατόμου στην πρακτική σκοπιμότητα της διατήρησης του κράτους παραμερίζοντας και περιορίζοντας τα δικαιώματα της ανθρώπινης φύσης. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η καρτεσιανή θεώρηση του υποκειμένου, που στο φυσικό δίκαιο αντιπροσωπεύεται ουσιαστικότερα από τον Ούγκο Γκρότιους και τον Σαμουήλ Πουφεντόρφ, δεν αφήνει και πολλές προοπτικές για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αντίθετα, η θέση του Σπινόζα και

του Λοκ, που θέτει τέλος από διαφορετικούς δρόμους ο καθένας στη διάκριση μεταξύ της φύσης και του λόγου, προσδιορίζει τα δικαιώματα του ανθρώπου.

Το φυσικό δίκαιο, έτσι, μπροστά στην ανυπαρξία ή την αδιαφορία του Θεού στηρίζεται στις ανθρώπινες δυνατότητες, όπως είναι ο νους, η βούληση και η ελευθερία. Ο άνθρωπος λαμβάνεται ως το ενεργητικό υποκείμενο, ικανό να εκδηλώνεται και να πράττει σύμφωνα με τις αξίες του ορθού λόγου και όχι του φυσικού νόμου. Μπροστά στην απειλή και την άρνηση, που εμπεριέχει η φυσική κατάσταση από την αντινομική, αχαλίνωτη και άλογη έκφραση των ανθρώπινων παθών, το πολιτειακό δίκαιο θεμελιώνεται στη συμβατική επικοινωνία των ανθρώπων. Είναι προϊόν της ελεύθερης βούλησης των ανθρώπων, που αποφασίζουν με ποιο μέτρο μπορούν να συνυπάρχουν υποταγμένοι στους κανόνες που θέτουν. Οι άνθρωποι είναι δυνατόν να αποποιούνται το φυσικό τους δίκαιο για να συνυπάρξουν κοινωνικά χωρίς να ενεργούν ενάντια στο περιεχόμενο του φυσικού νόμου. Όταν, το άτομο περιορίζει την έκφραση της ενστικτώδους δύναμής του για τη ζωή, το κάνει στο όνομα της δικαιοσύνης και στη δύναμη της βούλησης για να εμμείνει και να διατηρηθεί ο άνθρωπος και η ανθρωπότητα. Ο φυσικός νόμος ενεργεί και εκτελεί τη διάσωση του είδους. Εκτελώ σημαίνει εκπληρώ, ανοίγω, αναπτύσσω ένα πράγμα μέσα στην πληρότητα της ουσίας του και παράγω τις φυσικές συνθήκες για να φτάσει σ’ αυτή την πληρότητα. Δηλαδή, η ζωή είναι αξία με ποιότητα και περιεχόμενο φυσικό, που ο άνθρωπος δεν μπορεί να το ξεπεράσει για να το πραγματώσει.

Η ανθρώπινη κοινωνία δεν βασίζεται στην εφευρετικότητα του ατομικού λόγου να θέτει και να αναγνωρίζει αξίες, αλλά στον φυσικό νόμο που προκρίνει την κυριαρχία της δικαιοσύνης ως εγγύηση της ζωής, θεσπίζοντας ως κινητήριο μοχλό υλοποίησής της τα δικαιώματα του ανθρώπου που είναι η ασφάλεια, η ελευθερία και η ισότητα. Τα πολιτικά δικαιώματα καθορίζονται από τα δικαιώματα του ανθρώπου, επειδή ο φυσικός νόμος υφίσταται και διεκπεραιώνει τα αιτήματα του ανθρώπινου είναι. Στη σημερινή κοινωνία η ανάπτυξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι ποικίλη και πολύμορφη. Όλο και περισσότερο τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αναφέρονται μόνο στα σχετικά άρθρα του Συντάγματος, αλλά διέπουν όλους τους κανόνες του θετικού δικαίου. Τα διεθνή αρμόδια καθ’ ύλην δικαστήρια για την εγγύηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων και η ανάπτυξη της νομολογίας αποδεικνύουν ότι αγγίζουν όλες τις εκφάνσεις της καθημερινής πρακτικής του ανθρώπου που, από χώρα σε χώρα και σύμφωνα με το βαθμό της ανάπτυξής της, τροποποιούνται και εξελίσσονται. Η λίστα των δικαιωμάτων του ανθρώπου της Διακήρυξης του

1789 είναι φτωχή μπροστά στις αναφορές των θεμελιωδών δικαιωμάτων από τις διεθνείς διακηρύξεις που αφορούν την κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική εκδήλωση του ανθρώπου. Ο σύγχρονος άνθρω πος περιβάλλεται από μια πανοπλία θεμελιωδών δικαιωμάτων που τον προσκαλούν να τελειοποιήσει τις δυνατότητες του προδιαγράφοντας όμως και τα όρια της διεκδίκησής του.

Παράλληλα, ο σημερινός άνθρωπος βρίσκεται και σε μια συνεχή αντιπαλότητα. Ενώ με τη θέσπιση των δικαιωμάτων αναπτύχθηκε ως αυτόβουλο πολιτικό ον, η πλασματική πολλαπλότητά τους, τον οδηγεί σε διεκδικήσεις που δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν. Και αυτό παρατηρείται, γιατί, όταν δοκιμάζεται η πραγματικότητά τους, αφήνει στους ανθρώπους μια αίσθηση απογοήτευσης και πικρίας[296]. Ενώ τα ανθρώπινα δικαιώματα ήταν η προϋπόθεση για να αποκτήσει ο άνθρωπος τη δημιουργική δύναμη και να πορευτεί στον κόσμο με τις φυσικές δυνάμεις του θέτοντας στην υπηρεσία του το απαιτύμενο των εκδηλώσεών τους, το περιεχόμενό τους, όπως καθορίζεται σήμερα στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ, είναι φιλόδοξο αλλά και ακαθόριστο. Οι διαστάσεις που τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν σήμερα προσλάβει, ο τρόπος που έχουν ριζώσει στην ανθρώπινη σκέψη και συμπεριφορά, ώστε να καθορίζουν τον ατομικό και τον συλλογικό, δημόσιο ανθρώπινο βίο, οι ακραιφνείς οπαδοί τους και ο ανέφικτος πιθανότατα στόχος της πλήρους πραγμάτωσής τους στην παγκόσμια σκηνή, θα μπορούσαν κάλλιστα, να συγκριθούν με το πλαίσιο που περιβάλλει μία θρησκεία. Το γεγονός της κατάρρευσης όλων των οραματικών διεξόδων της νεωτερικότητας, μαζί και αυτής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, στις μέρες μας θεωρήθηκε από πολλούς ως το τέλος των ιδεολογιών και των μεγάλων αφηγήσεων, αλλά και το τέλος της ιστορίας.

Η σημερινή κρίση του πολιτισμού θεωρείται ως αποτέλεσμα της αποτυχίας των κινημάτων υπέρβασης του καπιταλισμού. Η επικράτηση των αρχών του δυτικού πολιτικού φιλελευθερισμού και της οικονομίας της αγοράς σήμανε ένα είδος παγκοσμιοποίησης όχι μόνο της οικονομίας αλλά και της κοινωνικής ζωής και οργάνωσης. Η εποχή της μαζικής δημοκρατίας, με έκδηλο πρόβλημα την εθνική και κοινωνική ανισότητα, εκφράζει μια γενική αβεβαιότητα και αστάθεια. Παρά την φαινομενική καταναλωτική ευφορία των μαζών και την παγκοσμιότητα του σύγχρονου πολιτισμού, ίσως ήδη εγκυμονούνται νέες και άδηλες πολιτισμικές και ιστορικές ανακατατάξεις.

---

[296] Villey, M. *Philosophie du droit,* p.146.

Και πράγματι, η περιφέρεια του δυτικού συστήματος αναζητεί τώρα είτε φονταμενταλιστικές λύσεις ή εναλλακτικά κινήματα σε μια μετανεωτερική κατεύθυνση. Στο σημείο θα πρέπει να αναφέρουμε πως η νεωτερικότητα πραγματοποίησε μια κατ' εξοχήν ανθρωπολογική εποχή, στην οποία ο άνθρωπος υπήρξε για τον εαυτό του ο μόνος θεός και ο μόνος κόσμος. Ο άνθρωπος, έτσι, της νεωτερικότητας θεωρεί ότι έχει την ελευθερία να δημιουργεί ιστορία για όλη σχεδόν την ανθρωπότητα. Η νεωτερικότητα θεμελιώθηκε στη μηδενιστική νοηματοδότηση της αυθυπερβατικής διάστασης του ανθρώπου: το υποκείμενο αυτοεπιβεβαιώνεται, κάνοντας τη δικαιοσύνη να ξεπηδά αυτόματα από την ατομική ελευθερία. Ο νεωτερικός αυτός ιδεότυπος του ανθρώπου ως ιστορικιστικός μηδενισμός δεν εκφράζει παρά την οντολογική βάση του σύγχρονου πολιτισμού. Ο απατηλός χαρακτήρας του πολιτισμού της νεωτερικότητας, του πολιτισμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αποκαλύπτεται στους μεγάλους πολέμους και τις τοπικές συγκρούσεις, την άσκηση βίας των ισχυρών ως μόνιμη ροπή, την απογοήτευση των ιδεολογικών σχημάτων της ιστορίας, την ευφορία της κατανάλωσης. Η πορεία του απανθρωπισμού φθάνει στο κατακόρυφο με τις μεθόδους του σύγχρονου πολέμου και την κατάπατηση κάθε ορίων της αιδούς, όπου δεν χρειάζεται πλέον το ανθρώπινο πρόσωπο ακόμη κι αυτός ο ηρωισμός, όπου η ηθική του πολέμου μετασχηματίζεται σε ηθική της ειρήνης.

Η νομική αναγνώριση αντιπροσωπεύει την προστασία της ελευθερίας του ατόμου και τη νομικά κατοχυρωμένη συμμετοχή του στη δημόσια διαδικασία δημιουργίας βούλησης, η οποία είναι σχεδόν αδύνατη χωρίς τη διασφάλιση ενός συγκεκριμένου επιπέδου κοινωνικής ζωής. Η παραχώρηση ατομικών δικαιωμάτων σημαίνει ότι ένα συγκεκριμένο άτομο δύναται να έχει κοινωνικά αποδεκτές αξιώσεις, δηλαδή να εκτελεί νόμιμη κοινωνική δραστηριότητα, ενώ έχει αυτοπεποίθηση και θεωρεί ότι όλα τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας υποχρεούνται αντιμετωπίζουν το άτομο αυτό με σεβασμό. Συνεπώς, «τα δικαιώματα στοχεύουν στη δημιουργία αυτοσεβασμού, αφού εφοδιάζουν το άτομο μ' ένα συμβολικό μέσο έκφρασης, που του επιτρέπει να επιδείξει τις κοινωνικές δραστηριότητές του και οδηγεί στην παγκόσμια αναγνώρισή του (και από ηθική σκοπιά επίσης) ως πολύτιμο και ταλαντούχο άτομο»[297]. Το καθήκον του αμοιβαίου σεβασμού ενισχύει την εικόνα μας ως άμεμπτα άτομα, δέχεται όμως επίσης την ενότητα και την ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης φυλής. Η αρχή της αμοιβαιότητας λειτουργεί υπό τη μορφή ενός παγκόσμιου κανόνα, ο οποίος είναι δεσμευτικός ανεξάρτητα από πολιτισμικές διαφορές. Η

[297] Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, p.194.

αμοιβαιότητα εδώ παίζει έναν κρίσιμο ρόλο σε μια σωστά οργανωμένη κοινωνία που γίνεται κατανοητή ως ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας, μολονότι λειτουργεί ως παγκόσμια αρχή σε όλες τις κοινωνίες, ακόμα και σ' αυτές που είναι «δυσλειτουργικές». Επομένως, «η αμοιβαιότητα, σε μια σωστά οργανωμένη κοινωνία, εκδηλώνεται με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο, επειδή οι πολίτες αντιμετωπίζονται εδώ ως ορθολογικά όντα μόνο, «όταν αντιλαμβάνονται ο ένας τον άλλο ως ελεύθερο και ίσο»[298].

Κάθε άτομο αποτελεί μέλος μιας κοινότητας, η οποία του επιτρέπει να ζήσει μια αυθεντική, πραγματική δική του ζωή ως μέρος της κοινής συνύπαρξης με τους άλλους. Ο Ρουσσώ ήταν αυτός που τόνισε πρώτος ότι «η εξάρτηση ενός ατόμου από τους άλλους στα πλαίσια της δομής του κράτους, ούτε σημαίνει ότι εξαρτάται το άτομο από την πολιτική εξουσία ούτε συνεπάγεται κάποια άλλη εξάρτηση, που προϋποθέτει επιβίωση ή επίτευξη ενός συγκεκριμένου στόχου, αλλά μάλλον αντιπροσωπεύει την επιθυμία ν' αποκτήσει κανείς το σεβασμό των άλλων»[299]. Η έννοια του σεβασμού εμπεριέχει τη στιγμή της επιδοκιμασίας ή ακόμη και της κοινωνικής και ψυχοκοινωνικής διαβεβαίωσης. Ωστόσο, παρατηρείται ότι επιδοκιμάζουμε (επιβεβαιώνουμε) τη συμμετοχή μας στη δημιουργία του κόσμου (οικουμενική στιγμή), με τον τρόπο που επιθυμούμε να τον δούμε (ατομικιστική στιγμή). Έχει, λοιπόν, υψίστη σημασία το τι κάνουμε και ποιοι είμαστε, ή μάλλον ποιοι θα μπορούσαμε να ήμασταν και τι θα μπορούσαμε να κάνουμε. Ταυτόχρονα, πρέπει να σημειωθεί ότι το νομικό καθεστώς ισότητας δεν σημαίνει ακριβώς πως οι άλλοι μας βλέπουν και μας αντιμετωπίζουν με αιδώ και σεβασμό. Μέσα στην κακοφωνία πολυάριθμων ήχων που προέρχονται, επίσημα τουλάχιστον από ίσα μεταξύ τους άτομα, η φωνή μας μπορεί να χαθεί εντελώς και να παραμείνει έτσι, γεγονός που μπορεί ν' αποτελέσει την πηγή των φόβων και των αισθημάτων αδικίας μας. Η χειραφέτηση, συνεπώς, στοχεύει στην προστασία της μοναδικότητας μέσα στην κοινωνία κι αυτό, με τη σειρά του, σημαίνει ότι στόχος της δημόσιας σφαίρας είναι η εξύμνηση και προστασία της ιδιωτικής σφαίρας.

Πολλές φορές, όμως, η έλλειψη σεβασμού βλάπτει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και οδηγεί σε ευρέως γνωστές κτηνωδίες όπως στη δουλεία, τον βιασμό, την εθνοκτονία. Αυτό που έπεται της έλλειψης σεβασμού είναι η κατάταξη των ανθρώπων σε αυτούς που είναι «περισσότερο ή

---

[298] Rawls, John. ''Political Liberalism'', *The Journal of Philosophy*, p.15.

[299] Rousseau, Jean-Jacques. *Second Discourse (Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, p.58.

λιγότερο» άνθρωποι. Στο πλαίσιο αυτό, ο σεβασμός για τα ανθρώπινα δικαιώματα σημαίνει τον σεβασμό ορισμένων απαιτήσεων που είναι ουσιώδεις για τον σεβασμό των ανθρώπων. Σεβασμός σημαίνει ότι αυτό που σκεφτόμαστε, κάνουμε ή σχεδιάζουμε να πράξουμε έχει κάποια σημασία για τους άλλους, ότι είμαστε σχετικά σημαντικοί. Επομένως, το γεγονός ότι είμαστε ζωντανοί «έχει σημασία για τους άλλους» και δικαιούμαστε της φροντίδας των άλλων. Μ' αυτή την έννοια, η προαναφερόμενη εντολή «ἀγάπα τὸν πλησίον σου ως έαυτόν» θα οδηγούσε σε μία κατάσταση κατά την οποία, ο πλησίον κάποιου θα ένιωθε την ανάγκη να σημειώσει, να αναγνωρίσει και να επιβεβαιώσει ότι κι αυτός ο ίδιος εκπροσωπεί κάτι εξαιρετικό, αναντικατάστατο και μόνιμο. Με άλλα λόγια, «η ίση αγάπη ενός ατόμου προς τον πλησίον του και προς τον εαυτό του αντιπροσωπεύει την αμοιβαία αναγνώριση της ίδιας της μοναδικότητας του ατόμου, τον αμοιβαίο σεβασμό για τις διαφορές που υφίστανται μεταξύ μας»[300].

Η ηθική,η οποία δύναται να έχει την αξίωση της εκπλήρωσης της ιδέας ενός καλού ατόμου, το οποίο αποτελεί συνεργάτη σε επίπεδο διαπροσωπικών σχέσεων, θεωρείται ηθική του παγκόσμιου και ίσου σεβασμού, της αιδούς. Για να το θέσουμε διαφορετικά, «η αληθινή και ακριβής ηθική στάση έγκειται στη θεώρηση του κάθε ξένου (Άλλου) ως υποκείμενο με ίσα δικαιώματα και, κατά συνέπεια, αυτό σημαίνει ότι τα καθήκοντα που μας επιβάλλονται σε σχέση με τους άλλους συμφωνούν με τα δικαιώματα του Άλλου»[301]. Καθήκον του σύγχρονου δικαίου είναι η προστασία των σχέσεων της διυποκειμενικής αναγνώρισης μέσω της επιβολής ποινών και ταυτόχρονα η καθοδήγηση στη μικρότερη δυνατή παράβαση της ακεραιότητας ενός μεμονωμένου υποκειμένου δικαίου. Επισημαίνουμε, όμως, ότι η παραβίαση της αμοιβαίας σχέσης της αναγνώρισης, δηλαδή των υποχρεώσεών μας απέναντι στον Άλλο, βλάπτει την ταυτότητα του ατόμου. Η υποχρέωση αυτή οφείλει να είναι αμοιβαία, δηλαδή, όπως έχει ήδη σημειωθεί, η ευθύνη για και προς τον Άλλο πρέπει να αντιστοιχεί σε μια πλήρη και ισοδύναμη ευθύνη του Άλλου. Είναι απαράδεκτο να απαλλάξουμε ένα άτομο από την υποχρέωσή του να σέβεται τα δικαιώματα των άλλων λόγω της πιο αδύναμης θέσης του ή της διαφορετικότητάς του. Η αποστέρηση του ατόμου από το δικαίωμα ευθύνης του, καθιστά ακατάλληλες τις ηθικές του αποφάσεις και το μετατρέπει σε ανεπαρκή συμμέτοχο στις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις, ενώ ταυτόχρονα η ανισότητα μεταβάλλεται σε

[300] Bauman, Zygmunt. *Szanse etyki w zglobalizowanym Świecie (Chances of Ethics in Global World),* p.12.

[301]Tugendhat, Ernst. *Vorlesungen Über Ethik,* p.360.

στοιχείο της σχέσης της αμοιβαίας αναγνώρισης. Τέτοιου είδους ανισότητα υποχρεώσεων και ανισορροπία στη σφαίρα των υποχρεώσεων εμπεριέχει τον κίνδυνο μίας «πατροναρισμένης» και ελεγχόμενης μεθόδου απονομής προνομίων, η οποία απορρέει από την πίστη κάποιου στην υπεροχή των δικών του γνώσεων και ηθικής και η οποία οδηγεί, κατά συνέπεια, στην έλλειψη σεβασμού του Άλλου και αναπόφευκτα στον εξευτελισμό του.

Σύμφωνα με τη θεωρία της αναγνώρισης του Γερμανού καθηγητή της φιλοσοφίας, Άξελ Όνεθ (Axel Honneth), η αντίληψη της ανθρώπινης διανοητικής ανάπτυξης συνδέεται με την αντίληψη της κοινωνικής συμμετοχής και με την αλλαγή την οποία υφίσταται ο άνθρωπος. Την απαρχή, λοιπόν, αποτελεί ο προσδιορισμός της ίδιας της ταυτότητας του ατόμου ως διυποκειμενική διαδικασία δικαιολόγησης της αξίωσης για αμοιβαία αναγνώριση των υποκείμενων σε κοινωνικές αλληλεπιδράσεις. Ο Φράνσις Φουκουγιάμα (Francis Fukuyama) σημειώνει, αναφερόμενος στον Πλάτωνα, ότι «ο θυμός ως περήφανη πλευρά της ανθρώπινης προσωπικότητας απαιτεί από τους άλλους αναγνώριση της αξίας μας και της αξιοπρέπειας[302]. Η έλλειψη αναγνώρισης σε οποιαδήποτε από τις σφαίρες της ανθρώπινης ηθικής, με τη μορφή της ασέβειας ή της περιφρόνησης, προκαλεί αίσθημα ντροπής ή θυμού και αυτό, με τη σειρά του, μπορεί να οδηγήσει στην κοινωνική μάχη για την αναγνώριση. Αυτό που αισθάνεται και βιώνει κανείς περισσότερο είναι η περιφρόνηση, η οποία προκύπτει από την άρνηση παραχώρησης πολιτικών δικαιωμάτων, η απογοήτευση που απορρέει από την ανικανότητα συμμετοχής στη διαδικασία διαμόρφωσης της δημόσιας βούλησης, και τελικά, το αίσθημα του αποκλεισμού που προκαλείται από την ένδεια και, κατά συνέπεια, η έλλειψη της αιδούς, της πρόσβασης σε βασικά και θεμελιώδη υλικά αγαθά. Εν κατακλείδι, η άρνηση ή απώλεια της αναγνώρισης εκδηλώνεται κάθε φορά με διαφορετική μορφή και συναισθηματική ιδιότητα. Σύμφωνα με τον Σκωτσέζο καθηγητή Δημοσίου Δικαίου, Νιλ ΜακΚόρμικ (Neil MacCormick), επισημαίνεται το γεγονός ότι «η νομική τάξη απορρέει από το υπόβαθρο της ηθικότητας εκείνων, οι αρχές των οποίων ενσωματώνονται στους πολιτικούς θεσμούς»[303]. Το ίδιο το υπόβαθρο της ηθικότητας, με τη σειρά του, είναι η ηθικότητα της πολιτικής κοινότητας, τα δικαιώματα της οποίας αναγνωρίζονται ήδη βάσει της ερμηνείας του δικαίου. Θεμέλιο αυτής της κοινής ηθικής πρέπει να αποτελεί «ο σεβασμός για τα ανθρώπινα δικαιώματα, ο οποίος εκδηλώνεται με τον σεβασμό μας προς τους πάντες, ακόμη και προς τον

[302] Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, p.42.

[303] MacCormick, Neil. *Practical Reason in Law and Morality: Law, State, and PracticalReason*, p.143.

πλέον «άλλο» άνθρωπο και με τη χορήγηση ίσων ευκαιριών για όλους τους ανθρώπους στην επιδίωξη των ατομικών τους στόχων»[304]. Η αρχή αυτή αποκτά μεγαλύτερη αξία στο πλαίσιο των συνθηκών ενός σύνθετου, πολυπολιτισμικού κοινωνικού συστήματος, μέσα στο οποίο τυχαίνει να ζούμε σήμερα.

Αυτές, λοιπόν, οι κοινές αξίες αποτελούν παγκόσμιες ανθρώπινες αξίες που δικαιολογούνται μέσω της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και την περαιτέρω αιδώ που αισθανεται ο κάθε άνθρωπος μέσω των λογής λογής πράξεών του. Οι αξίες αυτές διασφαλίζουν την ειρηνική συνύπαρξη διαφορετικών τρόπων ζωής. Αυτό που εννοούμε εδώ είναι το δίκαιο που θέτει τις βάσεις για μία κοινά αποδεκτή κοινότητα αξιών, οι οποίες είναι απολύτως αναγκαίες σε κρατικό επίπεδο (σχέσεις αλληλεγγύης). Σε εκείνο το σημείο προκύπτει ένα πρόβλημα, το οποίο έχει ήδη αναφερθεί στο πρώτο κεφάλαιο αυτής της μελέτης, το εάν δηλαδή αυτός ο κοινός ορίζοντας αξιών μέσα σ΄ένα διαπολιτισμικό πλαίσιο είναι πάντα δεδομένος ή υποθετικός. Το πρόβλημα αυτό συνεπάγεται διαταραχές στον διαπολιτισμικό διάλογο, ο οποίος στοχεύει στην αναγνώριση της διαφορετικότητας κάθε ανθρώπου λόγω της ιδιαιτερότητας των αξιών του. Επομένως, αυτό που πρέπει να δεχτούμε είναι η ύπαρξη ενός συγκεκριμένου αδιάβλητου κανόνα αξιών με τη μορφή των παγκόσμιων και ιερών ανθρώπινων δικαιωμάτων. Πρέπει να σημειωθεί ότι «το θέμα του διαπολιτισμικού διαλόγου αναφέρεται ακροθιγώς στην πίστη για το ελάχιστο των κοινών αξιών, παρά την πολιτισμική ποικιλομορφία, όπως την αρχή της ελευθερίας και της ισότητας»[305] με την ενδεχόμενη αλλά άκρως καθοριστική φθορά του ανθρώπου. Το τέλος, άλλωστε, του ανθρωπισμού στη σύγχρονη ιστορία σήμανε αναπόφευκτα, όταν η βούληση για αλήθεια νικήθηκε από την βούληση για απόκτηση δύναμης και καταστρατήγηση της ανθρώπινης ελευθερίας

[304] MacCormick, Neil. *Practical Reason in Law and Morality: Law, State, and PracticalReason*, p.144.

[305] Becka, M.*Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie: Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*, p.154.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Η αισχύνη στον εκκλησιαστικό λόγο

«Εστίν αισχύνη επάγουσα αμαρτίαν, και εστίν αισχύνη δόξα και χάρις»

(Παλαιά Διαθήκη, Παροιμίαι ΚΣΤ' 11)

Η αιδώς ή η ντροπή και το αγιογραφικότερον η αισχύνη είναι ένα δώρο του Θεού προς τον άνθρωπο. Αποτελεί ένα στεφάνι δόξας και χάριτος. Το αίσθημα αυτό προ της πτώσεως στη ζωή των πρωτοπλάστων λειτουργούσε ως πηγαίος σεβασμός και ιερό δέος προ της παρουσίας του Θεού. Μετά τη διάπραξη της αμαρτίας, οι πρώτοι άνθρωποι κυριεύονται από το κοινό αίσθημα της ντροπής, διότι «έγνωσαν ότι γυμνοί ήσαν» και γι' αυτό φοβούνται και σπεύδουν να κρυφθούν «από προσώπου Κυρίου του Θεού» (Γένεση 3, 7-8). Η πτώση αυτή αλλοίωσε σημαντικά το βαθύ και αγνό αίσθημα του σεβασμού, μετατρέποντάς το σε φόβο, έλεγχο και ντροπή. Αυτά, ωστόσο, τα στοιχεία θα λειτουργήσουν έκτοτε, στην μεταπτωτική οικονομία της ζωής μας, ως κατάλοιπα, χρήσιμα για τη συγκράτηση του άνθρωπου από το κατήφορο της αμαρτίας. Συγκεκριμένα, το αίσθημα της ντροπής θα διαδραματίζει κατά θεία οικονομία, ένα διπλό ρόλο: αφ' ενός θα χρησιμεύει ως ένα χαλινάρι της φοράς της πεσμένης ανθρώπινης φύσεως προς το κακό, και αφ' ετέρου ως έλεγχος και πικρή μεταμέλεια μετά τη διάπραξη της αμαρτίας[306]. Με τη συνεχή διάπραξη του κακού, βεβαίως το αίσθημα αυτό στους μεγαλύτερους αμβλύνεται και δεν λειτουργεί πάντοτε ευεργετικά. Στα παιδιά όμως και τους έφηβους θα το συναντήσει κανείς ακόμη ενεργό και πολλές φορές έντονο. Και πρέπει να ομολογήσουμε ότι, το απαλό ερύθημα (κοκκίνισμα) του προσώπου τους, αποτελεί τη μεγαλύτερη απόδειξη γι' αυτό αλλά και τη σπάνια ομορφιά τους.

Η αιδώς (ντροπή) ανέκαθεν υπήρξε αρετή και χαρακτηριστικό γνώρισμα του καθαρού ανθρώπου και από όλους εξυμνείται ως κατάσταση ανωτερότητας και αξιοπρέπειας. Οι αρχαίοι μάλιστα λάτρευαν την Αιδώ ως θεά. Επίσης, η Αγία Γραφή καθώς και οι Πατέρες της Εκκλησίας μας, αποδίδουν μεγάλη βαρύτητα στην «αιδημοσύνη» και τη σεμνότητα του ήθους, θεωρώντας αυτές, δόξα και χάρη του πνευματικού ανθρώπου: «εστίν αισχύνη δόξα και χάρις». Το πολύτιμο αυτό

[306] Άγιος Ιωάννης της Κλίμακος, *Κλίμακα του Ιωάννου*: «Δείχνοντας και εδώ ο αγαθός Κύριος πολλή πρόνοια για μας, εμπόδισε την αναισχυντία των γυναικών με την εντροπή, σαν με χαλινάρι. Διότι αν μόνες τους έτρεχαν προς τους άρρενες, «ουκ αν εσώθη πάσα σαρξ» (Λόγος 15).

εφόδιο του ανθρώπου παρουσιάζει, ωστόσο, μια αντιφατικότητα που έγκειται στο ότι ενεργοποιείται, όπου δεν πρέπει και δεν ενεργοποιείται όταν πρέπει. Δηλαδή ο άνθρωπος πολλές φορές ντρέπεται εκεί που δεν πρέπει και δεν ντρέπεται εκεί που πρέπει. Γι' αυτό και η Αγία Γραφή λέει: «υπάρχει ντροπή επαίσχυντη και αξιοκατάκριτη και υπάρχει ντροπή γεμάτη δόξα και χάρη». Το να παύσει να ντρέπεται ο άνθρωπος και μάλιστα όταν διαπράττει επαίσχυντες πράξεις, θεωρείται σύμφωνα με το πνεύμα της Αγίας Γραφής και των Πατέρων μεγάλη κατάπτωση και αληθινή συμφορά. Ο Κύριος στο Ευαγγέλιο ταυτίζει τον αδιάντροπο άνθρωπο με τον αθεόφοβο: «κριτής ην εν τινι πόλει τον Θεόν μη φοβούμενος και άνθρωπον μη εντρεπόμενος» (Λουκ.18, 2). Έτσι, βλέπουμε ότι η αδιαντροπιά οδηγεί στην αθεοφοβία και το αντίθετο. Εάν, σκοπός της παιδείας, σύμφωνα με τον μεγάλο πατέρα και διδάσκαλο της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας και Αρχιεπίσκοπο Κωνσταντινούπολης, Άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο, είναι «να ντρέπεσαι τον εαυτόν σου, αποτελεί έσχατη απαιδευσιά το να μη ντρέπεσαι ούτε τους άλλους». Η ντροπή χρησιμεύει σαν ένα λεπτότατο ένδυμα της προσωπικότητος, το οποίο όταν αμαυρωθεί ή και καταστραφεί τελείως, αφανίζει το ανθρώπινο κάλλος και ο άνθρωπος «άφρων εστί και χοίρω μη έχοντι νόμον παραπλήσιος»[307].

Έτσι, η ψυχή τότε γυμνή οδηγείται στην αναίδεια και στην αναισχυντία. Ο φράκτης της αιδούς (ντροπής) έχει ισοπεδωθεί και τότε ο δρόμος προς τη διαφθορά είναι ολάνοικτος. Δεν υπάρχουν πλέον για το άτομο ηθικοί δισταγμοί, αναστολές και συνειδησιακά προβλήματα. Όλα πλέον επιτρέπονται. Γι' αυτό όλα διαπράττονται και μάλιστα φανερά, απροκάλυπτα και με χωρίς καμία αιδώ. Η κυνικότητα είναι η έσχατη ηθική και πνευματική παρακμή ενός άνθρωπου και μιας κοινωνίας. Αυτό αναπόφευκτα αποτελεί τη καρδιά της αμαρτίας. Ο Απόστολος Παύλος με λίγες μόνο λέξεις στην «Προς Φιλιππησίους Επιστολή» του (3,12) σκιαγραφεί εκτενώς την κατάσταση των ανθρώπων[308] και με πόνο και τόνο δραματικό περιγράφει την κατάπτωση του αρχαίου κόσμου, τον οποίο «παρέδωκεν ο Θεός εις αδόκιμον νουν, ποιείν τα μη καθήκοντα». Γι' αυτό και ο Αββάς Ισαάκ προειδοποιεί: «οι αναιδείς και οι αναίσχυντοι τη φλογί του Αγίου Πνεύματος εκλείψουσιν» (Λόγος Α΄). Θα πρέπει να επισημάνουμε πως η «δόξα εν τη αισχύνη ημών» αποτελεί

---

[307] Αββάς Ισαάκ ο Σύρος, *Λόγοι Ασκητικοί* - Λόγος Ζ΄: Περί τάξεως αρχάριων και καταστάσεως και των ανηκόντων αυτοις. Βλ. Καρακόλης, Κωνσταντίνος, Χρ. *Ανθολόγιο από την ασκητική εμπειρία του Άγιου Ισαάκ του Σύρου*.

[308] Αποστόλου Παύλου, «Προς Φιλιππησίους Επιστολή», Α΄, στ.18, 32: «Ων ο Θεός η κοιλία και η δόξα εν τη αισχύνη αυτών, οι τα επίγεια φρονούντες, ων το τέλος απώλεια…»

το κυρίαρχο στίγμα και της δικής μας εποχής, φθάνοντας και εμείς στο «τελευταίο σκαλοπάτι της σκάλας του κακού», όπως λέει ο ποιητής. Στην Παλαιά Διαθήκη υπάρχουν κεφάλαια ολόκληρα (Σοφ. Σειράχ 40-41) με παραινέσεις και προτροπές περί του πότε πρέπει ο άνθρωπος «να φορά το ένδυμα της ντροπής» και πότε όχι. Επιλεκτικά και δειγματοληπτικά θα αναφέρουμε τις εξής:

- Βάσις όλων θεωρείται ο σεβασμός και η συστολή μπροστά στον Θεό και την αλήθεια Του: «Αισχύνεσθε από αληθείας Θεού και διαθήκης».
- Η ντροπή πρέπει να ρυθμίζει τις διαπροσωπικές και ανθρώπινες σχέσεις μας. Τότε το επίπεδο του πολιτισμού μας διατηρείται υψηλό. «Αισχύνεσθε από πατρός και μητρός» και «από κοινωνού και φίλου περί αδικίας και από τόπου ου παροικείς, περί κλοπής». Ο Πλάτωνας θεωρεί «νόσο» μιας πόλεως τον «αναιδή» και ως τέτοιο πρέπει να τον φονεύουν.
- «Αισχύνεσθε περί πορνείας, από οράσεως γυναικός εταίρας, από κατανοήσεως (να περιεργάζεσθε) γυναικός υπάνδρου και περιέργειας (μεγάλης οικειότητας) παιδίσκης αυτού και μη επιστής επί την κοίτην αυτής». Η ανηθικότητα και η ακολασία με όλες τις μορφές θεωρήθηκε από παλιά επακόλουθο της αναισχυντίας: «Αναισχυντία, φαύλου ίδιον», έλεγαν και οι Αρχαίοι».
- «Αισχύνεσθε από σκορακισμού λήψεως και δόσεως» (τις παράνομες δοσοληψίες) και «από αφαιρέσεως μερίδος και δόσεως» (να αφαιρείς από κάποιον το δίκαιο μερίδιο του ή το δώρο του).
- «Αισχύνεσθε από ηγουμένου και δυνάστου περί ψεύδους» (να ντρέπεστε το ψεύδος ενώπιον του ηγεμόνος και του κατέχοντος εξουσία).

Η ντροπή

Η ντροπή είναι ένα πανανθρώπινο, κοινωνικό συναίσθημα. Ο Σίγκμουντ Φρόυντ τόνιζε πάντα ότι το συναίσθημα της ντροπής αποτελεί «δείκτη ανθρωποποίησης». Δεν υπάρχει ανθρωπότητα χωρίς ντροπή. Η διαδικασία της ανθρωποποίησης παράγει τη διάκριση μεταξύ του ιδιωτικού και του δημόσιου, του ατομικού και του κοινωνικού. Αντίθετα με το ζώο, ο άνθρωπος διατηρεί έναν μυστικό χώρο μέσα του, τον οποίο δεν εκθέτει στον άλλον, μια απαραβίαστη ιδιωτικότητα. Όταν αυτή εκτίθεται βίαια στον Άλλον, πραγματικά και, κυρίως, συμβολικά, τότε αναδύεται το συναίσθημα της ντροπής. Το βρίσκουμε σε όλες τις κουλτούρες, με πολλές αναφορές στη Βίβλο, στους Ψαλμούς, στο βιβλίο του Ιερεμία και του Ησαΐα, στις επιστολές του Αποστόλου Παύλου. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε κάποια ιερά κείμενα, η εβραϊκή λέξη που χρησιμοποιείται για να αποδώσει το νόημα της ντροπής είναι «qualm» (με τον αγγλικό όρο), που σημαίνει αποπέμπω, υποχρεώνω σε απόσυρση, ντροπιάζω. Είναι διαδεδομένο σε διάφορους λαούς πολλοί μύθοι για την ντροπή, ενώ χρησιμοποιούνται σε όλες σχεδόν τις γλώσσες πολλές μεταφορές, μετωνυμίες και αλληγορίες για να αποδώσουν τον πλούτο και την πολυπλοκότητα της έννοιας. Η ντροπή σφραγίζει την κουλτούρα πολλών λαών και την εντοπίζουμε, επίσης, ως κεντρική ιδέα στο προπατορικό αμάρτημα. Πρόκειται για το γεγονός εκείνο που ο Αδάμ και η Εύα, έχοντας φάει τον απαγορευμένο καρπό, κοίταξαν τον εαυτό τους και είδαν ότι ήταν γυμνοί και κάλυψαν τα γεννητικά τους όργανα με φύλλα συκής. Τότε, άκουσαν τη φωνή του Θεού να τους φωνάζει και απάντησαν ότι κρύφτηκαν γιατί ήταν γυμνοί και ντράπηκαν. Εκείνη τη στιγμή εκδιώχθηκαν από τον Παράδεισο και, κατά τον Φρόυντ, τότε άρχισε και η σεξουαλική ζωή και ο πολιτισμός.

Η ντροπή αφορά το ίδιο το «Είναι» του υποκειμένου στη σχέση του με τον εαυτό του και τον Άλλον. Δημιουργείται πάντα κάτω από το βλέμμα του Άλλου. Αισθάνεται ξένος και κρινόμενος μπροστά στο «Δικαστήριο του Άλλου», όπως θα έλεγε ο Γάλλος ψυχαναλυτής και ψυχίατρος, Ζακ Λακάν. Αυτό το βλέμμα, που παρατηρεί από θέση ισχύος, κρίνει και κατακρίνει, φαίνεται να διαπερνά το υποκείμενο, εισχωρώντας βαθιά μέσα του, στον βαθύτερο εαυτό του, για να αποκαλύψει τις αδυναμίες, τις ανεπάρκειές του, την τρομακτική απόσταση ανάμεσα στην τελειότητα της ναρκισσιστικής εικόνας εαυτού που θα ήθελε να έχει και τις ατέλειες της εικόνας που αναγνωρίζεται στο βλέμμα του Άλλου. Το υποκείμενο που ντρέπεται ταυτίζεται με αυτό και ενστερνίζεται την απαξίωσή του, τη θέση ότι υστερεί σε σχέση με τις απαιτήσεις του ιδανικού του Εγώ του. Θεωρεί, λοιπόν, ότι δεν έχει αξία και ντρέπεται για αυτό. Θέλει να εξαφανιστεί από

προσώπου γης, να μη συγκεντρώνει πάνω του αυτό το βλέμμα, επιτιμητικό και απαξιωτικό, που ξεγυμνώνει και εκθέτει, περιφρονεί και χλευάζει. Αισθάνεται ότι υστερεί τόσο πολύ, ώστε δεν μπορεί να αντικρύσει όχι μόνο τον άλλο αλλά και τον ίδιο του τον εαυτό, δεν τον υποφέρει. Η απόσπαση που τον χωρίζει από τον Άλλον, με το ανελέητο βλέμμα, γίνεται ρήγμα μέσα του χωρίζοντας το Εγώ από το βαθύτερο εαυτό του. Η ντροπή τον κατακλύζει, κολλά στο δέρμα, αλλά και στη σκέψη, παρασιτεί σε κάθε συλλογισμό, τοποθετεί μέσα του έναν κριτή που του υπενθυμίζει κάθε στιγμή ότι δεν αξίζει τίποτα, είναι ένα ιδανικό, χωρίς ελπίδα να γίνει κάτι καλύτερο.

Η ντροπή, λοιπόν, αναδύεται μέσα από τη σχέση του ατόμου με τον κοινωνικό Άλλο. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Σάτρ: «Ο Άλλος είναι ο απαραίτητος μεσολαβητής μεταξύ του Εγώ και του εαυτού. Ντρέπομαι για τον εαυτό μου, έτσι όπως εμφανίζομαι στον άλλον». Αυτό που μπαίνει σε αμφισβήτηση είναι το αίσθημα της αξίας και της εκτίμησης του εαυτού, της απουσίας αναγνώρισης από τον άλλο, το αίσθημα της ταυτότητας. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, γίνεται φανερό ότι η ντροπή αφορά το σώμα, τις ατέλειες, τη γύμνια του, τη σεξουαλικότητα, την ομοφυλοφιλία, την ηθική, την κοινωνική ζωή, την ταυτότητα, την κοινωνική εικόνα. Θίγει όλα τα πεδία της ζωής, την υποκειμενικότητα, τις σχέσεις, τις αξίες, τις πεποιθήσεις, την κουλτούρα του, την οικογένειά του, τη σχέση του με την κοινωνία. Ο Σ. Τισσερόν και άλλοι συγγραφείς μιλούν για το συναίσθημα της ντροπής χρησιμοποιώντας τον όρο «affect», που στα ελληνικά μεταφράζεται ως «πάθημα». Αποτελεί λοιπόν η ντροπή μια διαδικασία συνυφασμένη με το είναι του ανθρώπου, ως κοινωνικού όντος. Έχει χαρακτήρα υποκειμενικό και διυποκειμενικό. Ένα υποκείμενο ντρέπεται σε σχέση με ένα άλλο υποκείμενο, που προκαλεί την ντροπή του. Από αυτή την άποψη το συναίσθημα της ντροπής αφορά τον ίδιο τον κοινωνικό δεσμό, που συνιστά το συμβολικό πεδίο, όπου μέσω της γλώσσας, μπορεί να υπάρχει και να εκφράζεται το ανθρώπινο πνεύμα, μέσα στη διαδικασία της αλληλεπίδρασης.

Σε αυτό το σημείο βρίσκεται το παράδοξο της ντροπής. Κατακλύζοντας το υποκείμενο, αναστέλλει κάθε ικανότητα ψυχικής αντίδρασης, το παραλύει. Το κάνει να αισθάνεται χωρίς αξία, ένα μηδενικό. Την ίδια στιγμή, όμως, η ίδια η δοκιμασία της ντροπής συνιστά μια απόπειρα του υποκειμένου να διατηρήσει έναν δεσμό με εκείνο που το κάνει να ντρέπεται. Το αντικείμενο, δηλαδή του βλέμματος και της περιφρόνησης του άλλου γίνεται υποκείμενο της ντροπής μέσα από αυτή τη διυποκειμενική σχέση, που εξασφαλίζει την υπαρξιακή του επιβεβαίωση. Μια σχέση

που το κάνει να αισθάνεται ότι ανήκει, έστω και ντροπιασμένο, έστω και αποκλεισμένο σε μια κοινότητα ανθρώπων, σε μια κοινωνική ομάδα, αυτή που το κρίνει και το απαξιώνει, και μέσω αυτής τελικά στο ανθρώπινο είδος. Το υποκείμενο που ντρέπεται θέλει να κρυφτεί, να εξαφανιστεί από τους άλλους και από τον ίδιο του τον εαυτό του. Την ίδια στιγμή, όμως, αισθάνεται δεμένο, διαμέσου των νορμών, των ηθικών επιταγών που παραβιάζει, με όλους εκείνους που εάν βρίσκονταν στη θέση του θα ένιωθαν το ίδιο συναίσθημα. Έτσι, η ντροπή μπορούμε να πούμε ότι έχει δύο πόλους, συμπληρωματικούς και ανταγωνιστικούς. Είναι εγκλεισμός και αποκλεισμός ταυτόχρονα. Το αντικείμενο της ντροπής και της απόρριψης είναι ταυτόχρονα και κοινωνικό υποκείμενο, που μέσα από την ντροπή του επιβεβαιώνει τον δεσμό του με τις αξίες και τις αξίες της κοινότητας που το απορρίπτει. Η ντροπή του φανερώνει ότι το «δέσμιο» αυτό υποκείμενο συμμερίζεται τις συγκεκριμένες νόρμες. Έτσι, το υποκείμενο που ντρέπεται αισθάνεται αποκλεισμένο από την κοινότητα, η οποία κάνοντάς το να ντρέπεται, το περιλαμβάνει στους κόλπους της (το εγκλείει αποκλείοντάς το).

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η σύγκρουση του πολιτικού και του ηθικού αποτελεί βασικό γνώρισμα της πολιτικής τέχνης, ένα γνώρισμα που ως τέτοιο δεν επιτρέπει συχνά στον πολίτη αλλά και την πόλη να φτάσουν στην ολοκλήρωσή τους, σε εκείνη την τέλεια μορφή, που θα επιφέρει την «ευδαιμονία». Η πολιτική σκέψη αντιμετωπίζει σε ύψιστο βαθμό τέτοιου τύπου προβληματισμούς. Και όσο σύγχρονη κι αν φαίνεται η περίπτωση αυτή, τόσο διαχρονική είναι η σημασία της. Για τον λόγο αυτόν γίνεται σαφής η αναγκαιότητα ύπαρξης πολιτεύματος με νόμους, κανόνες και θεσμούς παράλληλους αλλά και προερχόμενους από τη λαϊκή θέληση, δηλαδή δημοκρατικούς. Το δίκαιο στη σημερινή κοινωνία επιτυγχάνει αυτή τη λειτουργία του με κανόνες, οι οποίοι ανάλογα με τον τρόπο που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά διαχωρίζονται σε οργανωτικούς, που μπορούν να θεωρηθούν πιο πολύ ως καθοριστικοί της κοινωνικής πραγματικότητας και όχι τόσο ως ρυθμιστικοί της ανθρώπινης συμπεριφορά, επιτακτικούς και απαγορευτικούς. Οι κανόνες αυτοί πολλές φορές όμως παραβιάζονται παρά τη βεβαιότητα ότι εξυπηρετούν την κοινωνική συμβίωση κάνοντας πιο ομαλές τις ανθρώπινες σχέσεις των πολιτών. Επομένως, μιλάμε για μια σύγκρουση δυνάμεων, και πιο συγκεκριμένα, για σύγκρουση ισχύος σε δύο πεδία, την ηθική και την πολιτική, τα οποία όμως δεν πρέπει να εξεταστούν αποκομμένα μεταξύ τους. Κοινό τους στοιχείο είναι ο άνθρωπος, είτε νοείται ως άτομο είτε ως πολίτης, αλλά και η ευδαιμονία, είτε ως ευδαιμονία του ατόμου είτε ως ευδαιμονία της πόλεως.

Με στόχο την κατάκτηση της πολιτικής αρετής ο άνθρωπος κινείατι ως εξής: αφενός γνωρίζει ο,τι οφείλει να πράξει, αφετέρου στη γνώση ενυπάρχει η πίστη ότι δύναται να πραγματώσει το χρέος. Οι γενικοί κανόνες συμπεριφοράς συνιστούν αντίσταση στην πίεση που επιφέρουν οι αντικειμενικοί όροι της ζωής, και παράλληλα, κάνουν εφικτή τη συμβίωση. Έτσι, οι άνθρωποι χάρη στη συνεχή προσπάθεια καταφέρνουν να εκπληρώσουν τον ηθικό προορισμό, ο οποίος αποτελεί παράγοντα κοινωνικής συνοχής. Η ηθική συμπεριφορά αποτελεί αντικειμενική πραγματικότητα. Κάτω από αυτό πλαίσιο, το δίκαιο ρυθμίζει την κοινωνική συνύπαρξη των ανθρώπων, δηλαδή το σύνολο των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ τους, τόσο διαπροσωπικής όσο και περιουσιακής φύσεως. Σε κάθε σύγχρονη κοινωνία, λοιπόν, οι σχέσεις των ανθρώπων καθορίζονται και ρυθμίζονται τόσο από τους γραπτούς κανόνες, που η πολιτεία θεσπίζει για την αντικειμενική αντιμετώπιση κάθε πράξης που παραβαίνει τους γραπτούς νόμους, όσο και από τους άγραφους, που οι ίδιοι άνθρωποι

αποδέχονται συνολικά και τους εφαρμόζουν στη ζωή τους. Το δίκαιο εμφανίζεται ως συνάρτηση της κυρίαρχης σε κάθε συγκεκριμένη κοινωνία και σε κάθε περίοδο ανθρωπολογίας, δηλαδή της κοινής αντίληψης για το τι είναι ο άνθρωπος, ποια η ιδιαιτερότητα και το νόημα της ύπαρξής του, ποιος ο στόχος της καθημερινής του πράξης. Αυτόν τον κοινωνικό ρεαλισμό εκφράζει καταρχήν και η διαφοροποίηση των συστημάτων δικαίου. Άλλη αντίληψη ή σύστημα δικαίου προκύπτει από τις κοινωνικές παραδοχές του Αριστοτέλη, άλλο από αυτές του Ρουσσώ, του Χομπς και του Λοκ.

Ο νόμος είναι ανθρώπινη επινόηση, που διευκολύνει την κοινωνική συμβίωση και ο άνθρωπος νομοθετεί έχοντας πλήρη συναίσθηση αυτής του της εξέλιξης. Οι νόμοι δε διαχωρίζονται σε θεϊκούς και ανθρώπινους, αλλά η πειθαρχία σε αυτούς δεν είναι άσχετη με την συμμόρφωση στη θεία βούληση (Αντ. 368-75). Άλλωστε οι θρησκευτικές πρακτικές είναι απόλυτα συνυφασμένες και ενσωματωμενες στην πολιτική ζωή . Η πόλη είναι εκείνη που θεσμοθετεί τις τελετουργίες και οριοθετεί τη θρησκευτική δραστηριότητα. Για τον λόγο αυτόν η Αντιγόνη του Σοφοκλή, πριν από κάθε πολιτική πράξη, επικαλείται τους προστάτες θεούς με μία θεσμική εθιμοτυπία δεήσεων, προσευχών και θυσιών, προκειμένου να διασφαλίσει την εύνοια και την έγκρισή τους. Η «Αντιγόνη» ως χαρακτηριστική ταραγωδία αντιπαράθεσης ηθικού και πολιτικού στοιχείου και κατ' επέκταση της σύγκρουσης των θεϊκών και των ανθρώπινων νόμων, αντίστοιχα επιδεικνύει και παράλληλα τονίζει με έμφαση την πιθανή σύγκρουση ανάμεσα στα δύο αυτά είδη του νόμου. Από τη μοιραία σύγκρουση Αντιγόνης και Κρέοντα φαίνεται πως, όταν οι ανθρώπινοι νόμοι δεν συμμορφώνονται με τους νόμους των θεών, επέρχεται η καταστροφή δημιουργώντας αναρχία αντί για την κατακτηση της πολιτικής αρετης μέσα από την ομαλή κοινωνικής συνύπαρξη των ανθρώπων στις πόλεις με νόμους και θεσμούς.

Το εγχείρημα, όμως, του ανθρώπου να συγκροτήσει πόλεις γινόταν τυχαία, χωρίς δηλαδή να πληρούνται εκείνες οι προϋποθέσεις, ύπαρξη κανόνων δικαίου, που θα διασφάλιζαν την επιβίωσή τους, προέκυπταν πρόσθετοι κίνδυνοι αφανισμού των ανθρώπων. Λόγω δηλαδή της έλλειψης πολιτικής οργάνωσης, οι άνθρωποι αφενός άρχισαν να αδικούν ο ένας τον άλλον και να αλληλοσκοτώνονται, με αποτέλεσμα να βρεθούν και πάλι στην ίδια χαοτική κατάσταση, αφετέρου να βρίσκονται πάλι αντιμέτωποι με το θανάσιμο κίνδυνο των άγριων θηρίων. Ο αφανισμός του ανθρωπίνου γένους από τα θηρία οδηγεί στην θεϊκή παρέμβαση του Δία, ο οποίος δίνει εντολή στον Ερμή να χορηγήσει σε όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους την «αἰδὼ» και τη «δίκη», τα

συστατικά στοιχεία της πολιτικής αρετής, ώστε να είναι εφικτός ο συλλογικός βίος. Η έννοια της «αἰδοῦς» αποτελεί για τους αρχαίους μια έννοια σύνθετη, που περιλαμβάνει τη σεμνότητα και τον σεβασμό προς τους άλλους. Δεν μπορεί να αποδοθεί στα νέα ελληνικά με μία μόνο λέξη: είναι η ηθική, η ηθική συνείδηση, ο σεβασμός στους άγραφους νόμους, το φιλότιμο, ο αυτοσεβασμός, ο αυτοέλεγχος, η σωφροσύνη, η κοσμιότητα, η σεμνότητα. Γενικά εκφράζει το συναίσθημα της ντροπής, την οποία νιώθει ο άνθρωπος για κάθε πράξη του που αντιβαίνει στον καθιερωμένο ηθικό κώδικα του κοινωνικού του περιβάλλοντος. Αυτή η ντροπή πλησιάζει περισσότερο προς την έννοια του σεβασμού και της σεμνότητας και δεν έχει σχέση με τις ενοχές και τις τύψεις. Το υψηλότερο, εξάλλου, αγαθό για τον ομηρικό άνθρωπο δεν είναι η απαλλαγή από συναισθήματα ενοχής, που δε φαίνεται καν να τα γνωρίζει, αλλά η απόλαυση της τιμής, του επαίνου και της δημόσιας εκτίμησης, την «αἰδώ». Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η αιδώς αποτελεί θεμελιώδη αρχή συμπεριφοράς στα δύο ομηρικά έπη αλλά και στα υπόλοιπα κλασικά έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Γι᾽ αυτό και μερικοί μελετητές των επών υποστηρίζουν ότι η κοινωνία που περιγράφεται στον Όμηρο διαθέτει κατεξοχήν τα χαρακτηριστικά του «πολιτισμού της ντροπής».

Η ηθική συνείδηση αναπτύσσεται από την ανάγκη να ανταποκριθεί ο άνθρωπος στις απαιτήσεις μιας κοινωνίας με προηγμένο πολιτισμό. Κάθε πολιτιστικά προηγμένη κοινωνία θεμελιώνεται πάνω στις αξίες της αιδούς και της δίκης. Οι αξίες αυτές είναι καθολικές και για τις πολιτιστικά προηγμένες κοινωνίες διαδραματίζοντας καίριο ρόλο στην εξέλιξη του πολιτισμού, ο οποίος τις εκφράζει και τις κατευθύνει. Η έλλειψη, όμως, της αιδούς οδηγεί κάποιο πρόσωπο στην ύβρη που, καθώς υπερβαίνει τα επιτρεπτά όρια, προσβάλλει την τιμή των άλλων. Για τον λόγο αυτόν η αιδώς αποτελούσε έναν εσωτερικό μηχανισμός, που συγκρατούσε τον άνθρωπο και τον ήρωα με τους κατά καιρούς δαιμόνες του, ώστε να μην κάνει το κακό, προκαλώντας του συναισθήματα φόβου και ντροπής μπροστά στην προοπτική να κάνει κάτι σε βάρος των άλλων. Το άτομο, ετσι, συναισθανόμενο ντροπή για τις πράξεις του, που παρεκκλίνουν από τα κοινωνικώς αποδεκτά πρότυπα, διαφυλάττει την τιμή και την αξιοπρέπειά του, ενώ παράλληλα εκφράζει μέσω αυτού του αισθήματος και τον σεβασμό για τους συνανθρώπους του. Ο σεβασμός προς τους άλλους σημαίνει τόσο την εκτίμηση για τη γνώμη που σχηματίζει ο άλλος άνθρωπος, όσο και την αποφυγή προσβολής ή ενόχλησης του άλλου χωρίς να καταπατήσει παράλληλα τα ανθρώπινα δικαιωματα.

Τα δικαιώματα ως ηθικές αξίες και ιδιαίτερα τα θεμελιώδη δικαιώματα του ανθρώπου αποτελούν επίκεντρο μεγάλου μέρους της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας, της φιλοσοφίας του δικαίου, της

πολιτικής φιλοσοφίας, της ιστορίας των ιδεών και της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Το φάσμα των προβλημάτων που αγκαλιάζει η σύγχρονη προβληματική των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι πολύ ευρύ και, με δεδομένη τη φιλοσοφική πολυφωνία, η διαφωνία είναι αναπόφευκτη. Τα εννοιολογικά και τα επιστημολογικά προβλήματα ιδιαίτερα είναι πολύ δυσχερή. Τα δικαιώματα θεωρούνται άλλοτε αρνητικές και άλλοτε θετικές έννοιες. Ταυτίζονται με ενέργειες, με αγαθά ή προνόμια. Άλλοτε, εκλαμβάνονται ως αφηρημένες δομές και άλλοτε ως πολιτικές και ηθικές οντότητες, καθολικά και απόλυτα στοιχεία σ' ένα πλέγμα δικαιοσύνης, ηθικές αξιώσεις, που υπαγορεύονται από ανάγκες, συμφέροντα και ιδεώδη, ως διαδικασίες διεκδίκησης, επιταγές για την ανάληψη ευθύνης σε ένα πλέγμα διαπροσωπικών σχέσεων, και οπωσδήποτε ως φραγμοί απέναντι στην κρατική εξουσία. Πιο σοβαρά είναι τα επιστημολογικά προβλήματα κι αυτό γίνεται φανερό στα προοίμια όχι μόνο των κλασικών Διακηρύξεων των φυσικών δικαιωμάτων αλλά και στο προοίμιο της Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου.

Ενώ το κράτος αποτελεί «το αναγκαίο πλαίσιο του δικαιώματος», αποτελεί επίσης «σπουδαία πηγή διακινδύνευσης των αγαθών που αυτά προστατεύουν». Το κράτος, ως έννοια είναι ταγμένο στην υπηρεσία των ανθρώπων, οι οποίοι είτε ως άτομα, είτε ως μέλη μιας κοινότητας είναι κατά πολύ ασθενέστεροι από αυτό. Το κράτος ως πραγματικότητα ελέγχεται από συγκεκριμένες κοινωνικοπολιτικές ομάδες, οι οποίες μπορούν να στρέψουν την εξουσία ενάντια στην ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας του ανθρώπου, και να τη χρησιμοποιήσουν ακόμα και για την κατάλυση της αξιοπρέπειάς του. Το δικαίωμα, λοιπόν, είναι δικαίωμα έναντι της εξουσίας, κυρίως της κρατικής εξουσίας. Η λογική που εισάγει η έννοια των (ατομικών) δικαιωμάτων υποβάλλει μια νέα κατανόηση της πολιτικής, κατά την οποία «η αντιπαλότητα πολίτη και κράτους, ατόμου και κοινωνίας» ορίζεται «ως το καθολικής ισχύος νόημα της δημοκρατίας και του φιλελευθερισμού». Από τη στιγμή που το δικαίωμα αποτελεί εξουσία-απαίτηση έναντι του κράτους, το δε κράτος ασκεί εξ ορισμού εξουσία επί του φέροντος το δικαίωμα πολίτη, είναι αναπόφευκτη η σύγκρουση μεταξύ τους, εκτός εάν η εξουσία του κράτους αποτελεί τη συνισταμένη της εξουσίας των πολιτών. Είναι, επίσης, βέβαιο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα, που γεννήθηκαν από αστικές επαναστάσεις και τη λογική του φιλελευθερισμού, μπορούν να μεταμορφωθούν σε δικαιώματα αυτών που πραγματικά αδυνατούν να υπερασπιστούν τον εαυτό τους με την αντίστοιχη αξιοπρέπεια.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

1. Adkins, A.W.H. (2010). *Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Περυσινάκης, Ι., Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

2. Ανανιάδης, Γρ. (2006). *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

3. Αραβαντινός, Ι. Π. ([2]1983). *Εισαγωγή στην Επιστήμη του Δικαίου,* Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα Αντ. Ν.

4. Βαλλιάνος, Π. (2000). *Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ός αιώνας)*, Πάτρα: Εκδόσεις Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου.

5. Βάρκα-Αδάμη, Α. (2009). *Εισαγωγή στο Αστικό Δίκαιο*, Αθήνα: Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη.

6. Baylis, J., Smith, S., & Owens, P. (2013). *Η Παγκοσμιοποίηση της διεθνούς πολιτικής: Μία εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις*, μτφρ. Ψευτέλη, Ε. & Κοτσυφού, Ε., Αθήνα: Εκδόσεις Επίκεντρο.

7. Bernand, Williams. (2014). *Αιδώς και Ανάγκη: Ατομική βούληση, πράξη και ευθύνη στην αρχαία Ελλάδα,* μτφρ. Σπυροπούλου, Β., Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

8. Βλάχος, Α. (1998). *Θουκυδίδου Ιστορία (μτφρ.)*, Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.

9. Bormann, K. (2006). *Πλάτων*, μτφρ. Καλογεράκος, Ι. Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

10. Βρέλλης, Σπ. (2001). *Ιδιωτικό Διεθνές Δίκαιο*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αν. Ν.

11. Bostford, G.W. & Robinson, C. A. (2008), *Αρχαία Ελληνική Ιστορία*, μτφρ. Τσιτσώνης, Σ., Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπάζης (ΜΕΤ).

12. Bowra, C.M. (1993). *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή: Αντιγόνη-Οιδίπους Τύραννος*, μτφρ. Τσοτάκου-Καρβέλη, Α., Αθήνα: Εκδόσεις Κώδικας.

13. Bullock, A. & Trombley S. (2008). *Λεξικό της Σύγχρονης σκέψης*, μτφρ. Αρβανίτης, Κ., Μεγαλούδη, Φ., Παπαϊωάννου, Τρ., Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

14. Burns, E. M. ([4]2006) *Ευρωπαϊκή Ιστορία-Ο δυτικός πολιτσμός: Νεότεροι χρόνοι*, μτφρ. Δαρβέρης Τ., Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Επίκεντρο.

15. Butler, J. (2014). *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης. Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου*, μτφρ. Σπυροπούλου, Β., Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

16. Cassese, A. (2005). *Διεθνές Δίκαιο*, μτφρ. Σαριδάκης, Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.

17. Γεωργιάδης, Σ. Απ. & Σταθόπουλος. Μιχ. Π. (1978). *Αστικός Κώδικας, Γενικές Αρχές*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα Π Ν.

18. Γεωργιάδης, Α. Σ. ([4]2012) · *Γενικές Αρχές Αστικού Δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Π. Ν.

19. Γιανναράς Χρ. (2006). *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος.

20. Γκιργκένης, Στ. (2001). *Ησίοδος: Εργα και Ημέρες, Θεογονία, Η ασπίδα του Ηρακλή-Μαρτυρίες για τη ζωή και τα έργα του*, μτφρ. Γκιργκένης, Στ., Αθήνα: Εκδόσεις Ζήτρος.

21. Δαντόγλου, Πρ. (2011). *Ατομικά δικαιώματα, Συνταγματικό δίκαιο*, Αθήνα, Εκδόσεις: Σάκκουλα Αντ. Ν.

22. De Romilly, J. (1994). *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Κακριδής, Φ. Ι., Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

23. Δεσποτόπουλος, Κ. Ι. (2004). *Μελετήματα Φιλοσοφίας του δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

24. Δημητρόπουλος, Α.Γ. (2004). *Γενική Συνταγματική Θεωρία*, Αθήνα: Εκδόσεις: Σάκκουλας Αντ. Ν.

25. Δημητρόπουλος, Δ. ([2]2011). *Σύστημα Συνταγματικού Δικαίου, Μέρος Α΄: Γενική Συνταγματική Θεωρία, Μέρος Β΄: Οργάνωση και Λειτουργία του Κράτους*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα Α. Ε.

26. Dodds, E. R. ([2]1978). *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γιατρομανωλάκης Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

27. Δουζίνας, Κ. (2006). *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

28. Ευστρατιάδης, Α. (1975). *Ερμηνεία Αντιγόνης*, Αθήνα: Εκδόσεις Ιωλκός.

29. Hobbes, T. *Λεβιάθαν.* (2006). *Η ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, μτφρ. Πασχαλίδης Γρ. & Μεταξόπουλος, Α., Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.

30. Jaspers, K. (1990). *Περί του τραγικού*, μτφρ. Λουπασάκης, Θ., Αθήνα: Εκδόσεις Έρασμος.

31. Κάλφας, Β. (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια). (1997). *Πλάτων: Τίμαιος*, Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

32. Καντ, Ι. (1971). *Δοκίμια*, μτφρ. Παπανούτσου, Ε. Π., Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.

33. Καντ, Ι. (2008). *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο (“Die Relifion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”)*, μτφρ. Ανδρουλιδάκης, Κ., Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

34. Καντ, Ι. (2011). *Κριτική του Πρακτικού Λόγου (Kritik der praktischen Vernunft)*, μτφρ. Ανδρουλιδάκης, Κ., Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

35. Καρακόλής Κ. Χρ. *Ανθολόγιο από την ασκητική εμπειρία του Άγιου Ισαάκ του Σύρου*, Αθήνα: Εκδόσεις «Ορθόδοξος Κυψέλη».

36. Καρεκλάς, Ι. (2012). *Φιλοσοφία του Δικαίου-Αρχαιοελληνική και Νεωτέρα*, Αθήνα: Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη.

37. Καστοριάδης, Κ. (2005). *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία. Πέντε διαλέξεις στην Βόρειο Ελλάδα*, Αθήνα: Εκδόσεις Ύψιλον.

38. Καστοριάδης, Κ. (2008). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμ. Β΄, Η πόλις και οι νόμοι, Σεμινάρια 1983–1984*, μτφρ. Καστοριάδη Ζ., Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

39. Καστοριάδης, Κ. (1985). *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σπαντιδάκης, Κ., Αθήνα: Προβλήματα του καιρού μας - Εκδόσεις Ράππα.

40. Καστοριάδης, Κ. (1995). *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Σαρίκας, Ζ., Αθήνα: Εκδόσεις Ύψιλον.

41. Κατσιμάνης, Κ. Σ. (1981). *Πρακτική φιλοσοφία και πολιτικό ήθος του Σωκράτη*, Αθήνα: Εκδόσεις Επικαιρότητα.

42. Κιτρομηλίδης, Π. ([3]2000). *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ.Ν.

43. Κιτρομηλίδης, Π. (1999*). Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, Αθήνα: Εκδόσεις Πορεία.

44. Κύρκος, Β. (1992). *Αρχαίος Ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.

45. Lesky, A. (2007). *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων, Α΄,* μτφρ. Χουρμουζιάδης, Ν. Χ., Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

46. Locke, J. (1990). *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως,* μτφρ. Κιτρομηλίδης, Π., Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.

47. Λούβαρης, Ν. (1926-1934). *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα: Εκδόσεις Πυρσός.

48. Μάνεσης, Α. (1991). *Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ. Ν.

49. Μάνεσης, Α. (1967). *Συνταγματικόν Δίκαιον, τ.Α΄. Πανεπιστημιακαί παραδόσεις*, Αθήνα: Αφοί Σάκκουλα, Π.

50. Μάνεσης, Α. ([4]1982). *Συνταγματικά Δικαιώματα Α': Ατομικές Ελευθερίες*, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.

51. Μάνεσης, Α. (1980). *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη Ι*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα Α.Ε.

52. Μάνεσης, Α. (2007). *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη ΙΙ, Μελέτες 1980-2000,* Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα Α.Ε.

53. Manent, P. (2005). *Απλά μαθήματα πολιτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Σωτηρόπουλος, Δ. Π., Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

54. Μανιτάκης, Α. (1994). *Κράτος δικαίου και έλεγχος της συνταγματικότητας*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα.

55. Μανιτάκης, Α. (1981*). Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρο 25 παρ. 1 του Συντάγματος. Συμβολή στη θεωρία της διάσπασης του ανθρώπου σε «άτομο» και «μέλος» του κοινωνικού συνόλου*, Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδοσεις Σάκκουλας, Αντ.

56. Μαρίνης, Π. (1998). *Χαλδαϊκά Λόγια ή Χρησμοί*, μτφρ. Γράβιγγερ, Π. & Αθηνογένη, Ι. Αθήνα: Εκδόσεις Διμελή/Ιδεοθέατρον.

57. Μαρωνίτης, Δ. Ν. & Πόλκας, Λ. (2007). *Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια*, Αθηνα: Εκδόσεις Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών-Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη.

58. Μιχαηλίδης-Νουάρος, Γ. (1982). *Ζωντανό Δίκαιο και Φυσικό Δίκαιο*: *Εισαγωγή σε κεντρικά προβλήματα της νομικής κοινωνιολογίας και της φιλοσοφίας δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα.

59. Μολύβας, Γ. (2001). *Φιλοσοφία στην Ευρώπη, τ.Β΄. Η εποχή του διαφωτισμού (17ος-18ος αιώνας)*, Πάτρα: ΕΑΠ.

60. Μοντεσκιέ. (2006). *Το πνεύμα των νόμων*, μτφρ. Κονδύλης, Π.& Παπαγιώργης, Κ., Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.

61. Μπαγιόνας, Α-Κ. (1980). *Θέματα της φιλοσοφίας του Hegel*. (Πανεπιστημιακές Παραδόσεις) Θεσσαλονίκη.

62. Μπαγιόνας, Α-Κ. (^{2}1981). *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την Αρχαία Ακαδημία*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

63. Μπαλάσκας, Κ. (1997). *Σοφοκλή Αντιγόνη*, μτφρ. Τοπούζης, Κ., Αθήνα: Εκδόσεις Επικαιρότητα.

64. Μπαλής, Γ. (1961). *Γενικαί Αρχαί του Αστικού Δικαίου*, Εκδόσεις: Αφοί Σάκκουλα, Π.

65. Μπάλιας, Στ. (2004). *Τα ανθρώπινα δικαιώματα στην εποχή της Δημοκρατίας*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

66. Μπρουντζάκης, Ξ. Α. (2009). *Ανθολογία: Πολιτικές διακηρύξεις*, μτφρ. Μπαρουξής Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Το Ποντίκι.

67. Πανταζόπουλος, Ν. Ι. (1959). *Ιστορική εισαγωγή εις τας πηγάς του ελληνικού* δικαίου, Θεσσαλονίκη: Αφοί Σάκκουλα, Π.

68. Πανταζόπουλος, Ν. Ι. (1979). *Ρωμαϊκόν Δίκαιον εν διαλεκτική συναρτήσει προς το Ελληνικόν, Πανεπιστημιακαί Παραδόσεις*, τόμ. Γ΄, Θεσσαλονίκη: Αφοί Σάκκουλα, Π.

69. Παπαντωνίου, Ν..Σ. (^{3}1983). *Γενικές Αρχές*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ. Ν.

70. Παπαρρηγόπουλος, Κ. (1992). *Ιστορία του ελληνικού Έθνους-Στην ελληνική γλώσσα, Βιβλίο 1^{ο}, Προϊστορικοί Χρόνοι*, Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.

71. Πετρόπουλος, Κ. Ν. (2000). *Πλάτωνα Πρωταγόρα*, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

72. Ράϊκος, Αθανάσιος, Γ. (^{2}2002). *Συνταγματικό Δίκαιο: Θεμελιώδη Δικαιώματα*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ.Ν.

73. Ρίττερ, Γ. (1999). *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφρ. Φαράκλας, Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

74. Rousseau, J. J. *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, μτφρ. Κωστελένος, Δ. Π., Αθήνα: Εκδόσεις Δαμιανός.

75. Σακελλαρίου, Μ. Β. (2012). *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

76. Σβώλος, Α. (1934). *Συνταγματικόν Δίκαιον*, τ. Α΄, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

77. Schmitt, C. (1990). *Η θεωρία του αντάρτη: Παρεμβολή στην έννοια του πολιτικού*, μτφρ. Χασιώτη Σ., Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.

78. Σγουρίτσας, Χρ. (1951). *Εγχειρίδιον Συνταγματικού Δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Τζάκα, Δημ. Ν. Δελαγραμμάτικα, Στεφ. & ΣΙΑ.

79. Segal, C. P. (2001). *Οἰδίπους Τύραννος, Τραγικός ηρωισμός και τα όρια της γνώσης*, μτφρ. Μακρυγιάννη, Ε.Δ. & Παπαδημητρίου Ι.- Θ. Α., Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

80. Schelling, W. J. (2004). *Έρευνες για την ουσία της ανθρώπινης ελευθερίας*, μτφρ. Μαρσέλλος, Χρ., Αθήνα: Εκδόσεις Ίνδικτος.

81. Σκιαδάς, Δ. (1999). *Η δωδεκάδελτος επιγραφή της Γόρτυνος*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελεύθερη Σκέψις.

82. Σούρλας, Π. Κ. (1995). *Justi atque injusti scientia-Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ.Ν.

83. Σπανού, Κ. (2005*). Η πραγματικότητα των δικαιωμάτων. Κρατικές πολιτικές και πρόσβαση σε υπηρεσίες*, Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλα.

84. Σπινόζα, Μπ. (2009). *Ηθική*, μτφρ. Βανταράκης, Ε., Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.

85. Σπυρόπουλος, Η. (1975). *Πλάτων Πρωταγόρα: Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

86. Σπυρόπουλος, Φ. Κ. (2006). *Εισαγωγή στο Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ, Θεμελιώδη Δικαιώματα, Γενικό Μέρος*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλας, Αντ. Ν.

87. Star, C. G. (1991). *Η γέννηση της αθηναϊκής δημοκρατίας: η Εκκλησία κατά τον πέμπτον αιώνα π.Χ.*, μτφρ. Καρδαμίτσα, Μ, Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.

88. Steiner, G. (2001). *Οι Αντιγόνες: Ο μύθος της Αντιγόνης στη λογοτεχνία, τις τέχνες και τη σκέψη της Εσπερίας*, μτφρ. Μάστορης, Β. & Μπουρλάκης, Π., Αθήνα: Εκδόσεις Καλέντης.

89. Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

90. [Συλλογικό Έργο]. (2007). *Αριστοτέλης, Πολιτικά ΙΙΙ, IV (Τόμος 2)*. μτφρ. Τζιώκα-Ευαγγέλου, Π., Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

91. [Συλλογικό Έργο]. (2000). *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Κλασικός* Ελληνισμός, Τόμος $Γ_2$, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

92. [Συλλογικό Έργο]. (2007). *Οι γυναίκες στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Ανδρόνικου, Μ., Δουλάμη, Ε., Κεφαλά, Α., Θεσσαλονίκη: University Studio Press.

93. Τάτσος, Δ. Θ. (1994). *Συνταγματικό Δίκαο, Α΄ Τόμος, Θεωρητικό Πλαίσιο*, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ. Ν.

94. Τρωιάνος, Σ.& Βελισσαροπούλου-Καράκωστα Ι., (^{4}2010) *Ιστορία Δικαίου*, Αθήνα: Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη.

95. Wellmer, Al. (2001). *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο: Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, μτφρ. Καβουλάκος Κ., Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

96. Williams, B. (2014). *Αιδώς και Ανάγκη: Ατομική βούληση, πράξη και ευθύνη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Σπυροπούλου, Β., Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

97. Χέγκελ, Γκ. (1993). *Η φιλοσοφία του πνεύματος*, τ.1, μτφρ. Τζαβάρας, Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.

98. Χορκχάιμερ Μ, Αντόρνο Τ. (1996). *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, μτφρ. Αναγνώστου Λ., Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

99. Χριστοδούλου Ι. Σ. (2003). *Αρχαίοι Συγγραφείς: Πλάτωνος Πρωταγόρα*, Αθήνα: Εκδόσεις Ζήτρος.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

1. Adkins, A.W. H. (1960). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.

2. Althuser, L. ([4]2003). *Montesquieu, La politique et l'histoire*, Paris: PUF.Avineri, S. (1974). *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press.

3. Bauman, Z. (2007). *Szanse etyki w zglobalizowanym Świecie (Chances of Ethics in Global World),* Μετάφραση: Jacek Konieczny, Kraków: Znak, Społeczny Instytut Wydawniczy Sp. zo.o.

4. Becka, M. ([6]2005). *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie: Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*, Frankfurt am Main: IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

5. Becker, C.E. (1922). *The Declaration of Independence: A Study on the History of Political Ideas*, New York: Harcourt, Brace and Company.

6. Bers, V. (1994). *Greek Rhetoric in Action*, London: Routledge.

7. Burlamaqui, J.J. (1984). *Principes de droit politique*, Paris: Genève C. & A. Philibert.

8. Cairns, D. L. (2013). *Tragedy and archaic Greek thought*, Swansea: Classical Press of Wales.

9. Castoriadis, C. (2002), *Sujet et verite dans le monde social-historique. Seminaires 1986–1987. La creation humaine I*, Seul: La Couleur des idées.

10. Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, New York: Odeon.

11. Ciceronis M. T. (1879). *De legibus libri tres*, Nabu Press

12. Collard, C. (^{3η}2003). *Greek Tragedy, Greece & Rome Studies*, Oxford University Press.

13. Else, G. F. (1976). *The madness of Antigone*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse.

14. Fukuyama, F. (^{2}2003) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Picador.

15. Gaisford, T. S.R.P. (1964). *Suidae Lexicon Post Ludolphum Kusterum ad Codices Manuscriptos*, tomus 1, Oxonii: E. Typographed Academico.

16. Gardner J. (2012). *Law as a leap of faith*, Oxford University Press.

17. Goldhill, S. (1986). *Reading Greek tragedy*, Cambridge University Press.

18. Gorer, G. (1966). *The dangers of Equality and others essays*, London: Cresset Press.

19. Griffin, J. J. (1998). *The Classical Quarterly*, Oxford: Balliol College.

20. Griffith, M. (1999). *Sophocles: Antigone*, Cambridge University Press.

21. Grotius, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, μτφρ. Barbeyrac, tom.I, Paris: Guillaumin et Presses universitaires de France.

22. Harris, E. & Rubinstein, L. (2004), *Law and the Courts in Ancient Greece*, London: Duckworth.

23. Harrison R. (2003). *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, Cambridge University Press.

24. Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*, translate Nisbet, H. B., Cambridge University Press.

25. Hegel, G. W. F. (1994.). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin: Brehmer, Karl und Ilting, Karl-Heinz und Seelmann.

26. Hobbes, Thomas. (1894). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, London, Glasgow & New York : G. Routledge and Sons.

27. Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

28. Inwood, M. (1983). *Hegel*, London and Boston: Rootledge & Kegan Paul.

29. Ishay, M. R. (2008). *The history of human rights from ancient times to the globalization era*. Berkeley: University of California Press.

30. Jebb, R. C. (1888), *Sophocles: The plays and fragments*, Cambridge University Press.

31. Jellinek. G. (2011). *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, London: Routledge.

32. Kant, I. (1887). *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, trns. Hastie W., Edinburgh: Clark. T. & T.

33. Kelsen, H. ([2]1962). *Théorie pure du droit*, traduction française par Eisenmann, Ch., Paris: Dalloz.

34. Kitto, H. D. F. (1956) *Form and meaning in drama: A study of six Greek plays and of Hamlet*, London: Methuen.

35. Knox, B. M.W. (1964). *The Heroic Temper: studies in Sophoclean tragedy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

36. Kojève, Alexandre. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*, trns. Nichols, James H., U.S.A: Cornell University Press.

37. Lasson, G. (1913). *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

38. Locke, J. (1977). *Deuxième traité du gouvernement civil*, trns. (française) Mazel, D., Paris: Librairie philosophique Vrin.

39. MacIntyre, Al. (1976). *Hegel: A collection of critical essays*, London: University of Notre Dame Press.

40. MacCormick, N. (2001). *Practical Reason in Law and Morality: Law, State, and Practical Reason*, Oxford University Press.

41. Manent, P. (2012). *Histoire intélléctuelle du libéralisme*, Nantes, France: Hachette Pluriel Editions.

42. Marx, K. (1843). *Zur Judenfrageı-Marx-Engels (1956,1981)*, Vol.1, Berlin: Verlag J.H.W. Dietz Nachf.

43. McDonald, M. (2007). *Rhetoric and Tragedy: Weapons of Mass Persuasion*, Oxford, UK.: Blackwell Publishing Ltd.

44. Mirhady, D. C. (2007), *Influences on Peripatetic Rhetoric*, Boston: Leiden.

45. Nohl, H. (1907). *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubingen.: C. B. Mohr (Paul Siebeck).

46. Nussbaum, M. C. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.

47. Oudemans, Th. C. W., Lardinois, A. P. M. H. (1987). *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden: E.J.Brill.

48. Padel, R. ([7]1995). *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, N.J: Princeton University Press.

49. Pohanka, R. (2009). *Dokumente der Freiheit*. Wiesbaden: Marix Wissen.

50. Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.

51. Rawls J. (1971). *A Theory of Justice. Cambridge*, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

52. Rawls, J. (1993). *Political Liberalism: The John Dewey Essays in Philosophy, 4,* New York: Columbia University Press.

53. Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited*", Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

54. Rivero, J. ([4]1984). *Libertés publiques 1-Les droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France.

55. Rosenzweig, F. (1991). *Hegel et l'État*, Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

56. Rougier, L. (1969). *Le génie de l' Occident*, Paris: Robert Laffont.

57. Rousseau, J. J. (1991) *Émile, ou De l'éducation ("Concerning Education")*, trns. Bloom, Al., London: Penguin, ch. IV, USA: Basic Books.

58. Rousseau, J. J. (1964). *Second Discourse (Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, trns. Roger D. & Judith R. Masters, New York: St. Martin's Press.

59. Rousseau, J. J. (1964). *Oeuvres*, Paris: Pleiade.

60. Salgado, J. C. (1996). *A Idéia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola.

61. Scodel, R. (2011). *An introduction to Greek tragedy*, Cambridge University Press.

62. Scott J. W. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press.

63. Segal, C. P. (1999). *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Norman: University of Oklahoma Press.

64. Strauss, L. (1999). *Droit naturel et histoire*, trns.Dampierre E. & Nathan M., Paris: Flammarion.

65. Tugendhat, E. (1993). *Vorlesungen Über Ethik*, Frankfurt: Neuauflagen.

66. Vidal-Naquet, P. (2002). *Le miroir brisé: Tragédie athénienne et politique*, Paris: Les Belles Lettres.

67. Villey, M. (1969). *Philosophie du droit*, Paris: Dalloz.

68. Waldron, J. (1984). *Theories of Rights*, Oxford University Press.

69. Weil, E. (1994). *Hegel et l'État: Cinq Conférences suivies de Marx et la Philosophie du Droit*, Paris: Vrin.

70. Whitman, C. H. (1951). *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*, Cambridge University Press.

71. Wolf, E. (1950). *Griechisches Rechtsdenken, Band I*, Frankfurt: Klostermann.

<u>Άρθρα-Περιοδικά (Ελληνόγλωσσα και Ξενόγλωσσα)</u>

- Αρβανιτάκης, Α. (1984). «Αιδώς: Η φύση και η σημασία του σεβασμού και της ντροπής στην ηθική των αρχαίων Ελλήνων», *Επιστημονική Επετηρίς*, τόμ.VII, τ.ΙΙ, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ανωτάτη Βιομηχανική Σχολή Θεσσαλονίκης.

- Biesta, J.J. G., Stams, J.M. & Geert, J. (2001). “Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lessons from Deconstruction”, *Studies in Philosophy and Education*, Vol.20, No.6, Netherland: Kluwer Academic Publishers.

- Collard, C. (1975). “Formal Debates in Euripides”, *Greece & Rome*, Vol.22, No.1, Cambridge University Press.

- Cumont, F. (1915). “Les Anges du paganisme”, *Revue de l’ Histoire des Religions*, Vol.72, Collège de France (Armand Colin).

- Donlan, W. (1982). “Reciprocities in Homer”, *The Classical World*, Vol.75, No. 3, U.S.A: The Johns Hopkins University Press.

- Doyle, R. E. (1984). *Ate: it’s use and meaning: A Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*, New York: Fordham University Press.

- Dupré, L. (1993), “Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture”, *New Heaven and London*, Yale University Press.

- Karakantza, E. D. (2011). “Polis anatomy: Reflecting on polis Structures in Sophoclean Tragedy”, Vol. 18, *Classics Ireland*, Classical Association of Ireland.

- Κατρούγκαλος, Γ. Σ-Π. (1991). «Το συνταγματικό έθιμο», *Το* Σύνταγμα, Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλα, Αντ. Ν.

- Κατσιμάνης, Κ. Σ. (1985). «Ανθρωπισμός, Δημοκρατία και Παιδεία στον πλατωνικό «Πρωταγόρα», *Νέα Παιδεία*, τεύχ.35, Αθήνα: Εκδόσεις Νέα Παιδεία.

- Κατσιμάνης, Κ. Σ. (2012). «Η αυτογνωσία και οι ωδίνες της. Από τον προβληματισμό στο μυστήριο, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τεύχος Ιανουαριο, Νο.85, Αθήνα: Εκδόσεις Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση.

- Kirkwood, G. M. (1991). “Order and Disorder in Sophocles' Antigone”, *Illinois Classical Studies*, v.16, no.1 & 2, University of Illinois at Urbana-Champaign.

- Lewis, N. (1998). «Human Rights, Law and Democracy in an Unfree World», Evans T (ed), *Human Rights Fifty Years On: A Reappraisal*. Manchester University Press.

- Liapis, V. 2013, “Creon the Labdacid: Political Confrontation and the Doomed Oikos in Sophocles’ Antigone”, in Cairns, D. L.(ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Vol. 68, No. ½,, Swansea: Classical Press of Wales.

- Λιβιεράτος Ξ., «Περί της ακυρώσεως των συμβάσεων λόγω συνδρομής των προϋποθέσεων των προβλεπόμενων υπό των άρθρων 178 και 179ΑΚ», NoB 15/386.

- Περυσινάκης, Ι. Ν. (1996). «Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στα ομηρικά έπη: μια προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας», *Ίνδικτος* 5, (Ιούνιος, Αθήνα: Ίνδικτος, Ανώνυμος Εκδοτική Εταιρεία.

- Περυσινάκης, Ι. Ν. (1991). «Προβλήματα ερμηνείας και μετάφρασης της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας: Θέογνης», *Παλίμψηστον*, τεύχος 11, Δεκέμβριος, Ηράκλειο Κρήτης: Περιοδική Έκδοση Βικελαίας Δημοτικής Βιβλιοθήκης.

- Rawls, J (1995). ‘’Political Liberalism’’, *The Journal of Philosophy,* Vol. 92, No. 3, Mar.1995 New York.: Journal of Philosophy, Inc.

- Staley, G. A. (1985). “Ode to Man”, *The classical world,* Vol. 78, No. 6 (Jul. - Aug., 1985), The Johns Hopkins University Press.

- Wacsmann, P. (1985). “Naturalisme et voluntarisme dans la déclaration des droits de l’homme de 1789”, *Droits*, n° 2, Presses Universitaires de France.