

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΔΙΟΙΚΗΣΗΣ  
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΝΟΜΙΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ»

- ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ -

**ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ  
ΔΙΚΑΪΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ *THOMAS  
HOBBES* ΥΠΟ ΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ  
*ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΑΣ* ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

- ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΡΥΣΑΕΙΔΗΣ -

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΧΟΥΓΙΑΣ – ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ

ΑΘΗΝΑ 2008

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

	<i>Σελίδα</i>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	2
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.</b> Αριστοτέλης και Thomas Hobbes (Βιογραφικά στοιχεία)	4
<b>A. Αριστοτέλης</b>	
1. Βίος	4
2. Συγγραφικό Έργο	7
<b>B. Thomas Hobbes</b>	
1. Βίος	9
2. Συγγραφικό Έργο	10
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.</b> Δίκαιο, Επιστήμη και Φιλοσοφία	12
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3.</b> Επιστημονικός Θετικισμός και Φιλοσοφία του Δικαίου	15
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4.</b> Θεμέλιο και Ομωνυμία του Δικαίου	18
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5.</b> Δίκαιο και Κρατική Εξουσία κατά τη σύγχρονη δογματική του Δικαίου	19
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6.</b> Γνωσιολογικό πρόβλημα περί της σχέσης της Εξουσίας και του Δικαίου	21
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7.</b> Το Δικαιο-πολιτικό φαινόμενο	23
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8.</b> Αριστοτέλης και Thomas Hobbes (Φιλοσοφικό έργο)	26
<b>A. Στοιχεία της ηθικο-πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη</b>	
1. Ηθικο-πολιτική (πρακτική) Φιλοσοφία	26
2. Ηθικά Νικομάχεια	26
<b>B. Η ηθικο-πολιτική φιλοσοφία του Thomas Hobbes</b>	
1. Ηθική Φιλοσοφία	31
2. Πολιτική Φιλοσοφία	33
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9.</b> Κριτική της δικαιο-πολιτικής φιλοσοφίας του Thomas Hobbes υπό το φως της Αριστοτέλειας φιλοσοφίας	41
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b>	44

---

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το αντικείμενο που θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία, η οποία εντάσσεται στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας του Δικαίου, είναι το έργο δύο μεγάλων φιλοσόφων του δικαιο-πολιτικού φαινομένου: του Αριστοτέλη και του βρετανού Thomas Hobbes. Και αυτό, διότι, από τη μια μεριά, το αριστοτέλειο έργο θεωρούμε ότι αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη σύνθεση της κλασσικής περί δικαίου σκέψης και από την άλλη, το έργο του T. Hobbes θεωρούμε ότι διαμόρφωσε τα θεμέλια της σύγχρονης δογματικής επιστήμης του δικαίου.

Το πεδίο της έρευνας της παρούσας εργασίας θα αποτελέσουν βασικές έννοιες της *σύγχρονης νομικής επιστήμης* και του *δικαιο-πολιτικού φαινομένου* ή *πολιτικού δικαίου*. Μέσα στα πλαίσια της ανάλυσης των δύο αυτών φαινομένων, θα προβούμε στην ανάλυση των πλέον ουσιωδών συστατικών τους στοιχείων, τα οποία εκφράζονται με τους όρους: *εξουσία, πολιτική, δίκαιο, επιστήμη του δικαίου* και *φιλοσοφία του δικαίου*. Υπό το παραπάνω πλαίσιο, θα αποπειραθούμε να αναδείξουμε την επιρροή του πνευματικού έργου των Αριστοτέλη και T. Hobbes στη σύγχρονη περί του δικαίου σκέψη ως εξής:

1. στο πρώτο κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε συνοπτικώς το βίο των Αριστοτέλη και Thomas Hobbes, ήτοι τις κυριότερες διαδρομές της ζωής τους, οι οποίες αποτέλεσαν το εφαλτήριο για τη σύλληψη και στη συνέχεια τη συγγραφή των σπουδαίων τους έργων,
2. στο δεύτερο κεφάλαιο θα αναφερθούμε στις έννοιες και τις διαφορές του δικαίου, της επιστήμης και της φιλοσοφίας, όπως, επίσης και στην παρουσίαση της μεθόδου που θα τηρήσουμε στην παρούσα εργασία,
3. στο τρίτο κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε τις έννοιες και τις διαφορές της φιλοσοφίας του δικαίου και του σύγχρονου επιστημονικού θετικισμού στο δίκαιο,
4. στο τέταρτο κεφάλαιο, θα αναφερθούμε στη γενική προβληματική σχετικά με το *θεμέλιο του δικαίου* και στο φαινόμενο της *ομωνυμίας του δικαίου*,
5. στο πέμπτο κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε πώς νοείται το *δίκαιο* και η *κρατική εξουσία* κατά τη σύγχρονη δογματική του δικαίου,
6. στο έκτο κεφάλαιο θα προσεγγίσουμε τις έννοιες του *κράτους* και της *εξουσίας*,
7. η κατάληξη της ανάλυσης των πλέον ουσιωδών συστατικών στοιχείων της *σύγχρονης νομικής επιστήμης* και του *δικαιο-πολιτικού φαινομένου* ή *πολιτικού δικαίου* αποτελεί το έβδομο κεφάλαιο, όπου θα αναφερθούμε στις δύο έννοιες καθ' αυτές,
8. στο όγδοο κεφάλαιο θα παραθέσουμε ορισμένους φιλοσοφικούς σταχασμούς των Αριστοτέλη και Thomas Hobbes περί το δίκαιο και
9. τέλος, στο ένατο κεφάλαιο θα προβούμε στην κριτική της δικαιο-πολιτικής φιλοσοφίας του Thomas Hobbes υπό το φως της αριστοτέλειας φιλοσοφίας.

Η μέθοδος που θα τηρήσουμε στην παρούσα εργασία στηρίζεται στην εφαρμογή των τεσσάρων αρχών του *είναι, του γίνεσθαι* και της *γνώσης των πραγμάτων*, οι οποίες συνιστούν την πραγματικότητα του παρόντος κόσμου, όπως την ανέδειξε η αριστοτέλεια φιλοσοφία, και θα αναλυθεί - όπως

αναφέραμε προηγουμένως - στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσης. Οι μεθοδολογικές αρχές<sup>1</sup> της φιλοσοφικής έρευνας των πραγμάτων, όπως αυτές εμφανίζονται στα αριστοτέλεια έργα, που είναι σήμερα γνωστά υπό τους τίτλους «Μετά τα Φυσικά» και «Φυσικής Ακροάσεως» είναι οι εξής:

1. ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΑΙΤΙΟ του πράγματος: το πρώτο όθεν η κίνηση, η οποία έφερε στον κόσμο την ύπαρξη του πράγματος (όντος), το οποίο δεν υπάρχει αυτούσιο μέσα στο πράγμα,
2. ΥΛΙΚΟ ΑΙΤΙΟ / ΥΛΗ του πράγματος: το πρώτο όθεν η κίνηση, η οποία έφερε στον κόσμο την ύπαρξη του συγκεκριμένου πράγματος και το οποίο υπάρχει αυτούσιο μέσα στο πράγμα,
3. ΟΥΣΙΑ / ΟΡΙΣΜΟΣ του πράγματος: Η μορφή ή άλλως ο ορισμός, ο οποίος διαμορφώνει την ίδια ύλη εκάστου πράγματος. Ο ορισμός αυτός συνιστάται από το οικείο γένος και την ειδοποιό διαφορά και αφορά μόνο τα κινητά πράγματα (όντα),
4. ΤΕΛΙΚΟ ΑΙΤΙΟ / ΣΚΟΠΟΣ του πράγματος: η αξία που προσδιορίζει την κατεύθυνση της κίνησης του πράγματος.

---

<sup>1</sup> Παραθέτουμε επιγραμματικούς ορισμούς που αντλήσαμε από τον κύκλο των μεταπτυχιακών μαθημάτων της Φιλοσοφίας του Δικαίου

# **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. Αριστοτέλης και Thomas Hobbes** **(Βιογραφικά στοιχεία)**

## **Α. Αριστοτέλης**

### **1. Βίος<sup>2</sup>**

Αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος (384 - 322 π.Χ.), ο οποίος μαζί με το δάσκαλό του, Πλάτωνα, αποτελούν τη φωτεινή δυνάδα της φιλοσοφικής σκέψης του αρχαίου κόσμου.

Ο Αριστοτέλης γεννήθηκε το 384 π.Χ. στα Στάγειρα της Μακεδονίας. Ο πατέρας του, Νικόμαχος, ήταν γιατρός του βασιλιά της Μακεδονίας Αμύντα Β΄, τον οποίο είχε πατέρα ο Φίλιππος. Ο Νικόμαχος, που κατά το Σουΐδα είχε γράψει έξι βιβλία φυσικής και ένα ιατρικής, θεωρούσε πρόγονό του τον ομηρικό ήρωα και γιατρό Μαχάονα, το γιο του Ασκληπιού, όπως, επίσης, ότι η καταγωγή της μητέρας του ήταν θεϊκή. Εκείνη ονομαζόταν Φαιστίς, είχε έρθει με Χαλκιδείς αποίκους στα Στάγειρα και ανήκε στο γένος των Ασκληπιαδών.

Ο Αριστοτέλης πρόωρα ορφάνεψε από πατέρα και μητέρα και την κηδεμονία του ανέλαβε ο φίλος του πατέρα του, Πρόξενος, που ήταν εγκαταστημένος στον Αταρνέα της μικρασιατικής Αιολίδας, απέναντι από τη Λέσβο. Ο Πρόξενος, που φρόντισε τον Αριστοτέλη σαν δικό του παιδί, τον έστειλε στην Αθήνα σε ηλικία 17 ετών (367 π.Χ.), για να γίνει μαθητής του Πλάτωνα. Πράγματι ο Αριστοτέλης σπούδασε στην Ακαδημία του Πλάτωνα επί 20 χρόνια (367 – 347 π.Χ.) μέχρι τη χρονιά που πέθανε ο δάσκαλός του. Στο περιβάλλον της Ακαδημίας άφηνε κατάπληκτους όλους ακόμα και τον ίδιο το δάσκαλό του, με την ευφυΐα και τη φιλοπονία του. Ο Πλάτωνας τον ονόμαζε *νον της διατριβής* και το σπίτι του *οίκον αναγνώστου*.

Όταν το 347 π.Χ. πέθανε ο Πλάτωνας, προέκυψε θέμα διαδόχου στη διεύθυνση της σχολής. Επικρατέστεροι για το αξίωμα ήταν οι τρεις καλύτεροι μαθητές του Πλάτωνα: ο Αριστοτέλης, ο Ξενοκράτης και ο Σπεύσιππος, με τον ανηψιό του Πλάτωνα να επικρατεί. Ο νέος αρχηγός της Ακαδημίας δεν συμπαθούσε τον Αριστοτέλη και τις φιλοσοφικές του πεποιθήσεις, αλλά ούτε και τον Ξενοκράτη. Επίσης, εκείνη την περίοδο ήταν έντονες οι αντιμακεδονικές διαθέσεις των αθηναίων, λόγω της κατάληψης της Ολύμπου από το Φίλιππο. Εφόσον, λοιπόν, ο Αριστοτέλης ήταν γνωστός φίλος της Μακεδονίας και του Φιλίππου, μαζί με τον Ξενοκράτη εγκατέλειψαν την Αθήνα και εγκαταστάθηκαν στην Άσσο, πόλη της μικρασιατικής παραλίας, απέναντι από τη Λέσβο.

---

<sup>2</sup> During Ingermar (μετάφραση: Π. Κοτζιά-Παντελή), «Ο Αριστοτέλης - Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Α'», Εκδόσεις Μορφωτικό Ινστιτούτο Εθνικής Τράπεζας (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 1999, σελ. 43-70, Αριστοτέλης, «ΑΠΑΝΤΑ (ΤΟΜΟΣ 7) - ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ 1», Εκδόσεις «Κάκτος», Αθήνα 1993, σελ. 13-15, 25-28 και Ηλεκτρονική εγκυκλοπαίδεια ΕΡΜΗΣ, Εκδόσεις «Μειδιάμα», λήμμα: «Αριστοτέλης-Η Ζωή και η Δράση του»

Την Άσσο κυβερνούσαν τότε δύο πλατωνικοί φιλόσοφοι, ο Έραστος και ο Κορίσκος, στους οποίους είχε χαρίσει την πόλη ο ηγεμόνας του Αταρνέα και παλιός μαθητής του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, Ερμίας (ντόπιος τύραννος υπό τον Πέρση Μεγάλο Βασιλιά). Οι δύο φίλοι, κυβερνήτες της Άσσου, είχαν ιδρύσει μια φιλοσοφική σχολή, ως παράρτημα της Ακαδημίας. Στην Άσσο ο Αριστοτέλης δίδαξε τρία χρόνια και μαζί με τους φίλους του κατόρθωσε ό,τι δεν μπόρεσε ο Πλάτωνας. Συνδέθηκαν στενά με τον Ερμία και τον επηρέασαν τόσο, ώστε η τυραννία του να καταστεί πραότερη και δικαιότερη. Το τέλος του τυράννου, όμως, ήταν τραγικό. Επειδή προέβλεπε την εκστρατεία των Μακεδόνων στην Ασία, συμμαχίχσε με το Φίλιππο, με αποτέλεσμα να τον συλλάβουν οι Πέρσες και να τον θανατώσουν με μαρτυρικό σταυρικό θάνατο.

Το 345 π.Χ. ο Αριστοτέλης, ακολουθώντας τη συμβουλή του μαθητή του Θεόφραστου, εγκαταστάθηκε στη Μυτιλήνη, όπου έμεινε και δίδαξε μέχρι το 342 π.Χ. Στο μεταξύ είχε παντρευτεί την ανιψιά και θετή κόρη του Ερμίας, την Πυθιάδα, από την οποία απέκτησε κόρη, που πήρε το όνομα της μητέρας της. Μετά το θάνατο της πρώτης του συζύγου, ο Αριστοτέλης συνδέθηκε αργότερα στην Αθήνα με τη σταγειρίτισσα Ερπυλλίδα, από την οποία απέκτησε ένα γιο, το Νικόμαχο.

Το 342 π.Χ. τον προσκάλεσε ο Φίλιππος στη Μακεδονία, για να αναλάβει τη διαπαιδαγώγηση του γιου του, Αλέξανδρου, που ήταν τότε μόλις 13 χρονών. Ο Αριστοτέλης άρχισε με προθυμία το έργο της αγωγής του νεαρού διαδόχου. Φρόντισε να του μεταδώσει το πανελλήνιο πνεύμα και χρησιμοποίησε ως παιδευτικό όργανο τα ομηρικά έπη. Η εκπαίδευση του Αλέξανδρου γινόταν άλλοτε στην Πέλλα και άλλοτε στη Μιέζα, μια κωμόπολη στους πρόποδες του βουνού πάνω στο οποίο είναι χτισμένη η σημερινή Νάουσα της Μακεδονίας. Εκεί το 341 π.Χ. πληροφορήθηκε το θάνατο του Ερμίας και προς τιμήν του ύψωσε μνημείο στους Δελφούς και συνέθεσε ένα ποίημα, το οποίο σώζεται έως σήμερα.

Ο Αριστοτέλης έμεινε στη μακεδονική αυλή έξι χρόνια. Όταν ο Αλέξανδρος συνέτριψε την αντίσταση των Θηβαίων και αποκατέστησε την ησυχία στη νότια Ελλάδα, ο Αριστοτέλης επέστρεψε στην Αθήνα (335 π.Χ.) και ίδρυσε δική του φιλοσοφική σχολή, διότι νωρίτερα (339 π.Χ.) την αρχηγία της Ακαδημίας είχε αναλάβει ο Ξενοκράτης μετά το θάνατο του Σπεύσιππου. Για να εγκαταστήσει τη σχολή του, διάλεξε το «Γυμνάσιο» (λεγόταν και «Λύκειο», διότι γειτόνευε με το τέμενος του Λυκείου Απόλλωνα και των Μουσών) ανάμεσα στο Λυκαβηττό και τον Ιλισσό, κοντά στην πύλη του Διοχάρη, στο σημείο που σήμερα βρίσκεται ο Εθνικός Κήπος. Εκεί βρισκόταν ο «περίπατος», μια στοά, που έδωσε το όνομά της στους ακολούθους του (*στωϊκοί φιλόσοφοι*). Με χρήματα που του έδωσε απλόχερα ο Αλέξανδρος, ο Αριστοτέλης έχτισε μεγαλόπρεπα οικήματα, που ονομάζονταν *περίπατοι*. Ίσως γι' αυτό η σχολή του ονομάστηκε εκτός των άλλων «Περιπατητική» και οι μαθητές του *περιπατητικοί φιλόσοφοι*.

Η οργάνωση της σχολής είχε γίνει κατά τα πρότυπα της Πλατωνικής Ακαδημίας. Τα μαθήματα για τους προχωρημένους μαθητές γίνονταν το πρωϊ (*εωθινός περίπατος*) και για τους αρχάριους το απόγευμα (*περί το δειλινόν ή δειλινός περίπατος*). Η πρωϊνή διδασκαλία ήταν καθαρά *φιλοσοφική ή ακροαματική*, ενώ η απογευματινή ήταν *ρητορική ή εξωτερική*.

Η σχολή είχε μεγάλη βιβλιοθήκη και τόσο καλά οργανωμένη, ώστε αργότερα χρησίμευσε ως πρότυπο για την ίδρυση των βιβλιοθηκών της

Αλεξάνδρειας και της Περγάμου. Ο Αριστοτέλης μάζεψε χάρτες και όργανα χρήσιμα για τη διδασκαλία των φυσικών μαθημάτων και σύντομα η σχολή έγινε περίφημο κέντρο επιστημονικής έρευνας. Στα δεκατρία χρόνια που έμεινε ο Αριστοτέλης στην Αθήνα δημιούργησε το μεγαλύτερο μέρος του έργου του.

Η όλη ατμόσφαιρα του Λυκείου φαίνεται να υπήρξε περισσότερο επιστημονική παρά φιλοσοφική με τη σύγχρονη έννοια. Ενθάρρυνε τις επιστήμες της παρατήρησης και οι μαθητές του ρίχθηκαν στη δουλειά και ετοίμαζαν συλλογές υλικού που θα αποτελούσε τη βάση των επιστημών αυτών, προσθέτοντας υλικό στον πελώριο όγκο που ήδη είχε συγκεντρώσει ο ίδιος.

Το 323 π.Χ. με την είδηση του θανάτου του Μ. Αλεξάνδρου οι οπαδοί του αντιμακεδονικού κόμματος νόμισαν ότι βρήκαν την ευκαιρία να εκδικηθούν τους Μακεδόνες στο πρόσωπο του Αριστοτέλη. Το ιερατείο, με εκπρόσωπό του τον Ευρυμέδοντα - ιεροφάντη της Ελευσίνας Δήμητρας - και η σχολή του Ισοκράτη, με το Δημόφιλο, κατηγορήσαν τον Αριστοτέλη για ασέβεια - χρησιμοποιώντας το θεσμό της *γραφής ασεβείας*<sup>3</sup> - επειδή είχε ιδρύσει βωμό στον Ερμία, είχε γράψει τον ύμνο στην Αρετή και το επίγραμμα στον ανδριάντα του Ερμία, στους Δελφούς. Ο Αριστοτέλης, όμως, επειδή κατάλαβε τα πραγματικά κίνητρα και τις αληθινές προθέσεις των μηνυτών του, έφυγε για τη Χαλκίδα, προτού γίνει η δίκη του (323 π.Χ.). Φεύγοντας από την Αθήνα, διευθυντή της σχολής άφησε το μαθητή του Θεόφραστο, που τον έκρινε ως τον πιο κατάλληλο. Στη Χαλκίδα έμεινε στο σπίτι που είχε από τη μητέρα του, μαζί με τη δεύτερη σύζυγό του, Ερπυλλίδα, και με τα δύο του παιδιά, το Νικόμαχο και την Πυθιάδα.

Το 322 π.Χ. πέθανε στη Χαλκίδα και το σώμα του μεταφέρθηκε στα Στάγειρα, όπου θάφτηκε με εξαιρετικές τιμές. Οι συμπολίτες του τον ανακήρυξαν *οικιστή* της πόλης και έχτισαν βωμό πάνω στον τάφο του. Στη μνήμη του καθιέρωσαν γιορτή, τα «Αριστοτέλεια», και ονόμασαν έναν από τους μήνες «Αριστοτέλειο». Η πλατεία όπου θάφτηκε ορίστηκε ως τόπος των συνεδρίων της Βουλής.

Ο Αριστοτέλης ως άνθρωπος είχε πιστούς φίλους, αλλά και φοβερούς αντίπαλους (Επίκουρος, Τίμαιος, Ευβουλίδης κ.ά.), διότι έβλεπαν με φθόνο την ανωτερότητά του και αισθάνονταν ότι η παρουσία του τους μηδενίζει. Γι' αυτό τον διέβαλλαν με κάθε είδους συκοφαντίες. Τον παρουσίαζαν ως φιλάργυρο, φιλήδοно, ραδιούργο, μηχανορράφο, ακόμα κι ως οργανωτή δολοφονίας του Αλέξανδρου κλπ.

Αντίθετα, ο Αριστοτέλης υπήρξε η ενσάρκωση του ορθού μέτρου σ' όλες τις εκδηλώσεις της ζωής του. Την έμφυτη ευγένεια και τρυφερότητα της ψυχής του τη βρίσκουμε διάχυτη μέσα στη διαθήκη του, όπου φροντίζει για τη μνήμη των γονέων και του αδερφού του, δε λησμονεί ούτε την οικογένεια του πατρικού φίλου Πρόξενου, που τον ανέθρεψε, φροντίζει για τη δεύτερη γυναίκα του την Ερπυλλίδα και το γιο που απέκτησε μαζί της, το Νικόμαχο, ακόμα και για την κόρη του Πυθιάδα, καρπό του πρώτου του γάμου.

Η μεγάλη του, όμως, φιλανθρωπία φαίνεται στο σημείο εκείνο της διαθήκης, όπου ορίζει να μην πουληθεί κανείς από τους δούλους που τον υπηρέτησαν, αλλά να ελευθερωθούν μόλις ενηλικιωθούν.

<sup>3</sup> Αισχίνης, «Άπαντα 1 (Τόμος 1)», Εκδόσεις «Κάκτος», Αθήνα 1995, σελ. 348-349

## 2. Συγγραφικό Έργο<sup>4</sup>

Οι Αλεξανδρινοί υπολόγιζαν ότι ο Αριστοτέλης έγραψε 400 περίπου βιβλία. Ο Διογένης ο Λαέρτιος υπολόγισε το έργο του σε στίχους και βρήκε ότι έφταναν τις 44 μυριάδες, δηλαδή 440.000, μεγάλο μέρος από το οποίο χάθηκε. Ανήκε στην κατηγορία των δημόσιων ή *εξωτερικών* μαθημάτων και ήταν γραμμένα σε μορφή διαλογική. Από αυτά σώθηκε μόνο η «Αθηναίων Πολιτεία», σ' έναν πάπυρο που βρέθηκε στην Αίγυπτο. Τα σωζόμενα έως σήμερα έργα του αντιστοιχούν στη διδασκαλία που ο Αριστοτέλης έκανε στους προχωρημένους μαθητές του και ονομάζονται *ακροαματικά ή εσωτερικά*. Γι' αυτό και είναι γραμμένα σε συνεχή λόγο και όχι σε διάλογο.

Από τα συγγράμματά του κανένα δεν δημοσίευσε ο Αριστοτέλης. Τα χειρόγραφα των παραδόσεων έμειναν στα χέρια του Θεόφραστου και από τότε μέχρι την εποχή του Σύλλα περνούσαν από χέρι σε χέρι. Ο Σύλλας μετά την κατάληψη των Αθηνών (86 π.Χ.) τα μετέφερε στη Ρώμη. Εκεί πρωτοδημοσιεύτηκαν (60 π.Χ.) από τον *περιπατητικό* φιλόσοφο Ανδρόνικο το Ρόδιο και τον Ίωνα φιλόλογο Τυραννίωνα.

Από τότε μέχρι σήμερα αρκετά από τα βιβλία του έχουν υποστεί ποικίλες επεμβάσεις και επεξεργασίες. Από το τεράστιο έργο του, τελικώς, σώθηκαν 47 βιβλία και μερικά αποσπάσματα από τα υπόλοιπα, αλλά δεν θεωρούνται όλα γνήσια. Η συνηθέστερη κατάταξή τους είναι η ακόλουθη:

**α) Λογικά ή Όργανον, δηλ. πραγματείες χρήσιμες για τη γνώση:** Είναι οι εξής έξι: «Περί ερμηνείας», «Κατηγορία», «Αναλυτικά πρότερα», «Αναλυτικά ύστερα», «Τοπικοί και Σοφιστικοί έλεγχοι». Οι πραγματείες αυτές αποτελούν την αιώνια δόξα του φιλοσόφου, διότι πρώτος αυτός διατύπωσε τους νόμους της ανθρώπινης νόησης και τους τρόπους του συλλογισμού.

**β) Φυσικά:** Περιλαμβάνουν τις εξής πραγματείες: «Φυσική ακρόαση» (βιβλία 8), «Περί ουρανού» (βιβλία 4), «Περί γενέσεως και φθοράς» (βιβλία 3), «Μετεωρολογικά» (βιβλία 4), «Περί κόσμου» (ψευδεπίγραφο).

**γ) Βιολογικά:** «Περί ζώων ιστορίας» (βιβλία 10), «Περί ζώων μορίων» (βιβλία 4), «Περί ζώων πορείας» (1 βιβλίο), «Περί ζώων κινήσεως», «Περί ζώων γενέσεως» (βιβλία 5), «Περί φυτών» (ψευδεπίγραφο). Με τα έργα του αυτά έγινε ο δημιουργός της φυσικής επιστήμης, της ζωολογίας και της συγκριτικής ανατομίας και έστρεψε τη φιλοσοφική συζήτηση στο γόνιμο έδαφος του αισθητού κόσμου.

**δ) Ψυχολογικά:** «Περί ψυχής» (βιβλία 3), «Περί αισθήσεως και αισθητών», «Περί μνήμης και αναμνήσεως», «Περί ύπνου και εγρηγορήσεως», «Περί ενυπνίων», «Περί μαντικής της εν τοις ύπνοις», «Περί μακροβιότητας και βραχυβιότητας», «Περί ζωής και θανάτου», «Περί αναπνοής», «Περί πνεύματος» (ψευδεπίγραφο). Εκτός από το πρώτο, τα υπόλοιπα της ομάδας αυτής είναι γνωστά με το κοινό όνομα «Μικρά φυσικά».

<sup>4</sup> During Ingermar (μετάφραση: Π. Κοτζιά-Παντελή), «Ο Αριστοτέλης - Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Α'», Εκδόσεις Μορφωτικό Ινστιτούτο Εθνικής Τράπεζας (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 1999, σελ. 43-70, Αριστοτέλης, «ΑΠΑΝΤΑ (ΤΟΜΟΣ 7) - ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ 1», Εκδόσεις «Κάκτος», Αθήνα 1993, σελ. 15-17 και Ηλεκτρονική εγκυκλοπαίδεια ΕΡΜΗΣ, Εκδόσεις «Μειδιάμα», λήμμα: «Αριστοτέλης-Συγγραφικό Έργο»



**ε) Μεταφυσικά ή πρώτη φιλοσοφία**, όπως τα αποκαλούσε ο Αριστοτέλης. Απ' αυτά προήλθε ο όρος *μεταφυσική* των νεότερων χρόνων. Στα 12 βιβλία των Μεταφυσικών προσθέτουν συνήθως και τη διατριβή «Περί Μελίσσου, Ξενοφάνους και Γοργίου» (πιθανώς ψευδεπίγραφο). Στην ομάδα αυτή των έργων του ο Αριστοτέλης εξετάζει τις πρώτες αρχές όλων των όντων και των *κινουμένων* και των *ακινήτων*.

**στ) Ηθικά**: «Ηθικά Ευδήμεια» (βιβλία 7), «Ηθικά μεγάλα» (βιβλία 2), «Ηθικά Νικομάχεια» (βιβλία 10), τα οποία αφορούν κυρίως τους θεολόγους.

**ζ) Πολιτικά**: «Πολιτικά» (βιβλία 8), «Αθηναίων Πολιτεία», «Οικονομικά» (βιβλία 2). Αποτελούν, και σήμερα ακόμα, τη βάση των ερευνών για όσους ασχολούνται με τις πολιτικές επιστήμες.

**η) Τεχνικά**: «Ρητορική» (βιβλία 3), «Ποιητική» (δε σώθηκε ολόκληρη).

**θ) Προβλήματα**: Περιέχουν προβλήματα από διάφορες περιοχές της γνώσης.

**ι)** Στο σώμα των αριστοτελικών έργων έχουν συμπεριληφθεί και τα ακόλουθα έργα, που δεν θεωρούνται γνήσια: «Φυσιολογικά», «Περί θαυμάσιων ακουσμάτων», «Περί χρωμάτων», «Περί ατόμων γραμμών», «Μηχανικά», «Ρητορική εις Αλέξανδρον» και «Περί ακουστών».

## B. Thomas Hobbes

### 1. Βίος<sup>5</sup>

Άγγλος φιλόσοφος, γιος προτεστάντη κληρικού, ο Thomas Hobbes υπήρξε ένας από τους πρώτους διανοητές-θεμελιωτές του σύγχρονου κράτους και ιδρυτής της πολιτικής φιλοσοφίας. Αν και σήμερα ο T. Hobbes αναφέρεται περισσότερο σε σχέση με το έργο του στην πολιτική φιλοσοφία, συνέβαλε σε διαφορετικούς τομείς, στους οποίους συμπεριλαμβάνονται η ιστορία, η γεωμετρία, η ηθική, η γενική φιλοσοφία και η αποκαλούμενη σήμερα πολιτική επιστήμη.

Γεννήθηκε στις 5 Απριλίου 1588 στο Malmesbury του Wiltshire της Αγγλίας και πέθανε στις 4 Δεκεμβρίου 1679 στο Derbyshire της Αγγλίας.

Ο T. Hobbes ξεκίνησε την καριέρα του ως δάσκαλος της οικογένειας Cavendish, της κομητείας του Devonshire και έδειξε μεγάλο ενδιαφέρον για τα μαθηματικά και τη φυσική.

Έζησε σε μια από τις πλέον ταραγμένες περιόδους της ευρωπαϊκής ιστορίας. Συνεπώς δεν πρέπει να εκπλήσσει το γεγονός ότι οι θεωρίες του μιλούν απαισιόδοξα για την ανθρώπινη φύση. Το 1610 γνώρισε τον Francis Bacon και συναντώντας προσωπικά τον Γαλιλαίο το 1636, πείστηκε πως έπρεπε να μεταφέρει τις ιδέες του σε ένα σύστημα κοινωνικής φιλοσοφίας.

Κατά τη διάρκεια της αγγλικής επανάστασης, ο T. Hobbes εγκαταστάθηκε το 1640 στο Παρίσι, όπου συναντούσε συχνά τον Καρτέσιο. Υπό την επιρροή των φιλελευθέρων φέρεται πως δημοσίευσε το «*De cive*».

Ο T. Hobbes επέστρεψε στην Αγγλία το 1651 για να μην υποχρεωθεί να μεταστραφεί στον καθολικισμό. Αυτή η τοποθέτηση δεν σχετιζόταν τόσο με την πίστη και την προσκόλλησή του στον Προτεσταντισμό, όσο από τον αντικληρικαλισμό του και τις πεποιθήσεις του για την προτεραιότητα που πρέπει να έχει το κράτος έναντι της εκκλησίας. Κατόπιν δημοσίευσε τον «*Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*» - εφεξής «*Λεβιάθαν*» - τον οποίο είχε συγγράψει ήδη στη Γαλλία και αποτελεί το σπουδαιότερο έργο του. Ο άνθρωπος δεν έχει αγαθή φύση, υποστηρίζει ο φιλόσοφος, αλλά είναι εκ φύσεως εγωιστής και ηδονιστής. Το γεγονός ότι τα ανθρώπινα κίνητρα οδηγούνται, σύμφωνα με τη φύση τους, από προσωπικό συμφέρον, θα μπορούσε να είχε καταστροφικές συνέπειες. Ανεξέλεγκτοι, οι άνθρωποι, και καθοδηγούμενοι από την εσωτερική δυναμική τους, το πιθανότερο είναι πως θα αλληλοκαταστραφούν. Για να διατηρηθεί η κοινωνική ειρήνη, ο T. Hobbes δημιουργεί ένα τεχνούργημα, τον *Λεβιάθαν* - το Κράτος - είτε με τη μορφή της απόλυτης μοναρχίας, είτε με τη μορφή της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Το σημαντικό στοιχείο είναι ότι αυτό το Κράτος έχει το μονοπώλιο της βίας και της απόλυτης εξουσίας. Ως ανταπόδοση προς τον άνθρωπο, το Κράτος ασκεί αυτή την απόλυτη εξουσία με μοναδικό σκοπό τη διατήρηση της κοινωνικής ειρήνης και της προστασίας των πολιτών και του Κράτους από τους εξωτερικούς εχθρούς: *«Ιδού, λοιπόν, η γένεση εκείνου του μεγάλου Λεβιάθαν, ή μάλλον (για να μιλήσουμε με*

---

<sup>5</sup> Hodges Miles, «Life of Thomas Hobbes», άρθρο δημοσιευμένο στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.luminarium.org/sevenlit/hobbes/hobbesbio.htm> και Garrath Williams, «Thomas Hobbes (1588-1679) Moral and Political Philosophy», άρθρο δημοσιευμένο στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>

μεγαλύτερο σεβασμό) εκείνου του θνητού θεού, στον οποίο οφείλουμε, ύστερα από τον αθάνατο θεό, την ειρήνη και την διαφέντεψή μας.»<sup>6</sup>.

Ο Λεβιάθαν, λοιπόν, αναλαμβάνει την προστασία των πολιτών από εξωτερικούς και εσωτερικούς παράγοντες, μέσω του στρατού και της αστυνομίας. Άλλο σημαντικό καθήκον είναι επίσης η προστασία των πολιτών από τον ίδιο τον Λεβιάθαν. Από αυτήν την ιδέα πηγάζει το Σύνταγμα, ως αυτοπεριορισμός της εξουσία. Παράλληλα, όμως, αρνείται το δικαίωμα επανάστασης εναντίον του κοινωνικού συμβολαίου (μια έννοια που θα ονομαστεί έτσι αργότερα από τον Lock). Όταν ο Λεβιάθαν δεν φροντίζει για την ειρήνη και άμυνα των πολιτών, τότε το συμβόλαιο ακυρώνεται, το κράτος διαλύεται και οι άνθρωποι γυρίζουν στον φυσικό νόμο, έως ότου γίνει ένα νέο συμβόλαιο.

Εξαιτίας αυτού του συγκεκριμένου έργου, αλλά και των υπολοίπων («Περί της ελευθερίας και της ανάγκης», «Περί της πολιτικής», «Περί της ανθρώπινης φύσης»), ο αγγλικός κλήρος τον κατηγόρησε για αντιθρησκευτική δράση. Αναζήτησε τότε καταφύγιο στο Chatsworth και συγκεκριμένα στον κόμη του Devonshire.

Οι θρησκευτικοί πόλεμοι στη Γαλλία και οι εμφύλιοι πόλεμοι στην Αγγλία τον προέτρεψαν για να αναπτύξει μια φιλοσοφία σύμφωνα με την οποία μόνον η απολυταρχία του κράτους είναι σε θέση για να συντηρήσει το δίκαιο και την ειρήνη. Συνεπώς, αρνήθηκε τη δύναμη του θείου δικαίου. Όσον αφορά στην ηθική του, θεώρησε ότι το άτομο πρέπει να ενεργήσει σύμφωνα με έναν *χρησιμοθηρικό εγωισμό*<sup>7</sup>, που αυξάνεται από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και της θέλησης για κυριαρχία.

Τέσσερα χρόνια μετά από το θάνατο του T. Hobbes, το πανεπιστήμιο της Οξφόρδης καταδίκασε τα έργα του «De Cive» και «Λεβιάθαν» και τα έκαψε στην πυρά. Ο T. Hobbes θεωρείται από τους πιο σημαντικούς φιλοσόφους του φυσικού δικαίου κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και άσκησε τεράστια επιρροή στις αγγλοσαξωνικές πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές θεωρίες.

## 2. Συγγραφικό Έργο<sup>8</sup>

1629. Αγγλική μετάφραση της «Ιστορίας του Πελοποννησιακού Πολέμου» του Θουκυδίδη

1642. *De Cive* (Λατινικά)

1640-1650.

A. *Τα στοιχεία του νόμου, φυσικά και πολιτικά* (The Elements of Law, Natural and Political)

B. *Ανθρώπινη φύσις* - (Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy)

Γ. *De Corpore Politico*

1651-1658. *Elementa philosophica*

<sup>6</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2006, σελ. 241

<sup>7</sup> από αυτό τον όρο ονομάστηκε *selfish system* η θεωρία του Thomas Hobbes

<sup>8</sup> Garrath Williams, «Thomas Hobbes (1588-1679) Moral and Political Philosophy», άρθρο δημοσιευμένο στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>

1651. *De Cive* (Αγγλική μετάφραση)

1655. *De Corpore* (Λατινικά)

1656. *De Corpore* (Αγγλική μετάφραση)

1658. *De Homine* (Λατινικά)

1651. Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil

1656. *Ερωτήματα περί της Ελευθερίας, της Αναγκαιότητας και της Τύχης* - (Questions concerning Liberty, Necessity and Chance)

1668. Λατινική μετάφραση του *Λεβιάθαν*

1675. Αγγλική μετάφραση της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας* του Ομήρου

1681. Μετά θάνατον *Μπέχεμοθ ή το Μακρύ Κοινοβούλιο* - (Behemoth, or The Long Parliament). Γράφτηκε το 1668, αλλά έμεινε αδημοσίευτο κατόπιν αιτήματος του βασιλέα.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. Δίκαιο, Επιστήμη και Φιλοσοφία

Κατά τις κρατούσες σύγχρονες αντιλήψεις, η ρύθμιση των ανθρώπινων συμπεριφορών και των ανθρώπινων σχέσεων επιτυγχάνεται δια της εφαρμογής κανόνων συμπεριφοράς που ανήκουν σε τρία διαφορετικά πεδία:

α) *συνήθειες* (πράξεις που έχουν επικρατήσει να τελούνται ομοιόμορφα από μια ευρεία ομάδα ανθρώπων ως δεσμευτική συνέπεια του ότι ανήκουν σε μια ομάδα),

β) *κοινωνική ηθική* (το σύνολο των αντιλήψεων που επικρατούν περί αγαθού και κακού σε μια κοινωνία),

γ) *δίκαιο* (το μέσο οργάνωσης της κοινωνίας σε κράτος).

Σύμφωνα με το συνήθη ορισμό του δικαίου, δίκαιο είναι το σύνολο των κανόνων, οι οποίοι ρυθμίζουν με τρόπο υποχρεωτικό τις συμπεριφορές και τις σχέσεις των ανθρώπων, που συμβιούν σε μια κοινωνία οργανωμένη σε κράτος. Ο ορισμός, όμως, αυτός είναι τυπικός και κενός συγκεκριμένου ουσιαστικού περιεχομένου, δηλαδή δεν υπάρχει αναφορά περί κοινωνικής σταθερότητας, δικαιοσύνης, κοινωνικής αλληλεγγύης και γενικά στερείται οποιασδήποτε συγκεκριμένης αξιολογικής αναφοράς.

Από την άλλη μεριά, σύμφωνα με το *νομικό ρεαλισμό*, το δίκαιο δεν έχει δεοντολογικό χαρακτήρα και είναι μόνο μια κοινωνική πρακτική. Δηλαδή είναι ένα σύνολο εμπειρικά διαπιστώσιμων ομοιόμορφων συμπεριφορών που έχει πραγματική μόνο ισχύ.

Οι ανθρώπινες σχέσεις δεν ρυθμίζονται από ένα ενιαίο δίκαιο σε ολόκληρη την υφήλιο, αλλά κάθε χώρα έχει το δικό της σύνολο κανόνων δικαίου ή έννομη τάξη όπως ονομάζεται. Κάθε έννομη τάξη είναι αυτοτελής, όχι μόνο λόγω του διαφορετικού περιεχομένου της, αλλά και με το σύνδεσμά της με κάθε χώρα, δηλαδή:

α) Η *υποχρεωτικότητα* ισούται με τη *δεσμευτικότητα* (όχι, όμως, με αθέμιτα μέσα) του δικαίου, δηλαδή αξιώνει τους πολίτες της χώρας να προσαρμόζουν τη συμπεριφορά τους σύμφωνα με το δίκαιο.

β) Η *ισχύς* του εκάστοτε κρατικού δικαίου υφίσταται μόνο για τους πολίτες της χώρας, διότι δεν δεσμεύει άπαντες τους ανθρώπους (χωρικά όρια). Σε ορισμένες περιπτώσεις κάποιοι κανόνες δικαίου υποχρεωτικού χαρακτήρα (χρονικά όρια: έναρξη κανόνα) είναι δυσεφάρμοστοι και καταργούνται (χρονικά όρια: λήξη κανόνα).

γ) Ο *θετικός χαρακτήρας* του δικαίου είναι ότι σε ορισμένη στιγμή το δίκαιο τίθεται σε ισχύ με συγκεκριμένο και διακριτό περιεχόμενο και με ορισμένη διαδικασία.

Με βάση τα παραπάνω αντικρούεται η θέση του *νομικού ρεαλισμού* περί πραγματικής μόνο ισχύς του δικαίου και αποδεικνύεται το πρώτο μειονέκτημα του συνήθη ορισμού του δικαίου, δηλαδή ότι η υποχρεωτικότητα είναι στοιχείο του γένους του δικαίου και όχι της ειδοποιού διαφοράς του.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η επιστήμη<sup>9</sup> είναι διανοητική έξη<sup>10</sup> αποδεικτική, επίκτητη και μονότροπη. Σκοπός της επιστήμης είναι η κατάληξη σε κάποιο συμπέρασμα μετά από έρευνα σε συγκεκριμένο πεδίο και το γνωστικό της αντικείμενο είναι το αναγκαίο ή μη ενδεχομένως άλλως έχειν.

Επίσης, σύμφωνα πάντα με τον αρχαίο έλληνα φιλόσοφο, μέθοδος της φιλοσοφίας<sup>11</sup> είναι η κίνηση του ανθρώπινου νου από τη μερική άγνοια στη γνώση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών των όντων. Αφετηρία της φιλοσοφικής γνώσης αποτελεί η μερική άγνοια και η θέληση του ανθρώπου να απαλλαγεί από αυτή, αντικείμενό της δε είναι οι αρχές των όντων, οι οποίες αποτελούν θεμελιακή πηγή της γνώσης.

Από τον ορισμό της φιλοσοφίας συνάγεται ότι η Φιλοσοφία του Δικαίου είναι η ζήτηση των πρώτων αρχών και αιτιών του δικαϊκού φαινομένου. Η σύγχρονη νομική επιστήμη φαίνεται να συνιστά το σύγχρονο φαινόμενο του δικαίου και υπό την έννοια αυτή αποτελεί την αφετηρία μιας σύγχρονης φιλοσοφικής έρευνας του δικαίου. Το θεμελιώδες αντικείμενο της κρατούσας νομικής επιστήμης είναι ο νόμος, ο οποίος αποτελεί την πρωταρχική πηγή του σύγχρονου δικαϊκού φαινομένου<sup>12</sup>.

Συγκεκριμένα, οι βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφικής έρευνας και συναφώς της φιλοσοφίας του δικαίου είναι οι εξής<sup>13</sup>:

1. ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΑΙΤΙΟ του πράγματος: το πρώτο όθεν η κίνηση, η οποία έφερε στον κόσμο την ύπαρξη του πράγματος (όντος), το οποίο δεν υπάρχει αυτούσιο μέσα στο πράγμα,
2. ΥΛΙΚΟ ΑΙΤΙΟ / ΥΛΗ του πράγματος: το πρώτο όθεν η κίνηση, η οποία έφερε στον κόσμο την ύπαρξη του συγκεκριμένου πράγματος και το οποίο υπάρχει αυτούσιο μέσα στο πράγμα,
3. ΟΥΣΙΑ / ΟΡΙΣΜΟΣ του πράγματος: Η μορφή ή άλλως ο ορισμός, ο οποίος διαμορφώνει την ίδια ύλη εκάστου πράγματος. Ο ορισμός αυτός συνιστάται από το οικείο γένος και την ειδοποιό διαφορά και αφορά μόνο τα κινητά πράγματα (όντα),
4. ΤΕΛΙΚΟ ΑΙΤΙΟ / ΣΚΟΠΟΣ του πράγματος: η αξία που προσδιορίζει την κατεύθυνση της κίνησης του πράγματος.

Η ουσία διαμορφώνει την ύλη, η οποία στην περίπτωση του δικαίου είναι οι ανθρώπινες συμπεριφορές και οι ανθρώπινες σχέσεις. Το τελικό αίτιο κάθε δικαίου στο σύγχρονο λεξιλόγιο μετονομάζεται σε αξία. Τόπος ύπαρξης του δικαίου είναι ο ανθρώπινος λόγος, ο οποίος διακρίνεται σε γραπτό (όπως αυτός εμφανίζεται ιδίως στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως) και σε άγραφο (έθιμο). Ο πρώτος έχει τη μορφή του νόμου και ο δεύτερος τη μορφή του εθίμου, τα οποία αποτελούν τις πρωταρχικές πηγές του σύγχρονου δικαϊκού φαινομένου.

Κατά τα λοιπά, διαπιστώνουμε αρκετές διαφορές μεταξύ του επιστημονικού και του φιλοσοφικού λόγου. Σύμφωνα με τον κρατούντα

<sup>9</sup> Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 30, 39, 40, 63-64, 108, 156, 230

<sup>10</sup> ομοίως, σελ. 20, 73-76, 88, 114, 118, 199

<sup>11</sup> ομοίως, σελ. 80-83, 85, 91, 164

<sup>12</sup> όπως π.χ. ορίζεται στο άρθρο 1 του Αστικού Κώδικα, όπου: «Πηγές του δικαίου: Οι κανόνες του δικαίου περιλαμβάνονται στους νόμους και τα έθιμα.»

<sup>13</sup> Παραθέτουμε επιγραμματικούς ορισμούς που αντλήσαμε από τον κύκλο των μεταπτυχιακών μαθημάτων της Φιλοσοφίας του Δικαίου

σύγχρονο επιστημονικό θετικισμό, κάθε επιστήμη εξετάζει ένα οιονεί αυτόνομο τμήμα του συνόλου των πραγμάτων που συνθέτουν την όλη πραγματικότητα, ενώ η φιλοσοφία εξετάζει την αλήθεια των πραγμάτων στο πλαίσιο της όλης πραγματικότητας. Επίσης, η μεθοδολογία τους διαφέρει: η επιστήμη και εν προκειμένω η κρατούσα δογματική επιστήμη του δικαίου χρησιμοποιεί την παραγωγική μέθοδο ή απαγωγή (όταν εκ δύο τεθέντων προτάσεων που νοούνται ως αρχές καταλήγουμε με τρόπο αναγκαίο σε ένα συμπέρασμα, πράγμα που στα πλαίσια της δογματικής επιστήμης του δικαίου ονομάζεται *δικανικός συλλογισμός*), ενώ η φιλοσοφία χρησιμοποιεί την επαγωγική μέθοδο (από το σύνολο των εμπειριών -το πρώτο φαινόμενο- καταλήγουμε στις αρχές των φαινομένων).

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Επιστημονικός Θετικισμός και Φιλοσοφία του Δικαίου

Πιο συγκεκριμένα, για την ύπαρξη οποιασδήποτε σύγχρονης επιστημονικής γνώσης απαιτείται η σύνθεση δύο στοιχείων:

- α) η ύπαρξη ενός στοιχείου αντικειμενικής φύσης, δηλαδή ενός συγκεκριμένου γνωστικού αντικείμενου,
- β) η ύπαρξη ενός στοιχείου υποκειμενικής ανθρώπινης φύσης, δηλαδή οι μέθοδοι οριοθέτησης και διαπραγμάτευσης ενός συγκεκριμένου εκάστοτε κύκλου φαινομένων που φαίνεται να συνιστούν κάθε φορά ένα αυτόνομο<sup>14</sup> ή και αυτοτελές<sup>15</sup> γνωστικό αντικείμενο.

Η φιλοσοφία του δικαίου δεν θα μπορούσε να αποτελέσει εξαίρεση στα παραπάνω. Η ύπαρξη, όμως, πολλών και αντιφατικών φιλοσοφικών και θρησκευτικών συστημάτων ερμηνείας και γνώσης του κόσμου αποτελούν το αίτιο της μη διαμόρφωσης μιας ενιαίας περί του δικαίου προβληματικής.

Παρά τις ουσιαστικές διαφορές τους, όμως, θα μπορούσαν να έχουν ως μια κοινή γενική θεματική κάποιο φυσικό ή ορθό ή ιδανικό δίκαιο που θα έπρεπε να ρυθμίζει τις ανθρώπινες και τις δικαιοσύνης συμπεριφορές. Είναι, βέβαια, σαφές ότι η υποθετική αυτή ύπαρξη θα υπερέβαινε τη θετική και αντικειμενική δικαιοσύνη πραγματικότητα με αποτέλεσμα την αμφισβήτηση της πρώτης από τη δεύτερη. Παρόλα αυτά η υποθετική αυτή διαμάχη δεν θα μπορούσε να ερμηνεύσει το αυθεντικό περιεχόμενο της αρχαιοελληνικής διαμάχης μεταξύ της φύσης και του νόμου.

Ο σύγχρονος επιστημονικός θετικισμός θεωρεί γενικά κάθε εντελή φιλοσοφική ή θεολογική ερμηνεία του κόσμου σαν ψευδή αναπαράσταση της αντικειμενικής πραγματικότητας, δηλαδή ερμηνεία που θεωρεί ότι η φύση και οι πολυποίκιλες μεταβολές και κινήσεις που παρατηρούνται υπάρχουν στα πράγματα, περιέχουν καθ' αυτές σκοπό ή σκοπούς.<sup>16</sup>

Αντίθετα, πρεσβεύει, αφενός μεν, ότι η αντικειμενική φύση (η αέναη ροή των γεγονότων μέσα στο χρόνο) και οι συναφώς υπάρχουσες κινήσεις των πραγμάτων δεν περιέχουν καθ' αυτές σκοπούς και αφετέρου δε οι μόνοι σκοποί που υπάρχουν τίθενται αποκλειστικά και μόνο από τις εκάστοτε ανθρώπινες βουλήσεις.<sup>17</sup>

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο σύγχρονος θετικισμός υιοθετεί τη σχάση και συναφώς την ύπαρξη δύο διαφορετικών φύσεων:

- α) μια αντικειμενική φύση, η οποία δεν θα περιείχε σκοπούς και την οποία θα συνιστούσαν όλα τα έξω από την ανθρώπινη σκέψη ευρισκόμενα πράγματα,
- β) μια υποκειμενική ανθρώπινη φύση που δύναται να έχει και να θέτει σκοπούς.

Η μέθοδος του σύγχρονου επιστημονικού θετικισμού δεν είναι άλλη από τη συστηματική παρατήρηση των φαινομένων και της αέναης ροής των

<sup>14</sup> τα υπό έρευνα πράγματα έχουν ως κοινό θεμέλιο τις ίδιες αρχές.

<sup>15</sup> τα υπό έρευνα πράγματα έχουν ίδιους σκοπούς.

<sup>16</sup> Παλαιολόγος - Χούγιας Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 135

<sup>17</sup> ομοίως, σελ. 135



γεγονότων μέσα στο χρόνο και τις πειραματικές μεθόδους επαλήθευσης ή διάψευσης των προτιθέμενων υποθέσεων. Ο σκοπός είναι να βρεθούν οι νόμοι που διέπουν τα πράγματα και να δημιουργηθεί μια συστηματική επιστημονική θεωρία που να περιλαμβάνει όλα αυτά. Οι θεμελιώδεις μεθοδολογικές αρχές είναι:

α) αρχή της *αμεροληψίας* (ο ερευνητής δεν πρέπει να λαμβάνει ένα μόνο μέρος του πράγματος που συνιστά το θεματικό αντικείμενο της έρευνάς του),  
β) αρχή της *αντικειμενικότητας* (ο ερευνητής δεν θα πρέπει να εισφέρει στην έρευνα υποκειμενικά στοιχεία για να επαναληφθεί και από άλλους).

Απόρροια όλων αυτών είναι η κρατούσα δογματική και πραγματική σχέση της νομικής επιστήμης από τα υποτίθεται αντιφατικά ηθικά και φιλοσοφικά συστήματα.

Ο Αριστοτέλης θεώρησε ότι το πολιτικό δίκαιο υπάρχει σε κοινωνούς βίου με σκοπό την αυτάρκεια, ελεύθερους και ίσους ή κατ' αναλογία ή κατ' αριθμό<sup>18</sup>. Σε όσους δεν υπάρχει αυτό, τότε δεν υπάρχει προς αλλήλους το αυθεντικό πολιτικό δίκαιο, αλλά κάποιο άλλο δίκαιο που μοιάζει με πολιτικό. Προφανής είναι, λοιπόν, εν προκειμένω ο εντοπισμός της ομωνυμίας του τρόπου χρήσης των λέξεων πολιτική και δίκαιο στον ιστορικά υπαρκτό ανθρώπινο λόγο και συναφώς της σύνθετης έκφρασης *πολιτικό δίκαιο*.

Υπάρχει, λοιπόν, κάποιος κοινός τύπος μεταξύ των φιλοσόφων του δικαίου και των οπαδών του δικαϊκού θετικισμού;<sup>19</sup> Αν δεν υπάρχει, τότε η μόνη αλήθεια που υπάρχει στα περί του δικαίου πράγματα είναι η βία που ασκεί η αυθαίρετη βούληση και τα συναφή ίδια συμφέροντα της εκάστοτε άρχουσας διοικητικής αρχής, όπως έθεσε ο Thomas Hobbes.

Σύμφωνα με τον Παύλο Σούρλα, σχετικά με το θεμελιώδες περί δικαίου ζήτημα: «...για να θεωρήσουμε ένα νόμο ισχύοντα και δεσμευτικό, άρα συνοδευόμενο από ένα καθήκον υπακοής, αρκεί το γεγονός ότι αυτός έχει θεσπιστεί από αρμόδια όργανα και σύμφωνα με προκαθορισμένες διαδικασίες (νομικός θετικισμός) ή πρέπει το περιεχόμενό του να συμφωνεί με ορισμένες πανανθρώπινες ηθικές και πολιτικές αρχές δικαιοσύνης που ορισμένοι αποκαλούν φυσικό δίκαιο.»<sup>20</sup>

Η ανάλυση του παραπάνω θεμελιώδους ζητήματος οδηγεί στα σαφώς φιλοσοφικής φύσης ερωτήματα «τι είναι δίκαιο;» και «τι είναι θεμέλιο;». Και αυτό ισχύει, διότι, ουδεμία καθαρά επιστημονική μέθοδος οποιασδήποτε εξειδικευμένης επιστημονικής γνώσης, όρισε ποτέ ουσιαστικά τις έννοιες θεμελιακών λέξεων όπως *υποκείμενο*, *αντικείμενο*, *θεμέλιο* και *επιστημονικό θεμέλιο*.

Ο σύγχρονος επιστημολόγος Gaston Bachelard θεωρεί ότι η επιστημονική πρόοδος συντελείται μέσα από ένα συνεχή διάλογο μεταξύ του εμπειρικού *a posteriori* (*εμπειρισμός*) και του υποκειμενικού *a priori* (*ρασιοναλισμός*): «...μας λείπει μια φιλοσοφία των επιστήμων, η οποία θα μας έδειχνε μέσα από ποιες προϋποθέσεις οι γενικές αρχές οδηγούν στα μερικά αποτελέσματα και στις πολυποίκιλες διαδοχικές μεταλλαγές, τα οποία με τη σειρά τους σε ποιες γενικεύσεις μας υποβάλλουν, οι οποίες τα ολοκληρώνουν, και σε ποιες διαλεκτικές μας υπαγορεύουν, οι οποίες παράγουν καινούργιες

<sup>18</sup> Παλαιολόγος - Χούγιας Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 145

<sup>19</sup> ομοίως, σελ. 145-146

<sup>20</sup> Σούρλας Παύλος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα 2000, σελ. 118

αρχές.»<sup>21</sup>. Υποστηρίζει ότι ο εμπειρισμός έχει την ανάγκη να γίνει κατανοητός και ο ρασιοναλισμός έχει την ανάγκη να εφαρμοστεί. Επίσης, ο εμπειρισμός δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς σαφείς και αποδεικτικούς νόμους και ο ρασιοναλισμός δεν μπορεί να είναι πειστικός χωρίς αποδείξεις και πρακτικές εφαρμογές. Άρα η εκάστοτε επιστημονική σκέψη έχει ανάγκη μιας διπολικής και αλληλοσυμπληρούμενης φιλοσοφίας.

---

<sup>21</sup> Bachelard Gaston , «LA PHILOSOPHIE DU NON», Εκδόσεις «Quadrige/PUF», Paris 1981, σελ. 4-5

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Θεμέλιο και Ομωνυμία του Δικαίου**

Με σκοπό την εύρεση του αυθεντικού ορισμού της φιλοσοφίας του δικαίου, θα ήταν αδύνατο να μην ανατρέξουμε στο αρχαιοελληνικό πνεύμα, το οποίο αποτελεί την αφετηρία όλων των παραπάνω. Η λέξη *θεμέλιο* (η βάση ενός τεχνικού οικοδομήματος κατά κυριολεξία), η οποία με βάση τον αριστοτελικό ορισμό σημαίνει το «άμεσο πρώτο εκ του οποίου το όλο πράγμα γίνεται και το οποίο υπάρχει μέσα στο πράγμα.»<sup>22</sup>, χρησιμοποιείται σήμερα μεταφορικώς ως υποκατάστατο κάθε έννοιας της λέξεως *αρχή*.<sup>23</sup>

Τα πρώτα αίτια και οι πρώτες αρχές της ύπαρξης των όντων και των πραγμάτων αποτελούν το γνωστικό αντικείμενο ή το θεμελιακό ζητούμενο της φιλοσοφικής έρευνας. Η μέθοδος που ακολουθείται είναι η διαλεκτικο-φαινομενολογική. Με βάση όλα αυτά, η φιλοσοφία του δικαίου ορίζεται σε μια πρώτη προσέγγιση ως μια φιλοσοφικά μεθοδευμένη ζήτηση από την ανθρώπινη διάνοια των πρώτων αρχών και αιτίων της ύπαρξης του δικαίου<sup>24</sup>.

Το πρόβλημα που προκύπτει, όμως, είναι το φαινόμενο της ομωνυμίας<sup>25</sup> (διαφορετική νόηση της ίδιας λέξης) σχετικά με τη χρήση της λέξης *δίκαιο*: έχουμε το υπαρκτό θετικό δίκαιο (επιστημονική αντίληψη) και το φυσικό δίκαιο (φιλοσοφική αντίληψη). Το μεν υπαρκτό δίκαιο δεν είναι συγκεκριμένο και σαφές, διότι ως τέτοιο αναγνωρίζεται η έννομη τάξη κάθε χώρας, έθνους και κοινωνίας στον πλανήτη, με άλλωτε ασήμαντες και άλλωτε χαώδεις ουσιαστικές και αξιολογικές διαφορές μεταξύ τους. Ήδη δε έχουμε παρατηρήσει τη διαφωνία μεταξύ των ανά τους αιώνες φιλοσοφικών αντιλήψεων περί του ορισμού της έννοιας του δικαίου.

Το φαινομενικά άλυτο αυτό πρόβλημα επιλύει η μέθοδος της φιλοσοφίας του δικαίου, σύμφωνα με την οποία η αφετηρία κάθε φιλοσοφικής αναζήτησης καθορίζεται από τα πράγματα, όπως εμφανίζονται στην ανθρώπινη διάνοια ως υπάρχοντα στην παρουσία του παρόντος κόσμου, δηλαδή τα φαινόμενα και συγκεκριμένα το σύγχρονο φαινόμενο του δικαίου.

Αρχικό σημείο αναφοράς αποτελεί ο νομοθέτης, δηλαδή ο παραγωγός του δικαίου και κατ' επέκταση η σύγχρονη νομική επιστήμη, η οποία με τη σειρά της έχει ως γνωστικό αντικείμενο το λεγόμενο θετικό ισχύον δίκαιο, που παραδοσιακά βρίσκεται σε αντίθεση με το λεγόμενο φυσικό δίκαιο.

---

<sup>22</sup> Αριστοτέλης, «ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ (Βιβλίο Δ')», στ. 1023a

<sup>23</sup> Παλαιολόγος - Χούγιας Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 121

<sup>24</sup> ομοίως, σελ. 165

<sup>25</sup> Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 1. ΘΕΜΕΛΙΑΚΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σελ. 34-56, 61-62, 105, 110-111

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Δίκαιο και Κρατική Εξουσία κατά τη σύγχρονη δογματική του Δικαίου**

Η κρατούσα νομική επιστήμη νοείται συστηματικά από τους σύγχρονους θεωρητικούς του δικαίου ως ένα σύνολο αποφάνσεων για το ισχύον δίκαιο και η μέθοδος που χρησιμοποιείται είναι ο δικανικός συλλογισμός για τα οποία έχουν λεχθεί τα εξής:

α) Παύλος Σούρλας: «...είναι ένα σύνολο αποφάνσεων για το ισχύον δίκαιο, με τις οποίες αναπτύσσονται κατά τρόπο συστηματικό οι υποχρεώσεις και τα δικαιώματα, οι εξουσίες ή οι ευχέρειες που απορρέουν σε κάθε τομέα έννομων σχέσεων για τα διάφορα πρόσωπα τα οποία μετέχουν σε αυτές...»<sup>26</sup>, «...η μεθοδολογία του δικαίου είναι η διδασκαλία του τρόπου θεμελίωσης (δικαιολόγηση, η οποία δεν πραγματοποιείται αποκλειστικά με την παραγωγή, αλλά και με άλλους μεθόδους, όπως η εύρεση) των νομικών κρίσεων ή προτάσεων, στις οποίες ανήκουν οι δικαστικές, οι νομοθετικές και της φιλοσοφίας του δικαίου και μάλιστα ανεξάρτητα από το αν εκφέρονται σε μια θεωρητική ή πρακτική νομική δραστηριότητα.»<sup>27</sup>.

β) Κώστας Σταμάτης: «...η θεμελίωση μιας δικανικής κρίσης συνίσταται στη λογική συναγωγή έννομων συνεπειών από μια αιτιολογημένη κανονιστική πρόταση (μείζονα) και από μια εμπειριστατωμένη εμπειρική πρόταση (ελάσσονα).»<sup>28</sup>.

Η κρατούσα δικαιοτική θετικιστική αντίληψη, όμως, όπου η κρατική εξουσία θεσμοθετεί το εκάστοτε ισχύον δίκαιο μέσω της νομοθετικής διαδικασίας, δεν έχει πάντα την κοινωνική αποδοχή του σύγχρονου δημοκρατικού πολιτισμού μας. Ο ισχύον και εφαρμοζόμενος νοηματικός πυρήνας της εν γένει κατισχύουσας δομής του σύγχρονου δικαιοτικού φαινομένου περιγράφεται ως εξής: «...δίκαιο είναι οι κανόνες συμπεριφοράς, οι οποίοι περιλαμβάνονται ή αναγνωρίζονται από τους εκάστοτε ισχύοντες νόμους, που ψηφίζονται στα πλαίσια της νομοθετικής λειτουργίας μιας σύγχρονης κρατικής εξουσίας. Το ουσιαστικό περιεχόμενο των νόμων και του δικαίου αποφασίζουν κάθε φορά οι νομίμως εκλεγμένοι αντιπρόσωποι του έθνους, με βάση τις υπάρχουσες συνταγματικές διατάξεις οργάνωσης και λειτουργίας του κράτους...»<sup>29</sup>.

Όμως, οι παραδοσιακές θετικιστικές έννοιες του δικαίου και του Κυρίαρχου, όπως αυτές διαμορφώθηκαν θεμελιακά από τη θεωρία του Thomas Hobbes, δεν επαρκούν για την εξήγηση του σύγχρονου τρόπου διαμόρφωσης της δικαιοπολιτικής πραγματικότητας<sup>30</sup>. Επί παραδείγματι, το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης, όπου καταλύεται όλο και περισσότερο η αυτονομία της εσωτερικής έννομης τάξης από τις εντολές ξένων κέντρων

<sup>26</sup> Σούρλας Παύλος, «ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα 1986, σελ. 35

<sup>27</sup> ομοίως, σελ. 25-30

<sup>28</sup> Σταμάτης Κώστας, «Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΩΝ ΝΟΜΙΚΩΝ ΚΡΙΣΕΩΝ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Θεσσαλονίκη, σελ. 166

<sup>29</sup> Αποσπάσματα από το Ελληνικό Σύνταγμα 1975-2002

<sup>30</sup> Παλαιολόγος - Χούγιας Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 172-επόμενα

αποφάσεων, η επίδραση των Μ.Μ.Ε. στις κοινωνικές αντιλήψεις, τις πολιτικές αποφάσεις του λαού και του εκλογικού σώματος αντίστοιχα, η κρίση στην παιδεία και τον πολιτισμό, η οποία μεταμορφώνει το κοινωνικό σύνολο σε κατευθυνόμενη λαϊκή μάζα, τα ιδιοτελή συμφέροντα των πολυεθνικών εταιρειών που καθορίζουν τις πολιτικές αποφάσεις εις βάρος της κοινωνίας κ.ά. ομοιάζουν με την πολιτική βία μιας αιμοδιψούς συμμορίας, παρά με φαινόμενα μιας δημοκρατικά ευνομούμενης κοινωνίας. Εξαιτίας των φαινομένων αυτών, ακόμα και οι θεμελιώδεις δημοκρατικές αρχές, όπως η αρχή της *πλειοψηφίας* και η *ισότητα της ψήφου*, έχουν κατακτήσει κενές ουσιαστικού και αξιολογικού περιεχομένου, λόγω της ανικανότητας των πολιτών να αντιληφθούν το μέγεθος της διαφθοράς και της ιδιοτέλειας στην πλειονότητα των αντιπροσώπων τους. Τα πράγματα αυτά αναδεικνύουν αδήρητα το σύγχρονο φαινόμενο *εξάρτησης της πολιτικής* από εξωθεσμικά κέντρα εξουσίας και συναφώς το σύγχρονο ζητούμενο *της αυτονομίας της πολιτικής*.

Τέλος, η σύγχρονη νομική επιστήμη έχει διαχωριστεί από την πολιτική επιστήμη (έννοιες άρρηκτα δεμένες κατά την αριστοτελική διδασκαλία) έχοντας κατακτήσει ένα απλό όργανο επιβολής της εκάστοτε κρατικής εξουσίας με αποτέλεσμα η άσκηση της πολιτικής να μην είναι πάντα συνώνυμη της ευνομίας και του αυθεντικού δικαίου.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Γνωσιολογικό πρόβλημα περί της σχέσης της Εξουσίας και του Δικαίου

Η διεθνώς κρατούσα και εφαρμοζόμενη περί του δικαίου έννοια ή αντίληψη ως κανόνας συμπεριφοράς, τον οποίο θέτει ή αναγνωρίζει κατ' εξοχήν ο κρατικός νόμος, είναι απλά τυπική και αφηρημένη, δηλαδή δίχως συγκεκριμένο αξιολογικό περιεχόμενο. Η κρατική εξουσία φαίνεται, λοιπόν, να μην είναι τίποτα άλλο παρά η συνισταμένη των δια των κανόνων του δικαίου διατεταγμένων φυσικών εξουσιών δράσης των ανθρώπων που συμβιούν σε μια κοινωνία, λαμβάνουσα ζωή εν είδει παραφυάδας από την καθημερινή φυσική ζωή και δράση των ανθρώπων, δηλαδή διαμέσω της εφαρμογής των ιεραρχικά διατεταγμένων κανόνων του εκάστοτε θετικού δικαίου που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά τους. Οι κανόνες συμπεριφοράς συνιστούν τον νοηματικό πυρήνα της κρατούσας δογματικής εννοίας του δικαίου.<sup>31</sup>

Αποτέλεσμα όλων αυτών είναι η δημιουργία ενός φαύλου γνωσιολογικού προβλήματος<sup>32</sup> περί της σχέσης της εξουσίας και του δικαίου: α)<sup>33</sup> από τη μια μεριά, η κρατική-πολιτική εξουσία και ειδικότερα, η εκάστοτε νομοθετική εξουσία, φαίνεται να συνιστά την πηγή, η οποία θεμελιώνει την ύπαρξη του δικαίου διαμέσω της νομοθεσίας και των νόμων που θεσπίζει κατά την ελεύθερη βούλησή της, όπως εξάλλου δογματίζει η κρατούσα νομοθετημένη περί του δικαίου υπόληψη, β)<sup>34</sup> από την άλλη μεριά, φαίνεται να είναι το δίκαιο αυτό που θεμελιώνει τον χαρακτηρισμό και την ύπαρξη μιας εξουσίας ως νόμιμης, διακρίνοντάς την από την παράνομη βία. Δηλαδή, ότι το δίκαιο είναι η αρχή υπάρξεως της κάθε αυθεντικής και νόμιμης κρατικής εξουσίας, με κανόνες δικαίου, οι οποίοι συνεπώς προηγούνται και διαφοροποιούν τη νόμιμη κρατική εξουσία από την απάτη ή τη σκέτη εξουσιαστική βία.

Εξουσία είναι το φαινόμενο κάθε δύναμης που είναι σε θέση να κινεί τα πράγματα κατά τη δική της φορά, ορμή ή βούληση και διακρίνεται σε:

- α) *σωματική*, κινεί τα πράγματα δια της ασκήσεως δύναμης επί των σωμάτων των πραγμάτων,
- β) *του λόγου*, κινεί τα πράγματα που είναι δεκτικά λόγου, διαμέσω του λόγου,
- γ) *έζη*, κινεί το πράγμα μονότροπα κατά τη δική της φορά.

Εξαιτίας του παραπάνω γνωσιολογικού φαύλου κύκλου τίθεται το εξής ερώτημα: «η εξουσία είναι η αρχή υπάρξεως του δικαίου ή το δίκαιο είναι η αρχή του είναι και του γίνεσθαι της εξουσίας;»<sup>35</sup>. Σε αυτήν την περίπτωση η εξουσία δεν είναι απατηλή, βίαια και αυθαίρετη, αλλά μια νόμιμη και δίκαιη κρατική εξουσία που στηρίζεται σε υπαρξιακά προγενέστερους από αυτήν

<sup>31</sup> Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 197

<sup>32</sup> ομοίως, σελ. 196 - επόμενη

<sup>33</sup> ομοίως, σελ. 197

<sup>34</sup> ομοίως, σελ. 198

<sup>35</sup> ομοίως, σελ. 200-201

κανόνες δικαίου. Εντέλει το ερώτημα που κυριαρχεί είναι ποιά είναι τελικά αυτό το προϋπάρχον όλων δίκαιο.

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Το Δικαιο-πολιτικό φαινόμενο**

Σύμφωνα με τον κρατούντα επιστημονικό θετικισμό, η φύση δεν έχει καθ' αυτή σκοπούς και με τον τρόπο αυτό διαχωρίζεται από τον άνθρωπο που μόνο αυτός θέτει και υλοποιεί στόχους. Έτσι κατασκευάστηκαν, από τη μια μεριά, οι επιστήμες της φύσης και των όντων που έχουν σαν γνωστικό αντικείμενο την αντικειμενική εξωτερική πραγματικότητα, και από την άλλη μεριά, οι επιστήμες των δεόντων και του ανθρώπου που θέτει σκοπούς και αξίες προς υλοποίηση.

Το μείζον πρόβλημα της σύγχρονης περί δικαίου θεμελιακής έρευνας έχει ως άμεσο αίτιο τη σύγχρονη επιστημονική δήθεν σχέση<sup>36</sup> της πρωτογενούς ενότητας του δικαιο-πολιτικού φαινομένου σε τρεις αυτοτελείς γνωστικούς κλάδους<sup>37</sup>:

- α) *νομική επιστήμη* (θεωρητική γνώση και πρακτική εφαρμογή του εκάστοτε ισχύοντος θετικού δικαίου ξέχωρη από πολιτικές, ηθικές και άλλες δοξασίες),
- β) *πολιτική επιστήμη* (οι τρόποι κατάκτησης και άσκησης της εξουσίας σε μια κοινωνία),
- γ) *ηθική* (τα διάφορα κοινωνικά, φιλοσοφικά και θρησκευτικά συστήματα κανόνων συμπεριφοράς).

Αντίθετα, ο Αριστοτέλης θεωρεί τον άνθρωπο ως ένα φύσει ον και συνεπώς τα ανθρώπινα έργα εντάσσονται και αυτά μέσα στη φύση. Ειδικότερα με τη σύνθεση έκφραση των λέξεων *πολιτικό δίκαιο*, ο φιλόσοφος ερμήνευσε την αδιαίρετη φύση και ενότητα των πολιτικών, δικαιοικών και ηθικών πραγμάτων<sup>38</sup>.

Σύμφωνα με την αριστοτελική διδασκαλία, η πολιτική<sup>39</sup> φαίνεται να αποτελεί την ανώτερη των επιστημών, διότι περιέχει και ρυθμίζει όλες τις υπόλοιπες. Άρα το δίκαιο, η νομοθεσία και η πολιτεία αποτελούν αδιαίρετα ουσιώδη ζητούμενα της αυθεντικής και ενιαίας πρακτικής φιλοσοφίας. Σκοπός της πολιτικής είναι τα καλά και τα δίκαια, τα οποία περιέχουν τόσο πολλή διαφορά και πλάνη, όσο να νομίζεται ότι είναι μόνο εκ του νόμου και όχι εκ φύσεως. Αναφέρονται, λοιπόν, οι ουσιώδεις σχέσεις της πολιτικής και του δικαίου, του νόμου και της φύσης, η προέλευση του δικαίου και η πλάνη που επικρατεί στα πλαίσια της φιλοσοφικής διαμάχης μεταξύ φύσης και νόμου.

Η αυθεντική πολιτική, λοιπόν, ως αρχή ύπαρξης των πραγμάτων δεν μπορεί να υπάρξει δίχως το ουσιωδέστερο έργο της, το δίκαιο και αντιστρόφως, το δίκαιο δεν υπάρχει χωρίς την αυθεντική πολιτική επιστήμη, η οποία είναι η δημιουργική αρχή του δικαίου. Με βάση αυτά, η αυθεντική πολιτική ορίζεται<sup>40</sup>:

- α) κατά το γένος της σαν επιστήμη,
- β) η ειδοποιός διαφορά είναι το έργο της, το δίκαιο.

<sup>36</sup> ομοίως, σελ. 201

<sup>37</sup> ομοίως, σελ. 202

<sup>38</sup> ομοίως, σελ. 206

<sup>39</sup> ομοίως, σελ. 227-228

<sup>40</sup> ομοίως, σελ. 230



Όσον αφορά τα χαρακτηριστικά του πολιτικού άνδρα έχουμε ότι<sup>41</sup>:

α) οφείλει να κατέχει την πολιτική επιστήμη, υπό την αριστοτελική διάσταση της διανοητικής αρετής της πολιτικής φρόνησης (γνώση),

β) η ειδοποιός διαφορά μεταξύ του πολιτικού και του σοφιστή είναι το ήθος (ηθική αρετή της δικαιοσύνης), το οποίο και τον χαρακτηρίζει ανάλογα με τον τρόπο χρήσης των διανοητικών ικανοτήτων του είτε για τα καλά, τα δίκαια και το κοινό συμφέρον είτε αντίθετα, για εξυπηρέτηση των προσωπικών του συμφερόντων σε βάρος των πολιτών.

Τα γενεσιουργά αίτια του αυθεντικού δικαίου<sup>42</sup>, δεν είναι απλά η εξουσία και πιο συγκεκριμένα, η οποιαδήποτε σύγχρονη κρατική εξουσία, όπως φαίνεται να δογματίζεται η σύγχρονη νομική επιστήμη, αλλά ο συνδυασμός της ηθικής αρετής της δικαιοσύνης και της διανοητικής αρετής της πολιτικής φρόνησης, οι οποίες διακρίνουν την αυθεντική πολιτική εξουσία από την ωμή βία και αποτελούν τα ουσιώδη συστατικά στοιχεία της αληθούς πολιτικής επιστήμης.

Το δίκαιο<sup>43</sup> δεν είναι οι κανόνες δικαιοσύνης συμπεριφοράς που θέτει ή αναγνωρίζει ο νόμος, αλλά αντίθετα το δίκαιο είναι το αποτέλεσμα της συμπεριφοράς των ανθρώπων, το οποίο με τη σειρά του πρέπει να καθορίζει το ουσιαστικό περιεχόμενο των νόμων.

Το οικείο γένος της εννοίας του δικαίου<sup>44</sup> δεν είναι απλώς κανόνας ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά οι βιοτικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίες είναι δεκτικές του δικαίου και του αδίκου. Το δικαιοκώ έργο<sup>45</sup> είναι το ουσιαστικό περιεχόμενο των βιοτικών σχέσεων μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας, οι οποίες μπορούν να παρατηρηθούν, να ερμηνευτούν και να κριθούν αυτοτελώς, κατά το ουσιαστικό περιεχόμενό τους και ανεξάρτητα από το οποιοδήποτε περιεχόμενο των νόμων, όπως αυτοί ισχύουν στα πλαίσια των σύγχρονων κρατικών οντοτήτων.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο φαίνεται το κενό της θετικιστικής θεωρίας και συναφώς η σύγχρονη δογματική σχάση μεταξύ του θετικού δικαίου περί της σχάσης του δικαίου και της αυθεντικής εξουσίας. Ο Η. L. A. Hart εύστοχα παρατήρησε ότι: «...αν ένα σύγχρονο δικαιοκώ σύστημα οδηγεί τους υπηκόους του σαν πρόβατα στο σφαγείο, δεν έχουμε κανένα εύλογο λόγο, υπό την έννοια ύπαρξης ενός αντικειμενικού και όθεν επιστημονικού δικαιοκώ κριτηρίου, να αρνηθούμε στην κοινωνία αυτή, είτε την ύπαρξη ενός νομικού συστήματος, είτε το χαρακτηρισμό του συστήματος αυτού ως δικαιοκώ.»<sup>46</sup>

Αντίθετα κατά την αριστοτελική διδασκαλία, η πολιτεία ορίζεται κατά το οικείο γένος της ως η φυσική κοινωνία ανθρώπων ποιοτικώς ορισμένη, το δίκαιο είναι καθ' αυτό πολιτικό αγαθό<sup>47</sup>, η δε πολιτική και το δίκαιο συνιστούν μια αδιαίρετη ενότητα, αυτή μεταξύ της αρχής και του έργου της.

Η φιλοσοφία του δικαίου και η πολιτική φιλοσοφία, λοιπόν, αποτελούν συνώνυμες έννοιες, διότι έχουν κοινό γνωστικό αντικείμενο ή κοινό έργο, το δικαιο-πολιτικό φαινόμενο ή το πολιτικό δίκαιο κατά τον

<sup>41</sup> ομοίως, σελ. 231

<sup>42</sup> ομοίως, σελ. 231

<sup>43</sup> ομοίως, σελ. 232

<sup>44</sup> ομοίως, σελ. 233

<sup>45</sup> ομοίως, σελ. 233

<sup>46</sup> Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ Ι. ΘΕΜΕΛΙΑΚΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σελ. 60-επόμενα

<sup>47</sup> Αριστοτέλης, «ΠΟΛΙΤΙΚΑ», στ. 1282b 22

Αριστοτέλη. Το στοιχείο αυτό μαζί με τον ορισμό της φιλοσοφίας του δικαίου ως μια μεθοδευμένη ζήτηση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών των όντων και της διαλεκτικο-φαινομενολογικής φιλοσοφικής μεθόδου μας επιτρέπουν να ορίσουμε<sup>48</sup> ολοκληρωμένα ότι η φιλοσοφία του δικαίου ή η πολιτική φιλοσοφία είναι η μεθοδευμένη ζήτηση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών του *είναι* και του *γίνεσθαι* του αληθούς δικαιο-πολιτικού φαινομένου.

Εν κατακλείδι, η σύγχρονη νομική επιστήμη ορίζει την ισότητα των πολιτών απλά απέναντι στο νόμο, ενώ αντίθετα, το αυθεντικό πολιτικό δίκαιο εκφράζει την ισότητα των πολιτών μεταξύ τους. Με αυτά τα δεδομένα οι δύο αυτοί πνευματικοί κόσμοι βρίσκονται σε αντίθεση<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλα», Αθήνα-Κομοτηνή 2007, σελ. 236

<sup>49</sup> Απόσπασμα από τον κύκλο των μεταπτυχιακών παραδόσεων στη Φιλοσοφία του Δικαίου

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8. Αριστοτέλης και Thomas Hobbes (Φιλοσοφικό έργο)

### **Α. Στοιχεία της ηθικο-πολιτικής σκέψης του Αριστοτέλη**

#### **1. Ηθικο-πολιτική (πρακτική) Φιλοσοφία**

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο σκοπός των εν γένει ανθρώπινων ενεργειών είναι η ευδαιμονία, την οποία ορίζει ως ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την αρετή.<sup>50</sup> Η ηθική αρετή, όταν κυριαρχεί στα πάθη και στις ορμές, τα ρυθμίζει, παίζοντας το ρόλο του μέτρου ανάμεσα στις δύο ακρότητες, την υπερβολή και την έλλειψη. Επί παραδείγματι, η *πραότης* είναι αρετή ως μεσότητα της οργής και της αναισθησίας, η *ανδρεία*, επειδή βρίσκεται ανάμεσα στη θρασύτητα και στη δειλία και η *αιδώς*, επειδή κατέχει το μέσο της αδιαντροπιάς και της κατάπληξης.

Συμπλήρωμα της ηθικής αρετής είναι αφενός μεν οι *διανοητικές αρετές*<sup>51</sup> (επιστήμη, τέχνη, φρόνηση, νους, σοφία) αφετέρου δε οι *φυσικές αρετές*<sup>52</sup> (δύναμη, υγεία, ομορφιά κ.τ.λ.). Καθόσον αφορά τα ανθρώπινα αγαθά, αυτά διακρίνονται σε *εντός*<sup>53</sup> (διανοητικά, ηθικά, σωματικά) και *εκτός*<sup>54</sup> (πλούτος και όσα έχουν ως συναίτιο την τύχη).

Για τον Αριστοτέλη κάθε πράγμα αποτελείται από ύλη και μορφή, τα οποία είναι μεταξύ τους αδιάσπαστα ενωμένα. Η ύλη είναι παθητική και αποτελεί τη δυνατότητα του πράγματος, ενώ η μορφή είναι η ενέργεια, που μεταβάλλει τη δυνατότητα σε πραγματικότητα.

#### **2. Ηθικά Νικομάχεια<sup>55</sup>**

Πιο συγκεκριμένα στην πραγματεία με τίτλο «Ηθικά Νικομάχεια», ο Αριστοτέλης θέτει ότι η αφετηρία της έρευνας είναι η τέχνη, η μέθοδος, οι πράξεις και οι προαιρέσεις - όλες επίκτητες ανθρώπινες δυνάμεις - οι οποίες αποσκοπούν σε κάποιο αγαθό. Μια πρώτη ανάλυση βασισμένη στις αρχές της έρευνας - τις οποίες παραθέσαμε περιληπτικώς στην εισαγωγή της παρούσης - οδηγεί στα εξής:

1. ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΑΙΤΙΟ: των ανθρώπινων αγαθών είναι η προαίρεση, η τέχνη και η μέθοδος και γενικά η ανθρώπινη αρετή,
2. ΥΛΗ: είναι οι αρρύθμιστες πράξεις,

<sup>50</sup> Αριστοτέλης, «ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ», στ. 1098a 16-17

<sup>51</sup> ομοίως, στ. 1138b 18-επόμενα (Βιβλίο Ζ')

<sup>52</sup> ομοίως, στ. 1138b 18-επόμενα (Βιβλίο Ζ')

<sup>53</sup> ομοίως, στ. 1098b 9-16

<sup>54</sup> ομοίως, στ. 1098b 9-16, 1099b 2-4

<sup>55</sup> Ακολουθούμε σε γενικές γραμμές την ερμηνεία των ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ σύμφωνα με τον κύκλο των μεταπτυχιακών μαθημάτων της Φιλοσοφίας του Δικαίου.

3. ΟΥΣΙΑ: είναι υλοποίηση των ανθρώπινων αγαθών,
4. ΣΚΟΠΟΣ: είναι το υπέρτατο αγαθό του ανθρώπου, η ευδαιμονία,
5. ΓΝΩΣΤΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ: με βάση ένα σύγχρονο λεξιλόγιο, είναι οι εν γένει ανθρώπινες πράξεις και επιλογές, τα αγαθά στα οποία αποσκοπούν οι πράξεις αυτές και τέλος η φύση του ανθρώπου, όπως εμφανίζεται μέσα από τις ανθρώπινες πράξεις και τους σκοπούς τους<sup>56</sup>.

Στην ηθική το πεδίο ύπαρξης των πραγμάτων είναι εκείνο όπου τα πράγματα ενδέχεται άλλως έχουν και τα ανθρώπινα έργα δεν αποτελούν μέρος του επιστημονικού επιστητού, ενώ στην επιστήμη το πεδίο ύπαρξης των πραγμάτων είναι εκείνο όπου τα πράγματα δεν ενδέχεται άλλως έχουν, αλλά είναι αναγκαία.

Συγκεκριμένα, μεταξύ του ορθού και του ψευδούς ή φαύλου λόγου κινούνται τα πράγματα-όντα που ενδέχεται άλλως έχουν, δηλαδή η μεσότητα του λόγου αποτελεί κρίση και όχι απόφαση (παρότι περιέχει στοιχεία απόφασης). Ένα πρώτο συμπέρασμα είναι ότι ο ορθός λόγος στην ηθική αποτελεί αντικείμενο κρίσης, εν αντιθέσει με το λόγο της επιστήμης, ο οποίος είναι θεωρητικός-αποφαντικός.

Η προβληματική του Αριστοτέλη είναι κατ' αρχάς φαινομενολογική και το πρώτο φαινόμενο είναι τα ανθρώπινα δοκούντα, δηλαδή όλες οι μέχρι τότε γνώσεις περί των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, με βάση τις οποίες φαίνεται ότι κάθε ανθρώπινη τέχνη, μέθοδος, έργο και πράξη τείνει σε κάποιο αγαθό<sup>57</sup>. Το δεύτερο μέρος της προβληματικής είναι αποφαντικό, όπως ακριβώς έχουν αποφανθεί μέχρι εκείνη την εποχή οι σοφοί περί τα πράγματα<sup>58</sup>.

Προϋπόθεση του τελικού αγαθού είναι προφανώς η πράξη ή οι πράξεις που οδηγούν σε αυτό. Καθώς φαίνεται, η γνώση του τελικού σκοπού μπορεί να μας οδηγήσει στο τέλει αγαθό (δέον) και κατ' επέκταση στις πράξεις που πρέπει να τελέσουμε για να το αποκτήσουμε<sup>59</sup>.

Τί είναι το άριστο αγαθό και σε ποια επιστήμη-δύναμη ανήκει (ποιητικό αίτιο); Η απάντηση είναι ότι ανήκει στην αρχιτεκτονική, δηλαδή την κυριότερη των επιστημών-δυνάμεων, η οποία φαίνεται ότι είναι η πολιτική<sup>60</sup>. Και αυτό διότι, απ' ότι έχει παρατηρηθεί, οι εντιμότερες των δυνάμεων και των επιστημών (στρατηγική, οικονομική, ρητορική κ.ά.) χρησιμοποιούνται και ρυθμίζονται από την πολιτική, κατά το τί πρέπει και τί δεν πρέπει να πράξουν οι πολίτες υπηρετώντας αρχικώς τους σκοπούς των επιμέρους αυτών δυνάμεων και τελικώς την υλοποίηση του δικού της, ο οποίος φαίνεται ότι είναι ο τελικός σκοπός του ανθρώπου<sup>61</sup>. Εφόσον το αγαθό της πόλης ταυτίζεται με την ποιότητα του αγαθού του καθενός εκ των πολιτών, τότε το πρώτο είναι τελειότερο εν σχέσει με το δεύτερο. Άρα αυτό θα έπρεπε κατ' αρχήν να αποκτηθεί και να διαφυλαχθεί<sup>62</sup>.

Όλους τους παραπάνω σκοπούς έχει η κατ' εξοχήν φαινομενολογική μέθοδος του Αριστοτέλη, διότι αποτελεί τη μέθοδο της πολιτικής. Άρα τελικός στόχος φαίνεται να είναι το αγαθό της πολιτικής. Το γενικότερο

---

<sup>56</sup> ομοίως, στ. 1094a 1-19

<sup>57</sup> ομοίως, στ. 1094a 1-2

<sup>58</sup> ομοίως, στ. 1094a 2-3

<sup>59</sup> ομοίως, στ. 1094a 19-24

<sup>60</sup> ομοίως, στ. 1094a 25-30

<sup>61</sup> ομοίως, στ. 1094b 1-6

<sup>62</sup> ομοίως, στ. 1094b 7-10

πλαίσιο έρευνας του Αριστοτέλη στα «Ηθικά Νικομάχεια» είναι η εύρεση του σκοπού του ανθρώπου. Τα ερωτήματα που θέτει ουσιαστικά ο Αριστοτέλης αποτελούν τα πρωταρχικά ερωτήματα της φιλοσοφίας εν γένει, δηλαδή «τί είναι ο άνθρωπος;» και «ποιός ο σκοπός του;»<sup>63</sup>.

Αναφορικά με την *ύλη* (μια εκ των τεσσάρων αρχών της έρευνας), έχουμε ότι είναι αδιαμόρφωτη και ασύνθετη. Όμως, όλα τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε είναι σύνθετα, δηλαδή αποτελούν διαμορφωμένη ύλη. Ο Αριστοτέλης, σε αυτό το σημείο, αναφέρεται στις αδιαμόρφωτες πράξεις προς το ζην, δηλαδή την ανθρώπινη όρεξη. Για να μπορεί ο λόγος και η μέθοδος να κριθούν ικανοί, πρέπει να διασαφηνιστεί η υποκείμενη ύλη. Δεν πρέπει κανείς να επιζητά την ακρίβεια σε κάθε λόγο και έργο, αλλά μόνο τα πιθανά και πάντα με την αντίστοιχη μέθοδο<sup>64</sup>.

Το αντικείμενο της πολιτικής είναι τα καλά και τα δίκαια. Λόγω της φύσης του αντικειμένου της πολιτικής, λοιπόν, μπορούμε να ταιριάζουμε την πολιτική με την ηθική δύναμη<sup>65</sup>. Με δεδομένο, λοιπόν, ότι δεν υπάρχουν σταθερές θέσεις για την επιλογή και την έναρξη της μεθόδου που θα χρησιμοποιηθεί στην έρευνα, θα πρέπει να θεωρηθεί ευτυχές το γεγονός αν θα βρεθεί ένα γενικό περίγραμμα της αλήθειας. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα του μορφωμένου ανθρώπου<sup>66</sup> είναι να απαιτεί εκείνο που επιτρέπει κάθε φορά η φύση των πραγμάτων.

Καθένας κρίνει καλά αυτό που γνωρίζει καλύτερα, δηλαδή μπορεί να είναι καλύτερος κριτής εκείνος που έχει εκπαιδευτεί σε όλα. Ο μορφωμένος άνθρωπος μπορεί να διακρίνει τα άλλως έχειν από τα αναγκαία (ή μη άλλως έχειν). Ο νέος, όμως, δεν αποτελεί καλό ακροατή-μαθητή της πολιτικής, διότι είναι άπειρος του κοινωνικού βίου, του οποίου οι λόγοι είναι αντικείμενο της πολιτικής. Άλλωστε, ο σκοπός της πολιτικής είναι η πράξη και όχι η γνώση. Έτσι είναι και ο ηρωμένος από τα πάθη, ο οποίος δεν είναι ικανός να αντιληφθεί τα της πολιτικής, όπως, επίσης, είναι και ο αμόρφωτος, ο ανώριμος ή ακρατής και ο αδαής. Εκείνοι που κατευθύνουν τις ορέξεις τους με το λόγο είναι εκείνοι που μπορούν να αποτελέσουν καλούς ακροατές-μαθητές όλων των παραπάνω. Τέλος, η πάροδος του χρόνου καθ' εαυτή δεν είναι δυνατόν να δημιουργήσει ήθος, αλλά μόνο οι πράξεις που επιλέγει κανείς να ακολουθήσει κατά τη διάρκεια της ζωής του είναι εκείνες που εν τέλει θα χαρακτηρίσουν το ποιόν του<sup>67</sup>. Η πορεία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, προς το υπέρτατο αγαθό, πρέπει να έχει ένα συγκεκριμένο σημείο έναρξης. Διότι, μπορεί οι λόγοι και οι απλοί πολίτες να έχουν συμφωνήσει ότι το υπέρτατο αγαθό είναι η *ευδαιμονία*, αλλά δεν έχουν καταλήξει σε έναν κοινό ορισμό, ακολουθώντας ο καθένας τους διαφορετική μέθοδο προσέγγισης. Προτιμότερο είναι, λοιπόν, να εξεταστούν οι πιο πλατιά διαδεδομένες απόψεις, ξεκινώντας, δηλαδή, από αυτά που γνωρίζουμε. Βασική προϋπόθεση αποτελεί ότι ο κάθε μαθητής-ακροατής θα ακολουθήσει το δρόμο της ηθικής διαπαιδαγώγησης, διότι μόνο μέσω αυτής της οδού θα καταστεί ικανός να συλλάβει τις ηθικές έννοιες και να επιλέξει τη σωστή

---

<sup>63</sup> ομοίως, στ. 1094b 10-11

<sup>64</sup> ομοίως, στ. 1094b 11-13

<sup>65</sup> ομοίως, στ. 1094b 14-19

<sup>66</sup> ομοίως, στ. 1094b 19-28

<sup>67</sup> ομοίως, στ. 1095a 1-12

μέθοδο (από τις βασικές αρχές στο συμπέρασμα ή την κατεύθυνση προς τις βασικές αρχές)<sup>68</sup>.

Όσον αφορά τις θεωρίες των απλών πολιτών περί την ευδαιμονία, αυτές περιγράφονται στους εξής τρόπους ζωής:

α) Κατά τον *ηδονιστικό* τρόπο ζωής, όπου οι περισσότερες απόψεις προέρχονται από άτομα της εξουσίας, ως ευδαιμονία νοείται η σαρκική απόλαυση και ικανοποίηση των ενστίκτων, χαρακτηριστικά που συναντώνται στη ζωή των υπολοίπων ζώων της φύσης.

β) Σκοπός του *πολιτικού* τρόπου ζωής είναι η επιδίωξη της αρετής και της τιμής. Όμως η τιμή είναι μια αξία που αποδίδεται και δεν κατέχεται απλώς ενώ η αρετή από μόνη της δεν μπορεί να εξασφαλίσει την ευδαιμονία στον κάτοχό της, διότι ένας ενάρετος άνθρωπος μπορεί να είναι είτε αδρανής είτε δυστυχής και όχι αναγκαστικώς ευδαίμων.

γ) Η απόκτηση *υλικού πλούτου* καθ' εαυτή είναι μια ζωή σκληρών προσπαθειών και συχνά ανήθικων έργων και επιπροσθέτως ο πλούτος είναι επιθυμητός όχι καθ' εαυτός, αλλά μόνο ως μέσο απόκτησης των υλικών αγαθών που χρειάζεται ο άνθρωπος<sup>69</sup>.

Ο Αριστοτέλης κάνει κριτική στη θεωρία των Πλατωνιστών, οι οποίοι διέκριναν τα πράγματα-όντα σε αγαθά *καθ' εαυτά* (αρχιτεκτονικά) και *ωφέλιμα* (χάρη των αρχιτεκτονικών). Συγκεκριμένα, οι Πλατωνιστές αναφέρονταν μόνο στα αρχιτεκτονικά αγαθά, στα οποία προσέδιδαν μια κοινή έννοια, γεγονός αντιφατικό, διότι αναγνώριζαν την ύπαρξη κι άλλων αγαθών πλην των αρχιτεκτονικών και ταυτόχρονα δεν τα λάμβαναν υπ' όψιν τους. Κατά τον Αριστοτέλη, η εν λόγω θεωρία ήταν ατελής, διότι οι όροι *ον* και *αγαθό* δεν έχουν κοινό ορισμό και χρησιμοποιούνται καθ' ομωνυμία και για όλα τα πράγματα. Επίσης, οι Πλατωνιστές κινήθηκαν αποκλειστικά στο πλαίσιο του κόσμου των ιδεών και τα συμπεράσματά τους αντικρούονται από τον ενδιάμεσο κόσμο των αριθμών, όπου κυριαρχεί το πρότερον και το ύστερον. Ένα ακόμα μειονέκτημα της πλατωνικής θεωρίας είναι ότι οι έννοιες του ανθρώπου-αυτοανθρώπου και του αγαθού-αυτοαγαθού είναι αντιφατικές, διότι δεν γίνεται να θεωρεί κάποιος τον άνθρωπο και το αγαθό ως έννοια με μοναδικό και πολλαπλό περιεχόμενο ταυτοχρόνως. Ο Αριστοτέλης απέδειξε ότι ο όρος *αγαθό* δεν έχει μοναδική έννοια, αλλά φαίνεται να χρησιμοποιείται καθ' ομωνυμία. Από την άλλη μεριά, διερωτάται αν υπάρχει κάποια ενότητα στη χρήση της λέξης *αγαθό* που μπορεί να προκύπτει από τους εξής λόγους:

α) όλα προκύπτουν από ένα πράγμα (ποιητικό αίτιο),

β) όλα στοχεύουν σε ένα αγαθό (σκοπός),

γ) οι έννοιες χρησιμοποιούνται κατ' αναλογία.

Το γεγονός της γνώσης του πλατωνικού αγαθού δεν συνάδει με την πραγματικότητα των επιστημών, διότι κάθε επιστήμη αποσκοπεί στο δικό της αγαθό και δεν χρειάζεται τη γνώση του πλατωνικού αγαθού. Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης καταλήγει στον ορισμό του τέλειου αγαθού, εντοπίζοντας, παράλληλα, ότι κάθε δύναμη (επιστήμη ή τέχνη) έχει το δικό της τελικό σκοπό-αγαθό. Όμως, ο τέλειος σκοπός οφείλει να είναι ένας και αν δεν υπάρχει μόνο ένας, τότε πρέπει να βρεθεί ο τελειότερος μεταξύ τους. Η ευδαιμονία, λοιπόν, ενυπάρχει στο έργο του ανθρώπου και αποτελεί το τελειότερο όλων, διότι:

<sup>68</sup> ομοίως, στ. 1095a 13-1095b 13

<sup>69</sup> ομοίως, στ. 1095b 14-1096a 11

- α) το επιζητούμε για χάρη του και όχι για να υλοποιήσουμε κάποιον άλλο σκοπό (στοιχείο τελειότητας),
- β) κάνει τη ζωή επιθυμητή χωρίς περιθώριο έλλειψης (αυτάρκεια),
- γ) σε συνδυασμό με οποιοδήποτε άλλο αγαθό θα υπερτερούσε, αλλά δεν συγκαταλέγεται στα άλλα αγαθά (δεν συναριθμείται).

Τέλος, όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο ανθρώπινο έργο δεν αναφέρεται σε εκείνο των δύο κατώτερων επιπέδων της ζωής (το *διατροφικό* και το *αισθητικό*), αλλά στο *πρακτικό* μέρος της ψυχής που έχει λόγο, όπου το *ευ ζην* νοείται ως ενέργεια σύμφωνα με την αρετή<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> ομοίως, στ. 1097a 15-1098b 9

## B. Η ηθικο-πολιτική φιλοσοφία του Thomas Hobbes

### 1. Ηθική Φιλοσοφία

Καθ' όλη την πολιτισμική πορεία του ανθρώπου, στόχος κάθε φιλοσόφου και κάθε φιλοσοφικού ρεύματος είναι η οργάνωση του κόσμου των αξιών τοποθετώντας στο επίκεντρο των φιλοσοφικών θεωριών την ηθική σαν θεμέλιο και απόλυτο ρυθμιστή της ζωής και της κοινωνίας.

Στα πλαίσια αυτής της συλλογιστικής, ο T. Hobbes εγκαθίδρυσε τις βάσεις του αγγλοσαξονικού εμπειρισμού με την ονομαστή θεωρία του *εγωϊστικού συστήματος*<sup>71</sup> και τη σκεπτικιστική και πεσιμιστική ανάλυση της ανθρώπινης φύσης, απομακρύνοντας τον κόσμο της ηθικής από τη θεολογία και τη μεταφυσική και παρουσιάζοντάς τον ως φυσική ωφέλεια ή Κοινωνικό Συμβόλαιο.

Η ηθικο-πολιτική φιλοσοφία του T. Hobbes ξεκινά από την κεντρική παραδοχή ότι η ανθρώπινη φύση καθορίζεται ουσιαστικά από εγωϊστικά κίνητρα. Ο άγγλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το κύριο καθοριστικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης είναι ο εγωϊσμός ή η ορμή της αυτοσυντήρησης, που αποτελεί μία απλή και αυτόνομη αρχή για την εξήγηση όλων των βουλητικών εκδηλώσεων: *«Η υλιστική μεταφυσική και η αισθησιοκρατική ψυχολογία δίδασκαν ότι αυτή η ορμή της αυτοσυντήρησης είναι προσανατολισμένη στη διατήρηση και την προαγωγή της ατομικής ύπαρξης. Όλα τα άλλα μέσα αποτελούν απλώς μέσα για την επίτευξη του ανώτατου υλικού σκοπού. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, για τον άνθρωπο ως φυσικό όν δεν υπάρχει άλλος γνώμονας για την εκτίμηση των πραγμάτων παρά μόνον η ωφέλεια ή η ζημιά που προκύπτει από αυτά.»*<sup>72</sup>. Συνεπώς υποστηρικτής αυτής της διδασκαλίας, ο T. Hobbes θεωρεί πως το μοναδικό δυνατό περιεχόμενο της ανθρώπινης βούλησης είναι η ωφέλεια ή η βλάβη του ατόμου. Επομένως, το κριτήριο της ηθικής πράξης εξετάζεται καθαρά μέσα από ένα ωφελμιστικό και ψυχολογικό πρίσμα, και τελικά αυτό το ηθικό κριτήριο δεν ανταποκρίνεται μόνο σε κάτι γενικά παραδεκτό, αλλά και στην ανάγκη να θεμελιωθεί η ηθική σε καθαρά εμπειρικές-ψυχολογικές και όχι σε μεταφυσικές βάσεις<sup>73</sup>.

Ο T. Hobbes θέτει τα κριτήρια της ηθικής αξιολόγησης μέσα στον άνθρωπο και ταυτόχρονα με βάση τις ανάγκες του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Η εγκόσμια ευδαιμονία δεν έγκειται στην ηρεμία ενός ικανοποιημένου πνεύματος, διότι δεν υφίσταται κανένας απώτατος μεταφυσικός σκοπός ή ύψιστο αγαθό: *«Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο. Αυτό οφείλεται στο ότι σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση, είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών δια παντός. Συνεπώς, οι*

<sup>71</sup> Windelband W.-Heimsoeth H., «Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας», Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1995, σελ. 207

<sup>72</sup> ομοίως, σελ. 210

<sup>73</sup> ομοίως, σελ. 307



θεληματικές πράξεις και οι διαθέσεις όλων των ανθρώπων τείνουν όχι μόνο στην κατάκτηση, αλλά και στην εξασφάλιση μιας ευτυχισμένης ζωής»<sup>74</sup>.

Οι διαφορές πηγάζουν αποκλειστικά από την ποικιλία των παθών των ανθρώπων, αλλά και από τη διαφορετική γνώση και γνώμη του καθενός. Η ευδαιμονία που περιγράφει ο Τ. Hobbes δεν είναι η απόλαυση της ηδονής, αλλά η απόκτηση δύναμης, ήτοι η ασίγαστη επιθυμία για ισχύ που εξασφαλίζει τη δυνατότητα ικανοποίησης κάθε επιθυμίας και σταματά μόνο με το θάνατο<sup>75</sup>.

Κάθε άνθρωπος δεν έχει άλλη επιλογή από το να συσσωρεύει δύναμη για να διασφαλίζει την αυτοσυντήρησή του, εξαιτίας του φόβου ότι, αν δεν το κάνει ο ίδιος, θα το κάνει κάποιος άλλος, και έτσι θα βρεθεί στο έλεος του άλλου. Η φύση, βέβαια, έχει κάνει τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου, διότι και ο πιο αδύναμος έχει τη δύναμη να σκοτώσει τον δυνατότερο, είτε με δόλο είτε συνασπιζόμενος με άλλους<sup>76</sup>.

«Πράγματι η σωφροσύνη δεν είναι παρά εμπειρία που σε ίσο χρόνο κατανέμεται εξίσου σε όσους ανθρώπους ασχολήθηκαν εξίσου με τα ίδια πράγματα. Εκείνο που ίσως κάνει μια τέτοια ισότητα να φαίνεται απίστευτη, δεν είναι παρά η έπαρση κάποιων για τη σοφία τους»<sup>77</sup>. «Αυτή η ισότητα ικανοτήτων γεννά και ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών μας. Κατ' ακολουθία, αν δύο άνθρωποι, όποιοι κι αν είναι, επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί. Και στην πορεία προς το σκοπό τους (που είναι κυρίως η αυτοσυντήρηση, αλλά και ορισμένες φορές η ευχαρίστησή τους μόνο) προσπαθούν να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλο»<sup>78</sup>.

«Οι πρωταρχικές αιτίες διαμάχης που προέρχονται από τη φύση του ανθρώπου είναι τρεις: ο ανταγωνισμός, η δυσπιστία και η δόξα»<sup>79</sup>. Η φύση διαιρεί τους ανθρώπους και τους προτρέπει να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται. Στην ουσία, ο αχαλίνωτος στη φυσική κατάσταση εγωϊσμός πρέπει να πειθαρχηθεί από μία ανώτερη ρυθμιστική αρχή, έτσι ώστε να συμπέσει η ατομική ωφέλεια με την ωφέλεια του συνόλου.

Αυτή η ανώτερη ρυθμιστική αρχή πηγάζει από τη φύση: «Ένας νόμος της φύσης, *lex naturalis*, είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι, που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της.»<sup>80</sup>. Σύμφωνα με τον άγγλο φιλόσοφο: «Η επιστήμη των νόμων της φύσης είναι η μοναδική αληθινή ηθική φιλοσοφία. Διότι η ηθική φιλοσοφία δεν είναι παρά η επιστήμη του τί είναι καλό και τί κακό για την αμοιβαία συναναστροφή και την κοινωνία του ανθρώπινου είδους»<sup>81</sup>.

«Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη

<sup>74</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», 2006, σελ. 169

<sup>75</sup> ομοίως, σελ. 170

<sup>76</sup> ομοίως, σελ. 193

<sup>77</sup> ομοίως, σελ. 193

<sup>78</sup> ομοίως, σελ. 194

<sup>79</sup> ομοίως, σελ. 195

<sup>80</sup> ομοίως, σελ. 199

<sup>81</sup> ομοίως, σελ. 227

διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θ' αποκτηθούν με την εργατικότητα. Ο ορθός λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία. Αυτοί οι όροι αποκαλούνται, αλλιώς, Νόμοι της Φύσης...»<sup>82</sup>.

Το φυσικό δικαίωμα που προκύπτει, σύμφωνα με τον Τ. Hobbes, από τον ορθό λόγο είναι η ελευθερία που διαθέτει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη ζωή του και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει ο,τιδήποτε που κατά τη λογική του κρίση θα θεωρήσει κατάλληλο μέσο για αυτόν το σκοπό.

Βέβαια, «το άλτο για κάθε ωφελμιστική ηθική πρόβλημα είναι πώς να συμβιβάσει τη φιλαυτία με την αλληλεγγύη και την αμοιβαιότητα, τον εγωισμό με την αυτοθυσία που είναι αναπόσπαστη από την έννοια της αρετής.»<sup>83</sup>. Απαντώντας στο συγκεκριμένο πρόβλημα, ο Τ. Hobbes ξεκινά με το νόμο της φύσης, που ορίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους<sup>84</sup>. Αυτός ο νόμος της φύσης αποτελεί το θεμέλιο και την απαρχή της δικαιοσύνης. Όταν έχει συναφθεί μία σύμβαση, η παραβίασή της είναι άδικη, και ως εκ τούτου η μη τήρηση μιας σύμβασης αποτελεί τον ορισμό της αδικίας. Οτιδήποτε δεν είναι άδικο, είναι δίκαιο. Για να αποκτήσουν νόημα τα ονόματα δίκαιο και άδικο πρέπει τελικά να υπάρξει το καταφύγιο μιας εξαναγκαστικής εξουσίας, που επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν να αποκομίσουν από την αθέτησή τους.<sup>85</sup> Η φύση της δικαιοσύνης έγκειται στην τήρηση έγκυρων συμβάσεων, η οποία δεν αρχίζει παρά με τη σύσταση πολιτικής εξουσίας. Το *homo homini lupus*, που διατυπώνει ο Τ. Hobbes, αναθέτει τελικά στην πολιτεία, ως έκφραση του ορθού λόγου, την εξουσία και τη δύναμη να το περιορίσει.

## 2. Πολιτική Φιλοσοφία<sup>86</sup>

Στην πολιτική του θεωρία ο Τ. Hobbes υποστήριξε, με ξεχωριστή δεινότητα, έναν απόλυτο κοινωνικό ματεριαλισμό, χρησιμοποιώντας ψυχρή λογική χωρίς συναισθήματα. Άμεση συνέπεια ήταν η αποστεωποίηση της κοινωνικής ζωής και η αποθέωση του καθήκοντος της υποταγής του πολίτη προς τον Κυρίαρχο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Τ. Hobbes δεν ενδιαφέρεται για τις επιστημονικές λεπτολογίες, αλλά αναζητά διακαώς μια διέξοδο για τα κοινωνικά αδιέξοδα, την οποία κατορθώνει βιαστικά παραλείποντας τυχόντα ενοχλητικά ερωτήματα, όπως τα περί ατομικών ελευθεριών, της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, της αυτενέργειας κ.ά. .

<sup>82</sup> ομοίως, σελ. 198

<sup>83</sup> Παπανούτσου Ε.Π., «Ο Κόσμος του Πνεύματος», Εκδόσεις «Ίκαρος», Αθήνα 1949, σελ. 103

<sup>84</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», 2006, σελ. 199

<sup>85</sup> ομοίως, σελ. 206

<sup>86</sup> Πανταζάκος Παναγιώτης Ν., «Το δικαίωμα της αντίστασης στη διδασκαλία του Thomas Hobbes», άρθρο δημοσιευμένο στο διαδίκτυο:

<http://www.kostasbeys.gr/articles.php?s=3&mid=1096&mnu=1&id=24171>

Ωστόσο η πολιτική φιλοσοφία του T. Hobbes είναι πάντα επίκαιρη, διότι σήμερα, περισσότερο ίσως από ποτέ άλλοτε, διαπιστώνονται σχεδόν καθημερινά οι εγγενείς ατέλειες της δημοκρατίας.

*«Εφόσον η ζωή δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια κίνηση των μελών του σώματος με απαρχή της κάποιο εσωτερικό μέλος, γιατί δεν θα μπορούσαμε, άραγε, να πούμε ότι όλα τα αυτόματα (μηχανές που κινούνται από μόνες τους, με ελατήρια και τροχούς, όπως ένα ρολόι) διαθέτουν τεχνητή ζωή;»<sup>87</sup>. Αυτό το κράμα του φυσικού με το τεχνητό παρέχει κατά τον T. Hobbes το πλαίσιο ανάπτυξης της ανθρώπινης επινοητικότητας, καθώς επιτρέπει στον άνθρωπο να κάνει διαρκώς θαύματα συνδυάζοντας τη φαντασία του με την τέχνη και μιμούμενος την τέχνη του Θεού, τη φύση. Υπό αυτή την έννοια η πολιτεία που οραματίζεται ο φιλόσοφος είναι δημιούργημα τέχνης και στην πραγματικότητα δεν είναι παρά ένας τεχνητός άνθρωπος κατά μίμηση του φυσικού, ο Λεβιάθαν<sup>88</sup>.*

Ο Λεβιάθαν είναι, λοιπόν, ισχυρότερος και μεγαλύτερος από τον φυσικό άνθρωπο, αλλά έχει ό,τι κι εκείνος. Η κυριαρχία είναι το αίμα του, η τεχνητή ψυχή του, που εμφυσά ζωή και κίνηση σ' ολόκληρο το σώμα του. Οι δημόσιοι λειτουργοί και οι υπόλοιποι δικαστικοί και εκτελεστικοί αξιωματούχοι είναι οι τεχνητές κλειδώσεις του, τα αυτιά και τα μάτια του. Ο στρατός είναι το ανοσοποιητικό του σύστημα και η αστυνομία οι νεφροί του. Η ανταμοιβή και η τιμωρία είναι τα νεύρα του και οι φλέβες που προσδένουν κάθε μέλος στην έδρα της κυριαρχίας παρωθώντας τα στην εκτέλεση του καθήκοντος. Τα αγαθά και τα πλούτη όλων των ξεχωριστών μελών του αποτελούν την ισχύ του σε διεθνές επίπεδο. Τα αρχεία του κράτους, οι ιστορικοί και οι υπηρεσίες πληροφοριών συνθέτουν την μνήμη του, η οποία τον πληροφορεί για όλα όσα πρέπει να γνωρίζει. Η ευθυδικία και οι νόμοι συγκροτούν τον Λόγο του. Η ομόνοια είναι η υγεία του, η ανταρσία η ασθένειά του και ο εμφύλιος πόλεμος ο θάνατός του<sup>89</sup>.

Ο T. Hobbes αντλεί τον προβληματισμό του αποκλειστικά από την εμπειρία: *«...με δεδομένη την ομοιότητα μεταξύ των ανθρώπων στις σκέψεις και τα πάθη τους, όποιος κοιτάζει εντός του και εξετάσει πώς και γιατί σκέφτεται, αποφασίζει, διαλογίζεται, ελπίζει ή φοβάται θα μπορέσει να διαβάσει και να γνωρίσει τις σκέψεις και τα πάθη όλων των υπολοίπων ανθρώπων στις αντίστοιχες περιστάσεις... Το να διαβάσει κανείς κάποιον άλλο με γνώμονα τις δικές του ενέργειες δεν τον βοηθάει παρά μόνο σε σχέση με το ολιγάριθμο περιβάλλον του. Όμως, για να κυβερνήσει ένα ολόκληρο έθνος, πρέπει να διαβάσει στον εαυτό του, όχι απλά και μόνο κάποιο συγκεκριμένο άνθρωπο, αλλά, όλη την ανθρωπότητα.»<sup>90</sup>.*

Ωστόσο πολιτικές θεωρίες, όπως αυτή του T. Hobbes, όσο κι αν φαίνονται εμπειρικές, εντούτοις δεν είναι και αυταπόδεικτες. Ο έσχατος νομιμοποιητικός τους λόγος είναι τελικώς τα δόγματα μιας μηχανιστικής ψυχολογίας που βασίζεται στο ένστικτο της συμμόρφωσης, που υπάρχει σ' όλα τα αγγελαία ζώα, και το οποίο συχνά οδηγεί στο θάνατο κάθε

---

<sup>87</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2006, σελ. 77

<sup>88</sup> ομοίως, σελ. 77

<sup>89</sup> ομοίως, σελ. 77-78

<sup>90</sup> ομοίως, σελ. 79

αξιοσημείωτα ιδιόρρυθμο μέλος της αγέλης<sup>91</sup>. Συγκεκριμένα, η πολιτική θεωρία του Τ. Hobbes παρουσιάζει προβλήματα, όπως:

α) Η γενίκευση από το ατομικό στο σύνολο παρουσιάζει πολλές μεθοδολογικές παγίδες πέρα από τον συγκεκριμένο διαφορισμό των κοινωνικών συμπεριφορών και της άγνοιας εμπειρίας.

β) Η κοινωνία είναι ένα σύστημα πολύ πιο χαλαρό από ότι ένας βιολογικός οργανισμός και με αυτό το συμπέρασμα είναι αδύνατο να υπάρξουν απόλυτες αντιστοιχίες π.χ. στον τρόπο αντιμετώπισης των κρίσεων ή ασθενειών εκ των δύο αυτών οργανισμών.

Η αιτία, που κατά τον Τ. Hobbes ωθεί τους ανθρώπους να επιθυμούν τη συγκρότηση αυτού του τεχνητού ανθρώπου - Λεβιάθαν - είναι ο φόβος για μια εποχή πολέμου, όπου κάθε άνθρωπος είναι εχθρός κάθε άλλου ανθρώπου και όλοι έχουν δικαίωμα πάνω σ' όλα, ακόμη και στο σώμα ενός άλλου.

Από αυτή την κατάσταση της αρχέγονης βαρβαρότητας, που τόσο μελανά περιγράφει ο Τ. Hobbes, εξάγει τον πρώτο θεμελιωτικό νόμο της ανθρώπινης φύσης, ο οποίος αναλύεται σε δύο σκέλη<sup>92</sup>:

α) η επιδίωξη της ειρήνης και η διατήρησή της με κάθε τρόπο,

β) το φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου να αμύνεται με όλα τα δυνατά μέσα.

Σ' αυτό το σημείο, ωστόσο, αξίζει να προσεχθεί ιδιαίτερα, ο τρόπος που ο Τ. Hobbes συγκροτεί τα επιχειρήματά του<sup>93</sup>:

α) Ως θεμέλιό της τίθεται ένας καταστατικός νόμος στη θέσπιση του οποίου συμφωνούν όλοι οι άνθρωποι εκλέγοντας έναν μονάρχη ή ένα κυρίαρχο σώμα που θα ασκεί πλέον την εξουσία επ' αυτών και θα θέσει έτσι τέρμα στον οικουμενικό πόλεμο. Αυτό είναι νόμος με υπέρτατη ισχύ και σαφώς πρέπει να διακρίνεται από τα δικαιώματα που είχαν οι άνθρωποι από τη φύση.

β) Το δεύτερο συνίσταται στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν, ενώ ο νόμος ορίζει και επιβάλλει ένα από τα δύο. Η ισχύς των νόμων, λοιπόν, αντλείται αποκλειστικά από το Κοινωνικό Συμβόλαιο, που αποτελεί αμοιβαία μεταφορά ή ανταλλαγή φυσικών δικαιωμάτων και το περιεχόμενό του είναι πάντοτε αντικείμενο στάθμισης, αφού στην ουσία του αποτελεί πράξη της βούλησης. Χωρίς αμοιβαία αποδοχή, όμως, δεν υπάρχει σύμβαση, ενώ μια νόμιμη σύμβαση δεν μπορεί να παραβιαστεί νόμιμα. Είναι βέβαια άλλο το θέμα αν μια σύμβαση καταρτίστηκε έγκυρα, εάν τα πρόσωπα είχαν την εξουσία να προχωρήσουν στη σύναψή της ή αν εν τέλει το περιεχόμενό της είναι δεσμευτικό. Με τη θέσπιση του Κοινωνικού Συμβολαίου, ο άνθρωπος μπαίνει κάτω από την ομπρέλα του νόμου και προστατεύεται από την ίδια του τη φύση, η οποία από τη μια μεριά μας σπρώχνει προς την κυριαρχία επί των άλλων ανθρώπων και την απόκτηση δύναμης και πλούτου και από την άλλη επιθυμεί να είναι απολύτως ελεύθερη.

Ωστόσο το σύμφωνο αυτό ακόμη και για τον Τ. Hobbes δεν νοείται ως ένα καθορισμένο ιστορικό γεγονός. Άλλωστε κάτι τέτοιο δεν προσαρμόζεται προς την επιχειρηματολογία που αναπτύσσει και η οποία εν προκειμένω είναι

<sup>91</sup> Russel Bertrand (μετάφραση Θόδωρου Καλοπίση), «ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΙΔΕΩΔΗ», Εκδόσεις «Ζαχαρόπουλος», Αθήνα 1963, σελ. 81

<sup>92</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2006, σελ. 200

<sup>93</sup> ομοίως, σελ. 199-200

αναλυτική κι όχι περιγραφική. Είναι, λοιπόν, ένας ερμηνευτικός μύθος<sup>94</sup>, που χρησιμεύει για να εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι υποβάλλονται ή πρέπει να υποβάλλονται στους περιορισμούς της προσωπικής τους ελευθερίας, καθώς υπακούουν στην εξουσία. Ούτε, βεβαίως, μπορεί να θεωρηθεί ως ένα συνταγματικό κείμενο με την έννοια που αντιλαμβανόμαστε εμείς σήμερα.

Χωρίς αυτό το Κοινωνικό Συμβόλαιο ο άνθρωπος θα παρέμενε ακοινωνήτος σε μια ημίγρια κατάσταση, αφού ο πολιτισμός, όπως το λέει και η ίδια η λέξη *πόλις*, είναι συνεργατικός.

Υπό αυτή την έννοια το σύμφωνο του T. Hobbes είναι ένα σύμφωνο των πολιτών μεταξύ τους για να υπακούσουν εκούσια στην αρχή εκείνη που ήθελε να εκλέξει η πλειοψηφία. Η πλειοψηφία, όμως, μπορεί να είναι το ισχυρότερο κριτήριο για τη θέσπιση του νόμου. Ένας νόμος κρίνεται εν τέλει από την αποδοχή του κοινωνικού συνόλου και ισχύει για όσο θέλει η πλειοψηφία. Η αριθμητική υπεροχή του, όμως, δεν δικαιώνει αξιολογικά το περιεχόμενό του, καθώς η κοινή γνώμη μπορεί να εγκρίνει ή να επιδιώκει πράγματα ηθικώς μεμπτά.

Σε πολιτικό επίπεδο το κράτος του T. Hobbes είναι βυθισμένο μέσα στην αταραξία ξεκομμένο από το χρόνο. Οι πολίτες, όταν θα έχουν εκλέξει, εξουδετερώνονται. Η πολιτική τους εξουσία τερματίζεται, χωρίς να υπάρχουν περιοδικές εκλογές για να διαπιστώνονται οι πολιτικές αλλαγές.

Η μειοψηφία είναι το ίδιο δεσμευμένη όσο και η πλειοψηφία, διότι το σύμφωνο ορίζει να πειθαρχούν όλοι στην αρχή που εκλέγει μια τυχαία πλειοψηφία σε μια τυχαία χρονική στιγμή. Ατομικά δικαιώματα δεν υπάρχουν για κανένα πολίτη εκτός αν η Κυβέρνηση κρίνει σκόπιμο να του χορηγήσει. Δεν υπάρχει δικαίωμα ανταρσίας, διότι ο Κυβερνήτης - πλην των πολιτών - δεν δεσμεύεται από κανένα συμβόλαιο.

*«Ελευθερία σημαίνει (για να κυριολεκτήσουμε) απουσία αντίστασης με την έννοια της απουσίας εξωτερικών εμποδίων κατά την κίνηση. Όταν κανείς είναι δεμένος ή περιορισμένος με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην μπορεί να μετακινηθεί παρά μόνο εντός του συγκεκριμένου χώρου, που οριοθετεί η αντίσταση κάποιου εξωτερικού σώματος, λέμε ότι δεν έχει ελευθερία να κινηθεί πάρα πέρα. Το ίδιο λέμε για κάθε έμβιο ον φυλακισμένο ή περιορισμένο από τοίχους ή δεσμά... Όταν όμως το εμπόδιο στην κίνηση οφείλεται στην υφή ενός πράγματος αυτού καθεαυτού, δεν συνηθίζουμε να λέμε ότι του λείπει η ελευθερία, αλλά, ότι δεν διαθέτει τη δύναμη να κινηθεί, όπως π.χ. μια πέτρα, ένα δένδρο ή ένας τετραπληγικός.»<sup>95</sup>* Υπό αυτή την έννοια, λοιπόν, η ελευθερία κατά τον T. Hobbes εναρμονίζεται με την αναγκαιότητα. *«Είναι, εντούτοις, καταχρηστικό οι λέξεις ελευθερία ή ελεύθερος να χρησιμοποιούνται για να χαρακτηρίσουν ο,τιδήποτε άλλο, εκτός από σώματα, διότι ό,τι δεν υπόκειται σε κίνηση δεν υπόκειται και σε παρεμπόδιση.»<sup>96</sup>* Για τον T. Hobbes ένας άνθρωπος είναι ελεύθερος να κάνει ό,τι θέλει, αλλά εν τέλει είναι υποχρεωμένος από τη φύση του, να κάνει αυτό που θέλει ο Θεός, εφόσον Εκείνος αποτελεί την αιτία όλων

<sup>94</sup> Guthrie W.K.C. (μετάφραση: Δ. Τσεκουράκης), «ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ», Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 1991, σελ. 174

<sup>95</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2006, σελ. 277

<sup>96</sup> ομοίως, σελ. 277

των όντων και είναι ο παντοδύναμος ρυθμιστής του βασιλείου της φύσεως<sup>97</sup>. Έτσι ο φόβος του Θεού συμβιβάζεται με την ελευθερία του ανθρώπου και αφού όλες οι βουλήσεις έχουν αιτία είναι υπ' αυτήν την άποψη αναγκαίες.

Ωστόσο στο σημείο αυτό οι απόψεις του Hobbes δημιουργούν ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα για την ηθική. Ο εναρμονισμός της ελευθερίας με την αναγκαιότητα αφαιρεί ταυτόχρονα από τον άνθρωπο την ελευθερία της εκλογής των αρχών των πράξεων του, η οποία, ωστόσο, αποτελεί αναγκαίο όρο της ηθικής πράξεως.

Αλλά κι αν ακόμη σχηματισθεί μια κοινωνία, όπου θα λείπουν εντελώς οι αποκλίσεις, οι αμφισβητήσεις και οι διαφωνίες, δεν θα έχει διάρκεια στο χρόνο και θα διαρκέσει όσο η δύναμη που την επιβάλλει, αφού οι άνθρωποι, αντίθετα από τα ζώα, είναι έλλογοι οργανισμοί.

Κατά την γενική αντίληψη του Τ. Hobbes το θέλημα του Θεού συμπίπτει με το θέλημα του Κυβερνήτη και δεν υπάρχει περίπτωση συγκρούσεως καθηκόντων, αφού σύμφωνα με τη θετικιστική λογική του: «*Η σύναψη σύμβασης με το Θεό είναι αδύνατη χωρίς τη διαμεσολάβηση εκείνων στους οποίους ο Θεός ομιλεί είτε μέσω υπερφυσικής αποκάλυψης, είτε μέσω των τοποτηρητών του, που κυβερνούν με τη θέλησή του και στο όνομά του.*»<sup>98</sup>. «*Άρα, στο βασίλειο του Θεού η πολιτική και οι νόμοι του κράτους είναι μέρος της θρησκείας και συνεπώς η διάκριση μεταξύ εγκόσμιας και πνευματικής εξουσίας είναι άτοπη.*»<sup>99</sup>.

Η κρίση για το τί είναι θρησκεία και τί δεισιδαιμονία εναποτίθεται στο νομοθέτη με ένα αξιόλογο επιχείρημα: «*Ο φόβος της αόρατης δύναμης, αν επιτρέπεται δημόσια, είναι θρησκεία, αν δεν επιτρέπεται, είναι δεισιδαιμονία, ενώ οι θρησκείες των ειδωλολατρών προήλθαν από το γεγονός ότι δεν ξεχώριζαν τα όνειρα από την πραγματικότητα. Δεν υπάρχει οικουμενική εκκλησία, διότι η εκκλησία οφείλει να εξαρτάται από την κυβέρνηση. Σε κάθε χώρα ο Βασιλιάς είναι η κεφαλή της εκκλησίας.*»<sup>100</sup>.

Σε νομοθετικό επίπεδο ο Κυβερνήτης έχει δικαίωμα λογοκρισίας σε κάθε έκφραση γνώμης και αυτό ισχύει προληπτικά επειδή είναι δυσκολότερο οι πολίτες να αλλάξουν τα πιστεύω τους παρά να αποκτήσουν αμφιβολίες για το κύρος των νόμων. Ωστόσο ο Κυβερνήτης δεν μπορεί να ασκήσει αρνητικά αυτό του το δικαίωμα, αφού εξ' υποθέσεως το πρώτιστο ενδιαφέρον του συνίσταται στη διατήρηση της εσωτερικής ειρήνης και συνεπώς δεν θα καταπνίξει την αλήθεια, αφού ένα δόγμα αποκρουστικό στην ειρήνη δεν μπορεί να είναι αληθινό.

Ο Τ. Hobbes αντιλαμβάνεται ότι όλο αυτό το πλέγμα των εξουσιών μπορεί να οδηγήσει στο δεσποτισμό, αλλά και ο χειρότερος δεσποτισμός κατ' αυτόν δικαιολογείται για να αποφευχθεί ένα πισωκύλισμα στη βαρβαρότητα.

Η ανταρσία είναι κακή, διότι συνήθως αποτυγχάνει ή όταν επιτύχει γίνεται το κακό παράδειγμα διδάσκοντας τους άλλους να στασιάζουν. Κατά τον Τ. Hobbes η σημασία του κακού παραδείγματος αξίζει να προσεχθεί

<sup>97</sup> Πελεγρίνης Θεοδόσιος, «ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ – Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ», Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1990, σελ. 242

<sup>98</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2006, σελ. 207

<sup>99</sup> ομοίως, σελ. 188

<sup>100</sup> ομοίως, σελ. 127

ιδιαίτερα, αφού ένας άνθρωπος που θέλει να διακρίνεται για την τιμιότητά του δεν μπορεί να κάνει κακό σε κανένα παρά μόνο να ωφελεί.

Ο φόβος του κακού παραδείγματος, λοιπόν, δεν ισχύει για τον ηθικό άνθρωπο, όταν δεν υπάρχει πραγματικό έδαφος για να αναπτυχθεί και επειδή η πολιτεία είναι κράμα δύναμης και αυθεντίας, μπορεί να αξιώνει την υποταγή των πολιτών με άλλα μέσα δίνοντας έμφαση στην πρόληψη κι όχι στην καταστολή.

Δέχεται εντούτοις ένα περιορισμό στο καθήκον υποταγής του πολίτη, που προκύπτει από τη λογική ανάλυση της έννοιας της υποταγής. Το δικαίωμα της αυτοσυντηρήσεως είναι απόλυτο και οι υπήκοοι έχουν το δικαίωμα της αυτοάμυνας ακόμη και εναντίον των μοναρχών όταν οι τελευταίοι δεν τους προστατεύουν αποτελεσματικά. Άρα η υπόσχεση μη αντίστασης στην άσκηση βίας, έστω κι αν αποκτήσει ενδοσυμβατικό κύρος, κανένα δικαίωμα δεν μεταβιβάζει ούτε είναι δεσμευτική για τον συμβαλλόμενο.

Το περίεργο, λοιπόν, αποτέλεσμα αυτής της εγωϊστικής ηθικής είναι να δικαιολογείται η αντίσταση κατά του Κυβερνήτη μόνο όταν πρόκειται για αυτοάμυνα, διότι: «Όταν, λοιπόν, η ανυπακοή υπονομεύει το σκοπό για τον οποίο εγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία, τότε δεν είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε. Σε άλλη περίπτωση είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε.»<sup>101</sup>, ενώ η αντίσταση για υπεράσπιση τρίτου: «Κανείς δεν είναι ελεύθερος ν' αντιταχθεί στην τιμωρία που η πολιτική κοινότητα επιβάλλει σε κάποιον, ένοχο ή αθώο, εφόσον αυτό θα στερούσε τον Κυρίαρχο από τα μέσα προστασίας και συνεπώς θα κατέστρεφε την ίδια την ουσία της κυβέρνησης.»<sup>102</sup>.

Ωστόσο σ' αυτό τον κανόνα υπάρχει μια εξαίρεση: «Ωστόσο, στην περίπτωση που εξαιρετικά πολυάριθμοι άνθρωποι μαζί αδικώς αντιστάθηκαν στην κυρίαρχη εξουσία...δεν είναι αυτοί ελεύθεροι να συμπράξουν, να βοηθήσουν και να προστατεύσουν ο ένας τον άλλο; Φυσικά είναι...»<sup>103</sup>.

Στη συνέχεια ο T. Hobbes παραθέτει μια ακόμη εντελώς λογική εξαίρεση από την υποχρέωση υπακοής που συνάγεται με τον ίδιο τρόπο: «Η υποχρέωση υποταγής των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς που του δίνει τη δυνατότητα να τους προστατεύει.»<sup>104</sup>. Υπό αυτή την έννοια η αντίσταση είναι το πιστοποιητικό θανάτου της Κυβέρνησης, αφού η κυριαρχία είναι η καρδιά της πολιτικής κοινότητας.

Σε κοινωνικο-οικονομικό επίπεδο ο T. Hobbes αποθεώνει την ισότητα μεταξύ των πολιτών, θέτοντας ότι: «Η φύση, έχει κάνει όλους τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του πνεύματος και του νου, ώστε ακόμα και αν μπορεί κάπου-κάπου να βρεθεί κάποιος εμφανώς δυνατότερος ή πιο εύστροφος από κάποιον άλλο ωστόσο, αν συνυπολογισθούν όλα, η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι τόσο αξισημείωτη που να μπορεί κανείς να αξιώνει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ωφέλημα, το οποίο κάποιος άλλος να μη μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει.»<sup>105</sup>. Η έννοια της ισότητας, όμως, είναι ασύμβατη με τις διάφορες κοινωνικές ομάδες - επαγγελματικές ενώσεις ή πολιτικά

<sup>101</sup> ομοίως, σελ. 284

<sup>102</sup> ομοίως, σελ. 285

<sup>103</sup> ομοίως, σελ. 285

<sup>104</sup> ομοίως, σελ. 287

<sup>105</sup> ομοίως, σελ. 193

κόμματα - αφού αυτές καλλιεργούν την ανισότητα των πολιτών και αντιστρατεύονται το κοινό καλό.

Αυτή του η αντίληψη για τη φυσική ισότητα των ανθρώπων εξουδετερώνει την πιθανότητα κοινωνικής αναταραχής και ανταρσίας από έναν ακόμη δρόμο. Η ιδιοκτησία και κατ' επέκταση η διανεμητική δικαιοσύνη είναι η συχνότερη, ίσως, αιτία για τις πράξεις πολιτικής ανυπακοής, γεγονός που δεν ισχύει για τα πνευματικά αγαθά. Η ιδιοκτησία, λοιπόν, πρέπει να μην είναι απόλυτο δικαίωμα. Κάτι τέτοιο, όμως, είναι αδύνατο για τον πνευματικό πλούτο, που όχι μόνο είναι απεριόριστος, αλλά αποσκοπεί στη δημιουργία των αγαθών για τα οποία δεν υπάρχει ούτε απόκρυψη, ούτε εξουσίαση, ούτε αρπαγή.

Από όλους αυτούς τους περιορισμούς της ιδιοκτησίας μόνο ο Κυβερνήτης απαλλάσσεται και απολαμβάνει πλήρους ασυλίας και είναι εκείνος που ρυθμίζει το εσωτερικό και το εξωτερικό εμπόριο.

Τέλος, ο T. Hobbes δεν παραγνωρίζει το γεγονός ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο οι πολίτες να δεχθούν οικειοθελώς την άνευ όρων υποταγή τους στον Κυρίαρχο. Κι αυτό λόγω της έλλειψης παιδείας των πολιτών, η οποία αποτελεί τη μοναδική διέξοδο αποκατάστασης της λογικής τους κρίσης και στη συνέχεια θα καλλιεργήσει ένα άλλο πρότυπο πολίτη αφοσιωμένου στο καθήκον της υποταγής. Εξαιτίας αυτής της απειλής, παραθέτει αναλυτικά τους λόγους<sup>106</sup>, που μπορεί να οδηγήσουν στη φθορά ακόμα και στη διάλυση της πολιτικής κοινότητας:

1. Η ατελής θέσμιση του καταστατικού χάρτη, η οποία ομοιάζει με τις ασθένειες ενός φυσικού σώματος που προέρχονται από ελαττώματα εκ γενετής.
2. Το να επιτρέπεται η ατομική κρίση στους υπηκόους αναφορικά με το καλό ή το κακό ερήμην του θετικού δικαίου. Στη βάση αυτού του εσφαλμένου δόγματος οι άνθρωποι αποκτούν την προδιάθεση να κρίνουν τις διαταγές της πολιτικής κοινότητας και στη συνέχεια να υπακούουν ή να παρανομούν σύμφωνα με ό,τι θεωρούν σωστό.
3. Η θεωρία πως ο,τιδήποτε πράττει κανείς ενάντια στη συνείδησή του είναι αμάρτημα. Αυτή η αντίληψη παραγνωρίζει το γεγονός ότι στην πολιτική κοινότητα ο νόμος είναι η δημόσια συνείδηση θετικοποιημένη, την οποία όλοι έχουν αποδεχθεί παραβλέποντας την ατομική συνείδηση.
4. Η πίστη ότι η θεία έμπνευση και η αγιότητα επιτυγχάνονται όχι με την μελέτη, το λόγο και την παιδεία, αλλά με υπερφυσικό τρόπο, γεγονός που φέρνει την θρησκεία αντιμέτωπη με την πολιτεία.
5. Η θεωρία ότι ο ανώτατος άρχων πρέπει να υπόκειται στους αστικούς νόμους, γεγονός παράλογο για τον T. Hobbes, διότι σημαίνει να υποτάσσεται ο κυρίαρχος στον ίδιο του τον εαυτό, αφού αυτός ποιεί τους νόμους.
6. Η αναγνώριση της απόλυτης ατομικής ιδιοκτησίας και των εμπράγματων δικαιωμάτων.
7. Η κατάτμηση της ηγεμονικής εξουσίας, η οποία θα επέφερε μαθηματικός τη διάλυση της κυριαρχίας, αφού μερισμένες εξουσίες αλληλοκαταστρέφονται.
8. Το παράδειγμα των αρχαίων Ελλήνων και των Ρωμαίων συγγραφέων που παρουσιάζουν την αντίσταση στον βασιλιά ως νόμιμη και αξιέπαινη, αρκεί προτού πραγματοποιηθεί να αποκαλείται τύραννος.

---

<sup>106</sup> ομοίως, σελ. 379-391



9. Ο χωρισμός των κοσμικών και των πνευματικών εξουσιών κράτους και εκκλησίας, που σημαίνει πρακτικά ότι ο κάθε υπήκοος πρέπει να υπακούει ταυτόχρονα σε δύο κυρίους.
10. Η άρνηση του δικαιώματος φορολογίας στον ανώτατο άρχοντα όταν διασπώνται οι εξουσίες (π.χ. όταν η εξουσία επιβολής φόρων π.χ. δίνεται σε μια συνέλευση ή η αρχηγία του στρατού σ' ένα άλλο πρόσωπο κλπ.).
11. Η δημοφιλία ισχυρών υπηκόων εκτός κι αν η πολιτική κοινότητα έχει πολύ καλές εγγυήσεις για την αφοσίωσή τους.
12. Η ελευθερία αντιδικίας με τον ανώτατο άρχοντα από όσους αξιώνουν ότι κατέχουν, λόγω θέσεως ή εμπειρίας, την πολιτική φρόνηση.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9. Κριτική της δικαιο-πολιτικής φιλοσοφίας του Thomas Hobbes υπό το φως της Αριστοτέλειας φιλοσοφίας

Ο Τ. Hobbes στο έργο του «Λεβιάθαν», εκφράζοντας τις φιλομοναρχικές του πεποιθήσεις, κατασκεύασε μια πολιτικο-δικαιϊκή ιδεολογία στη βάση ενός μυθικού Κοινωνικού Συμβολαίου μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας, δια του οποίου το κάθε μέλος θα είχε μεταβιβάσει άνευ όρων τη φυσική εξουσία του πράττειν κατά την ελεύθερη θέλησή του προς απόκτηση ενός αγαθού, είτε σε μια ομάδα προσώπων, είτε σε ένα μονάρχη, οι οποίοι θα καθίστατο πλέον Κυρίαρχοι – είτε ο ένας είτε ο άλλος - στα πλαίσια της εν λόγω κοινωνίας.

Ο εν λόγω, λοιπόν, Κυρίαρχος (ή Λεβιάθαν ή Κυβερνήτης ή Κρατική Εξουσία κ.ο.κ.) θα είχε αποκτήσει την πλήρη αυτοδυναμία να διαμορφώνει κατά τη δική του θέληση τους κανόνες, που θα πρέπει να ρυθμίζουν αναγκαστικά τη συμπεριφορά των υποκειμένων στη βούλησή του ανθρώπων, οι οποίοι απαλλοτρίωσαν δια του Κοινωνικού Συμβολαίου το φυσικό τους δίκαιο - δηλαδή τη φυσική τους εξουσία ή δύναμη - με σκοπό την επίτευξη του κοινού αγαθού της κοινωνικής ειρήνης και ασφάλειας στα εσωτερικά πλαίσια ενός Κράτους, αλλά και της άμυνας κατά των εξωτερικών εχθρών καθώς και την εξάλειψη του φόβου που προκαλεί αυτή η κατάσταση στην ανθρώπινη διάνοια.

Παρόλη τη μυθολογική και τεχνητή κατασκευή της έννοιας του Κράτους, το συστηματικό λεξιλόγιο και ο τρόπος ύπαρξης της δικαιο-πολιτικής θεωρίας του Τ. Hobbes έχουν διαμορφώσει τα θεμέλια και τον τρόπο ύπαρξης της κρατούσας νομικής επιστήμης και συγκεκριμένα:

1. τον εννοιολογικό πυρήνα της κρατούσας περί δικαίου αντίληψης ως κανόνα αναγκαστικής συμπεριφοράς, που θέτει δια των νόμων η εκάστοτε *κρατική εξουσία*,
2. το θεμελιακό λεξιλόγιο της κρατούσας νομικής ερμηνείας του ανθρώπου ως υποκείμενο του δικαίου και ως υπήκοο του Κράτους,
3. τη δημιουργία στη σύγχρονη αναλυτική σκέψη του φαύλου γνωσιολογικού κύκλου – αναφερθήκαμε σχετικώς στο έκτο κεφάλαιο - σχετικά με τα πρωτεία μεταξύ εξουσίας και δικαίου,
4. τη δημιουργία μιας αδιέξοδης προβληματικής που δυναστεύει τις κρατούσες περί δικαίου θεωρίες, είτε φιλοσοφικές είτε θετικιστικές, οι οποίες θέτουν ως πρωταρχικό ζητούμενο το θεμέλιο του δικαίου θεωρώντας εσφαλμένα σαν γνωστό και δεδομένο τον θεμελιακό πυρήνα της έννοιας του δικαίου ως κανόνα που ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά.

Αυτή θεωρούμε, λοιπόν, ότι είναι η επίδραση του έργου του Τ. Hobbes στο σύγχρονο νομικό πολιτισμό. Επανερχόμενοι στο έργο του βρετανού φιλοσόφου καθ' αυτό, με βάση τις μεθοδολογικές αρχές της έρευνάς μας, το δικαιο-πολιτικό φαινόμενο αναλύεται επιγραμματικά ως εξής:

1. ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΑΙΤΙΟ: το φυσικό δίκαιο (jus naturale), δηλαδή το δικαίωμα εξουσίωσης, που έχει ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά επάνω σε κάθε αντικείμενο και σε κάθε άλλο άνθρωπο, με σκοπό την επιβίωσή του: πόλεμος εναντίον

όλων, που οδηγεί στο φόβο, ο οποίος με τη σειρά του έχει ως συνέπεια το Κοινωνικό Συμβόλαιο και την τεχνητή κατασκευή του Λεβιάθαν (αποτελέσματα της ανθρώπινης ratio), τα οποία καταλήγουν στους νόμους που θέτει ο Κυρίαρχος,

2. ΥΛΗ: οι ανθρώπινες συμπεριφορές απογυμνωμένες από το φυσικό δίκαιο,
3. ΟΡΙΣΜΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ: οι κανόνες συμπεριφοράς, που θέτει η ανεξέλεγκτη βούληση του εκάστοτε Κυριάρχου,
4. ΣΚΟΠΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ: η εσωτερική ειρήνη μεταξύ των υπηκόων και η προστασία από τους εξωτερικούς εχθρούς ως απαραίτητες προϋποθέσεις για την ευδαιμονία των ανθρώπων.

Με βάση τις ίδιες αρχές, το έργο του Αριστοτέλη - όπως παραθέσαμε στο όγδοο κεφάλαιο - αναλύεται ως εξής:

1. ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΑΙΤΙΟ: η ηθική αρετή της δικαιοσύνης σε συνδυασμό με τη διανοητική αρετή της πολιτικής φρόνησης,
2. ΥΛΗ: οι ανθρώπινες σχέσεις, που αναφέρονται ειδικότερα στην ανταλλαγή και στη διανομή των υλικών αγαθών,
3. ΟΡΙΣΜΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ: η αναλογική ισότητα σε σχέση με την ανταλλαγή και τη διανομή των αγαθών,
4. ΥΠΕΡΤΑΤΟΣ ΣΚΟΠΟΣ: η «ευδαιμονία» με την αριστοτέλεια έννοια,

Παρατηρούμε, λοιπόν, μια τελείως διαφορετική θεώρηση των πραγμάτων ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους. Πιο αναλυτικά, βλέπουμε ότι ο μεν Τ. Hobbes ξεκινά από την αρνητική επίδραση του φυσικού δικαίου στον άνθρωπο (πόλεμος όλων εναντίον όλων) και την ανάγκη για ειρήνη μέσω της δημιουργίας του Λεβιάθαν και τον δε Αριστοτέλη να θέτει ως προϋπόθεση του έργου του τις αρετές της δικαιοσύνης και της φρόνησης.

Ως προς την ύλη, η διαφορετικότητα του έργου τους φαινομενικά αμβλύνεται, θέτοντας και οι δύο τις ανθρώπινες συμπεριφορές ως κύριο στοιχείο, αλλά κατ' ουσίαν διαφοροποιείται, διότι ο μεν Τ. Hobbes αναφέρεται στις ανθρώπινες συμπεριφορές απογυμνωμένες από το φυσικό δίκαιο και ο δε Αριστοτέλης αναφέρεται στις ανθρώπινες συμπεριφορές, όπως χαρακτηρίζονται μέσω της επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών, δηλαδή τις ανθρώπινες σχέσεις.

Αναφορικά με τον ορισμό του δικαίου, η απόσταση των δύο θεωριών μεγαλώνει ακόμα περισσότερο, διότι ο μεν Τ. Hobbes το ορίζει ως τη βούληση του Λεβιάθαν, ενώ ο Αριστοτέλης ως την ισότητα μεταξύ των πολιτών.

Ακόμα και στο φαινομενικά ίδιο τελικό σκοπό, τον οποίο και οι δύο αναγνωρίζουν ότι είναι η ευδαιμονία, ο μεν Τ. Hobbes τη θεωρεί ως τη: «... συνεχή επιτυχία στην απόκτηση των πραγμάτων που επιθυμεί κανείς κατά καιρούς, δηλαδή η αδιάκοπη προκοπή...»<sup>107</sup> και ο δε Αριστοτέλης την ορίζει ως ενέργεια κατ' αρετή. Όπως και στο δίκαιο, έτσι και στην περίπτωση της ευδαιμονίας, ο όρος χρησιμοποιείται καθ' ομωνυμία.

Τέλος, μια πιο εμπεριστατωμένη παρουσίαση των δικαιοπολιτικών φιλοσοφιών του Τ. Hobbes και του Αριστοτέλη απαιτεί τη συστηματική ανάλυση του βασικού φιλοσοφικού λεξιλογίου των δύο αυτών φιλοσόφων, σε διαλεκτική αντιπαράθεση με τα ίδια τα πράγματα που συνιστούν την πραγματικότητα του παρόντος κόσμου, και όπως αυτή συναρτάται με την

<sup>107</sup> Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2006, σελ. 132

ανθρώπινη φύση. Ανάλυση στην οποία ελπίζουμε να προβούμε σε προσεχή μελέτη.

## BIBΛIOΓΡΑΦΙΑ

Bachelard Gaston, «LA PHILOSOPHIE DU NON», Εκδόσεις «Quadrige/PUF», Paris 1981

During Ingermar (μετάφραση: Π. Κοτζιά-Παντελή), «Ο Αριστοτέλης - Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του (Α΄)», Εκδόσεις Μορφωτικό Ινστιτούτο Εθνικής Τράπεζας (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 1999

Garrath Williams, «Thomas Hobbes (1588-1679) Moral and Political Philosophy», άρθρο δημοσιευμένο στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>

Guthrie W. K. C. (μετάφραση: Δ. Τσεκουράκης), «ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ», Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 1991

Guthrie W. K. C., «Αριστοτέλης», άρθρο δημοσιευμένο στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.ekivolos.gr/aristotelis.htm>

Hodges Miles, «Life of Thomas Hobbes», άρθρο δημοσιευμένο στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.luminarium.org/sevenlit/hobbes/hobbesbio.htm>

Russel Bertrand (μετάφραση: Θόδωρου Καλοπίση), «ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΙΔΕΩΔΗ», Εκδόσεις «Ζαχαρόπουλος», Αθήνα 1963

Windelband W. - Heimsoeth H., «ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ», Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα 1995

Αισχίνης, «ΑΠΑΝΤΑ 1 (ΤΟΜΟΣ 1)», Εκδόσεις «Κάκτος», Αθήνα 1995

Αριστοτέλης, «ΑΠΑΝΤΑ (ΤΟΜΟΣ 7) - ΗΘΙΚΑ ΝΟΚΟΜΑΧΕΙΑ 1», Εκδόσεις «Κάκτος», Αθήνα 1993

Αριστοτέλης, «ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ»

Αριστοτέλης, «ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ»

Αριστοτέλης, «ΠΟΛΙΤΙΚΑ»

Αριστοτέλης, «ΦΥΣΙΚΑ»

Βενετοπούλου Παρασκευή, «Η ηθική φιλοσοφία του Thomas Hobbes (1588-1679)», άρθρο δημοσιευμένο στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.archive.gr/modules.php?name=News&file=article&sid=91>

ΕΡΜΗΣ Ηλεκτρονική εγκυκλοπαίδεια, Εκδόσεις «Μειδιάμα», λήμμα: «Αριστοτέλης»: <http://ermis.cytanet.com.cy/index.html> και παράθεση στους εξής

διαδικτυακούς τόπους: <http://www.livepedia.gr/index.php/Αριστοτέλης> και <http://el.science.wikia.com/wiki/Αριστοτέλης>

Πανταζάκος Παναγιώτης Ν, «Το δικαίωμα της αντίστασης στη διδασκαλία του Thomas Hobbes», άρθρο δημοσιευμένο στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.kostasbeys.gr/articles.php?s=3&mid=1096&mnu=1&id=24171>

Παπανούτσος Ε.Π., «Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ», Εκδόσεις «Ίκαρος», Αθήνα 1949

Πελεgrίνης Θεοδόσιος, «ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ – Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Ο ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ», Διεθνής Εταιρεία Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1990

Σούρλας Παύλος , «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλας», Αθήνα 2000

Σούρλας Παύλος, «ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλας», Αθήνα 1986

Σταμάτης Κώστας, «Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΩΝ ΝΟΜΙΚΩΝ ΚΡΙΣΕΩΝ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλας», Αθήνα-Θεσσαλονίκη

Χομπς Τόμας (μετάφραση: Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος), «ΛΕΒΙΑΘΑΝ Ή ΥΛΗ, ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΛΑΪΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ», Εκδόσεις «Γνώση», 2006

Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 1. ΘΕΜΕΛΙΑΚΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλας», Αθήνα-Κομοτηνή 2000

Χούγιας-Παλαιολόγος Αλέξανδρος, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ 2. ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ», Εκδόσεις «Αντ. Ν. Σάκκουλας», Αθήνα-Κομοτηνή 2007