



ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΙΑΤΡΙΚΗΣ
&
ΤΜΗΜΑ ΝΟΣΗΛΕΥΤΙΚΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

***" Νόμος και Ηθική. Από την «Αντιγόνη» του Σοφοκλή
στη Σύγχρονη Υγειονομική Τραγωδία "***

υπό

Ανέτας Π. Ρίζου

Βιολόγου

Υπεβλήθη για την εκπλήρωση μέρους των
απαιτήσεων για την απόκτηση του
Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Δεοντολογία και Ηθική στις Βιοϊατρικές Επιστήμες»

Λάρισα, 2024

Επιβλέπων:

Κωνσταντίνος Θεολόγου, Αναπληρωτής Καθηγητής Ιστορίας και Φιλοσοφίας του Πολιτισμού, Τομέας Ανθρωπιστικών, Κοινωνικών Επιστημών και Δικαίου, Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο.

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

- 1. Κωνσταντίνος Θεολόγου, Αναπληρωτής Καθηγητής Ιστορίας και Φιλοσοφίας του Πολιτισμού, Τομέας Ανθρωπιστικών, Κοινωνικών Επιστημών και Δικαίου, Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο.*
- 2. Νικόλαος Κόϊος, Αναπληρωτής Καθηγητής Τμήματος Θεολογίας, Θεολογική Σχολή Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*
- 3. Θεοδόσιος Παραλίκας, Επίκουρος Καθηγητής Νοσηλευτικής, Τμήμα Νοσηλευτικής, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας*

Τίτλος εργασίας στα αγγλικά: “ Law and Ethics. From Sophocles’ Antigone to the Contemporary Health Tragedy”.

Πίνακας Περιεχομένων

Πίνακας Περιεχομένων	3
Πρόλογος-Ευχαριστίες	4
Περίληψη	5
Abstract	6
Κεφάλαιο 1. Εισαγωγή	7
Κεφάλαιο 2. Νόμος	9
2.1 Το Φυσικό Δίκαιο	9
2.2 Το Θετικό Δίκαιο	18
2.3 Διεθνές Δίκαιο και Ανθρώπινα Δικαιώματα	21
Κεφάλαιο 3. Ηθική	25
3.1 Από τους αρχαίους Έλληνες	25
3.2 Οι σύγχρονες θεωρίες	32
3.2.1 Δεοντοκρατία	32
3.2.2 Ωφελιμισμός	33
3.2.3 Αρεταϊκή Ηθική	36
Κεφάλαιο 4. Νόμος και Ηθική - Η Σύγκρουση.....	38
4.1 Στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή	38
4.2 Στην Πανδημία	48
Κεφάλαιο 5. Συζήτηση	59
5.1 Συμπεράσματα	71
Βιβλιογραφία	73

Πρόλογος – Ευχαριστίες

«Ήταν ένα χιονισμένο πανεπιστήμιο κάτω απ' τα Βραχώδη Όρη. Μόλις είχα τελειώσει μια ομιλία μου για την αρχαία ελληνική τραγωδία, όταν μια φοιτήτρια σήκωσε το μολύβι της. "Μας λέτε ποιο είναι το μήνυμα της Αντιγόνης;" Το "παρακαλώ", φυσικά, ήταν άγνωστο στη συγχρονισμένη αυτή εκπρόσωπο της σπουδάζουσας νεολαίας, μα η ερώτησή της την εξιλέωνε και με το παραπάνω. Τώρα εγώ, σαν φλύαρος Έλληνας, μη όντας συνηθισμένος στη μανία των Αμερικανών για τις επιγραμματικές συνταγές, έμεινα για μια στιγμή άναυδος. Σίγουρα, πιο εύκολο θα μου ήταν να ρητορεύω για ένα ημίωρο, παρά να συμπυκνώσω το νόημα του σοφόκλειου έργου σε μια φράση. Γι' αυτό και είπα το πρώτο πράγμα που μου ήρθε στο μυαλό. *"Το δικαίωμα του ατόμου να διαλέγει την ελευθερία του".*».

«Αντιγόνη»

Brecht Bertolt

Ευχαριστώ τον επιβλέποντα καθηγητή μου, κύριο Θεολόγου Κωνσταντίνο, όχι μόνον για την συνδρομή του στην εργασία αυτή αλλά κυρίως για την σπάνια αρετή της *«επιστημονικής ταπεινότητας»* που τον διακρίνει, κάτι που καταξιώνει και τιμά τον ίδιο ως Επιστήμονα περιποιώντας έμμεσα και σ' εμένα ιδιαίτερη τιμή.

Η εργασία αυτή αφιερώνεται σε όλους τους ανθρώπους που επιλέγουν την Ελευθερία τους ακόμα κι όταν αυτή μπαίνει διλημματικά στο ζύγι με την ίδια τους τη ζωή.

Περίληψη

Η ιδέα του δικαίου (Νόμος) και της εφαρμοσμένης φιλοσοφίας (Ηθική) διατρέχει ολόκληρη την αρχαία ελληνική γραμματεία, μεταλαμπαδεύεται στον δυτικό πολιτισμό και συνεχίζει να εξελίσσεται αγγίζοντας το σήμερα. Οι πρώτες αναφορές ωστόσο, συναντώνται αμφότερες στην μυθολογία -γεγονός καθόλου τυχαίο αφού μια από τις σημαντικότερες λειτουργίες ενός μύθου είναι όχι μόνον η αποτύπωση της αλήθειας, η μετάδοση και η διάσωσή της μέσα στο χρόνο αλλά κυρίως η συμβολική της έκφραση κι αξία. Νόμος και Ηθική συναντώνται μέσα από μια σχέση συγκρουσιακή στην «Αντιγόνη» -την ενδοξότερη τραγωδία του Σοφοκλή- έναν μύθο που, παρά τις διαφορετικές αναγνώσεις του, απασχολεί εδώ και 2.500 χρόνια την ανθρωπότητα αφού αποτελεί ένα σταθερό σημείο αναφοράς μέσα στον ρέοντα χρόνο όχι μόνον για έναν αναστοχασμό σε ό,τι αφορά την προσέγγιση της έννοιας του δικαίου και της ηθικής αλλά και για έναν επαναπροσδιορισμό σε ό,τι αφορά τη σύγκρουση της κρατικής εξουσίας και τον βαθμό νομιμοποίησης της επιβολής της με την ηθική θεμελίωση του δικαιώματος της ανυπακοής του πολίτη και του «να ζει κανείς όπως επιθυμεί» -μια σύγκρουση «άχρονη» που διακορεύει τον χρόνο φτάνοντας μέχρι τη σύγχρονη εποχή, την πρόσφατη υγειονομική κρίση και τις τραγικές συνέπειες που επέσυρε για την ανθρωπότητα η σύγχρονη τραγωδία με το όνομα «Πανδημία Covid-19».

Λέξεις- Κλειδιά: νόμος, ηθική, Αντιγόνη, σύγκρουση, πανδημία, αξίες, ελευθερία

Abstract

The idea of law (Law) and moral philosophy (Ethics) runs through the entire ancient Greek literature, passed on to Western civilization and continues to evolve reaching today. The first references, however, are both found in mythology - a fact not accidental since one of the most important functions of a myth is not only the recording of the truth, its transmission and preservation over time, but mainly its symbolic expression and value. Law and Ethics meet through a conflictual relationship in "Antigone" - the most glorious tragedy of Sophocles - a myth that, despite its different readings, has occupied humanity for 2,500 years since it is a stable point of reference in the flowing time not only for a reflection on the approach to the concept of law and ethics but also for a redefinition regarding the conflict of state power and the degree of legitimization of this enforcement with the moral foundation of the citizen's right to disobey and "to live as one wishes" -a "timeless" conflict that marks time by reaching to modern times, the recent health crisis and the pernicious consequences that the modern tragedy called ... "Covid-19 Pandemic" has brought to humanity.

Key words: law, morality, Antigone, conflict, pandemic, values, freedom

Κεφάλαιο 1. Εισαγωγή

Στην παρούσα μεταπτυχιακή εργασία παρουσιάζεται μια ανασκόπηση των εννοιολογικών προσδιορισμών «Νόμος» και «Ηθική» -όροι που χρησιμοποιούνται καταχρηστικά για ιστορικούς λόγους μιας και επί της ουσίας αντιπροσωπεύουν, αφενός ο Νόμος την έννοια του δικαίου και το δικαιοκώ σύστημα γενικότερα, αφετέρου η Ηθική την φιλοσοφική θεώρηση της ηθικής- και πως αυτές οι δύο έννοιες συναντώνται, αλληλεπιδρούν και συσχετίζονται μέσα από ένα ταξίδι στο χρόνο που ξεκινά από έναν μύθο παγκοσμίου φήμης και καταλήγει στις προεκτάσεις και τις συνέπειες της συνάντησης αυτής για την ανθρωπότητα στη σύγχρονη εποχή, με έμφαση στην πρόσφατη παγκόσμια υγειονομική κρίση και την πανδημία.

Στο πρώτο κεφάλαιο γίνεται μια αναδρομή στην ιστορία του δικαίου και στα δύο κυρίαρχα ρεύματα του δικαιοκώ συστήματος -το θετό και το φυσικό δίκαιο- έτσι όπως αυτά διαμορφώθηκαν από την αρχαία Ελλάδα έως το σήμερα ενώ παράλληλα παρουσιάζονται και αναλύονται οι θέσεις των κυριότερων εκπροσώπων τους. Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με μια αναφορά στο Διεθνές Δίκαιο -νομιμοποιητική βάση του οποίου συνιστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο ακολουθείται μια παρόμοια διαδρομή, ένα ταξίδι μέσα στο χρόνο σε ό,τι αφορά την φιλοσοφική θεώρηση της ηθικής (ηθική φιλοσοφία) με σημείο εκκίνησης και πάλι την αρχαία Ελλάδα, παρουσίαση και ανάλυση των θέσεων επίσης των σπουδαιότερων εκπροσώπων μέχρι τη σύγχρονη εποχή και το ρεύμα που αφορά στην πρόσφατα εμφανιζόμενη Αρεταϊκή Ηθική.

Η «Αντιγόνη» -η ενδοξότερη τραγωδία του Σοφοκλή- ως ένας μύθος από το μακρινό παρελθόν (με την αλήθεια που συνοδεύει έναν μύθο και την αξία του ως προς την αλληγορική και συμβολική του διάσταση)- συνιστώντας τον «τόπο» όπου ο Νόμος και η Ηθική συναντώνται για πρώτη φορά ιστορικά, μέσα από το πνεύμα του Σοφοκλή, αναμετρώνται και τελικά συγκρούονται μέσα από μια σχέση που παραμένει αναλλοίωτα στο χρόνο συγκρουσιακή, αποτελεί το θέμα του πρώτου μέρους του τρίτου κεφαλαίου ενώ στο δεύτερο μέρος γίνεται ένας παραλληλισμός ανάμεσα στον μύθο και την πρόσφατη συνθήκη της πανδημίας ως προς τον πυρήνα της σύγκρουσης που, παρότι είναι πολυεπίπεδη, στην προκειμένη περίπτωση είναι μια σύγκρουση ανάμεσα στην κρατική

εξουσία και το ηθικό δικαίωμα του ατόμου στην ανυπακοή –μια ευθεία αναφορά στον διαχρονικό ερώτημα «ό,τι είναι νόμιμο είναι και ηθικό;».

Καθώς τόσο ο Νόμος όσο και η Ηθική εκπροσωπούνται κι εκφράζονται από ανθρώπινες οντότητες, οντότητες με πάθη και αδυναμίες δηλαδή κι άρα οντότητες «ατελείς», στο τέταρτο κεφάλαιο και τη συζήτηση που ακολουθεί, γίνεται μια προσέγγιση και μια απόπειρα ανάλυσης κι ερμηνείας των συμπεριφορών που παρατηρήθηκαν εκατέρωθεν, κατά τη σύγκρουση που επιτελέστηκε στη συνθήκη της πανδημίας ανάμεσα στην κρατική εξουσία και στο ηθικό δικαίωμα των πολιτών για *ανυπακοή**, με όρους Κοινωνικής Ψυχολογίας.

(*) : Η *πολιτική ανυπακοή (civil disobedience)* είναι η άρνηση ενός ή περισσότερων ατόμων απέναντι στην τήρηση ορισμένων νόμων, απαιτήσεων και εντολών της κυβέρνησης, ή μιας δύναμης κατοχής, χωρίς να καταφεύγουν στη σωματική βία. Είναι πρωτοβάθμια τακτική της μη βίαιης αντίστασης. Στην πιο μη βίαιη

έκφραση της (γνωστή στα σανσκριτικά ως ahimsa ή satyagraha) θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι συμπόνια, με τη μορφή του σεβασμού στη διαφωνία. Εκτεταμένη είναι η μελέτη και η βιβλιογραφία ως προς αυτήν από τον Thoreau Henry μέχρι την Arendt Hannah.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. ΝΟΜΟΣ

2.1 Το Φυσικό Δίκαιο

Τα πρώτα σπέρματα αυτού που ονομάζεται «φυσικό δίκαιο» εντοπίζονται στην αρχαία Ελλάδα. Κατά τον 5ο π. Χ. κυρίως αιώνα, οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες της εποχής -μιας εποχής έντονων πνευματικών ζυμώσεων στην αρχαία Ελλάδα και ειδικά στην Αθήνα- είχαν ως αποτέλεσμα την ανάδυση στη σκέψη των σοφιστών ενός αντιθετικού ιδεολογικού σχήματος. Επρόκειτο για το δίπολο Φύσις – Νόμος [1]. Οι σοφιστές πρώτοι έκαναν λόγο για το φυσικό δίκαιο σε μια απόπειρα να διερευνήσουν τη φύση των κανόνων στους οποίους θα στηρίζονταν οι σχέσεις των πόλεων – κρατών (ενός θεσμού που μόλις είχε δημιουργηθεί στην αρχαία Ελλάδα). Εκ μέρους τους γίνεται όχι μόνον ένας σαφής διαχωρισμός της αιώνιας και σοφής φύσης (φυσικό δίκαιο) και των κατασκευασμένων από τους ανθρώπους πολιτικών νόμων (πολιτικό δίκαιο) αλλά και μια τοποθέτηση αυτών σε μια συγκριτική βάση με άλλους να πιστεύουν στην ανωτερότητα των πολιτικών νόμων και στην αναγκαιότητα της απόλυτης υπακοής των πολιτών προς αυτούς (*Πρωταγόρας, Γοργίας*), άλλους να αξιώνουν τυφλή υπακοή των πολιτών στους πολιτικούς νόμους υπό προϋποθέσεις (*Ιππίας, Αντιφώντας*) και άλλους να απορρίπτουν εντελώς τους πολιτικούς νόμους θεωρώντας ότι ως ανθρώπινα κατασκευάσματα που είναι αποτελούν προϊόν σκοπιμότητας κι ενδεχομένως ένα μέσο καταπίεσης των πολιτών, μετατρέποντας έτσι τη σχέση μεταξύ φυσικών και πολιτικών νόμων σε μια σχέση συγκρουσιακή (*Θρασύμαχος, Καλλικλής*) [2].

Ακολουθεί ο Πλάτωνας με τα έργα του «Νόμοι» και «Πολιτεία» ο οποίος, σε μια προσπάθεια να διερευνήσει την αναγκαιότητα των νόμων και άρα την αξία τους σε μια πολιτεία, υποστηρίζει ότι σκοπός των νόμων μιας πολιτείας και άρα εν γένει του δικαίου είναι το κοινό συμφέρον των πολιτών και όχι της πόλης-κράτους γενικά κι αόριστα (κι ενδεχομένως εις βάρος κάποιων πολιτών αυτής) αλλά το κοινό συμφέρον όλων των πολιτών καθώς αυτό είναι που ενώνει ενώ το ατομικό λειτουργεί ως κάτι διασπαστικό [3]. Ο Πλάτωνας μάλιστα συσχέτισε το δίκαιο με το πρότυπο της «άριστης πολιτείας» ταυτίζοντας στην πραγματικότητα την άριστη πολιτεία με τη δίκαιη πολιτεία (είναι

γνωστό πως ο φιλόσοφος θεωρούσε τη δικαιοσύνη την υπέρτατη αρετή της ψυχής). Η πολιτεία του Πλάτωνα είναι μάλιστα μια δίκαιη πολιτεία γιατί είναι μια ηθική πολιτεία κι επειδή για τον φιλόσοφο η ηθική εδράζεται στην ψυχή, η πολιτεία διαμορφώνεται εκ των έσω κι εστιάζει στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου [4] ενώ η συγκρότησή της σε δίκαιη (και άρα άριστη) πολιτεία είναι κάτι που μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν συναντήσει μια ισόμορφα διαρθρωμένη δίκαιη ψυχή, μια ψυχή δηλαδή που θα αποτελέσει το πρότυπο για μian αντίστοιχη συγκρότηση πολιτειακή [5].

Αν η φιλοσοφία του Πλάτωνα είναι τόσο ιδανική που μοιάζει να κοιτά τον ουρανό, εκείνη του μαθητή του, Αριστοτέλη, είναι τόσο ορθολογιστική που μοιάζει να πατάει γερά στη γη. Η ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ φυσικού και πολιτικού δικαίου γίνεται από τον Αριστοτέλη -που θεωρείται και ο πατέρας του φυσικού δικαίου- όταν στο έργο του «Ηθικά Νικομάχεια» με τη ρήση «Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν,» [6] κάνει λόγο για μια σαφή διάκριση του πολιτικού δικαίου (του δικαίου της πόλης) σε φυσικό δίκαιο (δίκαιο που στηρίζεται σε νόμους της φύσης, νόμους οικουμενικούς, πανανθρώπινους και διαχρονικούς που εκπορεύονται από την ανθρώπινη φύση δηλαδή κι είναι κοινοί, γνωστοί και οικείοι σε όλα τα ανθρώπινα όντα χωρίς να χρειάζεται αυτό μεταξύ τους να ομολογηθεί) και σε νομικό δίκαιο (δίκαιο που ερείδεται δηλαδή σε νόμους της πόλεως-κράτους και που κάθε λαός ορίζει για τον εαυτό του). Η ορθή πολιτεία του ορθολογιστή Αριστοτέλη ωστόσο (που έχει ως πρότυπο την άριστη πολιτεία του διδασκάλου του, Πλάτωνα) στοχεύει, μέσω της παιδείας και της ηθικής ανύψωσης των πολιτών που αυτή συνεπάγεται, να καταστήσει το φυσικό δίκαιο συμπληρωματικό του νομικού δικαίου ώστε να κατακτηθεί το ιδανικό δίκαιο «ως όλον» που θα οδηγήσει στο «τέλος», στον τελικό σκοπό δηλαδή που τελεολογικά για τον φιλόσοφο δεν είναι άλλος από την ευδαιμονία των πολιτών και άρα της πολιτείας [7].

Για τους στωικούς φιλοσόφους, ο σκοπός του δικαίου είναι επίσης τελεολογικός. Απώτερος σκοπός του δικαίου είναι η ευδαιμονία του ατόμου η οποία επιτυγχάνεται μέσα από μια ισορροπία του ανθρώπου με το φυσικό του περιβάλλον, γεγονός που μπορεί όμως να επιτευχθεί μέσα από τον ορθό λόγο και ως εκ τούτου το δίκαιο μόνο πάνω σ' αυτόν μπορεί να διαρθρωθεί (ορθολογικά κριτήρια). Για τους στωικούς φιλοσόφους ωστόσο, ο ορθός λόγος ταυτίζεται με τον Θεό που δημιουργήσε τον κόσμο αυτό (και συνεπώς διαπερνά όλο το φυσικό κόσμο) και άρα η ευδαιμονία κάθε ανθρώπου επιτυγχάνεται μόνο μέσα από την εναρμόνισή του με το φυσικό κόσμο και ταυτόχρονα εξαρτάται και από την συμμόρφωσή του ή όχι προς τη λογική του φύση –ως κάτι που προϋποτίθεται νομοτελειακά δηλαδή [8].

Στην ρωμαϊκή περίοδο, ο Άγιος Αυγουστίνος αναφέρεται στο φυσικό δίκαιο στο έργο του «Περί Πολιτείας του Θεού», ταυτίζοντάς το με το θείο δίκαιο και άρα θέτοντάς το σε μια βάση θεοκρατική. Σύμφωνα με τον Άγιο Αυγουστίνο, η δικαιοσύνη βασίζεται και εκπορεύεται από τη θεία βούληση. Όλα είναι μέρος ενός «θεϊκού σχεδίου» που ξεκίνησε με την πτώση των πρωτόπλαστων οι οποίοι παραβαίνοντας εκούσια τη θεϊκή εντολή έπαψαν να ζουν σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους (θείοι νόμοι) κι έτσι έγιναν θνητοί κι εξέπεσαν στην πολιτεία των ανθρώπων (εγκόσμιοι νόμοι) όπου και υπέστησαν και υφίστανται ακόμα πολλά δεινά. Η ιστορία ολόκληρης της ανθρωπότητας όμως, σύμφωνα με τον Άγιο, είναι προκαθορισμένη -βάσει του θεϊκού σχεδίου και αυτή- οπότε ο άνθρωπος θα επιστρέψει στην πρωταρχική και αρχέγονη κατάστασή του μέσα από την πίστη η οποία θα τον οδηγήσει στην Θεία Χάρη (η οποία με τη σειρά της θα οδηγήσει στην εκπλήρωση απαραίτητων προϋποθέσεων όπως η εσωτερικότητα και η αυτεπίγνωση) ώστε τελικά μέσα από μια πορεία κυκλική ο άνθρωπος να επιστρέψει πίσω εκεί απ' όπου ξεκίνησε -στον Θεό και τους νόμους του. Είναι σημαντικό να ειπωθεί ότι ο Άγιος Αυγουστίνος δεν παραβλέπει τον ορθό λόγο, τον αναγνωρίζει αλλά δεν του αποδίδει τις μεταφυσικές κι απεριόριστες δυνατότητες της πίστης -την οποία και τοποθετεί στο επίκεντρο [9].

Οι Πατέρες της Ορθόδοξης Εκκλησίας κινούνται την ίδια περίπου εποχή σε παρόμοιο με τον Άγιο Αυγουστίνο μεταφυσικό πλαίσιο με μία διαφορά: τη «Θεία Πρόνοια» [10]. Στο πλαίσιο και πάλι ενός θεϊκού σχεδίου, ο Θεός δεν είναι μόνο ο δημιουργός των πάντων αλλά προνοεί και για τα πάντα και η μεγαλύτερη απόδειξη γι' αυτό είναι οι φυσικοί νόμοι που διέπουν τον φυσικό κόσμο οπότε το φυσικό δίκαιο -ως μέρος του θεϊκού σχεδίου- είναι κι αυτό μέρος της Πρόνοιας του Θεού. Το δίκαιο των ανθρώπων είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από το φυσικό (θεϊκό δίκαιο) και πάντως σύμφωνα με την ορθόδοξη διδασκαλία θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από τον έμφυτο ηθικό νόμο που προϋπάρχει στον άνθρωπο εγγενώς -μέσω πάντα του Θεού. Σε αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή οι νόμοι που δημιουργούν οι άνθρωποι και το ανθρώπινο δίκαιο δεν είναι θεόπνευστα, η υπακοή και η υποταγή στους νόμους αυτούς δεν είναι κατά μια έννοια απαραίτητη, δεν είναι δηλαδή απροϋπόθετη. Αυτό το τελευταίο, συνιστά μέχρι και σήμερα μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην Δυτική Εκκλησία που αξιώνει τυφλή υποταγή στην εξουσία του εκάστοτε ηγεμόνα και τους νόμους (καθώς θεωρούνται μέρος του θεϊκού σχεδίου και της Θείας Πρόνοιας) και στην Ορθόδοξη Εκκλησία όπου ο αληθινός χριστιανός δεν επιτρέπεται να υποτάσσεται σε εξουσίες και νόμους που αποτελούν πηγή αδικίας για τους ανθρώπους και τους λαούς [11]. Αυτή η διαφορά μεταξύ

των δύο εκκλησιών απηχείται και στο Βυζάντιο και την Βυζαντινή Αυτοκρατορία όπου ο εκάστοτε αυτοκράτορας ελέγχεται ακόμα και θεσμικά (από το Λαό, την Εκκλησία, το Στρατό και τη Σύγκλητο) [11] για τη διακυβέρνησή του και για την τήρηση των όρων της χριστιανικής ηθικής, την οποία οφείλει θεσμικά να μετουσιώνει σε πράξεις, σε αντίθεση με τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία όπου, σύμφωνα με το πνεύμα της Δυτικής Εκκλησίας και την απροϋπόθετη υποταγή στην εξουσία, αναπτύχθηκαν απολυταρχικά καθεστώτα με τους αυτοκράτορες να χαρακτηρίζονται «ελέω θεού» [11] .

Αυτή η μεταφυσική αντίληψη του δικαίου, συνεχίστηκε με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο και στο μεσαίωνα με τον Θωμά Ακινάτη (1225-1274), έναν σημαντικό φιλόσοφο της εποχής, που κάνει τη διαφορά εισάγοντας τον ορθό λόγο στο πλαίσιο της πίστης για πρώτη φορά [12]. Επί της ουσίας, αυτό που συμβαίνει για πρώτη φορά είναι ότι το φυσικό (θεϊκό) δίκαιο ενσωματώνεται κι εκφράζεται μέσα από τον ορθό λόγο που αποτελεί ίδιον του έλλογου όντος που είναι ο άνθρωπος. Απευθύνεται στον άνθρωπο ως «έλλογο ον» καλώντας τον να τηρήσει κάποιες θεϊκές αρχές και να συναγάγει λογικά κάποιες άλλες σε όλο το φάσμα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων με βασική επιδίωξη πάντα το κοινό καλό ενώ παράλληλα το φυσικό δίκαιο εμποτισμένο στον ορθό λόγο απευθύνεται στον άνθρωπο και ως ένα «ελεύθερο ον» παρέχοντάς του τη δυνατότητα να εκτιμήσει την αξία του φυσικού νόμου και να την αξιοποιήσει κατάλληλα επαναπροσδιορίζοντας συνεχώς τους στόχους του ως προς το καλό ή το κακό σε όλες τις περιστάσεις και όλα τα χωροταξικά και χρονικά πλαίσια με απώτερο πάντα σκοπό το κοινό καλό υπό την έννοια της κοινής ευτυχίας όλων των ατόμων [3].

Μέχρι λίγο πριν την Αναγέννηση, όπως διαφαίνεται, οι αντιλήψεις που επικρατούν για το φυσικό δίκαιο είναι ηθικοθρησκευτικές. Με την έλευση της περιόδου της Αναγέννησης ωστόσο, πραγματοποιείται μια μεταστροφή κατά την οποία η έννοια του φυσικού δικαίου προσομοιάζει στη σημερινή. Στο προσκήνιο εμφανίζεται ο Ολλανδός νομομαθής Hugo Grotius (1583-1645). Το βιβλίο του «Περί του Δικαίου του Πολέμου και της Ειρήνης» θεωρείται μία από τις σημαντικότερες συμβολές στο σύγχρονο διεθνές δίκαιο ενώ ο ίδιος θεωρείται πατέρας του διεθνούς δικαίου το οποίο και θεμελίωσε στο φυσικό δίκαιο. Ο Hugo Grotius αποδέχεται το φυσικό δίκαιο αλλά διαφοροποιεί τη θέση του υποστηρίζοντας πως αυτό εκπορεύεται από τον ορθό λόγο κι όχι από τον Θεό [13]. Μάλιστα υποστήριζε ότι «ο φυσικός νόμος είναι τόσο σταθερός ώστε ούτε ο Θεός δεν μπορεί να τον αλλάξει» (αν και με την πάροδο του χρόνου επανεισήγαγε κάποια θρησκευτικά στοιχεία στη θεωρία του). Υποστήριζε επίσης ότι το φυσικό δίκαιο (στο οποίο πίστευε ότι έχουν τη βάση τους διάφορες μορφές δικαίου) θα μπορούσε να διέπει

μια κοινωνία αλλά το γεγονός ότι παράλληλα πίστευε πως ο άνθρωπος δεν είναι μόνο κοινωνικό ον αλλά και ανταγωνιστικό -με ό,τι αρνητικό συνεπάγεται για μια κοινωνία αυτό (αδικία, βία κτλ.)- τον οδήγησε στο συμπέρασμα και την πεποίθηση πως η σύγκρουση κι ο πόλεμος θα ήταν κάτι το αναπόφευκτο και προκειμένου να αντιμετωπιστεί μια κατάσταση σαν αυτή θεωρούσε απαραίτητη τη συγκρότηση ενός Διεθνούς Δικαστηρίου ώστε ένα τέτοιο ενδεχόμενο (όπου θα ήταν αδύνατον να τηρηθεί το δίκαιο) να προληφθεί και να αποφευχθεί. Οι αντιλήψεις του Hugo Grotius αποτέλεσαν τη βάση για τη θεμελίωση του σημερινού Διεθνούς Δικαίου [14].

Στην περίοδο του Διαφωτισμού και στην Ευρώπη του 17ου και 18ου αιώνα, αποκρυσταλλώνεται μίαν άποψη που φθάνει μέχρι τις μέρες μας σύμφωνα με την οποία το φυσικό δίκαιο εδράζεται στην ηθική όπως αυτή ερείδεται στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου (στην κατάσταση του ανθρώπου δηλαδή πριν η ζωή του οργανωθεί σε κοινωνίες) και στον ορθό λόγο που ενυπάρχει σ' αυτή. Είναι η εποχή που ο ανθρώπινος συλλογισμός μετατοπίζεται από το μεταφυσικό τρόπο αντίληψης των πραγμάτων στον ορθολογισμό, μια εποχή κατά την οποία τέθηκαν τα θεμέλια της σύγχρονης επιστήμης. Εντύπωση δε προκαλούν δύο εκ διαμέτρου αντίθετες απόψεις που διατυπώνονται εκείνη την εποχή σε ό,τι αφορά αυτήν ακριβώς τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου: ο Άγγλος φιλόσοφος Thomas Hobbes διατείνεται ότι οι άνθρωποι είναι ανεξέλεγκτοι κι έχουν εσωτερικές, καταστροφικές ενορμήσεις που μπορούν να τους οδηγήσουν στην αλληλοεξόντωσή τους ενώ ο Γάλλος Jean-Jacques Rousseau πιστεύει το εκ διαμέτρου αντίθετο, ότι δηλαδή οι άνθρωποι έχουν μια φύση ευγενική και καλοσυνάτη με το καλό να αποτελεί εγγενές στοιχείο της φύσης τους που καθορίζεται από τον ορθό λόγο που είναι επίσης κοινός σε όλους τους ανθρώπους -άποψη η οποία είναι και η κυρίαρχη διαφωτιστική αντίληψη. Ο Thomas Hobbes, ο Jean-Jacques Rousseau και ο John Locke με τις θεωρίες τους περί «κοινωνικού συμβολαίου» αλλά και ο Samuel von Pufendorf και ο Charles Louis Montesquieu με το μνημειώδες έργο του δεύτερου, το «Πνεύμα των Νόμων» (*L' esprit de la Loi*), άνοιξαν τον δρόμο για τη σύγχρονη, μοντέρνα θεώρηση του φυσικού δικαίου και ...κατέβασαν το δίκαιο από τον ουρανό στη γη.

Ο S. Von Pufendorf (1632-1694), νομομαθής και ιστορικός του Διαφωτισμού, προσεγγίζει την ηθική μακριά από τις μεταφυσικές και θεοκρατικές απόψεις των προηγούμενων αιώνων εξετάζοντας τις ανθρώπινες σχέσεις και θέτοντας στο προσκήνιο κριτήρια κοσμικά [15]. Για πρώτη φορά, παρατηρούνται συστηματικά και λαμβάνονται υπ' όψιν οι εκάστοτε πραγματικές κοινωνικές συνθήκες, η συγκεκριμένη πραγματικότητα και συνάγονται τα αντίστοιχα συμπεράσματα αποσυνδεδεμένα από μεταφυσικές

ερμηνείες, θεοκρατικές αντιλήψεις και οικουμενικά αξιώματα κι ως εκ τούτου ο Pufendorf δικαίως θεωρείται ο πρόδρομος του σύγχρονου φυσικού δικαίου. Κομβικό σημείο της θεωρίας του πάντως αποτελεί η άποψή του για τον άνθρωπο τον οποίο θεωρεί τόσο κοινωνικό όσο και εγωιστικό ον και στα πλαίσια αυτών των ιδιοτήτων του ανθρώπου υποστηρίζει ότι ο σκοπός του δικαίου είναι διττός: αφενός να ευνοήσει την κοινωνική πλευρά του ανθρώπου ρυθμίζοντας την ανάγκη του για κοινωνική συμβίωση κι αφετέρου να δαμάσει την εγωιστική του πλευρά μέσω των ποινών του νόμου που θα βρίσκονται επ' απειλή και θα επιβάλλονται από ένα θεσμοθετημένο δικαιοδοτικό όργανο. Διαπιστώνεται δηλαδή ότι ο Pufendorf διαχωρίζει τη θέση του τόσο από εκείνη του Hobbes όσο κι από εκείνη του Rousseau κρατώντας μian ενδιάμεση στάση, πιο συμβιβαστική, για μια κατάσταση για την οποία ο ίδιος αναφέρει: «Η φυσική κατάσταση είναι μία κατάσταση ειρήνης... αλλά μιας ανασφαλούς, ασταθούς, και ατελούς ειρήνης» [16]. Για τον Pufendorf, σκοπός του δικαίου είναι στην πραγματικότητα να προστατεύσει τον άνθρωπο από τον ίδιο του τον εαυτό, την ίδια του τη φύση η οποία είναι διττή ενισχύοντας την κοινωνικότητά του και συνάμα περιορίζοντας τον εγωκεντρισμό του με μια μεταξύ τους συμφιλίωση αφού η απαλοιφή του εγωισμού του είναι ανέφικτη.

Ο John Locke (1632-1704), ένας ακόμα πολιτικός φιλόσοφος του 17ου αιώνα, υποστηρίζει -ειδικά στα πρώτα του έργα και κυρίως στο έργο του «Δοκίμια για το Δίκαιο της Φύσης»- πως το φυσικό δίκαιο θεμελιώνεται στη θεία βούληση. Ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ελεύθερος και ίσος με τους συνανθρώπους του κι αναγνωρίζει σ' αυτόν ως εγγενή (εκ φύσεως) τα δικαιώματα της ζωής, της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας, ανεξάρτητα από το νομικό κατεστημένο μιας κοινωνίας υποστηρίζοντας πως είναι πανανθρώπινα δικαιώματα αλλά παρουσιάζεται –τουλάχιστον αρχικά- ως βολонταριστής (βουλησιοκράτης) αφού θεωρεί όλα αυτά τα δικαιώματα του ανθρώπου, φυσικά δικαιώματα (προϊόν της θείας βούλησης δηλαδή) [17]. Στα τελευταία έργα του ωστόσο, («Δεύτερη Πραγματεία περί Διακυβερνήσεως») παρατηρείται μια μεταστροφή καθώς εισάγει την έννοια του ορθού λόγου ως μέσο με το οποίο ο άνθρωπος δύναται να αναγνωρίσει τους νόμους της φύσης που για τον Locke παραμένουν πάντα θεϊκοί (δημιούργημα της θείας βούλησης δηλαδή). Συνεπώς, ο Locke εξακολουθεί να θεμελιώνει το φυσικό δίκαιο σε θεοκρατική βάση αλλά μέσω του ορθού λόγου (που ταυτίζεται με τον φυσικό νόμο) θεωρεί ότι οι άνθρωποι μπορούν να διδαχθούν τα δικαιώματά τους, την ελευθερία τους, την ανεξαρτησία τους, την ισότητά τους κι ως εκ τούτου να τα αναγνωρίσουν και στους συνανθρώπους τους ως αιτία μη πρόκλησης βλαβών (στην ζωή, την υγεία, την ελευθερία, την ιδιοκτησία) προς αυτούς [18] θέτοντας έτσι τις βάσεις για

την οικουμενικότητα αξιών όπως είναι η ισότητα και η ελευθερία τα οποία αναγνώρισε ως εγγενή ανθρώπινα χαρακτηριστικά διασφαλίζοντας έτσι μιαν ελάχιστη αξιοπρέπεια για όλους τους ανθρώπους συνολικά.

Το πνεύμα που διατρέχει το έργο του Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) στηρίζεται στην πεποίθησή του ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως καλός και η οργάνωση του σε κοινωνίες είναι αυτή που λειτουργεί ως αιτία διαφθοράς καθώς έρχεται αντιμέτωπος από τη μία με το ένστικτο της επιβίωσης και αυτοσυντήρησής του –κάτι που ο Rousseau ονόμαζε «amour de soi» (αγάπη για τον εαυτό του)- κι από την άλλη με τη συμπόνια του και την ενσυναίσθησή του για τον άλλον άνθρωπο -στην οποία αναφερόταν με τον όρο «pitié» [19]. Ως εκ τούτου, το έργο του διατρέχεται από μια σταθερή ανησυχία και αγωνία για τη δυνατότητα διατήρησης εκ μέρους του ανθρώπου αυτής της καλοσύνης (που αποτελεί ίδιον της φυσικής του κατάστασης) και του συμβιβασμού των φυσικών γνωρισμάτων του με τα γνωρίσματα των πολιτικά οργανωμένων κοινωνιών, των ανταγωνιστικών δηλαδή τάσεων που, κατά την άποψή του, μοιραία αναπτύσσονται με την ένταξή του σε οργανωμένες κοινωνίες (ανταγωνιστικές τάσεις αρχικά σε σχέση με το άλλο φύλο και μετέπειτα σε όλες τις διαπροσωπικές του σχέσεις). Ο Rousseau πίστευε ότι ο άνθρωπος με την οργάνωσή του σε πολιτικά οργανωμένες κοινωνίες απώλεσε την εγγενή απόλυτη ελευθερία του -η οποία προήγαγε την αρμονική συμβίωσή του με τους συνανθρώπους του- και ουσιαστικά εξέπεσε σε μια «κοινωνικότητα» που τον έκανε να παραγκωνίσει την έμφυτη καλοσύνη και συμπόνια του κι ως εκ τούτου ήταν απαραίτητος ένας συμβιβασμός ο οποίος θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνον μέσα από ένα «Κοινωνικό Συμβόλαιο» [20]. Στο περίφημο αυτό Κοινωνικό Συμβόλαιο, οι άνθρωποι μέσα σε μια οργανωμένη πολιτικά κοινωνία συμφωνούν, συνάπτουν δηλαδή μια συμφωνία κατά την οποία όλοι είναι μεταξύ τους ισότιμοι κι αλληλέγγυοι και ο ίδιος ο λαός είναι αυτός που καθίσταται κυρίαρχη εξουσία [21]. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συνάγεται ότι οι πολίτες υπακούοντας στους νόμους υπακούουν στην ίδια τους τη βούλησή, στον ίδιο τους τον εαυτό δηλαδή, διασφαλίζοντας έτσι και την ελευθερία τους –εκείνο το εγγενές και φυσικό τους χαρακτηριστικό, που απολύεται με την κοινωνική τους ένταξη, ανακτάται τώρα ξανά μέσω του δικαίου που για τον Rousseau πρέπει να εκφράζει τη φύση των πραγμάτων, τη βούληση των υποκειμένων, να διασφαλίζει τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου δηλαδή συνιστώντας τον εγγυητή του κυριότερου φυσικού γνωρίσματός του, της ελευθερίας του, κι έτσι να αποτελεί έναν πυλώνα γι' αυτή. Όπως γράφει και ο ίδιος ο Rousseau για την ελευθερία: «Το να απαρνείται κανείς την ελευθερία του σημαίνει ότι απαρνείται την

ανθρώπινη ιδιότητά του, τα δικαιώματά του ως ανθρώπου ακόμα και τα καθήκοντά του» [20].

Μια ακόμη εμβληματική προσωπικότητα που συνέβαλλε τα μέγιστα στην εξέλιξη του φυσικού δικαίου είναι ο Γάλλος πολιτικός φιλόσοφος Charles Louis Montesquieu (1689-1755). Ο Montesquieu είχε μια ιδιαίτερη άποψη για το δίκαιο καθώς πίστευε ότι πρέπει να δίδεται έμφαση στο σκοπό που αυτό καλείται να εξυπηρετήσει χωρίς να το θεμελιώνει σε μια μεταφυσική - θεοκρατική βάση ούτε και στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Το δίκαιο για τον Montesquieu είχε να διαδραματίσει έναν ρυθμιστικό ρόλο στις ανθρώπινες σχέσεις και θα έπρεπε να επιτυγχάνει το σκοπό του με το λιγότερο δυνατό κόπο. Στις «Περσικές Επιστολές» του αναφέρει χαρακτηριστικά: «Η καλύτερη διακυβέρνηση είναι αυτή που πετυχαίνει τους σκοπούς της, με τα λιγότερα προβλήματα» [22]. Για να καταστεί αυτό εφικτό, στο έργο του «Πνεύμα των Νόμων», ο Montesquieu υποστηρίζει πως οι νόμοι θα πρέπει να λαμβάνουν υπ' όψιν τους μια σειρά κοινωνικών παραμέτρων ώστε να εκφράζουν την ίδια την κοινωνία στην οποία θα ισχύουν και θα εφαρμόζονται τελικά [23]. Είναι ο πρώτος στη νεότερη ιστορία που αποδίδει στο δίκαιο έναν τέτοιο ρόλο και μια τέτοια διάσταση -ότι θα πρέπει δηλαδή το δίκαιο να διασφαλίζει τη διατήρηση της φύσης του ανθρώπου εντός μιας οργανωμένης πολιτικά κοινωνίας. Επιπλέον, εξετάζει και την έννοια της ελευθερίας σε σχέση με το δίκαιο υπογραμμίζοντας πως ελευθερία δεν σημαίνει «κάνω ό,τι θέλω» αλλά πρόκειται για μια κατάσταση ψυχικής ηρεμίας σε ένα ασφαλές κοινωνικό περιβάλλον που επιτρέπει στον άνθρωπο να δράσει ήρεμα. Συμπληρώνει μάλιστα αυτήν την τοποθέτηση του για την ελευθερία κάνοντας λόγο για διάκριση των εξουσιών σε εκτελεστική, νομοθετική και δικαστική έτσι ώστε η μία εξουσία να ελέγχει την άλλη και να μην επιτρέπονται καταχρηστικά φαινόμενα ώστε τελικά η ελευθερία να λειτουργεί αρμονικά και να μην εκπίπτει σε αναρχία και ασυδοσία. Αν σε μια κοινωνία στην οποία επικρατεί ελευθερία ένας φορέας συγκεντρώνει όλες τις εξουσίες, τότε, ισχυρίζεται ο Montesquieu, είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα καταχραστεί αυτή τη συσσωρευμένη δύναμή του [23].

Στον αντίποδα όλων των παραπάνω πολιτικών φιλοσόφων βρίσκεται ο Thomas Hobbes (1588-1679). Τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα του Hobbes συμπυκνώνονται στο έργο του «Λεβιάθαν» (1651). Ο Hobbes ταυτίζει τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου με μια εμπόλεμο κατάσταση. Η τοποθέτησή του αυτή βασίζεται στην πεποίθησή του ότι ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση (χωρίς καμία μορφή εξουσίας δηλαδή) είναι «λύκος» (homo hominis lupus) και είναι ικανός να δράσει χωρίς έλεγχο προκειμένου πρώτα να εξασφαλίσει την επιβίωσή του κι ύστερα να εξυπηρετήσει το συμφέρον του.

Αυτή μάλιστα η δυνατότητα του ανθρώπου για ανεξέλεγκτη δράση κατά την οποία ο καθένας μπορεί να κάνει ό,τι θέλει αρκεί να είναι για το καλό του, ορίζεται από τον Hobbes ως «το δικαίωμα της φύσης» [24]. Το δικαίωμα αυτό μετασχηματίζει ωστόσο τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου σε εμπόλεμο κατάσταση, όπου όλοι κάνουν πόλεμο εναντίον όλων [25] με αποτέλεσμα την επικράτηση των νόμων της ζούγκλας και της επιβίωσης του ισχυρότερου. Σύμφωνα μάλιστα με τον Hobbes, τρεις είναι οι αιτίες οι οποίες εντοπίζονται στην ανθρώπινη φύση κι υποκινούν δυνητικά τους ανθρώπους στην εμπόλεμο κατάσταση: ο ανταγωνισμός (για το κέρδος), η δυσπιστία (για την ασφάλεια) και η δόξα (για τη φήμη) [24]. Παράλληλα όμως ο Hobbes πιστεύει στον ορθό λόγο του ανθρώπου και στην επίγνωσή του ότι αυτός είναι που μπορεί να προσφέρει τους κατάλληλους όρους προκειμένου να αποφύγει μια τέτοια εμπόλεμο κατάσταση και να διαβιώσει σε μια συνθήκη ειρηνική –αυτοί κατά τον Hobbes είναι και οι «νόμοι της φύσης». Στο έργο του «Λεβιάθαν» διατυπώνει 13 νόμους της φύσης [24], το περιεχόμενο των οποίων συνοψίζεται στον κανόνα: μην κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου [24]. Προκειμένου όμως για τη διασφάλιση εγγυητικών όρων ότι οι άνθρωποι θα λειτουργήσουν έτσι τελικά στις οργανωμένες πολιτικές κοινότητες και δεν θα καταστρατηγήσουν τους νόμους της φύσης, ο Hobbes ορίζει πως οι άνθρωποι θα πρέπει να συναινέσουν στην εκχώρηση της ελευθερίας τους σε μια υπέρτατη απόλυτη πολιτική εξουσία που θα είναι και ο κυρίαρχος φορέας εξουσίας και στον οποίο θα πρέπει να επιδεικνύουν απόλυτη υπακοή [26]. Ο δε κυρίαρχος δύναται να είναι είτε ένα πρόσωπο (μοναρχία) είτε το σύνολο των υπηκόων (δημοκρατία) είτε μέρος αυτών (αριστοκρατία). Απαραίτητη προϋπόθεση είναι η υποταγή όλων των υπηκόων στη βούληση του ανάλογου φορέα εξουσίας αφού οι ίδιοι αποτελούν εντολοδόχους στη βούληση αυτή η οποία θα συνιστά και τους νόμους της πολιτείας που στο σύνολό τους θα αποτελούν το θετικό (πολιτικό) δίκαιο. Αυτό είναι και το Κοινωνικό Συμβόλαιο που προτείνει ο Hobbes. Ωστόσο ο Hobbes αναγνωρίζει και περιπτώσεις κατά τις οποίες οι υπήκοοι έχουν δικαίωμα στην ανυπακοή. Πρόκειται για τις περιπτώσεις εκείνες που η εξουσία του κυρίαρχου απειλεί τη ζωή και την ελευθερία του υπηκόου ή της οικογένειάς τους [26].

Τέλος, ο Edmund Burke (1729-1797) αποτελεί μιαν ιδιάζουσα περίπτωση καθώς επεχείρησε να επιστρέψει πίσω εκεί απ' όπου ξεκίνησαν τα πάντα: στην αρχική μορφή του φυσικού δικαίου και την αρχαία Ελλάδα. Ο Burke, κατά μία έννοια θεωρεί το δίκαιο «πατρογονικό», κάτι δηλαδή το οποίο θα πρέπει να ακολουθεί μια πορεία χωρίς ανατροπές και ριζοσπαστικές αλλαγές. Οι θεσμοί θα πρέπει να εξελίσσονται και να βελτιώνονται μεν αλλά οπωσδήποτε αυτό θα πρέπει να γίνεται με ένα τρόπο αρμονικό και

σε ισορροπία με το παρελθόν δημιουργώντας ένα ιστορικό συνεχές το οποίο παράλληλα αποτελεί μέρος της Θείας Τάξης όπως ορίζεται από την Θεία Πρόνοια [27]. Η ουσιαστική διαφορά με τις αντιλήψεις στην αρχαία Ελλάδα είναι ότι ο Burke, σε αντίθεση με τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, δεν πίστευε πως αυτό δύναται να επιτευχθεί με τη βούληση και τη συνειδητή προσπάθεια των πολιτών (μέσα πχ. από την εκπαίδευση) αλλά και πως είναι κάτι ανεξάρτητο από την έλλογη δράση αυτών [28].

Στις μέρες μας, εκτός από την παραπάνω κλασσική προσέγγιση του φυσικού δικαίου, υπάρχει μια πιο μοντέρνα θεώρηση η οποία αφορά στο περιεχόμενό του, το οποίο δεν θεωρείται πια σταθερό και αμετάβλητο –εκφράζει μεν τις έμφυτες ανθρωπιστικές αξίες οι οποίες πρέπει να αποτυπώνονται στην εκάστοτε έννομη τάξη, λαμβάνοντας όμως υπ’ όψιν του και το «κοινωνικό γίνεσθαι», το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο δηλαδή, τις συνθήκες που διαμορφώνονται απ’ αυτό και τις ανάγκες που προκύπτουν υπογραμμίζοντας έτσι όχι μόνον την δεοντολογική του διάσταση αλλά και την οντολογική. Στην αμιγώς κλασσική διάσταση του φυσικού δικαίου πάντως εδράζεται η θεωρία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και κατ’ επέκταση ολόκληρο το Διεθνές Δίκαιο.

2.2 Το Θετικό Δίκαιο

Στον αντίποδα του φυσικού δικαίου βρίσκεται το «θετικό δίκαιο», ο λεγόμενος «νομικός θετικισμός» που απογυμνώνει το φυσικό δίκαιο από οποιοδήποτε ηθικό και άρα αξιακό υπόβαθρο [29]. Οι Jeremy Bentham και John Austin θεωρούνται σήμερα οι θεμελιωτές του νομικού θετικισμού και πατέρες του θετικού δικαίου.

Η καθοριστική συμβολή του Jeremy Bentham (1748-1832) στην εδραίωση του θετικού δικαίου συνίσταται στο ότι ήταν ο πρώτος που αποσύνδεσε το δίκαιο από την ηθική. Ως ωφελιμιστής, παρακάμπτοντας οποιοδήποτε ηθικό δίλημμα, ο Bentham θεωρεί ότι ηθικά ορθό είναι ό,τι ωφελεί τους πολλούς, το μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων σε μια κοινωνία δηλαδή. Όσο για το κριτήριο προσδιορισμού κι αξιολόγησης της «ωφέλειας», ο Bentham θεωρεί ότι αυτό είναι κάτι που θα πρέπει να τίθεται στη βάση των αισθήσεων: η ηθική αξία ή απαξία μιας πράξης δηλαδή, έγκειται και αξιολογείται ανάλογα με το αν η πράξη αυτή προκαλεί πόνο ή ηδονή (με την ηδονή να ταυτίζεται με το καλό και τον πόνο με το κακό) [30]. Μια παρόμοια άποψη τρέφει και για το ίδιο το δίκαιο το οποίο θεωρεί πως σε μια οργανωμένη πολιτεία συνιστά ένα πεδίο εντελώς ξεχωριστό και διακριτό από την ηθική και σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να αντλεί την

νομιμοποίησή του απ' αυτή συμπληρώνοντας πως ακόμα και η γλώσσα διατύπωσης του δικαίου θα πρέπει κι αυτή να είναι απλώς περιγραφική, κυριολεκτική, λιτή και ουδέτερη. Αυτή η απογύμνωση του δικαίου μάλιστα από την ηθική καθιστά το δίκαιο, κατά τον Bentham, άξιο υπακοής από όλους τους πολίτες (ανεξάρτητα από την αξιολογική κρίση του καθενός) στις προσταγές ενός κυρίαρχου, μιας κυρίαρχης εξουσίας -πράγμα που θα επάγει και την κοινωνική συνοχή. Όσο για τους υποστηρικτές του φυσικού δικαίου που συσχετίζουν το δίκαιο με την ηθική, ο Bentham θεωρεί ότι είτε πίσω από τις απόψεις τους κρύβονται ιδιοτελείς σκοποί (π.χ. πολιτικές επιδιώξεις) [31] είτε πως είναι ανόητοι καθώς η συσχέτιση του δικαίου με το φυσικό δίκαιο ή το δίκαιο του Θεού δεν είναι «τίποτα άλλο παρά λόγια» [32] ενώ σε ό,τι αφορά τα φυσικά δικαιώματα των ανθρώπων, διατυπώνει την άποψη πως πρόκειται για «σκέτη ανοησία καβάλα σε ξυλοπόδαρα» [33]. Ως εκ τούτου, ο Bentham αποστρέφεται και οποιασδήποτε φύσης αντιδραστική-επαναστατική κίνηση ενάντια στην έννομη τάξη (όπως η υπεράσπιση των φυσικών-ανθρώπινων δικαιωμάτων κατά τη Γαλλική επανάσταση) θεωρώντας πως ακόμα και η απόλυτη υπακοή σε μια τυραννία είναι προτιμότερη από θεωρίες που εξαρτούν την υπακοή από άλλου τύπου ιδιότητες όπως τον Λόγο του ανθρώπου ή τον Νόμο του Θεού.

Ο John Austin (1790-1859), ως μαθητής και διάδοχος του Bentham, έχει παρόμοιες αντιλήψεις περί δικαίου με τον δάσκαλό του και θεωρεί και ο ίδιος ότι το δίκαιο ορίζεται ως ένα σύνολο προσταγών από μια κυρίαρχη εξουσία (command theory) [34] στα πλαίσια μιας δομημένης πολιτειακά κοινωνίας. Ωστόσο, η συμβολή του έγκειται στο ότι είναι ο πρώτος που κατά μία έννοια «αυτονομεί» το δίκαιο αφού όχι μόνον το μελετά ξέχωρα από την ηθική και οποιαδήποτε άλλη πολιτική φιλοσοφία αλλά παράλληλα το καθιστά κι ένα ξεχωριστό αντικείμενο μελέτης με τη δική του μεθοδολογία, προσεγγίζοντας το αναλυτικά και προσδίδοντάς του έτσι ουσιαστικά μιαν επιστημονική υπόσταση και θέτοντάς το τελικά σε μια επιστημονική βάση για τη συγκρότηση και ανάπτυξη της νομικής επιστήμης. Αναφέρει μάλιστα χαρακτηριστικά πως «η ύπαρξη του δικαίου είναι ένα πράγμα• η αξία ή απαξία του είναι κάτι άλλο. Το αν είναι ή όχι είναι ορισμένο είδος έρευνας. Το αν συνάδει ή όχι με το πρότυπο που έχουμε υιοθετήσει αποτελεί αντικείμενο διαφορετικής έρευνας» [35] -γι' αυτό και θεωρείται και ο πραγματικός θεμελιωτής του θετικού δικαίου (νομικού θετικισμού).

Ο αμερικανικός νομικός ρεαλισμός ξεπροβάλλει στις αρχές του 20ου αιώνα δίνοντας την εντύπωση ότι πρόκειται για τον «αντίπαλον δέος» του θετικού νομικισμού, ωστόσο, πολύ σύντομα αποδείχτηκε ότι οι διαφορές τους ήταν επουσιώδεις και δεν αφορούσαν επί της ουσίας το περιεχόμενο του δικαίου αλλά εξέφραζαν πιο πολύ μιαν

αποστροφή προς την αυστηρή δέσμευση στους νομικούς κανόνες μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους του δικαίου και την προέλευσή του στη δικαστική απόφαση. Ο Αμερικανός δικαστής Oliver Wendell Holmes (1841-1935) με την περίφημη φράση του ««τις προφητείες για το τι θα πράξουν τα δικαστήρια... αυτό εννοώ δίκαιο» [36] καινοτομεί μ' αυτή του την άποψη κι έτσι γεννιέται αυτό που λογίζεται ως αμερικανικός νομικός ρεαλισμός. Ο αμερικανικός νομικός ρεαλισμός άλλαξε τα μέχρι τότε δεδομένα ως προς τη θεωρία των προσταγών αφού δημιούργησε τις βάσεις για τη διάκριση μεταξύ της γραπτής νομοθεσίας (ο νόμος στα χαρτιά) και του ζωντανού δικαίου (ο νόμος στην πράξη) δεδομένου ότι η επίσημη (γραπτή) νομοθεσία ενδέχεται να παίζει ρόλο στη διαμόρφωση της κρίσης του εφαρμοστή του δικαίου, δηλαδή του δικαστή. Ωστόσο η σπουδαιότητα αυτού του γεγονότος έγκειται απλά στο ότι αποτελεί ένα μέσο εκτίμησης και πρόβλεψης των δικαστικών αποφάσεων «πέραν από το γεγονός ότι αποτελούν ωραία παιχνίδια» [37]. Έτσι, ο νομικός ρεαλισμός καταλήγει τελικά να θεωρεί δίκαιο την εκάστοτε δικαστική απόφαση χωρίς όμως να διερευνά το περιεχόμενο και το ηθικό υπόβαθρο της απόφασης αυτής. Το δίκαιο ενδέχεται μιν να ταυτίζεται αποσπασματικά ή ολοκληρωτικά με την ηθική, δίκαιο και ηθική όμως δεν παύουν να συνιστούν πεδία ξεχωριστά τα οποία στην πράξη σπάνια συσχετίζονται και το δίκαιο τελικά δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από μια πρόβλεψη για τη δικαστική απόφαση [36].

Ο Roscoe Pound (1870-1964) με τη σειρά του θεωρείται ο θεμελιωτής της κοινωνιολογίας του δικαίου (sociological jurisprudence) [38] καθώς είναι ο πρώτος που διερευνά, μελετά και αναλύει τις σχέσεις μεταξύ του δικαίου και του «κοινωνικού γίνεσθαι» εστιάζοντας αποκλειστικά σε αυτές. Αντιμετωπίζει το δίκαιο ως ένα κοινωνικό φαινόμενο που δημιουργείται «από την κοινωνία για την κοινωνία» με απώτερο σκοπό την ευημερία της. Κατά τον Pound σκοπός και αποστολή των νόμων είναι να παίζουν έναν ρόλο ρυθμιστικό στις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ατόμων σε μια κοινωνία (και που μπορεί να είναι και συγκρουσιακές) με απώτερο σκοπό την εξασφάλιση της κοινωνικής ευημερίας. Ως εκ τούτου, το δίκαιο θα πρέπει να «οσμίζεται», να «αφουγκράζεται» τον «κοινωνικό σφυγμό» παρακολουθώντας στενά τις κοινωνικές εξελίξεις και λαμβάνοντας υπ' όψιν του τα εκάστοτε κοινωνικά πλαίσια και τις εκάστοτε κοινωνικές παραμέτρους, να προσαρμόζεται σαν ένας ζωντανός οργανισμός που αλληλεπιδρά με το περιβάλλον του δηλαδή, με απώτερο πάντα σκοπό την κοινωνική ευημερία και το δημόσιο καλό. Ο Pound συνέβαλε σημαντικά στην απομάκρυνση από την τυπολατρεία του θετικού δικαίου και τον επαναπροσδιορισμό ενός κοινωνιολογικού-ορθολογικού φυσικού δικαίου.

Στην Ευρώπη, ένα ανάλογο ρεύμα με αυτό της Αμερικής ως προς την αυθεντία του ρόλου του δικαστή στην ερμηνεία του δικαίου, εκπροσωπείται από τους Ernst Hartwig Kantorowicz (1895-1963) και τον Eugen Ehrlich (1862-1922). Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως, ένας δικαστής δεν περιορίζεται στην ερμηνεία του νόμου αλλά αυτομάτως και αναλόγως πως θα ερμηνεύσει τον νόμο ο ίδιος υποκειμενικά (ειδικά από τη στιγμή που εκ των πραγμάτων σχεδόν σε όλες τις διατάξεις των νόμων εντοπίζονται κενά) αναλαμβάνει κι ένα ρόλο «δικαιοπλαστικό». Αυτή η επίμονη αναζήτηση και διερεύνηση του δικαίου τελικά κατέληξε στο ακραίο ρεύμα της αποφασιοκρατίας (δίκαιο είναι ό,τι αποφασίζει ο δικαστής με το περιεχόμενο της δικαστικής απόφασης να μην ενδιαφέρει τελικά -αρκεί απλά ότι είναι μια δικαστική απόφαση) [39] -εμβληματική μορφή της οποίας υπήρξε ο διαπρεπής Γερμανός δημοσιολόγος της δημοκρατίας της Βαϊμάρης, Carl Schmitt, που αργότερα το όνομα του συνδέθηκε με τον εθνικοσοσιαλισμό [40] ενώ ο σπουδαίος Γερμανός κοινωνιολόγος Max Weber (1864-1920) σχολίαζε πως «η σχολή του ελεύθερου δικαίου ανέλαβε να αποδείξει ότι η σιωπή του νόμου είναι η αναπόφευκτη μοίρα κάθε νόμου μπροστά στην *αλογικότητα* των γεγονότων ώστε, σε άπειρες περιπτώσεις, η χρήση της απλής ερμηνείας είναι μία απάτη και η απόφαση στηρίζεται και θα έπρεπε να στηρίζεται σε συγκεκριμένες αξιολογήσεις και όχι σε τυπικούς κανόνες» [41].

Στην απέναντι όχθη της αποφασιοκρατίας συναντάμε το δίκαιο των «δεσμευτικών κανόνων» το οποίο είναι αποκομμένο από οποιοδήποτε θρησκευτικό, ηθικό ή κοινωνιολογικό παράγοντα κι εξαρτάται μόνο από την αποτελεσματικότητά του –στο κατά πόσο δηλαδή τηρείται από τον πληθυσμό στον οποίον το δίκαιο αυτό θεσπίζεται και απευθύνεται [42], με εκπρόσωπο τον Αυστριακό νομικό Hans Kelsen (1881-1973) ενώ ακολουθεί ο Joseph Raz (1939-2022) ο οποίος αντιλαμβάνεται το δίκαιο ως ένα κοινωνικό φαινόμενο το οποίο νομιμοποιείται αυτόματα από την ίδια την ύπαρξή του προσδίδοντάς του μιαν όψη αυθεντίας. Κατά τον Raz, η θέσπιση του δικαίου υπό την μορφή νόμων (και ανεξάρτητα πάντα από την ηθική) αυτομάτως υποδηλώνει και την εγκυρότητά του καθώς θεωρείται *a priori* πως είναι αποτέλεσμα κάποιων συγκεκριμένων αιτιών και κοινωνικών ζυμώσεων που έχουν ήδη προηγηθεί [43].

2.3 Διεθνές Δίκαιο και Ανθρώπινα Δικαιώματα

Το Διεθνές Δίκαιο (που θεμελιώνεται στο φυσικό δίκαιο και αποτελεί τη νομιμοποιητική βάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) διακρίνεται στο δημόσιο και το

ιδιωτικό διεθνές δίκαιο. Συνιστά ένα διακριτό σύστημα κανόνων δικαίου που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των κρατών (των σύγχρονων δηλαδή οργανωμένων κοινωνιών) όπως επίσης και άλλων κοινοτήτων όπως οι διεθνείς διακρατικοί οργανισμοί. Επιπλέον είναι αυτόνομο, που σημαίνει ότι είναι ιεραρχικά ανώτερο από το εσωτερικό δίκαιο του κάθε κράτους ξεχωριστά και οι κανόνες του είναι υποχρεωτικοί για όλα τα κράτη αλλά και για τους υπόλοιπους διεθνείς, διακρατικούς φορείς οι οποίοι βρίσκονται υπό τη σκέπη του [44].

Από τις πόλεις-κράτη και τους θεσμούς τους (συνθήκες - σπονδές, συμμαχίες, διαιτησία, προξενία, εκχειρία) στην αρχαία Ελλάδα [45] -όπου για άλλη μια φορά εντοπίζονται τα πρώτα ψήγματα του Διεθνούς Δικαίου αυτή τη φορά- μέχρι την περίοδο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (την Pax Romana και την αξιωματική επιταγή «divide et impera» / διαίρει και βασιλεύε) ως ρυθμιστικό και δη εξουσιαστικό σε σχέση με τα άλλα κράτη παράγοντα που έδρασε ανασταλτικά για την ανάπτυξη του διεθνούς δικαίου [46] και από τη Συνθήκη της Βεσφαλίας το 1648 -μιας πρώτης διακρατικής συμφωνίας που άνοιξε το δρόμο για τις διακρατικές συμφωνίες με την ανάλογη αναγνώριση και θέσπιση αρχών (ισότητα κρατών, ισορροπία δυνάμεων, αναγνώριση κρατών)- μέχρι τη Γαλλική Επανάσταση (1789) που θέτει τα θεμέλια για τη μετατόπιση της εξουσίας από τον απόλυτο κυρίαρχο εξουσίας στον λαό (λαϊκή κυριαρχία, δημοκρατία, δικαίωμα αυτοδιάθεσης των λαών κτλ.) αλλά και την Αμερικανική Επανάσταση (1774), η πορεία του Διεθνούς Δικαίου συναντά το 1914 τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Μετά τις καταστροφικές συνέπειες του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου (1914-1918) συνειδητοποιείται η αναγκαιότητα ίδρυσης ενός διεθνούς πολιτικού οργανισμού με κύριο ρόλο τη διασφάλιση της διεθνούς ειρήνης. Έτσι, το 1919 ιδρύεται με έδρα τη Γενεύη η Κοινωνία των Εθνών (ΚτΕ), εμπνευστής της οποίας υπήρξε ο πρόεδρος των Η.Π.Α. Woodrow Wilson [46]. Επρόκειτο για τον μεγαλύτερο σε κλίμακα οργανισμό που είχε ποτέ συσταθεί με πολυδιάστατο ρόλο (πολιτικό, οικονομικό, κοινωνικό, ανθρωπιστικό) ωστόσο η αδυναμία του να ελέγξει τις απαιτήσεις σχετικά με τα εθνικά συμφέροντα των Μεγάλων Δυνάμεων στάθηκε εμπόδιο στην εξέλιξη της Κοινωνίας των Εθνών και του έργου της που δεν ήταν άλλο από την ειρηνική επίλυση των διαφορών μεταξύ των κρατών-μελών. Η σύστασή της και οι στόχοι της αποδείχθηκαν μια χίμαιρα. Η τελική συνεδρίαση της Κοινωνίας των Εθνών πραγματοποιήθηκε τον Απρίλιο του 1946 στη Γενεύη και ο Robert Cecil (ένας διακεκριμένος Άγγλος πολιτικός που είχε τιμηθεί με βραβείο Νόμπελ την περίοδο του Μεσοπολέμου) [47] λέγεται ότι συνόψισε το συναίσθημα που επικρατούσε στη συγκέντρωση κατά τη διάρκεια της ομιλίας του προς

την τελική Εθνοσυνέλευση όταν είπε: «Ας αναφέρουμε με τόλμη ότι η επιθετικότητα, όπου και αν εμφανίζεται και όπως και αν υποστηρίζεται, είναι ένα διεθνές έγκλημα απέναντι στο οποίο κάθε ειρηνόφιλο κράτος έχει την υποχρέωση να αντιστέκεται και να χρησιμοποιεί όποια δύναμη είναι απαραίτητη για να το συντρίψει, ότι ο μηχανισμός της Χάρτας, καθόλου λιγότερο από τον μηχανισμό της Σύμβασης, είναι επαρκής για αυτό το σκοπό αν χρησιμοποιηθεί σωστά, και ότι κάθε έντιμος πολίτης κάθε κράτους πρέπει να είναι έτοιμος να υποστεί οποιαδήποτε θυσία προκειμένου να διατηρηθεί η ειρήνη ... Τολμώ να τονίσω στο ακροατήριό μου ότι το μεγάλο έργο της ειρήνης δεν αναπαύεται μόνο στα στενά συμφέροντα των δικών μας λαών, αλλά ακόμα περισσότερο σε εκείνες τις σπουδαίες αρχές του σωστού και του λάθους από τις οποίες τα έθνη, όπως και τα άτομα, εξαρτώνται. Η Κοινωνία των Εθνών πέθανε. Ζήτω τα Ηνωμένα Έθνη». Η πρόταση διάλυσης της Κοινωνίας των Εθνών πέρασε ομόφωνα [48]. Ήταν το τέλος και επίσημα ενώ όχι πολλά χρόνια μετά, ένας δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος ξεσπά.

Ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών (Ο.Η.Ε.) έρχεται να αντικαταστήσει και συνάμα να αποκαταστήσει τον αποτυχημένο ρόλο της Κοινωνίας των Εθνών αμέσως μετά από έναν δεύτερο ολέθριο πόλεμο, τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο (1939-1945). Ιδρύεται στις 24 Οκτωβρίου 1945 από 51 χώρες (σήμερα ο οργανισμός αριθμεί 139 μέλη) οι οποίες δεσμεύτηκαν για τη διασφάλιση της ειρήνης μέσα από διεθνείς σχέσεις συνεργασίας και ασφάλειας. Οι υποχρεώσεις των κρατών - μελών προκύπτουν από τον αντίστοιχο Χάρτη του Ο.Η.Ε. σύμφωνα με τον οποίον περιγράφονται οι βασικές αρχές του οργανισμού, δηλαδή η διατήρηση της διεθνούς ειρήνης και ασφάλειας, η ανάπτυξη φιλικών σχέσεων μεταξύ των εθνών, η συνεργασία για την επίλυση των διεθνών προβλημάτων, η προώθηση του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η εναρμόνιση των δράσεων των κρατών. Ο Ο.Η.Ε. δεν νομοθετεί αλλά προσφέρει τα κατάλληλα μέσα για την επίλυση διεθνών συγκρούσεων και παίζει ένα σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση πολιτικών για θέματα που μας αφορούν όλους [49]. Ειδικά σε ό,τι αφορά την επίλυση διεθνών συγκρούσεων και προκειμένου για την επίτευξη αυτού του σκοπού, ο Ο.Η.Ε. έχει και έναν πιο διευρυμένο ρόλο: το Συμβούλιο Ασφαλείας του Ο.Η.Ε., ένα θεσμικό όργανό του, έχει την εξουσιοδότηση να παρέμβει άμεσα σε περίπτωση κάποιας διαφοράς, προστριβής ή και σύγκρουσης καθώς κάθε διαμάχη πρέπει να επιλύεται ειρηνικά για τη διατήρηση της διεθνούς ειρήνης και ασφάλειας και προκειμένου διασφαλίσει αυτές τις συνθήκες αλλά και για να αποφύγει χειρότερες μπορεί να απαιτήσει «τα ενδιαφερόμενα μέρη να συμμορφωθούν με τα προσωρινά μέτρα που αυτό κρίνει αναγκαία ή επιθυμητά» [50].

Μεταπολεμικά, εκτός από τον μεγάλο αριθμό διεθνών οργανισμών που ιδρύθηκαν στα πλαίσια της προάσπισης του δικαίου και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μια ρηξικέλευθη κίνηση ήταν η Σύμβαση της Βιέννης (1969) στην οποία αναγνωρίζονται για πρώτη φορά ρητά οι κανόνες «αναγκαστικού δικαίου» (jus cogens), κανόνες δηλαδή με αυξημένη νομική ισχύ που υπερτερούν όλων των άλλων και δεν δύναται να τροποποιηθούν ή να καταργηθούν με πρωτοβουλία των κρατών (πχ. μη χρήση βίας στις διεθνείς σχέσεις, νόμιμη αυτοάμυνα κτλ.) [46].

Η διεθνής έννομη τάξη, έτσι όπως έχει σήμερα διαμορφωθεί, έχει ως αποστολή την προστασία και τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τα οποία κατοχυρώνονται στην Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του Ο.Η.Ε. Η Διακήρυξη συντάχθηκε το 1948 από την χήρα του προέδρου των Ηνωμένων Πολιτειών Ελεονώρα Ρούζβελτ και υιοθετήθηκε από τον Ο.Η.Ε. τον Οκτώβρη της ίδιας χρονιάς. Αποκαλείται «Μάγκνα Χάρτα», αποτελείται από 30 άρθρα και αφορά όλη την ανθρωπότητα μιας κι έχει κωδικοποιημένα σε ένα έγγραφο όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα [51].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Η ΗΘΙΚΗ

3.1 Από τους αρχαίους Έλληνες ...

Η σκέψη των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων για την ηθική υπήρξε η πρώτη φιλοσοφία περί την ηθική που αναπτύχθηκε παγκόσμια υπό την έννοια ότι η ηθική -τόσο σε ατομικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο- προϋπήρχε στην αρχαϊκή ζωή ως ένας τρόπος συμπεριφοράς (προτροπές και επιταγές ορθής συμπεριφοράς), ως ένα πρότυπο σύστημα αξιών δηλαδή.

Τα έπη του Ομήρου, *Ιλιάδα* και *Οδύσσεια* [52], συνιστούν τα πρώτα επίσημα «καταγεγραμμένα αποθετήρια» ηθικών προσταγμάτων -συχνά μάλιστα με τη μορφή αποφθεγματικών φράσεων- που λειτούργησαν ως καθοδηγητικά, συμπεριφορικά πρότυπα για το «πώς βιωτέον» τόσο για εκείνη την εποχή όσο και γι' αυτές που ακολούθησαν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το «αἰὲν ἀριστεύειν», μian επιταγή που προωθούσε ως νοοτροπία την ἀμίλλα, τον συναγωνισμό για τα πρωτεία δηλαδή (που κάνει το άτομο να θέλει να γίνεται καλύτερο και να ξεπερνάει τον άλλον στο πεδίο της μάχης) με γνώμονα πάντα την ηθική [53]. Στα ομηρικά έπη μάλιστα, το «αἰὲν ἀριστεύειν» ταυτίζεται με εμβληματικές μορφές και προβάλλεται ως πρωτεύουσα αρετή, αν και για τον Όμηρο η αριστεία ταυτίζεται με την ευγενική καταγωγή -με μian ανώτερη αριστοκρατική τάξη δηλαδή- στην οποία η ευγένεια (που με τη σειρά της ταυτίζεται με την αγαθότητα) ενυπάρχει και κληροδοτείται με την καταγωγή [54]. Μεταξύ άλλων, αξίες όπως η ανδρεία, η αιδώς, η δικαιοσύνη, η υστεροφημία, η φιλία και άλλες συνιστούσαν όλες μαζί ένα σύστημα αξιών που την εποχή εκείνη είχε μian ευρύτερη σημασία και αποτελούσε αυτό που τότε οριζόταν ως «αρετή» -όρος που μετέπειτα αναπτύχθηκε και από τους φιλοσόφους οι οποίοι όμως τον περιόρισαν σε μia έννοια που είχε να κάνει αμιγώς με την ηθική [55]. Για τον Όμηρο μάλιστα, η αρετή ήταν αυτονόητη προϋπόθεση για οποιοδήποτε ηγετικό αξίωμα [55] ενώ στην αρχαία Ελληνική γραμματεία γενικά, οι όροι «ἀριστος» και «αρετή» είναι ταυτόσημοι. Προέρχονταν μάλιστα ετυμολογικά από το

ρήμα «αραρίσκω», που με τη σειρά του προέκυπτε από το ρήμα «αρέσκω» που σημαίνει αρέσω, ευχαριστώ (ρίζα αρ- απ' όπου προέρχεται και η λέξη αρμονία) [56].

Μετά τον Όμηρο, ο Ησίοδος (8ος π.Χ. αιώνας) διατυπώνει έναν ηθικοπλαστικό λόγο μέσα από το έργο του «Έργα και Ημέραι» στο οποίο ασχολείται με τη δικαιοσύνη δίνοντας παραινέσεις ηθικού χαρακτήρα [57]· ακολουθούν ο Θέογνις ο Μεγαρεύς, ελεγειακός ποιητής [58], ο Αρχίλοχος, ο Ξενοφάνης και άλλοι.

Προσεγγίζοντας τον 5ο π.Χ. αιώνα στην Αθήνα, το κλίμα που ήδη επικρατούσε αποτελούσε προθάλαμο φιλοσοφικών αμφισβητήσεων και αναζητήσεων [59]. Οι επονομαζόμενοι «προσωκρατικοί φιλόσοφοι» δεν έρχονται στο προσκήνιο ούτε ξαφνικά κι απρόσμενα ούτε κι αυτονόητα αλλά ως αποτέλεσμα διεργασιών που έχουν προηγηθεί και σχετίζονται με την παρατήρηση, την διερώτηση περί την αναζήτηση της γνώσης (αρχικά για τον φυσικό κόσμο -σύμπαν και φυσικά φαινόμενα- και μετέπειτα γενικά για την ανθρώπινη συμπεριφορά και μάλιστα αυτή τη φορά πέρα από μια πρακτική σκοπιά), την κριτική (και όχι δογματική) διερεύνηση και την απόπειρα εξηγήσεων και ερμηνειών θέτοντας μάλιστα αυτή τη φορά ως επίκεντρο αυτών των διεργασιών τον ίδιο τον άνθρωπο και πράττοντάς το κυρίως με έναν τρόπο απαλλαγμένο από μεταφυσικές αντιλήψεις και θρησκευτικές προκαταλήψεις, έναν τρόπο συστηματικό, οργανωμένο και ακριβή, έναν τρόπο ορθο-λογικό που έθεσε τα θεμέλια για την πρώιμη επιστημονική γνώση. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι ήθελαν να κατανοήσουν κι όχι να περιγράψουν. Η ανάπτυξη της φιλοσοφίας γέννησε ως εκ τούτου την ανάπτυξη της επιστήμης. Αυτή η μετατόπιση της σκέψης του Έλληνα υπήρξε μια καθοριστική προϋπόθεση ώστε να αναπτυχθεί μαζί με τη φιλοσοφία και η επιστήμη με τους Έλληνες φιλοσόφους να χρησιμοποιούν σε ορισμένες περιστάσεις ακόμα και το πείραμα [60]. Ως εκ τούτου και ως προς το θέμα της ηθικής, οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι έθεσαν τον άνθρωπο προ των ευθυνών του καθιστώντας τον ελεύθερο και άρα υπεύθυνο για τις πράξεις του, ως ένα ον με συνείδηση δηλαδή (αποκλείοντας πχ. τις θεϊκές παρεμβάσεις ως αιτία της συμπεριφοράς του) ενώ παραλλήλισαν τη δομή της φύσης με αυτή των ανθρώπινων κοινωνιών εφιστώντας την προσοχή σε διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στη φύση και προτρέποντας την εφαρμογή των διδαγμάτων που προέκυπταν από εκεί στην καθημερινή ζωή. Κάπου ανάμεσα στους προσωκρατικούς φιλοσόφους –χρονικά- αλλά και μέχρι τα μέσα του 5ου π.Χ. αιώνα, εμφανίζεται και το σοφιστικό κίνημα. Οι σοφιστές –διδάσκαλοι ρητορικής επ' αμοιβή- θέτουν τα ζητήματα της εποχής σε μια βάση διαρκούς αμφισβήτησης καθώς απορρίπτουν την απολυτότητα της αλήθειας (και συνεπώς και της γνώσης) φιλτράροντας τα πάντα μέσα από μια διάσταση υποκειμενική και άρα σχετική κι

ενδεχομένως και σχετικιστική. Η σχετικοκρατία που τους χαρακτηρίζει θέτει την ηθική και τις ηθικές αξίες γενικά σε μια διαρκή μεταβολή αφού, κατά την άποψή τους, όλα αυτά εξαρτώνται από τα διαφορετικά μεταξύ τους υποκείμενα - άτομα και τις αντίστοιχα διαφορετικές εμπειρίες και συμφέροντά τους στην καθημερινή ζωή - μια ζωή που επίσης βρίσκεται σε μια διαρκή μεταβολή ανάλογα με τις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές συνθήκες που επικρατούν σε κάθε εποχή. Συνεπώς ο μόνος σταθερός παράγοντας γι' αυτούς ήταν η ανθρώπινη διάνοηση [61]. Η ρητορική φιλοσοφία τους πάντως τερματίζεται από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα που ακολούθησαν και που τους άσκησαν μάλιστα δριμεία κριτική [62]. Ανεξάρτητα πάντως από την παρουσία τους, η προσωκρατική σκέψη υπήρξε εν γένει η πηγή έμπνευσης, ανάπτυξης και θεμελίωσης του φιλοσοφικού και επιστημονικού δυτικού πνεύματος ως τα τέλη του 19ου αιώνα [63].

Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι έλαβαν τον χαρακτηρισμό «προσωκρατικοί» όχι μόνον επειδή προηγήθηκαν τόσο σε επίπεδο χρόνου όσο και σε επίπεδο φιλοσοφικής σκέψης του Σωκράτη αλλά κυρίως επειδή ο ίδιος ο Σωκράτης (470-399 π.Χ.) μοιάζει με τα λεγόμενά του να δίνει αποκρίσεις στα δικά τους ερωτήματα και να τους απαντά [64]. Παρά το γεγονός ότι ο Σωκράτης δεν οργάνωσε ποτέ κάποια σχολή ούτε έγραψε ποτέ τίποτα κι ούτε χρησιμοποίησε και ποτέ τον όρο ηθική, με παράδειγμα την ίδια του τη ζωή και με την περίφημη διαλεκτική μέθοδο διδασκαλίας που χρησιμοποιούσε, υπέβαλλε κατά μία έννοια τον άνθρωπο σε μια αυτοκριτική, σε έναν αυτοέλεγχο, σε μια ενδοσκόπηση με βάση κριτήρια ηθικά μετουσιώνοντας το δελφικό πρόσταγμα «γνῶθι σαυτόν» σε μια πορεία εσωτερικής αναζήτησης για τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά. Για τον Σωκράτη η ηθική συνδεόταν καταρχάς απαραίτητως με τη γνώση, ενώ η γνώση ήταν με τη σειρά της προαπαιτούμενο για την επιλογή του «εὖ πράττειν», των καλών πραγμάτων δηλαδή στη ζωή που θα οδηγούσαν προς την επιθυμητή πορεία και κατάληξη, την ευδαιμονία [65]. Ο Σωκράτης ήταν επιπλέον εκείνος που συνέβαλε όσο κανείς στον «εκδημοκρατισμό» της ηθικής αφού με τη διαλεκτική του μέθοδο κατέστησε προσιτή και διαθέσιμη την διερευνητική ενδοσκόπηση για τον καθένα και θεωρείται ο θεμελιωτής της ηθικής φιλοσοφίας καθώς ήταν εκείνος που έστρεψε το ενδιαφέρον στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, στην ψυχή του και κατ' επέκταση την ηθική του (πέρα δηλαδή από μιαν ανθρώπινη συμπεριφορά κοινωνική και γενική) [66].

Ο μαθητής του Σωκράτη, Πλάτων (427-347 π.Χ.), έθεσε τα θεμέλια της ηθικής έξω από το σύμπαν, μεταβαίνοντας από τον κόσμο των αισθήσεων στον κόσμο των «Ιδεών». Η αναζήτηση της αρετής, του καλού και του κακού και εν γένει της ηθικής ζωής για τον Πλάτωνα δεν ήταν κάτι που αφορούσε την καθημερινή ζωή, τις αισθήσεις και την

εμπειρία αλλά βρισκόταν σε κάτι πέρα και πάνω απ' όλα αυτά: στην «Οικουμενική Ιδέα» [67]. Η κατάκτηση της αρετής απαιτούσε μεν την γνώση κι ο τελικός σκοπός ήταν η ευδαιμονία (όπως δίδασκε κι ο δάσκαλός του) αλλά η πλατωνική ηθική ήταν μια ασκητική ηθική: υπαγόρευε πως ο κόσμος των αισθήσεων ήταν ένας κόσμος φθαρτός και μεταβαλλόμενος και οι αισθήσεις αφορούσαν πράγματα όχι μόνον εφήμερα αλλά και μη πραγματικά («είδωλα» και «μιμήματα» της αλήθειας και των υπερβατικών Ιδεών) και προέτρεπε σε έναν πόλεμο κατά των αισθήσεων, των επιθυμιών του σώματος και των ηδονών. Για τον άκρατο ιδεαλιστή Πλάτωνα, η ευδαιμονία μπορούσε να επιτευχθεί μόνο μέσα από τη γνώση του κόσμου των Ιδεών οι οποίες αποτελούσαν τα πρότυπα, τα αρχέτυπα όχι μόνον των ηθικών και των γνωστικών εννοιών αλλά κι εν γένει όλων των φυσικών όντων [68] και αυτή η γνώση δεν μπορούσε να αποκτηθεί παρά μόνον με το νου και όχι με τις αισθήσεις. Με αυτή και μόνον τη γνώση ο άνθρωπος μπορούσε να ανυψωθεί προς το φως, προς την ύψιστη Ιδέα του αγαθού, τον ίδιο το Θεό -η ομοίωση με τον οποίον ήταν και το ζητούμενο- πράγμα που μπορούσε να γίνει εφικτό με το συνδυασμό τριών σημαντικών αρετών: της σοφίας, της ανδρείας και της σωφροσύνης που αντιστοιχούσαν στα τρία μέρη της ψυχής κατά τον Πλάτωνα (το λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό) και από το συνδυασμό των οποίων προέκυπτε η υπέρτατη για τον Πλάτωνα αρετή: η δικαιοσύνη.

Ο Αριστοτέλης (384-322 π.Χ.) -μαθητής του Πλάτωνα- μοιάζει να έρχεται για να «προσγειώσει» τον ιδεαλιστή και υπερβατικό δάσκαλό του εξανθρωπίζοντας την έννοια της ηθικής με τον ρεαλισμό του. Απορρίπτει τον κόσμο των υπερβατικών Ιδεών του Πλάτωνα και εντοπίζει τις ρίζες της ηθικής στον ανθρώπινη σκέψη και τον ορθό λόγο. Μετατοπίζει έτσι το κέντρο βάρους της ηθικής από την θεωρία στην πράξη, σε μια πράξη που στοχεύει στη βελτίωση του χαρακτήρα του ανθρώπου, στο «άνθρωπεύεσθαι» [69] και κατ' επέκταση στην καθημερινότητά του, στη «τέχνη της ζωής». Διακρίνει τις αρετές σε δύο κατηγορίες, τις «διανοητικές» που καλλιεργούνται με τη διδασκαλία (με την παιδεία δηλαδή) κι έχουν να κάνουν με τη φρόνηση και τις «ηθικές» που καλλιεργούνται με την (εξ)άσκηση, την επανάληψη και τη μετατροπή τους σε συνήθεια («ἔθος»), σε «ἔξιν» κι έχουν να κάνουν με τη σοφία. Οι διανοητικές αρετές σχετίζονται με το νου, τη γνώση και την επιστήμη ενώ οι ηθικές αρετές σχετίζονται με τις «ἐξεις», τα σταθερά χαρακτηριστικά της προσωπικότητας δηλαδή -χωρίς ο φιλόσοφος να παραλείπει να λαμβάνει υπ' όψιν του αυτό που ακόμα και σήμερα ορίζουμε ως «προδιάθεση» καθώς θεωρεί ότι οι αρετές δεν είναι έμφυτες. Στην αριστοτελική ηθική κομβικό ρόλο παίζει η αρχή της μεσότητας -το γνωστό «μέτρον ἄριστον»- που μοιάζει με μια μαθηματική μορφή που υπαγορεύει την

διατήρηση ίσων αποστάσεων από καθετί ακραίο, την αποφυγή των ακραίων συμπεριφορών δηλαδή και τη διατήρηση μιας ισορροπίας μεταξύ μιας υπερβολής και μιας έλλειψης ενώ ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει και πάλι να λάβει υπ' όψιν του τον ανθρώπινο παράγοντα, την ιδιαίτερη περίπτωση, το που, το πως, το πότε και το πόσο, το κοινωνικό πλαίσιο δηλαδή ώστε να επιτευχθεί η χρυσή τομή [70]. Η αριστοτελική ηθική είναι μια ηθική τελεολογική. Ο απώτερος σκοπός, το «τέλος» δηλαδή, είναι η ευδαιμονία και προκειμένου αυτή να επιτευχθεί ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την αναγκαιότητα σύνδεσης της διανοητικής και ηθικής αρετής. Για τον Έλληνα φιλόσοφο, η φύση δίνει τη δυνατότητα για την αρετή ενώ η διδασχή την πραγματώνει [71] κι είναι πολύ συγκινητικό πως για τον Αριστοτέλη έχει γραφτεί πως σκοπός της ηθικής του δεν ήταν να ερμηνεύσει τον κόσμο αλλά να τον αλλάξει, να επιφέρει την αλλαγή κι ως εκ τούτου η ηθική του ενατένιση κρίθηκε από κάποιους ως ...επιτακτική [72].

Με την κατάργηση του θεσμού της πόλης-κράτους και τη μετάβαση στους ελληνιστικούς χρόνους στα μέσα του 4ου π. Χ. αιώνα κι ως εκ τούτου σε έναν κόσμο πιο ασταθή, η φιλοσοφία της ηθικής επαναπροσδιορίζεται με τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής να επιδιώκουν να επιφέρουν μian αίσθηση σταθερότητας κι ασφάλειας για τον άνθρωπο της εποχής. Οι κυνικοί φιλόσοφοι, με έναν από τους κυριότερους εκπροσώπους τους τον Διογένη, ξεχώρισαν για την αντισυμβατικότητά τους που συνοδευόταν από έναν αντίστοιχο τρόπο ζωής και συμπεριφοράς δημοσίως (έμπρακτη ηθική). Η ευδαιμονία υπήρξε ο τελικός στόχος και γι' αυτούς με τη διαφορά ότι, προκειμένου για την επίτευξή της, οι κυνικοί υπογράμμιζαν την αναγκαιότητα για έναν απλό και λιτό τρόπο ζωής, την επιστροφή στην πλήρη ελευθερία της φύσης [73] (την κατάκτηση της εσωτερικής ελευθερίας δηλαδή), την αυτάρκεια και την αυτοπειθαρχία, περιφρονώντας τη ζωή στην πόλη, τις ηδονές και τις υλικές απολαύσεις, τον πλούτο, τη δόξα και γενικά τις συμβάσεις που συνάδουν με αυτή. Η έννοια του αγαθού για τους κυνικούς φιλοσόφους ταυτίζονταν με την ίδια τη φύση που καθόριζε το καλό ή το κακό [74] ενώ ιδιαίτερα εντυπωσιακή ήταν η άποψή τους πως η υπερβολική παιδεία ήταν άσκοπη και χωρίς ουσία καθώς δεν οδηγούσε απαραίτητα τους ανθρώπους σε ενάρετες πράξεις [75]. Οι στωικοί φιλόσοφοι, με έναν από τους κυριότερους εκπροσώπους τους τον Επίκτητο, είχαν την πεποίθηση ότι η ευδαιμονία του ανθρώπου εξαρτάται από τον ίδιο. Προκειμένου αυτή να κατακτηθεί αρκούσε η αρετή, την οποία οι στωικοί φιλόσοφοι συνέδεαν με τη σωστή συμπεριφορά και με τη λογική [76], υπό την έννοια όμως ενός ανώτερου Θεϊκού Λόγου που ενυπάρχει στον άνθρωπο και βρισκόταν σε συμφωνία με τη φύση που αποτελούσε τελικά την αιτία για καθετί στον κόσμο ενώ επιπλέον αυτή διέθετε και μian «έλλογη αυτορρύθμιση». Για

τους στωικούς φιλοσόφους, η φιλοσοφία έπρεπε να καθιστά τα μέλη της κοινωνίας ηθικά και άρα να είναι πρακτική [77]. Ακολουθεί ο Επίκουρος ο οποίος εισάγει μια ηθική φιλοσοφική θεώρηση στην οποία η φιλοσοφία δεν είναι παρά μια θεραπεία [78]. Η περιβόητη «τετραφάρμακος» ήταν η φιλοσοφική «συνταγή» απέναντι σ' αυτό που για τους επικούρειους φιλοσόφους κατέστρεφε τη δυνατότητα για ευτυχία, την ανθρώπινη ανησυχία, και συνίστατο στην αποδοχή τεσσάρων βασικών αληθειών: «δεν μας απειλεί καμιά θεϊκή δύναμη, δεν υπάρχει μετά θάνατο ζωή, εύκολα αποκτιέται ό,τι πραγματικά χρειαζόμαστε» και «ό,τι μας κάνει να υποφέρουμε εύκολα μπορούμε να το υπομείνουμε» [79]. Για τον Επίκουρο και τους επικούρειους φιλοσόφους, κάθε είδους ευχαρίστηση είναι αγαθή (λόγω της έμφυτης τάσης του ανθρώπου προς την ηδονή) με την προϋπόθεση ότι η ηδονή δεν θα επιφέρει στο άτομο κάποια συνέπεια αρνητική κι επιπλέον με την πεποίθηση ότι ο άνθρωπος θα έβρισκε πιο ηδονικές τις πνευματικές παρά τις σωματικές απολαύσεις καθώς οι πρώτες είχαν μεγαλύτερη διάρκεια και συνεπάγονταν ελάχιστο κακό [80]. Τέλος, ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνιστές έλκουν (όπως μαρτυρά και το όνομά τους) τις καταβολές της φιλοσοφικής θεώρησής τους σε σχέση με την ηθική από το Πλάτωνα και τον νοητό κόσμο των Ιδεών. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η φιλοσοφία δεν είναι αυτοσκοπός αλλά ένα μέσο για την άσκηση της ψυχής του ανθρώπου, την καθοδήγησή του στον προορισμό του και την επίτευξη του σκοπού της ζωής του που δεν είναι άλλος από την ανάτασή του, την ανύψωσή του στον νοητό κόσμο των Ιδεών. [81]. Ο Πλωτίνος άσκησε βαθιά επίδραση στα χρόνια που ακολούθησαν και στον χριστιανισμό καθώς «Με αυτόν η ελληνική φιλοσοφία είχε ένα εντυπωσιακό τέλος, γιατί ανασύνθεσε δημιουργικά τον ελληνικό ηθικό στοχασμό και τον έκανε ικανό να ανταποκριθεί στα σημεία των καιρών, κηρύσσοντας την ένωση με το Θεό μέσω της κάθαρσης και της έκστασης ύστερα από επίπονη διαδικασία» [69], μια διαδικασία που οδηγεί πια στην έλευση του Ιησού Χριστού και τον Χριστιανισμό.

Η ηθική που απορρέει από τη διδασκαλία του Ιησού Χριστού ονομάζεται Χριστιανική Ηθική. Εκπροσωπείται από τους Πατέρες της Εκκλησίας και αφορά σε κανόνες και υποδείξεις που σ' αυτήν την περίπτωση δεν προέρχονται από ανθρώπους αλλά προκύπτουν από την Αγία Γραφή –μια θεόπνευστη πηγή- ενώ έχουν ως σκοπό όχι απλώς να ρυθμίσουν τις πράξεις των ανθρώπων αλλά να δώσουν στη ζωή τους ένα νόημα σύμφωνα με το Νόμο του Θεού [68]. Η χριστιανική ηθική δεν είναι ενιαία. Διακρίνεται και διαφοροποιείται στην προτεσταντική (που εστιάζει στην σπουδαιότητα της πίστης), την ρωμαιοκαθολική (που δίνει έμφαση στις καλές πράξεις και την υποταγή στο θέλημα του Θεού) και την ορθόδοξη ανατολική (που τονίζει τη συνέργεια Θεού και ανθρώπων).

Δεν απορρίπτει τα διδάγματα των εμπειριών του ανθρώπου ούτε και τη λογική ούτε και στοχεύει άμεσα -κατά μία έννοια- στη δημιουργία ηθικών ανθρώπων αλλά έχει ως στόχο να «σώσει» τους ανθρώπους, εστιάζει στη σωτηρία του ανθρώπου (και μάλιστα σε μια σωτηρία ως ελεύθερη ανθρώπινη επιλογή) [82] με την προϋπόθεση ότι η σωτηρία αυτή δεν είναι μιαν υπόθεση προσωπική καθώς ο μόνος τρόπος για να επιτευχθεί είναι μέσα από τη σχέση των ανθρώπων με τον Θεό που ζωντανεύει μέσα από μια διαδρομή με συνοδοιπόρο τον Ιησού Χριστό ενώ εκφράζεται με την αγάπη, την αγνότητα, την υπακοή, την υπομονή, την ταπείνωση και την πίστη στη Θεία Χάρη, η οποία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση. Η χριστιανική ηθική είναι επί της ουσίας μια κοινωνική ηθική αφού στο πρόσωπο του Χριστού ο πιστός ανακαλύπτει τη σχέση του με τον συνάνθρωπό του, μια σχέση που θα πρέπει να προκύπτει αβίαστα ως απορρέουσα συνέπεια της αγάπης του πιστού προς τον ίδιο τον Θεό ενώ αυτή η αγάπη προς τον πλησίον και τον Θεό προϋποθέτει την αυταπάρνηση και την διακονία [83]. Σε ό,τι δε αφορά τον φυσικό κόσμο, ο πιστός έχει την ευθύνη του σεβασμού του προς αυτόν καθώς πρόκειται για ένα συν-δημιούργημα του Θεού.

Στους αιώνες που ακολούθησαν μέχρι και τον Μεσαίωνα, η ηθική της κλασσικής, αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας (και ιδιαιτέρως της αριστοτελικής που είχε ως επίκεντρο τη λογική) και της χριστιανικής ηθικής και διδασκαλίας (που εστίαζε στην πίστη) φαίνεται ότι διαπότισαν την ηθική σκέψη, συγκεράστηκαν κι αποτέλεσαν το θεμέλιο λίθο για τον Σχολαστικισμό [84] -ένα ρεύμα που κάνει την εμφάνισή του κατά τον Μεσαίωνα στον ευρωπαϊκό στοχασμό με κύριους αντιπροσώπους τον Άγιο Αυγουστίνο και τον Θωμά Ακινάτη. Στα τέλη του Μεσαίωνα ωστόσο, λίγο πριν την έλευση της Αναγέννησης δηλαδή, μια μεταστροφή παρατηρείται ως απότοκο ζυμώσεων μιας εποχής που θέλει τον άνθρωπο να απελευθερώνεται από τα δεσμά και την κηδεμονία της Εκκλησίας και να αναζητά την ελευθερία της σκέψης -μιας σκέψης απαλλαγμένης από οτιδήποτε μεταφυσικό, μιας σκέψης όμως που αποτάσσεται και οτιδήποτε σχετικιστικό και δίνει προτεραιότητα στη λογική και τον επιστημονικό λόγο για την έρευνα της αλήθειας, μιας σκέψης που έχει ως κέντρο τον άνθρωπο και σηματοδοτεί την πίστη στην αξία, την ελευθερία και την ανεξαρτησία των ανθρώπων -είναι η εποχή του Ουμανισμού [85], μια εποχή οριστικής ρήξης με τον μεσαιωνικό Σχολαστικισμό. Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός και η σχέση του με την ηθική φέρνει στο προσκήνιο ονόματα που απορρίπτουν κάθε «αυθεντία» και καταφάσκουν την αυτονομία της σκέψης και τη λογική ως τον μόνο τρόπο ερμηνείας του κόσμου, φέρνει στο προσκήνιο ονόματα που μεταβαίνουν από μια θεονομική σε μια εκκοσμικευμένη ηθική και οι Jean-Jacque Rousseau, Charles Louis

Montesquieu και Thomas Hobbes ως εκπρόσωποί του με τα «Κοινωνικά Συμβόλαιά» τους ...βρίσκονται πάλι εκεί.

3.2 Οι σύγχρονες ηθικές θεωρίες.

3.2.1 Δεοντοκρατία

Στα τέλη του 18ου αιώνα κάνει την εμφάνισή του ο σπουδαιότερος εκπρόσωπος του ρεύματος της Δεοντοκρατίας (του ρεύματος εκείνου της ηθικής φιλοσοφίας δηλαδή που φθάνει μέχρι το σήμερα και πρεσβεύει ότι η ηθική αξιολόγηση ενός ατόμου θα πρέπει να γίνεται με κριτήριο την «πρόθεση» κι ότι η ηθική ορθότητα μιας πράξης κρίνεται από την παραβίαση ή μη ενός ηθικού νόμου που είναι παγκόσμιος κι έχει μάλιστα καθολική ισχύ). Επρόκειτο για τον σπουδαίο Γερμανό φιλόσοφο Immanuel Kant (1724-1804).

Στην προσπάθειά του να διερευνήσει τους θεμελιώδεις νόμους της ηθικής, ο Kant κρατά αποστάσεις από την ανθρώπινη φύση, μένει έξω απ' αυτή κι ανάγει την ηθική στην αφηρημένη σκέψη καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως βάση της ηθικής είναι «η αίσθηση του καθήκοντος», μιαν αίσθηση που αφορά αμιγώς την ανθρώπινη λογική και δεν εμπλέκει τα συναισθήματα των ανθρώπων, τις προτιμήσεις τους και τα προσωπικά τους οφέλη [86]. Σύμφωνα με τον Kant, η ανθρώπινη λογική δύναται να παραγάγει δύο είδη κανόνων: αυτούς που βασίζονται στο συμφέρον και δεν μπορούν να αποτελέσουν τη βάση για μια συμπεριφορά ηθική κι εκείνους που αφορούν την έμφυτη δυνατότητα του ανθρώπου να διακρίνει το δίκαιο από το άδικο και το καλό από το κακό, την αίσθηση του καθήκοντος κάθε ορθολογικά σκεπτόμενου όντος δηλαδή, που συνιστά τον υπέρτατο νόμο των πράξεών του, τον ηθικό νόμο που όμως καμία σχέση δεν έχει με τις ανάγκες, τις επιθυμίες του και τα συναισθήματά του παρά μόνον με τη έλλογη θέλησή του και συνιστά αυτοσκοπό [87]. Ο Kant πίστευε ότι η βάση της ηθικής αποτελούσε παγκόσμιο ηθικό νόμο που ίσχυε για όλες τις κοινωνίες, ανεξάρτητα από το πολιτισμικό πλαίσιο (τον τόπο και το χρόνο δηλαδή) ενώ με την θεώρησή του για την ηθική κατέστησε τον άνθρωπο αυτόνομο, αποκλειστικά υπεύθυνο για τις πράξεις του κι απαλλαγμένο από οποιαδήποτε εξωτερική ρύθμιση για την ηθική του μοίρα καταλήγοντας να υποστηρίζει ότι μέσα απ' αυτήν την οπτική κάθε άνθρωπος όχι μόνον δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως μέσον

επίτευξης οποιουδήποτε οφέλους από τους άλλους αλλά ολόκληρη η ανθρωπότητα θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως σκοπός των άλλων [86]. Βασιζόμενος πάνω σ' αυτήν ακριβώς τη θέασή του για τη ζωή και την ηθική, ο Kant διατύπωσε την περίφημη «κατηγορική προσταγή»: «Να ενεργείς πάντα σα να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει με τη θέλησή σου καθολικός νόμος της φύσης» [88]. Για τον Γερμανό φιλόσοφο, ο απόλυτος σεβασμός στην αξιοπρέπεια αλλά και την ελευθερία όχι μόνον όλων των ανθρώπων αλλά και του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά –κι εδώ είναι η διαφορά– ήταν μια συνθήκη απαράβατη καθώς απέρριπτε κατηγορηματικά τη «θυσία» του ενός ατόμου για χάρη του συνόλου και των πολλών [86] ενώ τόνιζε πως η ηθική δεν είναι ένας τρόπος ή ένα δόγμα για το πως να γίνουμε ευτυχισμένοι αλλά ένας τρόπος για το πως να αξίζουμε ώστε να γίνουμε ευτυχισμένοι, πως να αξίζουμε έτσι ώστε να δικαιούμαστε την ευτυχία δηλαδή ενώ συγκινεί η ρήση του: «δύο πράγματα γεμίζουν την ψυχή μου με πάντοτε καινούριο και αυξανόμενο θαυμασμό, όσο συχνότερα και σταθερότερα ασχολείται μαζί τους ο στοχασμός: ο έναστρος ουρανός πάνω μου και ο ηθικός νόμος μέσα μου» [87].

3.2.2 Ωφελιμισμός

Η ηθική των φιλοσόφων του 19ου αιώνα χαρακτηρίζεται από μια σημαντική αλλαγή, τη γέννηση της πειραματικής ψυχολογίας η οποία μπαίνει δυναμικά στην προσέγγιση της ηθικής της φιλοσοφίας και αυτή ενώ μια πληθώρα φιλοσοφικών θεωρήσεων συνδέθηκαν μαζί της [65]. Η Συνεπειοκρατία και μια εκδοχή της, το ωφελιμιστικό ρεύμα (Ωφελιμισμός) του Jeremy Bentham (που επιτάσσει το σύνολο των ατομικών δικαιωμάτων κι ελευθεριών να υποτάσσεται στο συλλογικό όφελος και καλό - με σημείο αναφοράς πάντα έναν «ηθικό ηδονισμό»), συναντάται και εδώ ως μια θεωρία ηθικής φιλοσοφίας πια [89]. Εκείνος όμως που άσκησε την μεγαλύτερη επιρροή τον 19ο αιώνα στην πολιτική και φιλοσοφική σκέψη της εποχής συμβάλλοντας καθοριστικά στην εξέλιξη της ηθικής φιλοσοφίας υπήρξε ο John Stewart Mill (1806-1873).

Ο Mill ασπάστηκε την ωφελιμιστική θεωρία του Bentham αλλά κράτησε κάποιες αποστάσεις υπό την έννοια μιας πιο χαλαρής προσέγγισης σύμφωνα με την οποία τα άτομα θα έπρεπε μεν να επιζητούν την ηδονή και να αποφεύγουν τον πόνο αλλά θα έπρεπε να δρουν με τέτοιο τρόπο ώστε αυτοσκοπός να μην καθίσταται το ατομικό τους συμφέρον αλλά και η καλλιέργεια των αισθημάτων τους -με απώτερο στόχο την αυτοβελτίωσή τους. Συνέστηνε και εφιστούσε μάλιστα την προσοχή στην αποφυγή

πρόκλησης βλάβης και την παροχή σε όλα τα άτομα κάποιων ελάχιστων θεμελιωδών δικαιωμάτων όπως αυτό της ζωής, της ελευθερίας, της ασφάλειας, της σίτισης, της στέγης, της βασικής εκπαίδευσης κτλ. Για τον Mill, ο άνθρωπος δεν ήταν ένα ανταγωνιστικό ον και το σημαντικό δεν ήταν να πετύχει οπωσδήποτε τις επιδιώξεις του αλλά να προσπαθεί να συντονίσει και να συγχρονίσει τα αισθήματα και τις επιδιώξεις του με εκείνα των συνανθρώπων του. Σ' αυτήν ακριβώς την κοινωνικότητα του ανθρώπου και την αλληλεπίδραση της συγκεκριμένης ψυχosύνθεσης του ατόμου με την κοινωνία πίστευε ότι έγκειται το ηθικό στοιχείο του ανθρώπου ενώ έλεγε πως: «Η ευτυχία αποτελεί τον μοναδικό σκοπό του ανθρώπινου πράττειν και η προαγωγή της το κριτήριο μέσω του οποίου θα κρίνουμε το σύνολο της ανθρώπινης διαγωγής. Απ' αυτό συνάγεται αναγκαστικά ότι πρέπει να αποτελεί και το κριτήριο της ηθικής, αφού το μέρος περικλείεται στο όλο» [90] -πράγμα το οποίο σίγουρα θα έβρισκε ανέφικτο ο Karl Marx.

Σύμφωνα με τον Karl Marx (1818-1883) η ηθική είναι μια μορφή κοινωνικής συνείδησης μεταβαλλόμενη καθώς βρίσκεται σε άμεση εξάρτηση από το κοινωνικό πλαίσιο και την κοινωνική δομή. Πιο συγκεκριμένα, για τον Marx η ηθική στάση κάθε ατόμου όχι μόνον δεν εξαρτάται από το ίδιο το άτομο και δεν είναι σταθερή αλλά αποτελεί μάλλον μια «συμμεταβολή», αφού εξαρτάται από τις εκάστοτε κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες και τις αντίστοιχες αλλαγές που δύνανται να συμβούν ως συνέπειες αυτών και οι οποίες επιφέρουν αλλαγές στις πεποιθήσεις, τις αντιλήψεις και τις στάσεις ηθικής των ανθρώπων. Κάτι που σε κάποιες εποχές της ιστορίας θεωρείται ως ηθικό, σε άλλες θεωρείται ανήθικο [65]. Με άλλα λόγια, ο Marx αναφέρεται σε μια ηθική που προσδιορίζεται εκ μέρους του ως ταξική, στο βαθμό που και η ίδια η κοινωνία είναι ταξική και, το πιο σημαντικό, η ίδια η ύπαρξη του δικαίου συνιστούσε για τον Marx μιαν απόδειξη επί του πρακτέου πως η ηθική ήταν στην πραγματικότητα μιαν υπόθεση ...αδύναμη! Η συνεισφορά του Marx στην έννοια της ηθικής ήταν αν όχι πολυεπίπεδη, τουλάχιστον διττή, καθώς απέδειξε αφενός ότι κάθε άνθρωπος είναι ηθικά «προϊόν της εποχής» του κι αφετέρου έθεσε τις βάσεις μιας επιτακτικής αναγκαιότητας για μια νέα κοινωνία κι ως εκ τούτου μια νέα ηθική αφού μαζί με την ταξικότητα ανέδειξε και την υποκρισία στην αστική ηθική [91].

Στον 20ο αιώνα -μετά τον Πρώτο και τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο- οι τραγικές συνέπειες των πολέμων για όλη την ανθρωπότητα εισάγουν μια νέα παράμετρο στην ηθική που μοιάζει όμως προβληματική αφού αφορά στην αμφισβήτηση του βαθμού εμπιστοσύνης που πρέπει να επιδεικνύεται από τον άνθρωπο προς την ίδια την ανθρώπινη λογική. Το οικοδόμημα του ανθρωποκεντρικού χαρακτήρα της ηθικής φιλοσοφίας

φαίνεται να σείεται και την εμφάνισή τους κάνουν νέα φιλοσοφικά ρεύματα όπως ο Νεοκριτικισμός (Νεοκαντιανισμός), η Φαινομενολογία, η Νεοσχολαστική φιλοσοφία, ο Διαλεκτικός Υλισμός, ο Νεοθετικισμός ή Λογικός Θετικισμός, ο Υπαρξισμός, η Αναλυτική φιλοσοφία και άλλα. Όλα αποπειρώνται μια διαφορετική προσέγγιση στην ηθική της φιλοσοφίας λαμβάνοντας υπ' όψιν διάφορες κοινωνικές παραμέτρους όπως είναι ο τόπος, ο χρόνος, οι εκάστοτε συνθήκες και ανάγκες των ανθρώπων, αυτό που με μια φράση θα ορίζαμε ως «κοινωνικό πλαίσιο» ενώ παράλληλα με την πρόοδο των επιστημών, την εμφάνισή τους κάνουν και επιστήμες όπως η Κοινωνιολογία, η Ανθρωπολογία και η Φροϋδική Ψυχανάλυση [92].

Η μορφή που κυριάρχησε όμως στον 20ο αιώνα και στην ηθική της φιλοσοφίας ήταν ο John Rawls (1921-2002). Ο Rawls πίστευε ότι οι άνθρωποι ανεξάρτητα από τις προσωπικές τους αντιλήψεις οφείλουν να συναινούν ώστε να συνυπάρχουν και να συνεργάζονται αρμονικά για την απόκτηση ατομικών και κοινωνικών αγαθών και για την επίτευξη της κοινωνικής ευημερίας εν γένει [93]. Ως εκ τούτου, πίστευε πως η ελευθερία των ανθρώπων δύναται να περιορισθεί με σκοπό την αύξηση της ελευθερίας εν συνόλω και συνεπώς οι απόψεις του Rawls δε συνιστούσαν παρά μια νέα εκδοχή της θεωρίας του ωφελιμισμού. Σύμφωνα με τον Rawls, κατά την επιλογή των ηθικών αρχών υπήρχαν κάποιοι περιορισμοί στην έννοια του «ορθού». Ο εγωισμός, για παράδειγμα, και τα ατομικά συμφέροντα (ενδεχομένως και τα αντίστοιχα δικαιώματα που προκύπτουν απ' αυτόν) θα μπορούσαν να αποτελέσουν μια αιτία παρεμπόδισης της κοινωνικής ευημερίας και δεν ήταν συμβατά με την ηθική του Rawls ο οποίος ισχυριζόταν ότι απαιτούνταν μια παραίτηση απ' αυτά αφού πίστευε σε ένα σύνολο κοινωνικών αρχών για την κοινωνική ευημερία στις οποίες θα έπρεπε όλοι να συναινούν και μερικώς να συμμορφώνονται όταν προκύπτουν ηθικά διλήμματα που σχετίζονται με την προτεραιότητα στην ελευθερία, χαρακτηρίζοντας αυτές τις επιταγές ως «εκλεπτυσμένες ηθικές ιδέες» [94]. Σε μια τέτοια μάλιστα δίκαιη κοινωνία κατά τον Rawls, όπου όλοι αποποιούνται κι αποτάσσονται των προσωπικών τους χαρακτηριστικών (και άρα και δικαιωμάτων και επιλογών) για το κοινό καλό και που για τον Rawls σημαίνει ότι κατ' αυτόν τον τρόπο τους επιτρέπεται να καταφέρνουν να λειτουργούν με τρόπο ορθολογικό, η κοινωνική δικαιοσύνη είναι μιαν αξία που δεν αντιτίθεται στην ατομική ελευθερία -απεναντίας την λαμβάνει υπ' όψιν της και αυτή! Ο Rawls πάντως όταν έκανε λόγο για προσωπική ευημερία τόνιζε πως αυτό που είχε σημασία ήταν η ισότητα σε επίπεδο σεβασμού και μέριμνας και όχι σε επίπεδο πόρων [95].

Η εμφάνιση του George Edward Moore (1873-1958), κατά μία έννοια, «τάραξε τα νερά» στον χώρο της ηθικής φιλοσοφίας τον 20ο αιώνα και επηρέασε τη μετέπειτα εξέλιξη των ηθικών αντιλήψεων αφού ο Άγγλος φιλόσοφος προσέγγισε το ζήτημα της ηθικής εξαιρετικά καινοτόμα αξιώνοντας την επιστημονική προσέγγισή του και εισάγοντας ως μέθοδο την ανάλυση. Ο Moore διερευνά με κριτική ματιά ηθικές φιλοσοφικές θεωρήσεις όλων των εποχών, από τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα στην αρχαία Ελλάδα μέχρι τον Kant και τον Mill στην νεότερη Ευρώπη και καταθέτει τις σκέψεις του στο έργο του *Principia Ethica* (1903) που αποτέλεσε ορόσημο για την ηθική φιλοσοφία [96]. Ο Moore έκανε καταρχήν μια διάκριση ανάμεσα στα προβλήματα της ηθικής φιλοσοφίας και εκείνα της ηθικής ζωής και παράλληλα προσπάθησε να ορίσει τις κατηγορίες στις οποίες ανήκουν όλα τα αγαθά και όλα τα κακά. Διερεύνησε εξαντλητικά την έννοια του όρου «αγαθό» (και «κακό») θεωρώντας ότι αυτό αποτελεί την αφετηρία της ηθικής φιλοσοφίας και προσπάθησε να διακριβώσει ποια είναι τα πράγματα τα οποία είναι αγαθά, ποια εκείνα που είναι κακά και ποια είναι εκείνη η κοινή και αποκλειστική ιδιότητα που τα καθορίζει αμφότερα, προσπαθώντας παράλληλα να διερευνήσει και ποιες είναι οι αιτιώδεις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ πραγμάτων που είναι αγαθά και άλλων που δεν είναι. Για την έννοια του όρου «αγαθό» ωστόσο, παρά την αναλυτική του προσέγγιση, κατέληξε ότι ήταν μια έννοια που δεν επιδεχόταν ορισμού κι ανάλυσης τελικά καθώς ήταν κάτι αυταπόδεικτο για τον κοινό νου [97]. Για τον Moore δεν είχε σημασία τελικά τι ήταν αγαθό -ως εννοιολογικός προσδιορισμός- αλλά η αναγνώρισή του όταν κάποιος θα το συναντούσε [69]. Βασική μέθοδος αποτίμησης πάντως κάποιων πραγμάτων για εκείνον ήταν η «απομόνωσή» τους και η θέαση τους ξέχωρα από άλλα, σαν να υπήρχαν εντελώς μόνα τους, καθώς έτσι πίστευε ότι αναδεικνύονταν ποια ήταν αυτά που είχαν σημασία τελικά: τα πράγματα για τα οποία άξιζε δηλαδή κανείς να ζει και τα οποία αποδεικνύονταν ότι ήταν πιο αφηρημένα και θεωρητικά (όπως π.χ. η ανθρώπινη επικοινωνία και οι διαπροσωπικές σχέσεις), πράγματα τα οποία συνιστούσαν όχι μόνον τον λόγο ύπαρξης της αρετής αλλά συνάμα και της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης και που εν κατακλείδι δικαίωναν τον έσχατο σκοπό, αυτόν της κοινωνικής προόδου και εξέλιξης που έτσι κι αλλιώς οφείλουν να έχουν ένα πρόσημο θετικό. Τέλος, ο Moore είχε την άποψη ότι αυτά που αποτελούν τα ωραία πράγματα στη ζωή καθορίζονται αποφασιστικά από την κοινή γνώμη ενώ πρέσβευε ότι ο στόχος κάθε ηθικού φιλοσόφου δεν θα έπρεπε να έχει να κάνει με παραινήσεις, συμβουλές και προτροπές στη εμπειρική καθημερινότητα στη ζωή [96].

3.2.3 Αρεταϊκή Ηθική

Στις μέρες μας, στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας, φαίνεται πως δύο είναι τα ρεύματα που άντεξαν στο χρόνο κι επικράτησαν τελικά, η Δεοντοκρατία και η Συνεπειοκρατία (ωφελιμισμός) που αποτέλεσαν και τις μόνες επιλογές στην ηθική φιλοσοφία έως το δεύτερο μισό του 20ου αιώνα. Μαζί τους ωστόσο, από τη δεκαετία του 1950 και μετά, αναδύεται μια νέα τάση, ένα νέο ρεύμα ηθικής φιλοσοφίας χαρακτηριζόμενο ως Αρεταϊκή Ηθική (virtue ethics) -έναν όρος που εισήγαγε πρώτος ο Αριστοτέλης και μια ηθική φιλοσοφία που στηρίχτηκε στις διδαχές του- και υιοθετήθηκε από φιλοσόφους που τη δημιουργούν και την εκπροσωπούν και που θεωρούν πως τα ήδη υπάρχοντα φιλοσοφικά ρεύματα περί ηθικής δεν τους αντιπροσωπεύουν και δεν τους ικανοποιούν ενώ παράλληλα πασχίζουν με κάποιο τρόπο, μέσα από κάποια φιλοσοφική διαδρομή, να αναβιώσουν τη λεγόμενη αριστοτελική ηθική. Η θεμελιώδης ιδέα και το βασικό πρόσταγμα στην τάση αυτή είναι η έμφαση στην ποιότητα του χαρακτήρα ενός προσώπου και όχι απλώς και μόνον στην ορθότητα των πράξεων του. Ωστόσο, η χρήση αυτού του αριστοτελικού όρου (Αρεταϊκή Ηθική) ως χαρακτηρισμού κι επονομασίας του νέου αυτού ρεύματος ηθικής φιλοσοφίας υπήρξε μάλλον άστοχη και ατυχής καθώς σημειώθηκαν σημαντικές διαφοροποιήσεις στις θεωρήσεις (μεταξύ στοχαστών διαφορετικών γενεών) της αρεταϊκής ηθικής, εκ των οποίων κάποιοι προβάλλουν νέο-αριστοτελικές ηθικές αρχές, κάποιοι άλλοι εστιάζουν στην θεωρία των συναισθημάτων του Hume, κάποιοι επιχειρούν έναν συγκερασμό μεταξύ της θεωρίας του Hume και της ηθικής του Νίτσε ενώ κάποιοι αποπειρώνται τελικά την οριστική ρήξη με την αριστοτελική ηθική ενώ παρά το γεγονός ότι η Αρεταϊκή ηθική βρίσκεται ακόμα στα σπάργανα και σε μια πολύ άωρη μορφή, δείχνει να έχει μια ιδιαίτερη επίδραση σε πεδία όπως η ιατρική με ενδεχόμενη δυνατότητα επιρροής στις μελλοντικές πολιτικές υγείας [98].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. Νόμος και Ηθική - Η Σύγκρουση

4.1 Στην «Αντιγόνη» του Σοφοκλή

«Αν η ηρωίδα του Σοφοκλή μοιάζει να μην έχει πολλές προγόνους στο μύθο και στο δράμα, οι απόγονοί της αντίθετα υπήρξαν, από τον Ευριπίδη, τον Στάτιο και τη Θηβαΐδα του Ρακίνα ως τις μέρες μας, αμέτρητες. Φτάνει ν' αναφέρουμε τα ονόματα του Alfieri, του Goethe και του Hegel στο λίγο απώτερο παρελθόν, του ακροδεξιού M.Bazzès, του Cocteau στα 1922, του συνεργάτη των Γερμανών Anouilh στα 1944, του Brecht –βασισμένου στον Hölderlin– στα 1948 και του Living Theater στα 1967, μέχρι τις δυο ινδικές Αντιγόνες κι αυτές που παρουσίασαν με σκηνικό ένα ιγκλού οι Εσκιμώοι στο φεστιβάλ του Νανσύ στα 1984, για να κατανοήσουμε ότι όχι μόνο οι διάφορες αναγνώσεις και διασκευές, αλλά εν τέλει και το ίδιο το κείμενο της Αντιγόνης έχει γίνει αντικείμενο συγκρούσεων οι οποίες έχουν την πρώτη ρίζα τους έξω απ' αυτό.» [99]

Η «Αντιγόνη» -μία από τις επτά τραγωδίες του Σοφοκλή που διασώθηκαν εκ των 130 συνολικά- «γεννιέται» μέσα από το πνεύμα του Σοφοκλή στην Αθήνα του 5ου π.Χ. αιώνα, στον επονομαζόμενο «Χρυσό Αιώνα» του Περικλή που έμελλε να αποτελέσει τον θεμέλιο λίθο για ολόκληρο τον Δυτικό πολιτισμό. Είναι η εποχή της άνθησης της πόλεως-κράτους της Αθήνας, της γέννησης της δημοκρατίας και της δημιουργίας «χρηστών πολιτών» (δηλαδή καλών κι αγαθών ανδρών) [100], της ανάπτυξης των Γραμμάτων και των Τεχνών, της δημιουργίας Φιλοσοφικών Σχολών και της ολοκλήρωσης της Ακρόπολης. Είναι και η εποχή των τραγικών ποιητών και της γέννησης του θεάτρου [101].

Ο Σοφοκλής, γόνος αρχοντικής οικογένειας, γεννήθηκε στην Αθήνα το 497-496 π.Χ. στον Ίππιο Κολωνό. Στα 28 του χρόνια (468 π.Χ.) λαμβάνει για πρώτη φορά μέρος σε δραματικούς αγώνες και νικά τον Αισχύλο –τον γηραιότερο τραγικό ποιητή. Ένα

εμφατικό στοιχείο της προσωπικότητάς του, που διευκολύνει στην κατανόηση των έργων του και ιδιαίτερα στην Αντιγόνη, είναι η ιδιαίτερη σχέση του με τη θρησκεία καθώς περιγράφεται ως ένας άνθρωπος θεοσεβούμενος χωρίς όμως το χαρακτηριστικό του αυτό να περιορίζει τους πνευματικούς του ορίζοντες καθώς στο σοφόκλειο δράμα ο θεός ρυθμίζει μεν τη μοίρα των ανθρώπων αλλά οι άνθρωποι έχουν πάντα στη διάθεσή τους εν τέλει την επιλογή· να αποφασίζουν ελεύθερα και να πράττουν ελεύθερα αλλά να αναλαμβάνουν και τις ευθύνες των πράξεών τους -γιατί πάνω απ' όλα ελευθερία είναι η ανάληψη ευθυνών- και να δέχονται τις συνέπειες των πράξεων αυτών. Παράλληλα, ο Σοφοκλής χαρακτηριζόταν από μια ιδιαίτερη ευαισθησία για τα πάθη και τις αδυναμίες των ανθρώπων κι ως εκ τούτου, οι ήρωες των έργων του συγκλονίζουν και συγκλονίζονται και οι ίδιοι από εσωτερικές συγκρούσεις και ισχυρά ηθικά διλήμματα που αποτυπώνονται στη σκηνή και κυρίως στην ψυχή του εκάστοτε θεατή. Ο Σοφοκλής εισήγαγε μάλιστα στη δραματική τέχνη και καινοτομίες που είχαν να κάνουν με τον αριθμό των ηθοποιών και των χορευτών, τη σκηνογραφία και την έκταση των διαλόγων - γεγονός που συντέλεσε στην ένταση της δραματικότητας των ηρώων του και στην εμβάθυνση των στοιχείων της προσωπικότητάς τους [102].

Η Αντιγόνη φέρεται να είναι το δεύτερο σε αρχαιότητα από τα επτά έργα του Σοφοκλή που έχουν διασωθεί και με το οποίο κέρδισε την πρώτη του νίκη ενώ η πραγματική χρονιά παράστασης του δράματος παραμένει άγνωστη [103]. Ο τραγικός ποιητής, ως προς την υπόθεση του έργου, φαίνεται να είχε επηρεαστεί από αλλαγές που διαδραματίζονταν εκείνη την εποχή στην Αθήνα και που σχετίζονταν αφενός με την πνευματική ανάπτυξη της πόλης και την εν δυνάμει εξέλιξη της σε πανελλήνια ηγετική δύναμη κι αφετέρου με την εμφάνιση του κινήματος των σοφιστών οι οποίοι με το σχετικισμό που χαρακτήριζε τη ρητορική τους, μια ρητορική αμφισβήτησης των παραδοσιακών αρχών και αξιών, δημιουργούσαν κατά μία έννοια μιαν «αναταραχή» σε αυτήν την ευοίωνη προοπτική της πόλης –γεγονός που οπωσδήποτε έβαλλε τον θεοσεβούμενο Σοφοκλή που μέσα από το έργο του φαίνεται να αντιπαραθέτει την σφοδρή επιθυμία του ανθρώπου για πρόοδο κι εξέλιξη με την επιτακτική ωστόσο προϋπόθεση του «αμετακίνητου των αξιών». Σ' αυτήν την πολιτική διάσταση του έργου μάλιστα, που είναι εμφανής στην πλοκή στην αντίσταση της Αντιγόνης προς τον Κρέοντα, στην αντίσταση ενός απλού πολίτη δηλαδή απέναντι σε μια πολιτική εξουσία, που όπως θα διαγραφεί καταστρατηγεί τα δικαιώματά του υπερβαίνοντας την δικαιοδοσία της και καταχρώμενη την εξουσία της [102], ενδεχομένως να οφείλεται και το γεγονός ότι η τραγωδία αυτή του

Σοφοκλή μοιάζει να είναι «άχρονη» καθώς φαίνεται να διακορεύει τον χρόνο και να φθάνει ως τις μέρες μας το ίδιο επίκαιρη και το ίδιο ζωντανή.

Ως προς την πλοκή του έργου, η Αντιγόνη αποτελεί απλώς μια λεπτομέρεια του μύθου της γενιάς των Λαβδακιδών (που βασίλευσε στη Θήβα) στην οποία όμως ο ευρηματικός ποιητής Σοφοκλής έδωσε ιδιαίτερη σημασία καθώς φαίνεται να συγκινήθηκε τόσο απ' αυτή ώστε τη μετέτρεψε σε μιαν ιστορία αυτοτελή [104] και μια τραγωδία που έμελλε να γίνει παγκόσμια γνωστή. Η υπόθεση εκτυλίσσεται στη Θήβα του 500 π.Χ. όταν, παρά τη συμφωνία που είχε συναφθεί ανάμεσα στους δύο γιούς του Οιδίποδα, Πολυνείκη και Ετεοκλή, για διαδοχική ανά έτος ηγεμονία, ο Ετεοκλής αθετεί τη συμφωνία και αρνείται να παραχωρήσει τον θρόνο στον Πολυνείκη που εκστρατεύει εναντίον του με τη βοήθεια των Αργείων προκειμένου να πάρει την εξουσία της πόλης και να δικαιωθεί. Στη μάχη που διεξάγεται μπροστά στις επτά πύλες της Θήβας, τα δύο αδέρφια ύστερα από μια μονομαχία αλληλοσκοτώνονται κι ο Κρέων (θείος της Αντιγόνης κι ο μοναδικός άντρας που απέμεινε από τη βασιλική οικογένεια) αναλαμβάνει ως νέος βασιλιάς κι απόλυτος μονάρχης πια την εξουσία της πόλης. Εκδίδει ένα διάταγμα σύμφωνα με το οποίο ζητά από τους πολίτες να αποδώσουν τιμές και δόξες στον νεκρό Ετεοκλή που έχασε τη ζωή του προκειμένου να υπερασπιστεί την πατρίδα του ενώ απαγορεύει την ταφή του αδελφού του, Πολυνείκη, που φέρεται να λειτούργησε ως προδότης της πόλης αφού θέλησε να την κυριεύσει με στρατό. Ως ποινή, για όποιον παραβεί την ιδιαίτερος ατιμωτική και συνάμα αυθαίρετη αυτή εντολή του Κρέοντα, ορίζεται η θανατική καταδίκη. Η Αντιγόνη, μια εκ των δύο αδελφών των νεκρών, εκφράζει άμεσα και κατηγορηματικά την άρνησή της να υπακούσει σ' αυτήν την εντολή και δηλώνει την απόφασή της για ανυπακοή στην αδελφή της Ισμήνη, ζητώντας παράλληλα τη βοήθειά της. Παρά το γεγονός ότι η Ισμήνη όχι μόνον αρνείται να βοηθήσει την αδελφή της αλλά προσπαθεί και να την μεταπείσει, η Αντιγόνη παραμένει ως προς την απόφασή της συνεπής, σταθερή και αταλάντευτη προβαίνοντας μάλιστα σε μια διττή απόπειρα ταφής του νεκρού αδελφού της που εξοργίζει τον Κρέοντα που αποφασίζει έτσι να εκτελέσει την ποινή που είχε εξ αρχής ορίσει για τον παραβάτη: τη θανατική καταδίκη. Δίνει εντολή η Αντιγόνη να οδηγηθεί σε μια βραχώδη σπηλιά και να θαφτεί εκεί ζωντανή. Εις μάτην, ο γιος του Κρέοντα και αρραβωνιαστικός της Αντιγόνης, Αίμων, προσπαθεί να μεταπείσει τον πατέρα του για την απόφασή του αυτή και καθώς δεν το καταφέρνει ακολουθεί την μνηστή του στον τάφο και αυτοκτονεί εκεί ενώ τον ίδιο δρόμο ακολουθεί και η μητέρα του Αίμονα και σύζυγος του Κρέοντα, Ευρυδίκη, η οποία επίσης αυτοκτονεί στο παλάτι όταν πληροφορείται το χαμό του παιδιού της, με τον Κρέοντα να μένει μόνος τελικά μέσα σε όλη αυτή τη συμφορά και

να θρηνεί μετανοημένος και συντετριμμένος για τον αφανισμό που ο ίδιος προκάλεσε στην οικογένειά του [102].

Δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση το γεγονός ότι αυτό που κυρίως χαρακτηρίζει αυτή την τραγωδία του Σοφοκλή, η σύγκρουση δηλαδή, δεν είναι μονοδιάστατη ούτε και μονοσήμαντη. Στην Αντιγόνη του Σοφοκλή συγκρούεται ο άρχων με τον αρχόμενο, η εξουσία με το καθήκον, το τυπικό με το εθιμικό, το δημόσιο με το ιδιωτικό, το συλλογικό με το ατομικό, το πολιτικό με το θρησκευτικό, το αρσενικό με το θηλυκό, κ.ο.κ., αλλά σε μια πρώτη ανάγνωση, αυτό που πρωτίστως φαίνεται να συγκρούεται στο Σοφοκλείο δράμα είναι οι γραπτοί και οι άγραφοι νόμοι. Για τους αρχαίους Έλληνες η λέξη «νόμος» σήμαινε τόσο τον γραπτό νόμο (τους θεσμοθετημένους από τους νομοθέτες μιας πολιτείας κανόνες που στηρίζονταν σε κοινωνικές συμβάσεις δηλαδή) όσο και τον άγραφο νόμο (μιαν έμφυτη ηθική παρόρμηση του ανθρώπου για το τι είναι καλό να πράττει και τι είναι κακό ώστε να το αποφεύγει) [105]. Οι άγραφοι νόμοι φαίνεται δε να σχετίζονται εκείνη την εποχή με επιταγές θρησκευτικού περιεχομένου ή και με ιερά, εθιμοτυπικά οικογενειακά τελετουργικά -όπως συμβαίνει στην Αντιγόνη του Σοφοκλή καθώς κατά τους κλασσικούς χρόνους αποτελούσε ευθύνη των κοντινών συγγενών να αναλαμβάνουν την ταφή των νεκρών (των γυναικών δε σε ό,τι αφορούσε την περιποίηση του σώματος των νεκρών) [106]. Ωστόσο, έτσι κι αλλιώς, οι άγραφοι νόμοι γενικά και οι αντιλήψεις που επικρατούσαν (κι ενδεχομένως επικρατούν ακόμα και σήμερα) γύρω από αυτούς, υπήρξαν ανέκαθεν «περισσότερο ισχυρές παρά σαφείς» [107]. Η σύγκρουση του Νόμου και της Ηθικής στην Αντιγόνη δηλαδή είναι μια σύγκρουση ανάμεσα σε νόμους τεχνητούς, ανθρώπινους και προσωρινούς και σε νόμους φυσικούς, θεϊκούς κι αιώνιους, μια σύγκρουση ανάμεσα σε νόμους θετούς και σε νόμους φυσικούς, μια αντιπαράθεση ανάμεσα σ' αυτό που, ως προς τη διαμόρφωση της δικαιοσύνης, σήμερα θα ορίζαμε ως θετικό δίκαιο και φυσικό δίκαιο και στα δύο θεμελιώδη ρεύματα φιλοσοφικού και κοινωνικού προβληματισμού που εν καιρώ εξελίχθηκαν και τα εκπροσωπούν: τον σχετικισμό και τον εξελικτισμό [108].

Το έργο διαρθρώνεται σε επεισόδια τα οποία είναι όλα άμεσα ή έμμεσα διαποτισμένα από τη σύγκρουση των δύο κεντρικών προσώπων -της Αντιγόνης και του Κρέοντα- κατά την εξέλιξη των οποίων κορυφώνεται το δράμα μέχρι την τελική του λύση. Η έναρξη της τραγωδίας βρίσκει την Αντιγόνη με την αδελφή της Ισμήνη έξω από τα ανάκτορα ενώ η πολιορκία έχει ήδη λυθεί, τα δύο αδέλφια τους έχουν πια σκοτωθεί κι ο Κρέων έχει ήδη διατυπώσει την αυστηρή διαταγή που συνίσταται στην απειλή θανατικής ποινής σε όποιον την παραβεί. Η Αντιγόνη ανακοινώνει άμεσα στην αδελφή

της την απόφασή της να μην πειθαρχήσει στην εντολή του Κρέοντα και να θάψει τον αδελφό της ενώ παράλληλα ζητά τη συνδρομή της Ισμήνης η οποία αρνείται και προσπαθεί να μεταπείσει την Αντιγόνη ως προς την απόφασή της αυτή. Άμεσα κι απ' την αρχή του έργου, δεν είναι μόνον ότι διαφαίνεται ξεκάθαρα η πρόθεση της Αντιγόνης για ανυπακοή όσο ότι αναδύεται ένας διαχωρισμός καθώς διαγράφονται στη σκηνή δύο προσωπικότητες εκ διαμέτρου αντίθετες που ενδεχομένως να απηχούν έναν διχασμό ακόμα και στο ίδιο το κοινό: από τη μια, η ανυπάκουη Αντιγόνη που είναι έτοιμη να υπερασπίσει μια σύγκρουση ανάμεσα, αφενός στον άγραφο νόμο, το ηθικό και θρησκευτικό χρέος της δηλαδή (που υπαγορεύεται από «ομομήτριους» δεσμούς αίματος [109] και την ευσέβειά της προς τους θεούς [110]) και αφετέρου στον γραπτό νόμο, την κρατική εξουσία και της δύναμή της: «Στα πόδια δε θα πέσω· ...εγώ θα τότε θάψω. Μ' αρέσει να το πράξω, κι ας πεθάνω· ...περίσσιο χρόνο απ' τους εδώ οι κάτω θα με χαίρονται · εκεί αιώνια θα'μαι· αν θες εσύ, μαγάρισε εκείνα που οι θεοί τα μακαρίζουν» (στιχ. 71-77) κι από την άλλη, η υπάκουη Ισμήνη που σκύβει το κεφάλι δηλώνοντας την υποταγή της και την υπακοή της στον γραπτό νόμο και την κρατική εξουσία που πρέπει να υπηρετηθεί μέσα από το κύρος της και το φόβο που αυτό προκαλεί σε έναν πολίτη και δη σε μια γυναίκα [104]: «Λογάριασε πρώτα καλά· γυναίκες γεννηθήκαμε· σε πόλεμο δε γίνεται να μπούμε με τους άντρες. Μας κυβερνάνε δυνατοί, κι ανάγκη και σ' αυτά και σ' άλλα πιο πικρά να σκύβουμε κεφάλι. ...Οι περιστάσεις με σφίγγουν τυραννικά κι έτσι θα σκύψω το κεφάλι στους αφέντες» (στιχ. 61-64 και 66-67). Από τη μια, η Ισμήνη να αντιπροσωπεύει αφενός αυτό που οφείλει να είναι κάθε γυναίκα σε μια πατριαρχική κοινωνία που οι αρετές της καθορίζονται από τους άντρες [111] και αφετέρου αυτό που οφείλει να είναι κάθε πολίτης σε μια πολιτική κοινωνία που η χρηστότητά του καθορίζεται από την εξουσία στην οποία θέλει να είναι αρεστός, κι από την άλλη η Αντιγόνη, μια γυναίκα ασυνήθιστη, τολμηρή, αποφασιστική κι αδιάφορη για την κρίση των αντρών και των κοινών θνητών -σε σημείο που η απόφασή της κι η ετοιμότητά της να πεθάνει θυμίζει αυτή των ηρώων ανδρών στα πεδία των μαχών [112]- σίγουρη και γεμάτη αυτοπεποίθηση για την απόφασή της που θα τη φέρει πιο κοντά σε μιαν αλήθεια θεϊκή, αιώνια κι άφθαρτη δηλαδή [113], έτοιμη να προβεί σε μια πράξη αντίστασης, σε μια πράξη επαναστατική σε σχέση με την εποχή και την κοινωνική της θέση μέσα σ' αυτή [114].

Ακολουθεί η έξοδος του Κρέοντα από το παλάτι, συνοδευόμενου από φρουρούς, και η εμφάνισή του στη σκηνή με έναν μονόλογο στομφώδη στον οποίο διαφαίνεται η διάθεσή του να δικαιολογήσει την ύπαρξή του ως εξουσιαστής [115] και στον οποίον,

πρωταρχικά αποπειράται να κατοχυρώσει την εξουσία του και τη νομιμότητά της κηρύττοντας: «εγώ την εξουσία δικαιωματικά κατέλαβα, λόγω συγγενικών δεσμών με τους χαμένους» (στιχ. 174-175), στη συνέχεια φροντίζει να καταστήσει σαφές ποιος έχει στα χέρια του την εξουσία και ποιος είναι ο απόλυτος άρχων διατυπώνοντας κατ' επανάληψη την προσωπική αντωνυμία «εγώ» (στιχ. 165, 174, 185, 192) και κατόπιν απειλεί τους πολίτες αξιώνοντας την απόλυτη υποταγή τους μέσα από εγγυήσεις που ζητά να του παρασχεθούν από το συμβούλιο των γερόντων της πόλης -δηλαδή τον Χορό- (στιχ. 216), ο οποίος συγκατατίθεται προς ώρας εκφράζοντας ωστόσο έμμεσα τον εκφοβισμό των πολιτών εκ μέρους του Κρέοντα με την υπενθύμιση της ποινής του θανάτου που κρέμεται επ' απειλή για όποιον παραβεί την εντολή: «Πού να βρεθεί τρελός που θέλει να πεθάνει» (στιχ. 221). Η έλευση του επίσης κατατρομαγμένου από τον Κρέοντα (στιχ. 228-231 και 331-333) φύλακα του νεκρού απ' τους αγρούς, που τον πληροφορεί για την απόπειρα ταφής του νεκρού από κάποιον που παράκουσε την κρατική εντολή, επαληθεύει τους φόβους ενός τυράννου που ανησυχεί πάντα για την απείθεια και την ανυπακοή, φέρνει στην επιφάνεια τα δογματικά χαρακτηριστικά του απόλυτου μονάρχη και τον ίδιο τον Κρέοντα αντιμέτωπο πλέον με το πρώτο «κρούσμα απείθειας» που τον κάνει να αναφωνεί: «Τι λες; Ποιος άντρας τόλμησε μια τέτοια πράξη;» (στιχ. 249) εκφράζοντας έτσι όχι μόνον την αξίωσή του για δεδομένη απόλυτη υποταγή αλλά και μια θέση πατριαρχική. Η καχυποψία που διακρίνει συνήθως μιαν απολυταρχική εξουσία εκφράζεται με αντίστοιχα απόλυτες πεποιθήσεις (ρήμα «εξεπίσταμαι», στιχ. 294) - ενδεχομένως μέσα και από διαδικασίες προβολής- ότι το κίνητρο ανυπακοής της εντολής δεν μπορεί να ήταν άλλο από το χρήμα: «Ξέρω καλά πως κάτι τέτοιοι θα ξελόγιασαν κι αυτούς εδώ με πληρωμή για να παρανομήσουν. Δε φύτρωσε χειρότερη καμιά εφεύρεση στον κόσμο σαν το χρήμα» (στιχ. 294-297) αφού ο Κρέοντας με την υπεροψία που τον διακατέχει αδυνατεί να συλλάβει την έννοια της ηθικής επιταγής και της παρελκόμενης ανυπακοής ως κίνητρο παραβίασης μιας διαταγής [116]. Ο φόβος για την απώλεια της παντοδυναμίας του, την αμφίβολη απόλυτη υποταγή όλων σε αυτή αλλά και για την αδιανόητη, κατά τον Κρέοντα, ενδεχόμενη ανυπακοή στη δική του διαταγή έχει πλέον τώρα για τα καλά εγκατασταθεί στην καρδιά του τυράννου, τον έχει εξοργίσει και τον κάνει να χάνει τον έλεγχο με το προσωπείο του τυράννου να έχει τώρα με σαφήνεια διαφανεί μέσα από απειλές που εξακοντίζει αδιακρίτως προς όλους τους πολίτες πια για σκληρές κι απάνθρωπες ποινές: «ώσπου ζωντανοί κρεμασμένοι να βγάλετε στη φόρα τη βρωμιά» (στιχ. 305-310).

Η σκηνή της άμεσης σύγκρουσης δεν αργεί να διαδραματιστεί όταν η Αντιγόνη συλλαμβάνεται και οδηγείται ενώπιον του Κρέοντα στην σκηνή προκειμένου από εκείνον να ανακριθεί, με τον τελευταίο τυφλωμένο από αλαζονεία και οργή να μην μπορεί να συνειδητοποιήσει και να κατανοήσει πώς κάποιος, ενώ γνώριζε τις διαταγές του, τόλμησε να τις αγνοήσει και να τις παραβεί: «Και τόλμησες λοιπόν να παραβείς το νόμο;» (στιχ. 447) με την Αντιγόνη αγέρωχη, γεμάτη δύναμη, τόλμη, παρρησία κι αυταπάρνηση να του απαντά πως αυτός ο νόμος δεν είναι δημιούργημα θεού αλλά ενός θνητού και πως «ούτε στοχάστηκα ποτέ πως έχουν κύρος οι δικές σου προσταγές, για να μπορείς, θνητός, να πατάς των θεών τους αλάθευτους άγραφους νόμους. Δεν είναι τωρινοί και χτεσινοί, μα ζουν αιώνια, κανείς ποτέ δεν έμαθε πως φύτεψαν στον κόσμο» (στιχ. 448-455) και «πως θα πεθάνω το 'ξερα· δεν το 'ξερα;» (στιχ. 458) και τον Κρέοντα σε ένα παραλήρημα εξουσιομανίας και οργής να ανταπαντά απειλητικά: «Μάθε πως και τ' αγύριστα κεφάλια συντρίβονται, και το γερό το σίδερο πολλές φορές θα δεις, όταν σκληρύνει στις φωτιάς τη λάβρα, να σπάει και να ραγίζει» (στιχ. 471-474). Το ατόπημα της Αντιγόνης είναι για τον Κρέοντα διττό· η Αντιγόνη δεν είναι μόνο ανυπάκουη αλλά είναι και αυθάδης, καθώς όχι μόνον δεν πειθάρχησε στην διαταγή αλλά καυχείται και για την πράξη της δηλώνοντας: «Πού θα 'βρισκα δόξα καλύτερη, παρά τον αδερφό μου θάβοντας στο χώμα;» (στιχ. 500-502) ενώ επιπλέον, τολμά να εκστομίσει πως αν οι πράξεις της φαίνονται στα μάτια του Κρέοντα αστόχαστες (δηλαδή ανόητες), ως τέτοιες θεωρούνται από έναν επίσης αστόχαστο (στιχ. 467-468) -πράγμα που ταπεινώνει τον Κρέοντα διπλά και τον εξοργίζει ακόμα πιο πολύ- για να τον αποτελειώσει χτυπώντας τον τελικά εκεί που ένας τύραννος πονάει πιο πολύ, αναφερόμενη δηλαδή στους συμπολίτες της με τη φράση: «και τούτοι 'δω θα μολογούσαν πως τους άρεσε, αν δεν τους έφραζε το στόμα ο φόβος» (στιχ. 502-503). Επιπλέον, για άλλη μια φορά υπεισέρχεται η παράμετρος του φύλου αφού η Αντιγόνη δεν είναι μόνο απείθαρχη κι αυθάδης αλλά είναι και γυναίκα, κάνοντας την ταπείνωση για τον Κρέοντα που μονολογεί: «Άντρας δε θα 'μαι τώρα εγώ, άντρας αυτή, αν ατιμώρητα κλωτσάει την ισχύ μου» (στιχ. 482-483) και «Αν χρειαστεί, κάλλιο να με γκρεμίσει άντρας παρά να βγάλω τ' όνομα πως μ' έριξε γυναίκα» (στιχ. 672-673) τόσο ισχυρή, ώστε, αν εκείνος τώρα δεν προβεί σε μια τιμωρία για την Αντιγόνη σκληρή και κυρίως παραδειγματική, η εξουσία του θα απειληθεί καθώς θα αποδειχτεί αδύναμη κι αναξιόπιστη, το γόητρό του θα πληγεί και η ήττα του θα είναι συντριπτική κι ανεπανόρθωτη. Η ταπείνωση και η τιμωρία της Αντιγόνης –ακόμα κι αν ο Κρέων μπορούσε μιαν αλήθεια κι ένα δίκιο μέσα στη στάση της να δει- είναι τώρα για λόγους

ευταξίας και κυρίως ανδρικού γοήτρου, μονόδρομη. Ο Κρέων, ακόμα κι αν το επιθυμούσε, δεν έχει τώρα πλέον ως επιλογή την υποχώρηση [117].

Ακόμα και στο διάλογο που διαμείβεται με τον γιο του και μνηστήρα της Αντιγόνης, Αίμονα, ο οποίος μεσολαβεί -πασχίζοντας για τη διάσωσή της- χρησιμοποιώντας ως μέσο τη συγγενική του σχέση (εκείνη του γιου και όχι του μνηστήρα) [118] και κυρίως την κοινή γνώμη και την ορθή λογική, ο Κρέων δεν απολύει το ρόλο του απόλυτου εξουσιαστή. Δεν επιτρέπει η ιδιότητά του αυτή να υποσκελιστεί από τη συγγενική καθώς δεν υπάρχει χώρος για συναισθήματα παρά μονάχα για πειθαρχία και υπακοή (στιχ. 632-637) ενώ για εκείνον η Αντιγόνη δεν είναι παρά μια «αναρχική» και «από την αναρχία κατάρα μεγαλύτερη καμιά· αυτή γκρεμίζει πόλεις, αναστατώνει σπίτια, αυτή σκορπά τον πανικό στις μάχης την αντάρα» (στιχ. 665-668) και στην ψυχή του Κρέοντα τελικά. Φαίνεται μάλιστα ότι, κατά μία έννοια τελώντας υπό σύγχυση, η γνώμη που έχει ο ίδιος για τον εαυτό του είναι αυτή ενός άρχοντα που λειτουργεί δημοκρατικά όταν ισχυρίζεται πως αυτόν που η πόλη ψήφισε πρέπει να τον υπακούει και στα μικρά και στα δίκαια και στα ενάντια (στιχ. 659-660) αδιαφορώντας για τη γνώμη των πολιτών σχετικά με την απόφασή του [119]. Παρά τις συχνές αναφορές του Αίμονα προς τον πατέρα του για την αξία της ορθής σκέψης: «Πατέρα, οι θεοί σπέρνουν στον άνθρωπο το νου, το πιο τρανό προικίο στον κόσμο όλον» (στιχ. 676-677), την πληροφόρησή του για την κοινή γνώμη των πολιτών της Θήβας: «Όμως εγώ μπορώ στα σκοτεινά κι ακούω πόσο την κόρη αυτή θρηνούν στην πόλη» (στιχ. 686-687), τις εκκλήσεις του για την κατανόηση εκ μέρους του της ύπαρξης αντίθετων απόψεων: «Μην έχεις μονοφόρι ένα τρόπο να σκέφτεσαι, αυτό που λες εσύ να ‘ναι σωστό και τίποτ’ άλλο» (στιχ. 699-700) και την ευθεία τελικά βολή του Αίμονα στα αντιδημοκρατικά αισθήματα του Κρέοντα με τη ρήση του πως ο πολίτης της Θήβας δε συμφωνούν με την άποψή του αλλά τον φοβούνται ώστε να διατυπώσουν απόψεις που δε χαίρονται τ’ αυτιά του (στιχ. 683-684), ο Κρέων αμείλικτος κι ανυποχώρητος λαμβάνει την τελεσίδικη απόφαση: «θα τη σκοτώσω» (στιχ. 651). Κατά τον Κρέοντα, οι αποφάσεις που αφορούν την πόλη δεν λαμβάνονται από την πόλη αλλά απ’ αυτόν που την εξουσιάζει: «Η πόλη θα μου πει τι πρέπει να προστάζω;» (στιχ. 728). Η πόλη με τους πολίτες της είναι κτήμα αυτού που έχει στα χέρια του την εξουσία: «Στον άρχοντά της δεν ανήκει η πόλη;» (στιχ. 732) και η προστασία του κύρους της εξουσίας προέχει της προστασίας των πολιτών: «Λάθος το κύρος μου να προστατέψω;» (στιχ. 738). Ο Κρέοντας είναι τόσο υπερφίαλος και κάνει τόσα πολλά και επανειλημμένα λάθη στην κρίση του (συνειδητά ή και ασυνείδητα, παρωθούμενος από το πείσμα ενός τυράννου) που μοιάζει να θέτει και την ίδια την πόλη

με τους πολίτες της σε θανάσιμο κίνδυνο [120]. Στην απόφασή του να σκοτώσει την Αντιγόνη, παρά το γεγονός ότι απαξιώνει την πόλη και τους πολίτες της, λειτουργώντας αντιφατικά κι ίσως κι από μίαν ανάγκη επιμερισμού της ευθύνης του θανάτου της, εμπλέκει έμμεσα και την πόλη διακηρύττοντας την απόλυτη δύναμή του επάνω σ' αυτή, τη ζωή και τη τύχη των κατοίκων της [121] ισχυριζόμενος πως ο θάνατος της Αντιγόνης θα λειτουργήσει ως μέσο προστασίας γι' αυτή που με την απαλλαγή της από την Αντιγόνη θα αποφύγει το μίasma [116] : «Θα τη φέρω σ' απάτητο κι έρημο τόπο και θα την κλείσω ζωντανή σε πέτρινη βαθιά σπηλιά, ...για να μην πέσει στην πόλη βάσκανο μάτι.» (στιχ. 767-770).

«Τάφε μου, κρεββάτι νυφικό, σπίτι μου στη βαθιά τη γη κι αιώνιο κελί μου, έρχομαι να βρω τους δικούς μου νεκρούς που μέγα πλήθος η Περσεφόνη φίλεψε ...» (στιχ. 883-886) η Αντιγόνη βγαίνει απ' το παλάτι, συνοδευόμενη από φρουρούς κι οδηγείται στον τόπο του θανάτου της. Στην μακάβρια αυτή διαδρομή, η Αντιγόνη αναρωτιέται που και πως ακριβώς έσφαλλε (στιχ. 841-843) ώστε να αξίζει ένα τέτοιο χαμό εκείνη που δείχνοντας ευσέβεια κρίθηκε ένοχη για ασέβεια: *«Εγώ τιμούσα και μ' ατίμασαν φριχτά. Αν οι θεοί τα κρίνουν τούτα δίκια, να πάθω και να μολογήσω πως αμάτησα»* (στιχ. 915-918) και *«εγώ που ξοδεύτηκα τιμώντας τους θεούς»* (στιχ. 935) κι ίσως, σε όλο το έργο του Σοφοκλή, να είναι αυτή η μοναδική στιγμή για την τραγική ηρωίδα που μοιάζει να λυγίζει και να παραπαίει με την πίστη της προς τους θεούς τώρα να κλονίζεται μέσα από έναν δισταγμό αντιφατικό ούσα σε μίαν εκούσια αυτοθυσία, με τον Χορό να της απαντά: *«εσένα σε χαντάκωσε η αυτόνομη πορεία»* (στιχ. 868).

Θολωμένος δε από την εξουσία και το φόβο της απώλειάς της, βλέποντας πια εχθρούς ολόγυρα παντού [122], ο Κρέων στρέφεται ακόμα κι εναντίον του μάντη Τειρεσία, από τις συμβουλές του οποίου παραδέχεται ότι ποτέ δεν ξεστράτισε και πως τον είχαν ευεργετήσει στο παρελθόν (στιχ. 979, 981.), επιβεβαιώνοντας έτσι τη φυσιογνωμία των τυράννων που η καχυποψία και οι φόβοι τους τούς στρέφουν εναντίον και των ίδιων τους των συμβούλων και συνεργατών. Κι όμως, ακόμα κι όταν ο μάντης Τειρεσίας τον προειδοποιεί για τα δεινά που θα 'ρθουν προφητεύοντας: *«Γι' αυτό του Άδη και των θεών οι Ερινύες για να σου δώσουν τη στερνή πληγή παραμονεύουν, όταν κι εσύ στις ίδιες κι όμοιες συμφορές θα πέσεις»* (στιχ. 1061-1063) και προσπαθεί να τον συνετίσει: *«Με τα μυαλά που τρέφεις την πόλη την αρρώστησες ...Είναι συχνά τα λάθη στους ανθρώπους· όποιος λαθεύει, κουτός δεν είναι ούτε κι αστόχαστος, όταν γιατρεύει τη ζημιά κι όταν με πείσμα δε στυλώνει τα ποδάρια ...Παλικάριά το λες τον πεθαμένο να ξανασκοτώνεις;»* (στιχ. 1001, 1010-1013, 1016) ο Κρέων όχι μόνον δεν υποχωρεί αλλά

διαπράττει και ύβρη καθώς τον εγκαλεί για αισχροκέρδεια (στιχ. 1042) ενώ του απαγορεύει να εκφράζει ελεύθερα τη γνώμη του αν είναι διαφορετική από τη δική του: «Ξέρεις πως όσα λες, τα λες σε βασιλιά» (στιχ. 1044).

Μετά τις επίμονες προειδοποιήσεις του μάντη Τειρεσία ωστόσο και με τις παραινήσεις του Χορού, ο Κρέων τελικά αποφασίζει να υποχωρήσει δικαιώνοντας τη θεάρεστη πράξη της Αντιγόνης [123]: «Αλίμονο· με το στανιό θ' αλλάξω γνώμη· όμως θα γίνει· του κάκου πάμε κόντρα στην ανάγκη» (στιχ. 1092-1093) σπεύδοντας να προλάβει τα γεγονότα: «Καθώς είμαι θα τρέξω·» (στιχ. 1095). Αποδεικνύεται όμως πως είναι πια αργά καθώς η Αντιγόνη αυτοκτόνησε πια μέσα στη νυφική της σπηλιά, ο Αίμων που την ακολούθησε πιστά μπροστά στο θέαμα της κρεμασμένης μνηστής του αποπειράται να σκοτώσει τον Κρέοντα (όταν εκείνος προσέτρεξε εκεί για να προλάβει τα κακά), αστοχεί και τελικά αυτοκτονεί κι εκείνος εκεί μπήγοντας «το μαχαίρι μέχρι τη μέση στα πλευρά» (στιχ. 1217) ενώ η σύζυγος του Κρέοντα, Ευρυδίκη, στο άκουσμα των νέων του θανάτου του παιδιού της «κομματιάστηκε ...μπρος στο βωμό με μυτερό λαβώθηκε μαχαίρι και βύθισε τα βλέφαρά της στο σκοτάδι» (στιχ. 1263) και (στιχ. 1280-1281).

Ενώ ο Κρέων φαίνεται να ήταν προϋδασμένος για τα πιθανά αποτελέσματα της απολυταρχικής συμπεριφοράς του και των εγωιστικών πράξεών του -κάτι που διαγράφεται στους στίχους 1083 και 1084- με την υπερηφάνειά του να είναι αυτή που δεν του επέτρεψε να υποχωρήσει, η μετάνοιά του, η συντριβή κι ο θρήνος του όταν πληροφορείται τα δεινά που τον βρήκαν δεν αφήνουν ασυγκίνητο το θεατή καθώς επικαλείται τον ίδιο το θάνατο ως λυτρωτή των συμφορών του: «Συμφορά μου, ...γιατί κανείς δε με χτυπά κατάστηθα με δίκικο μαχαίρι;» (στιχ. 1285-1287) και «Πάρτε με, δούλοι, σύρτε με γρήγορα μακριά, γιατί δεν είμαι παρά τίποτα» (στιχ. 1298-1300) με τους θεατές ενδεχομένως να καταλήγουν τελικά πως και τα δύο πρόσωπα είναι τραγικά αφού η μεν Αντιγόνη πεθαίνει, ο δε Κρέοντας καλείται να συνεχίσει να ζει την ίδια στιγμή που όλοι οι άλλοι γύρω του (οι δικοί του άνθρωποι) είναι πια νεκροί [124]. Αλλά για τον Κρέοντα είναι πια πολύ αργά ...[125].

Τα σφάλματα ενός «αστόχαστου» που στερείται της ύψιστης αρετής της φρόνησης κι επίσης υπερφίαλου που συνεπαίρνεται από τη μέθη της εξουσίας κι εγκαταλείπεται στην αλαζονεία του και κυρίως η έλλειψη σεβασμού προς τους θεούς που επισύρει την μήνιν δεν επιδέχεται καμία απολύτως εξαίρεση, είναι το δίδαγμα κι ο τρόπος που ο Σοφοκλής επιλέγει να τελειώσει την τραγωδία του με το Χορό να απαγγέλλει: «Μέγα καλό και πρώτο της ευτυχίας, η φρόνηση· κανείς δεν πρέπει ν' ασεβεί στη θεία τάξη· λόγια μεγάλα ξιπασιάς με συμφορές μεγάλες πληρώνονται· με τον καιρό, στα γερατιά θα

‘ρθει κι η γνώση» (στιχ. 1319-1324). Σ’ αυτή την τραγωδία του Σοφοκλή, που δεν είναι καθόλου τυχαίο πως έχει χαρακτηριστεί ως η «τραγωδία της ανθρώπινης μωρίας» [107], η πτώση του Κρέοντα συνιστά την τιμωρία του και παράλληλα τη δικαίωση της Αντιγόνης [126] που -παρότι νεκρή- χαράσσεται στο μυαλό του θεατή ως η ηρωίδα στην υπόθεση αυτή κι όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Hölderlin, οι εξέχουσες υπάρξεις ορθώνονται σαν αλεξικέραυνα που τα κατακαίουν και συνάμα τα φωτίζουν οι ολύμπιοι κεραυνοί [127]

4.2 Στην Πανδημία

Αν η «Αντιγόνη» είναι μια αρχαία τραγωδία που έγραψε πριν σχεδόν 2.500 χρόνια ο τραγικός ποιητής Σοφοκλής, η πανδημία που ταλαιπώρησε τον πλανήτη μας από τις αρχές του έτους 2020, είναι μια σύγχρονη τραγωδία που γράφτηκε στο όνομα όλων των ανθρώπων της Γης μιας και ο πραγματικός υπαίτιος της δημιουργίας της καθώς και η ακριβής προέλευσή του διερευνώνται ακόμα [128, 129, 130].

Τον Δεκέμβριο του 2019 μια ασθένεια -ένας νέος τύπος πνευμονίας- κάνει την εμφάνισή της στην πόλη Wuhan της επαρχίας Hubei της Κίνας προσβάλλοντας αρχικά άτομα που φέρεται να είχαν επισκεφθεί την αγορά θαλασσινών στη συγκεκριμένη περιοχή [131]. Πολύ σύντομα, το Γενάρη του 2020 δηλαδή, η πνευμονία αυτή πιστοποιείται ως ιογενής με αιτία πρόκλησής της έναν ιό [132] και συγκεκριμένα ένα νέο στέλεχος κορωνοϊού που επισήμως ονομάστηκε SARS-CoV-2 (Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2). Η αντίστοιχη νόσος δε, μια ιδιαιτέρως μολυσματική ασθένεια, ονομάστηκε Covid-19 (Coronavirus 2019) [133] και προσέβαλε πρωτογενώς το αναπνευστικό σύστημα με τις περισσότερες ωστόσο επιβεβαιωμένες περιπτώσεις νόσησης να είναι ελαφρές ενώ δεν απουσίαζαν και οι περιπτώσεις σοβαρών λοιμώξεων που υπαγορεύονταν από προδιαθεσικούς παράγοντες όπως η ηλικία άνω των 60 ετών και η ύπαρξη υποκείμενων νοσημάτων –περιπτώσεις στις οποίες η ασθένεια μπορούσε να οδηγήσει ακόμη και στο θάνατο [134]. Τα ποσοστά θνητότητας της νόσου ωστόσο, τουλάχιστον στις πρώτες μελέτες που διεξήχθησαν στην Κίνα, αποδείχθηκαν -τηρουμένων των αναλογιών- ιδιαιτέρως χαμηλά ήτοι 2,3% [135] ενώ ακόμα και σήμερα δεν έχει επιβεβαιωθεί η προέλευση αυτού του τόσο μεταδοτικού ιού -με ένα από τα δύο επικρατέστερα σενάρια να είναι η διαφυγή του από το ιολογικό εργαστήριο της Wuhan

[130, 136, 137] ενώ η παρουσία μιας ασυνήθιστης αλληλουχίας νουκλεοτιδίων στο RNA γονιδίωμα του ιού [138, 139] και η πιθανότητα σκόπιμου ανασυνδυασμού του [140, 141, 142] χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης [128, 143] όχι μόνον επειδή η τεχνογνωσία για κάτι τέτοιο είναι υπαρκτή, εφικτή και σε εφαρμογή -στα πλαίσια του επονομαζόμενου «Gain of Function» [128] και μάλιστα όπως υποστηρίζουν οι Harrison N. και Sachs J. κάτω από συνθήκες ιδιαίτερης αδιαφάνειας και έλλειψης ανεξαρτησίας στην επιστημονική έρευνα εκ μέρους των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής [141]- ούτε μόνον χάριν της επιστημονικής γνωστικής ευρύτητας και προόδου ούτε μόνον για την πρόληψη και αντιμετώπιση ενός ενδεχόμενου μελλοντικών πανδημιών [144] αλλά κυρίως για την απόδοση ευθυνών σε ό,τι αφορά την προέλευση του ιού και το πως ακριβώς εξελίχθηκε σε πανδημία [145] καθώς και την ορθή διαχείριση υγειονομικών κρίσεων αφού, απ' ό,τι συνάγεται εκ των υστέρων, η διαχείριση της πανδημίας σε επίπεδο πρόληψης θα μπορούσε να έχει επιτευχθεί αποτελεσματικά με βάση συγκεκριμένα μέτρα πρόληψης και προετοιμασίας των κρατών [146] –κάτι που δε συνέβη τελικά όταν σήμερα πια το τίμημα των θυμάτων παγκοσμίως ανέρχεται στον αριθμό των 6.978.175 νεκρών [147].

Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, η νόσος covid-19 δεν άργησε να εξαπλωθεί και σε άλλες χώρες της Ασίας ενώ μέχρι τα τέλη Ιανουαρίου του 2020 είχε φτάσει και στην Ευρώπη [148] η οποία με βάση τον αριθμό των κρουσμάτων αλλά και των θανάτων έγινε κέντρο εξέλιξης της πανδημίας διεθνώς [149] με τον Παγκόσμιο Οργανισμό Υγείας (Π.Ο.Υ.) να κηρύττει τελικά στις 11 Μαρτίου του 2020 [150] την εξέλιξη της νόσου σε πανδημία [151] και τον Γενικό Διευθυντή του οργανισμού, Tedros Adhanom Ghebreyesus, να δηλώνει επισήμως πως για το άμεσο μέλλον μοιάζει ανέφικτη μια επιστροφή στην παλιά κανονικότητα [152].

Οι αυξημένοι αριθμοί των θανάτων στην Ευρώπη κινητοποίησαν τους ανάλογους μηχανισμούς της Ευρωπαϊκής Ένωσης που είχαν να κάνουν με μια κοινή πολιτική αντιμετώπισης της υγειονομικής κρίσης που περιλάμβανε μεταξύ άλλων τη διαχείριση των υπηρεσιών υγείας και την κατανομή των πόρων σε αυτές, την παρακολούθηση της πανδημίας από διάφορες πηγές και την ανταλλαγή πληροφοριών μεταξύ των κρατών-μελών, την παροχή εκτιμήσεων κινδύνου ευρείας κλίμακας και τον συντονισμό των δράσεων μεταξύ των χωρών [153]. Παράλληλα, ο Π.Ο.Υ. μέσα από μια «εργαλειοθήκη» που δημιούργησε και κυκλοφόρησε στις 18 Μαΐου 2020 και η οποία αφορούσε σε μια σειρά από «μη φαρμακευτικές παρεμβάσεις», έδωσε στις χώρες-μέλη κατευθυντήριες γραμμές και οδηγίες δράσης -στις οποίες οι κυβερνήσεις των περισσότερων χωρών ενέκυσαν- που σχετίζονταν με στρατηγικές αντιμετώπισης που στόχευαν στην πρόληψη

και τον έλεγχο της μετάδοσης του ιού ενώ περιλάμβαναν ένα σύνολο περιοριστικών μέτρων που αφορούσαν την σωματική και κοινωνική αποστασιοποίηση των πολιτών, ατομικά μέτρα υγιεινής καθώς και ειδικά μέτρα για ευπαθείς κι ευάλωτες ομάδες [154]. Σε ένα πρώτο επίπεδο, τα μέτρα αυτά έτυχαν ευρείας αποδοχής -ενδεχομένως λόγω των ελλειπών τότε γνώσεων για τον ιό και της αβεβαιότητας για τη θνησιμότητά του- ωστόσο, σύμφωνα με τα θεωρητικά μοντέλα διαχείρισης κρίσεων, οι διαδικασίες διαχείρισης μιας κρίσης αφορούν στην παρακολούθηση και επεξεργασία των δεδομένων με τρόπο συστηματικό σε κάθε κύκλο και κάθε στάδιο της κρίσης, ώστε να επιτευχθεί μια έγκαιρη και αποτελεσματική εφαρμογή των στρατηγικών διαχείρισης [155] -κάτι που φαίνεται ότι διέλαθε της προσοχής του Π.Ο.Υ.- με αποτέλεσμα να συνάγεται το συμπέρασμα τελικά πως η επιβολή αυτών ακριβώς των οριζόντιων και καθολικών περιοριστικών μέτρων αποσκοπούσε περισσότερο στην αντιμετώπιση της αποτυχίας των συστημάτων υγείας να αντέξουν τη μεγάλη εισροή των ασθενών παρά στην προστασία των πολιτών -λόγος για τον οποίο τελικά επιβλήθηκαν λίγο αργότερα μέτρα ακόμα πιο αυστηρά, μέτρα ακραίων αποκλεισμών, μέτρα κατ' ουσίαν «απαγορευτικά» και τόσο δυσβάσταχτα που δεν ήταν δυνατόν να αποτελέσουν μακροπρόθεσμα μια βιώσιμη λύση τόσο για την αντιμετώπιση της πανδημίας όσο και για τον πληθυσμό [156].

Πράγματι, και στην Ελλάδα, τα μέτρα αυτά επιβλήθηκαν με βασικό στόχο την «εξοικονόμηση χρόνου για την περαιτέρω ενίσχυση του Εθνικού Συστήματος Υγείας και την προστασία του ευάλωτου πληθυσμού» [157] καθώς, εν τω μεταξύ, παρά τις αρχικές καθησυχαστικές διαβεβαιώσεις του Εθνικού Οργανισμού Δημόσιας Υγείας (Ε.Ο.Δ.Υ.) περί «χαμηλού κινδύνου εισαγωγής κρούσματος» στη χώρα [158], ο ιός είχε ήδη κάνει την εμφάνισή του στην Ελλάδα οπότε και ανακοινώθηκε επίσημα στις 27 Φεβρουαρίου 2020 η πρώτη περίπτωση νόσησης δια στόματος του Καθηγητή Παθολογίας Σωτήρη Τσιόδρα –προέδρου μιας επιτροπής ειδικών που συστάθηκε υπό την επωνυμία Επιτροπή Εμπειρογνομόνων Δημόσιας Υγείας (Ε.Ε.Δ.Υ.) και που είχε ως ρόλο να ενημερώνει από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης (Μ.Μ.Ε.) αφενός τον πληθυσμό για την εξέλιξη της πανδημίας και αφετέρου την ελληνική κυβέρνηση για σχέδια δράσης [159]- ο οποίος στη σχετική ανακοίνωση τόνισε πως η νόσος «στη συντριπτική της πλειοψηφία είναι ήπια και δεν μεταδίδεται όταν τηρούνται σωστά οι κανόνες υγιεινής» ενώ δεν παρέλειψε στα πλαίσια πρόληψης της νόσου να παραινέσει τον πληθυσμό που εκδήλωνε συμπτώματα λοίμωξης του αναπνευστικού –ανεξάρτητα από το αν επρόκειτο για τον συγκεκριμένο ή όχι ιό- «σε κατ' οίκον περιορισμό» για να καταλήξει, σε ό,τι αφορά το άτομο που νοσεί, πως «αυτά αφορούν προσωπικά δεδομένα». Ο Υπουργός Υγείας της χώρας δε, στην ίδια

συνέντευξη Τύπου των διαπιστευμένων συντακτών υγείας για τις εξελίξεις σχετικά με τον νέο κορωνοϊό, ανακοίνωσε «τη ματαίωση των εκδηλώσεων για το καρναβάλι σε όλη την Ελλάδα, όπως κάνουν και άλλες ευρωπαϊκές χώρες» [160] ενώ λίγες μέρες μετά, στις 13 Μαρτίου του 2020, όλοι οι πολίτες καλούνται να παραμείνουν κλεισμένοι στα σπίτια τους υπό το σύνθημα «Μένουμε υγιείς, μένουμε ασφαλείς, μένουμε στο σπίτι» με τον Πρωθυπουργό να προβαίνει σε μια απόφαση «απαγόρευσης κάθε άσκοπης κυκλοφορίας και μετακίνησης πολιτών σε ολόκληρη την επικράτεια» [161]. Πρόκειται για το πρώτο επονομαζόμενο «lockdown», τον Μάρτιο του 2020, που αφορούσε στο «πρώτο κύμα» της νόσου στη χώρα, διήρκεσε έξι εβδομάδες και περιλάμβανε ακόμα και το κλείσιμο των διεθνών συνόρων. Παράλληλα, στο πλαίσιο αυτών των πρωτοφανών περιορισμών, προωθήθηκε η ψηφιοποίηση των δημόσιων υπηρεσιών [155]. Σε επικοινωνιακό επίπεδο, εν τω μεταξύ, αναπτύσσεται μια ιδιαίτερου τύπου ρητορική –κυρίως από τον ίδιο τον πρωθυπουργό– που εκτός από συχνές αναφορές στους «ειδικούς», περιλαμβάνει και μια ορολογία μιλιταριστική: «Μιλώντας πάντοτε τη γλώσσα της αλήθειας και με σταθερό οδηγό τις συμβουλές των ειδικών. Είμαστε σε πόλεμο. Με έναν εχθρό που είναι αόρατος αλλά δεν είναι ανίκητος» [155, 162] ενώ το πρότυπο μιας «ατομικής κοινωνικής ευθύνης» πέφτει σαν απειλή πάνω στους πολίτες που ξαφνικά αισθάνονται υπόλογοι ανάληψης της ευθύνης για την υπαιτιότητα ή μη της μετάδοσης της νόσου [155] απέναντι σε μια κυβερνητική πολιτική που φέρεται να έχει κάνει τα πάντα για την προστασία τους ενώ αυτού του τύπου τα μηνύματα προωθούνται παράλληλα ως στερεότυπες εκφράσεις και συνθήματα και τηλεπικοινωνιακά (μέσα από επανειλημμένες δηλώσεις διαφόρων ειδικών αλλά και δημοσιογράφων) απ’ όλα τα Μ.Μ.Ε. εθνικής εμβέλειας της χώρας, τα οποία χρηματοδοτήθηκαν για το σκοπό αυτό από το κράτος επανειλημμένα [163, 164, 165]. Η πολιτική της κυβέρνησης –παρά τα πρωτοφανή ακραία μέτρα– στέφθηκε από απόλυτη επιτυχία [166] αφού κατόρθωσε να οδηγήσει σε υψηλά επίπεδα τη συμμόρφωση των πολιτών. Ωστόσο, τον Οκτώβρη της ίδιας χρονιάς, ένα «δεύτερο κύμα» της ασθένειας covid-19 έρχεται να σαρώσει και πάλι τη χώρα και να δοκιμάσει τις ικανότητες του κράτους, ως προς τις στρατηγικές διαχείρισης κρίσεων, εκ νέου. Μετά την άρση του lockdown του Μαρτίου (04/5/2020) και το τέλος της τουριστικής περιόδου του καλοκαιριού πια, ένα νέο lockdown επιβάλλεται στη χώρα στις 7 Νοέμβρη 2020 [167] ενώ το επικοινωνιακό πλαίσιο και η νέα κυβερνητική ρητορική εστιάζει αυτή τη φορά στην έννοια «ελπίδα» [155] –όχι τυχαία– κολοσσιαίες εταιρείες φαρμάκων συνεργάζονται ήδη με πανεπιστημιακά ερευνητικά κέντρα και χρηματοδοτούνται ανάλογα ώστε να επιτύχουν την παρασκευή ενός εμβολίου για την αντιμετώπιση της covid-19 [168] και τα

ενημερωτικά δελτία τύπου που πληροφορούσαν τους πολίτες για την εξέλιξη της πανδημίας περιλάμβαναν πια σταθερά την ενημέρωση για ένα άμεσο μελλοντικά επιχειρησιακό σχέδιο δράσης μαζικού εμβολιασμού των πολιτών -με ένα εμβόλιο «απολύτως ασφαλές αλλά και αποτελεσματικό» κατά τον Πρωθυπουργό [167, 169]- ένα σχέδιο δράσης και μια εμβολιαστική εκστρατεία υπό το όνομα «Ελευθερία» [170] και το σύνθημα να είναι αυτή τη φορά: «Να πάρουμε τη ζωή μας πίσω».

Σ' αυτή την τραγωδία, φαίνεται ότι το ρόλο του Κρέοντα και των απόλυτων πεποιθήσεων μιας αυταρχικής κρατικής εξουσίας, τις απειλές ποινών κι εκβιασμών που εξακοντίζονταν αξιώνοντας την απόλυτη υπακοή των πολιτών, τον εκμαυλισμό των θεσμών και την απαξίωση της Δημοκρατίας «κράτησαν» στη συντριπτική τους πλειοψηφία κυβερνήσεις χωρών σε όλο τον κόσμο με τους «πολιτικούς ηγέτες και τους εταιρικούς κολοσσούς να βάζουν το κέρδος και την εξουσία πάνω από τους ανθρώπους, προδίδοντας τις υποσχέσεις για δίκαιη ανάκαμψη από την πανδημία», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στην ετήσια έκθεσή της για το έτος 2021 η Διεθνής Αμνηστία [171]. Μέσα δε από φαινομενικά καταχρηστικές πολιτικές τακτικές, θεσπίστηκαν -εις το όνομα πάντα της δημόσιας υγείας- νομοθετικά πλαίσια που περιλάμβαναν περιοριστικά μέτρα μέσω των οποίων καταπατήθηκαν κεκτημένα θεμελιώδη δικαιώματα των πολιτών με διεθνείς οργανισμούς όπως ο Ο.Η.Ε., η Εκπαιδευτική Επιστημονική Πολιτιστική Οργάνωση των Ηνωμένων Εθνών (U.N.E.S.C.O.), η Διεθνής Αμνηστία, ο Οργανισμός Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης (F.R.A.) και άλλους, να κρούουν τον κώδωνα του κινδύνου [171, 172, 173, 174, 175] για την κατάφορη παραβίασή τους. Εκείνο που επλήγη πρώτο ήταν «ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου» (άρθρο 2 του Ελληνικού Συντάγματος), το άρθρο εκείνο σύμφωνα με το οποίο δηλαδή ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως υπέρτατη αξία με την ίδια την έννομη τάξη να συγκροτείται (και άρα να έχει λόγο ύπαρξης) με πυρήνα ακριβώς την αξία αυτή η οποία όχι μόνον αποτελεί συστατική αρχή του πολιτεύματος και ερμηνευτικό οδηγό για την κατανόηση των υπόλοιπων άρθρων [176], όχι μόνον δεν αποτελεί απλά μια διακήρυξη αλλά έναν αντικειμενικό κανόνα που περιέχει μian αυξημένη μάλιστα τυπική δυναμική με άμεση ισχύ ώστε να ελέγχει την νομιμότητα όχι μόνον των κανόνων δικαίου αλλά και την ίδια τη δράση των πολιτειακών οργάνων [177] σε ένα Κράτος Δικαίου αλλά συνιστά θεμελιώδη αρχή από την οποία, ως εκ τούτου, πηγάζουν τα αντίστοιχα θεμελιώδη δικαιώματα του ατόμου ως αυτοσκοποί και όχι ως μέσο επίτευξης των σκοπών του κράτους [178, 179] και εργαλειοποίησης των πολιτών [180, 181], μιας αξίας που δεν μπαίνει στο ζύγι καμιάς συλλογικότητας και καμιάς ανέφικτης -εν τοις πράγμασι κι εκ του αποτελέσματος τελικά-

συλλογικής ανοσίας [182] καθώς το Σύνταγμα δεν προστατεύει την ανθρώπινη ζωή μονάχα ως βιολογική οντότητα –που έτσι κι αλλιώς αποτελεί πρωταρχική φροντίδα του [183]- αλλά και ως αξία η οποία δεν επιτρέπεται ούτε σε περιόδους κρίσεων ανεπανόρθωτα να προσβληθεί αλλά ούτε και να σταθμιστεί με άλλα έννομα αγαθά με εξαιρέσεις να μην επιτρέπονται ούτε σε περίπτωση εθνικού κινδύνου [184] καθώς δε είναι στόχος να διαφυλαχτεί μόνον η βιολογική ζωή αλλά ο άνθρωπος ως αξία [185] -μια αξία δηλαδή που εν κατακλείδι δεν υπόκειται σε κανέναν περιορισμό, σε καμιά επιφύλαξη και σε καμιά αναθεώρηση [181]. Μια σειρά ακόμα και διεθνώς προστατευμένων έννομων αγαθών που προκύπτουν ως άμεση συνέπεια του άρθρου 2 του Συντάγματος, όπως: η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας του ανθρώπου (άρθρο 5, παρ. 2) και του συναγόμενου εξ αυτού δικαιώματος της προστασίας των προσωπικών δεδομένων [178] (άρθρο 9α με την παραβίαση του οποίου η κρατική εξουσία δύναται να παρεισφρήσει στη ζώνη της αυτονομίας του ατόμου) [186], το δικαίωμα στη ζωή (άρθρο 5, παρ. 2), το δικαίωμα της ελεύθερης κίνησης κι εγκατάστασης (άρθρο 5 του Συντάγματος, παρ. 3 και 4), το δικαίωμα της ιδιωτικής ζωής και του οικογενειακού βίου (άρθρο 9, παρ. 1), το δικαίωμα της θρησκευτικής λατρείας ως ελευθερία της λατρείας (άρθρο 13, παρ. 2), της ελευθερίας του «συνέρχεσθαι» (άρθρο 11, παρ. 1), της ελευθερίας της έκφρασης (άρθρο 14, παρ. 1) και άλλα παραβιάστηκαν επίσης κατάφορα. Κι ενώ τα δικαιώματα αυτά των πολιτών από μία οπτική δεν είναι απεριορίστα θεμιτών περιορισμών (όπως παραδείγματος χάριν η υποχρεωτική στράτευση, η καταδίκη σε φυλάκιση για μια αξιόποινη πράξη κ.τ.λ.) οι πολιτικές των κυβερνήσεων των χωρών, κατά έναν τραγικά ειρωνικό τρόπο, αναίρεσαν τους περιορισμούς αυτούς και αυτοαναιρέθηκαν και οι ίδιες δεδομένου ότι δεν «πάγωσαν» όλες τις δραστηριότητες και δεν αναίρεσαν άλλα δημόσια αγαθά κατά τα κρίσιμα διαστήματα της υγειονομικής κρίσης [181] -απολύοντας έτσι επιλεκτικά το ενδιαφέρον τους για προτεραιότητα στην δημόσια υγεία- καθιστώντας έτσι οι ίδιες τα δικαιώματα αυτά εν τέλει απεριορίστα για να τα καταπατήσουν στη συνέχεια βάνουσα και καταχρηστικά.

Το ενδεχομένως, ήδη κατά τη διάρκεια της πανδημίας, καταπιεσμένο και υφέρπον προς μία σύγκρουση συλλογικό θυμικό ανάμεσα στον Νόμο (στην κρατική εξουσία δηλαδή) και στην Ηθική (τα φυσικά και σ' αυτήν την περίπτωση και νομικά κατοχυρωμένα δικαιώματα των πολιτών δηλαδή) ενδεχομένως να παρωθήθηκε υποσυνείδητα από μία τραγικά ειρωνική λεπτομέρεια όπως αυτή της επωνυμίας του εθνικού προγράμματος εμβολιασμού με το όνομα «Ελευθερία» για να κορυφωθεί και να ξεσπάσει σε σύγκρουση τελικά όταν θεσπίστηκε νομικά η παραβίαση της «αρχής της

αυτονομίας» και η καταπάτηση του δικαιώματος της αυτοδιάθεσης (ενός δικαιώματος που προκύπτει από το συνδυασμό της αρχής της αξίας του ανθρώπου, της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητάς του και της απαγόρευσης της σωματικής κακώσεως), του δικαιώματος εκείνου δηλαδή που υφίσταται από την εποχή του Ιπποκράτη μέσα από τον όρκο του οποίου [187] συνάγεται και συντάχθηκε στον Κώδικα Ιατρικής Δεοντολογίας ότι: «Ο ιατρός δεν επιτρέπεται να προβεί στην εκτέλεση οποιασδήποτε ιατρικής πράξης χωρίς την προηγούμενη συναίνεση του ασθενή» (Ν. 3418/28-11-2005, ΚΙΔ, άρθρο 12 παρ. 1) καθώς το άτομο είναι ιδιοκτήτης του εαυτού του (και άρα του σώματός του) [188] και οποιαδήποτε παρέμβαση –ακόμα και αυτή ενός εμβολιασμού [189]- προϋποθέτει την «ελεύθερη και εν επιγνώσει συναίνεσή» του, ενός δικαιώματος που προστατεύεται όχι μόνον από την ελληνική νομοθεσία αλλά και από την Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (άρθρο 8) [190], τον Χάρτη Θεμελιωδών Δικαιωμάτων Ευρωπαϊκής Ένωσης (άρθρο 35) [190, 191] και από την διεθνή νομοθεσία με τη Συνθήκη του Οβιέδο [190, 192] (κύρωση με Ν. 2619/1998) και που σύμφωνα μάλιστα με την Διεθνή Αμνηστία οποιαδήποτε πράξη αποπειράται να επιβληθεί στο σώμα ενός ατόμου που έχει σχέση με τη βιολογία και την ιατρική συνιστά βασανιστήριο [193] -γεγονός που ερμηνεύει και δικαιολογεί τα δάκρυα πολλών πολιτών την ώρα του εμβολιασμού τους στις καρέκλες των εμβολιαστικών κέντρων.

Ανεξάρτητα ωστόσο απ' όλ' αυτά και παρά το γεγονός ότι οι ιοί επιδεικνύουν γενικά μιαν εντυπωσιακή προσαρμοστικότητα (που οφείλεται στον εξαιρετικά υψηλό ρυθμό αντιγραφής τους και την απότοκη ικανότητά τους να μεταλλάσσονται ξεπερνώντας οποιοδήποτε εμπόδιο [194] κι όπως αποδείχθηκε, ακόμα και ένα εμβόλιο [195]) με τους RNA ιούς -όπως ο SARS-CoV-2- να επιδεικνύουν μάλιστα μια μεταλλαξιμότητα ιδιαιτέρως υψηλή [196], παρά το γεγονός ότι τα δεδομένα αυτά αποτελούν εδώ και χρόνια σημαντικό εμπόδιο προς την ανάπτυξη αποτελεσματικών εμβολίων και φαρμάκων κατά των ιών από την επιστημονική κοινότητα [194], παρά το γεγονός ότι το Κέντρο Ελέγχου και Πρόληψης Νοσημάτων των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, το περίφημο C.D.C. (Centers for Disease Control and Prevention) άλλαξε τον επίσημο ορισμό του όρου «εμβόλιο» και τον προσάρμοσε έτσι ώστε το ιδιαίτερο «σκεύασμα τεχνολογίας m-RNA» που προωθήθηκε να λάβει τον χαρακτηρισμό αυτό [197, 198], παρά το γεγονός ότι ενώ ένας πλήρης κύκλος ανάπτυξης εμβολίων απαιτεί 10-15 χρόνια κλινικών δοκιμών [199] και για να υπερκεραστεί το εμπόδιο της απουσίας των έξι φάσεων κλινικών δοκιμών και της αδυναμίας έκδοσης κανονικής άδειας χρήσης, στο σκεύασμα χορηγήθηκε άδεια κυκλοφορίας έκτακτης χρήσης υπό όρους μέσα από ειδικές ρυθμιστικές διαδικασίες [200,

201] (γεγονός που καθιστά το σκεύασμα αυτό πειραματικό), παρά το γεγονός ότι δεν τηρήθηκαν βασικές επιδημιολογικές αρχές όπως ότι προκειμένου να επιφέρει την πολυσυζητημένη «ανοσία της αγέλης» το σκεύασμα θα έπρεπε να είναι ασφαλές και αποτελεσματικό [202], παρά το γεγονός ότι δεν χορηγούνταν καν με ιατρική συνταγή κι ούτε κανένας αναλάμβανε ενυπόγραφα την ευθύνη χορήγησής του πέρα από τον ίδιο τον ασθενή αλλά ούτε και υποχρεούταν να λογοδοτεί (ενώ η λεπτομερής και πλήρης πληροφόρηση από τον αρμόδιο θεράποντα ιατρό όχι μόνον είναι προαπαιτούμενο για τη συναίνεση του ασθενούς [203] αλλά επιπλέον θα πρέπει να περιλαμβάνει και την ενημέρωση για τις πιθανές επιπλοκές και συνέπειες βάσει επίκαιρων επιστημονικών δεδομένων [204]) εγείροντας ερωτηματικά για τη νομιμοποιητική βάση του εμβολιασμού εκ μέρους των γιατρών [205] ως έμμεση παραγνώριση της συναίνεσης του ασθενούς που εκπίπτει κατά τον τρόπο αυτό σε ένα «παθητικό υποκείμενο» [206], τελικά, μεταξύ άλλων χωρών και στην Ελλάδα, το φερόμενο ως σωτήριο «εμβόλιο» διατέθηκε ως «κοινωνικό δικαίωμα» και «κοινωνικό αγαθό» το Δεκέμβριο του 2021 στο ευρύ κοινό. Επιπρόσθετα, παρά το γεγονός ότι ο αναγκαστικός εμβολιασμός αντίκειται του Ενωσιακού Δικαίου και σε σχετική ερώτηση (υπ' αρ. E-3199/2002) που τέθηκε στην Επιτροπή του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου στις 29-10-2002 η απάντηση ήταν πως «δεν υπάρχει νομική βάση για μια τέτοια επιβολή» [207] και επιπλέον, σε ψήφισμα της Κοινοβουλευτικής Συνέλευσης του Συμβουλίου της Ευρώπης (2361/2021, παρ. 7.3.1) καθίσταται σαφές ότι «το εμβόλιο δεν είναι υποχρεωτικό και κανείς δεν πρέπει να πιεστεί πολιτικά, κοινωνικά ή με άλλα μέσα για να το κάνει, εφόσον δεν το επιθυμεί» [208], κάτω από ασφυκτικές πιέσεις, αδιάλλακτες θέσεις, αυταρχικά νομοθετικά πλαίσια και καθεστωτικές επιταγές που οδήγησαν όχι μόνον σε μίαν αμφισβήτηση βαθιά ριζωμένων νομικών δογμάτων [209] αλλά κυρίως θυμίζοντας «γκεμπελικές τακτικές» –φαινόμενο πρωτόγνωρο για την ανθρωπότητα από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο [188] μετά από τον οποίο η «ενημερωμένη συναίνεση» πλαισιώθηκε νομοθετικά ώστε να προστατεύει τα άτομα από βιοϊατρικούς πειραματισμούς λόγω της σχετικής δράσης του ναζιστικού καθεστώτος του 3ου Ράιχ [210]- στη χώρα που γεννήθηκε η Δημοκρατία, για κάποιες ομάδες πολιτών το «κοινωνικό δικαίωμα» και «κοινωνικό αγαθό» εξέπεσε σε κάτι το υποχρεωτικό, μίαν υποχρεωτική στο σώμα παρέμβαση δηλαδή, οδηγώντας αναπόφευκτα πια μια μερίδα πολιτών σε μια φανερή σύγκρουση με την εξουσία που εκδηλώθηκε αρχικά με τη μορφή μη συμμόρφωσης προς τη σχετική με τον υποχρεωτικό εμβολιασμό νομοθεσία [211] και τελικά με την ανυπακοή αυτών των πολιτών απέναντι στην εξουσία.

Εκατομύρια πολιτών -όχι μόνον στην Ελλάδα αλλά σε όλον τον κόσμο- στάθηκαν στις ουρές των εμβολιαστικών κέντρων. Με τον εμβολιασμό των πολιτών να προβάλλεται από τον ίδιο τον Υπουργό Υγείας στη χώρα ως μian «αδήριτη ανάγκη» [212], ως μian ανάγκη δηλαδή που ομολογείται εκ μέρους του ότι είναι αναπόφευκτη και σκληρή (δημιουργώντας εύλογα ερωτηματικά για το πώς κάτι που προβάλλεται ως «κοινωνικό αγαθό» δύναται να είναι ταυτόχρονα κάτι «αναπόφευκτο και σκληρό»), άλλοι από εμπιστοσύνη στην κάποτε ανθρωποκεντρική επιστήμη της ιατρικής [213, 214, 215, 216], άλλοι εμπνευσμένοι από το οξύμωρο, μεσαιωνικό, δογματικό και άρα αντιεπιστημονικό σύνθημα «Πίστη στην Επιστήμη» του μετέπειτα Υπουργού Υγείας κι άλλοι ως χειραγωγημένες, εκβιασμένες κι υποταγμένες από άγνοια, φόβο κι αδυναμία αντιστοίχως «Ισμήνες» προέβησαν στον εμβολιασμό τους με ένα σκεύασμα πειραματικό ενώ το μόνο που έμεινε να θυμίζει πολιτισμό για τα «κρούσματα ανυπακοής κι απείθειας», τη μειοψηφία εκείνη των πολιτών που δεν υποτάχθηκε δηλαδή σε αυτόν τον ολοκληρωτισμό, ήταν η μη χρήση εκ μέρους της πολιτείας του ενός -εκ των πέντε - ειδών υποχρεωτικότητας (νομοθετικά) που συνίσταται στον «φυσικό καταναγκασμό» –αν και δεν έλειψαν οι παραινέσεις και ως προς αυτό από εκπροσώπους της «τέταρτης εξουσίας» [217] ενώ είχε ήδη προηγηθεί η αδρή χρηματοδότησή τους [163, 164, 165] με την πολιτική και επιχειρηματική επιρροή στα Μ.Μ.Ε. «καλά να κρατεί» [218, 219], την Ελληνική Υπηρεσία Πληροφοριών (Ε.Υ.Π.) να παραδέχεται την κατασκοπεία των δημοσιογραφικών πηγών [220], τη χώρα να καταλαμβάνει την 108η θέση στον ετήσιο δείκτη ελευθερίας του Τύπου (38 θέσεις κάτω απ’ όπου βρισκόταν το 2021, κάτω από πολλές μη δημοκρατικές χώρες και τελευταία μεταξύ των χωρών μελών στην Ευρώπη δηλαδή) [219] και την ετήσια έκθεση του V-Dem Institute (Varieties of Democracy Institute) για το 2023 να κάνει λόγο για την περίπτωση της χώρας που «γέννησε» τη δημοκρατία και ολισθαίνει σε ένα απίστευτο κατρακύλισμα δημοκρατικά [221]. Το εκβιαστικό δίλημμα που τέθηκε στους πολίτες, να επιλέξουν μian αυταρχική εξουσία ή διαφορετικά να εκτεθούν οι ίδιοι σε κίνδυνο δε λειτούργησε ωστόσο για περισσότερους από 2.500.000 εκατομύρια Έλληνες πολίτες [222] που παρότι συνάντησαν τα λόγια του Κρέοντα «όποιος τολμήσει να παραβεί τον νόμο θα τιμωρηθεί» ενδεχομένως σκέφτηκαν πως έτσι κι αλλιώς από μian αυταρχική εξουσία θα κινδυνεύουν συνεχώς κι έτσι αρνήθηκαν τον εμβολιασμό τους και βάδισαν τη μακάβρια διαδρομή της «Αντιγόνης», εκείνη των σκληρών διακρίσεων (ακόμα και από τους εμβολιασμένους συμπολίτες τους που η τοποθέτησή τους άγγιζε τα όρια ακόμα και της κατάργησης των θεμελιωδών δικαιωμάτων τους [223]), της απώλειας των αυτονόητων δικαιωματικών παροχών που

έλαβαν εξ αίφνης τον χαρακτηρισμό «προνόμια», των απειλών, των εκβιασμών και των τιμωριών καθώς παραβιάστηκε ακόμα και η «αρχής της αναλογικότητας» (άρθρο 25, παρ. 3), η οποία όχι μόνον αποτελεί μέθοδο ελέγχου των περιορισμών των συνταγματικών δικαιωμάτων των πολιτών και άρα προστασίας τους [224] αλλά επιπλέον συνιστά και βασικό εργαλείο επίλυσης των συγκρούσεων που ανακύπτουν ανάμεσά τους όταν η στάθμισή τους πρακτικά δεν καθίσταται δυνατή [185], για να απαξιωθούν τελικά από τον ίδιο τον Πρωθυπουργό της χώρας που τους χαρακτήρισε «ψεκασμένους» [225] ενώ, μεταξύ αυτών, μερικές χιλιάδες «παιδιά της Αντιγόνης» αντιστάθηκαν σθεναρά διεκδικώντας το δικαίωμά τους στην Ελευθερία της Επιλογής κι οδηγήθηκαν στη «βραχώδη σπηλιά» της εξαθλίωσης και της πενίας αφού τέθηκαν σε καθεστώς αναστολής εργασίας [211, 226] απολύοντας έτσι κάθε δυνατότητα για βιοπορισμό δεδομένου ότι αποφάσισαν να αντισταθούν μη πειθαρχώντας και μη υπακούοντας στον Νόμο 4820/2021 [211] και τον πρωτόγνωρο ολοκληρωτισμό που τον συνόδευε, σύμφωνα με τις διατάξεις του οποίου κλήθηκαν μέχρι την 1η Σεπτέμβρη του 2020 να προβούν σε υποχρεωτικό εμβολιασμό.

Όπως σε κάθε τραγωδία, έτσι και στην περίπτωση αυτή της σύγχρονης εκδοχής της τραγωδίας «Αντιγόνη» του Σοφοκλή, η τραγική ειρωνεία είναι πως η σύγκρουση δεν διαδραματίστηκε ανάμεσα στους εκπροσώπους ενός γραπτού κι ενός άγραφου νόμου όπως συνέβη στην αρχαία τραγωδία. Απεναντίας, στη σύγκρουση αυτή παρατηρήθηκε το οξύμωρο μιας αυτοκαταστροφικής συνθήκης κατά την οποία ένας γραπτός νόμος (η ίδια η κρατική εξουσία) στρέφεται εναντίον ενός επίσης γραπτού νόμου (εναντίον του ιδίου της του εαυτού δηλαδή) και μάλιστα εναντίον του πυρήνα της πολιτείας και της οργανωμένης έννομης τάξης, ενός θεμελιώδους και συνταγματικά κατοχυρωμένου δικαιώματος δηλαδή.

Ο Μιθριδάτης, που βασίλευσε στον Πόντο κατά τη διάρκεια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, υπήρξε μια εμβληματική μορφή λόγω του φόβου του μήπως δηλητηριαστεί -κατανάλωνε μικρές αλλά μη θανατηφόρες δόσεις δηλητηρίου, ώστε να αποκτήσει σταδιακά ανοσία. Ο όρος «μιθριδατισμός» αποτελεί έναν σύγχρονο όρο που μεταφορικά σημαίνει την βαθμιαία εξοικείωση και αποδοχή πραγμάτων που προηγουμένως θεωρούνταν ιδιαίτερος επικίνδυνα. Η έννοια του «συνταγματικού μιθριδατισμού» αναφέρεται *«στον κίνδυνο να ανεχτούμε τους όποιους περιορισμούς των δικαιωμάτων μας και μετά το τέλος των έκτακτων περιστάσεων. Διότι ακόμη και μετά την πάροδό τους, υφίσταται ο κίνδυνος να συνεχιστούν ή και να εντατικοποιηθούν περιορισμοί ατομικών ελευθεριών, όπως της ιδιωτικής ζωής μας, με τη χρήση των νέων υπερσύγχρονων τεχνολογικών εφαρμογών ... Η αναστολή ελευθεριών είναι μια "θεραπεία" τόσο τοξική που*

πρέπει να είναι αυστηρώς προσωρινή. Μπορεί η εξουσία, εξοπλισμένη με τις "ακίδες" της τεχνολογίας, να εισχωρήσει στο κύτταρο της ατομικής μας ελευθερίας ακριβώς όπως ο ιός με τις δικές του ακίδες προσβάλλει τα βιολογικά κύτταρα; Σε αυτά τα ερωτήματα καλείται να απαντήσει το συνταγματικό δίκαιο, χωρίς να υποκύπτει ούτε στον "συνταγματικό λαϊκισμό" αλλά ούτε και στον "συνταγματικό μιθριδατισμό"». Σε διαφορετική περίπτωση, αυτό που μελλοντικά θα κινδυνεύσει και θα διακυβευτεί θα είναι κάτι μακράν πιο σημαντικό από την υγεία των πολιτών αφού θα έχει να κάνει αποκλειστικά με την υγεία που αφορά στην ίδια τη δημοκρατία [184].

Ενώ η ιστοριογραφία περιγράφει τα γεγονότα κι εξηγεί πώς αυτά συνέβησαν, η ποίηση φαντάζεται πώς ακριβώς θα μπορούσαν να είχαν συμβεί και καθώς η «Αντιγόνη» δεν αποτελεί ένα εφήμερο σύμβολο αντίστασης αλλά μια αξιακή στάση ζωής αναγκαία για την εποχή, σε μια τέτοια επικίνδυνη συνθήκη για την ελευθερία και σε μια τέτοια Νέα Εποχή, «τα παιδιά της Αντιγόνης», που στην αρχή μπορεί να ήταν μόνα και λίγα και που επιλέγουν να ζουν με την ευδαιμονία ότι πράττουν το χρέος τους που συνάγεται μια συνέπεια προς τις αξίες που ενστερνίζονται ακόμα και μπροστά στο θάνατο, θα κληθούν να αποδείξουν για άλλη μια φορά πως «ή δεν γεννήθηκαν ποτέ ή πως, αντίθετα, υπήρξαν ευτυχισμένα και πολλά» [227].

.

Κεφάλαιο 5. Συζήτηση

Η αξία ενός μύθου, σύμφωνα με τον πατέρα της κοινωνιολογίας Emile Durkheim, έγκειται στο ότι ένας μύθος αποτελεί «μια πηγή αλληγορικών οδηγιών για την διαμόρφωση του ατόμου και της κοινωνικής του ομάδας» [228], μια πηγή δηλαδή πληροφοριών που λειτουργεί διαμορφωτικά για τη συμπεριφορά τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Η «Αντιγόνη» του Σοφοκλή έχοντας ως πυρήνα της τη σύγκρουση μεταξύ του γραπτού κι άγραφου νόμου, τη σύγκρουση μεταξύ του θετού και φυσικού δικαίου δηλαδή, επί της ουσίας αποτελεί έναν διαπροσωπικό πόλεμο ηθικών αξιών. Από τη μια, ο εκάστοτε «Κρέων» που προτάσσει τους «προκειμένους» νόμους [229], υπερασπιζόμενος με σθένος μια «κανονιστικότητα» που νομιμοποιεί την επιβολή χωρίς να ελέγχει το περιεχόμενο του νόμου και από την άλλη, η εκάστοτε «Αντιγόνη» πιστή στους «καθεστώτας» νόμους [230], υπερασπιζόμενη την καθολικότητα, τη διαχρονικότητα και την παντοδυναμία τους με μια πράξη επαναστατική -κατ' άλλους ηρωική και κατ' άλλους αυτοκτονική- να χαράσσει τη δική της αυτόνομη πορεία καθώς διεκδικεί το δικαίωμα «να ζει κάποιος όπως επιθυμεί» [231].

Διατρέχοντας την ιστορία του δικαίου και της ηθικής φιλοσοφίας που κάθε φορά αυτό εκπροσωπεί, το θετό δίκαιο δεν είναι μόνον ότι είναι απογυμνωμένο από οποιαδήποτε διάσταση ηθική ή δεοντολογική αλλά ακόμα κι όταν λαμβάνει υπ' όψιν του την ηθική δεν την υπολογίζει ως κάτι διαχρονικό και πανανθρώπινο αλλά ως κάτι που διαμορφώνεται από την εκάστοτε εποχή και το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο, ως κάτι σχετικό δηλαδή, απαξιώνοντας διαχρονικά κι ασφαλή κοινωνικά κριτήρια όπως οι από καταβολής του κόσμου ανθρώπινες, οικουμενικές αξίες. Το λιγότερο που μπορεί να

προκύπτει από το γεγονός αυτό είναι ότι ευνοείται η ύπαρξη ενός δικαιοσύνης συστήματος που εξαρτάται από κάποια εξωτερικά, τεχνικά, νομοπαρασκευαστικά χαρακτηριστικά παραμένοντας ωστόσο αδιάφορο για το περιεχόμενο, την ουσία και συνεπώς την αξία του δικαίου κι εν τέλει του σκοπού που αυτό εξυπηρετεί. Το περισσότερο συνίσταται στο ότι αφού στηρίζεται στο εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο (τις εκάστοτε δηλαδή κοινωνικές δομές και λειτουργίες και την αντίστοιχη κρατούσα κοινωνική ηθική) δύναται να αποτελεί απόρροια αυτών των πλαισίων στα οποία και θεμελιώνεται, γεγονός που το καθιστά κάτι ρευστό, επιρρεπές και κυρίως διαμορφωτικό καταστάσεων που μπορεί να είναι επικίνδυνες αφού η αποσύνδεση του από οποιοδήποτε έρεισμα ηθικό το υποβιβάζει σε προϊόν του εκάστοτε κυρίαρχου της εκάστοτε πολιτικά οργανωμένης κοινωνίας με μια δεσμευτικότητα που αντλείται, τροφοδοτείται και ισχυροποιείται ακριβώς από αυτήν την ισχύ με τη μόνη διαφορά τελικά να συνίσταται στο ποιος ακριβώς αποτελεί τον κυρίαρχο φορέα και την πηγή σε αυτήν την ισχύ: το κράτος και ο νομοθέτης ή ο ερμηνευτής κι εφαρμοστής του δικαίου, δηλαδή ο δικαστής; Αυτός ακριβώς ο ηθικός σχετικισμός όμως που χαρακτηρίζει τις διάφορες εκδοχές του θετού δικαίου (αναλυτικός θετικισμός, νομικός ρεαλισμός κ.τ.λ.) που άγεται και φέρεται αναλόγως των κοινωνικών συνθηκών και άρα και των ιστορικών συγκυριών θα μπορούσε εύκολα να οδηγήσει την ανθρωπότητα -για άλλη μια φορά- σε επικίνδυνες ατραπούς: στις ολέθριες συνέπειες του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου και στη Δίκη της Νυρεμβέργης που ακολούθησε μετά και αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ως προς αυτό, η βασική γραμμή υπεράσπισης των υπόδικων Γερμανών αξιωματικών ήταν ότι υπάκουσαν στην έννομη τάξη του γερμανικού, ναζιστικού καθεστώτος πράττοντας το καθήκον τους και ό,τι προέτασσε ο νόμος. Καταδικάστηκαν, ωστόσο, καθώς το δίκαιο στο οποίο υπάκουσαν κρίθηκε ότι όχι μόνον δεν διεπόταν από κάποιες συγκεκριμένες αρχές που να το νομιμοποιούν [232] αλλά παραβίαζε και κάθε στοιχείο ηθικής κι άρα δεν ήταν άξιο όχι μόνον υπακοής αλλά ούτε καν αναγνώρισης.

Το φυσικό δίκαιο αντιθέτως, μπορεί να θεμελιώθηκε και να συγκροτήθηκε αρχικά στην αρχαία Ελλάδα με τις υπερβατικές ιδέες των Ελλήνων φιλοσόφων, μπορεί μετέπειτα να έλαβε μια μορφή που διαπνεόταν από αρχές θείας προέλευσης, θεμελιωμένες σε μεταφυσικές και θεοκρατικές αντιλήψεις αλλά τελικά με την παρείσφρηση του ορθού λόγου διαμορφώθηκε σε ένα δίκαιο που δεν αποτάσσει την έννομη τάξη, τα χαρακτηριστικά, τη δομή και τη λειτουργία της αλλά εκκινώντας από τον ορθό λόγο και τεκμαιρόμενο απ' αυτόν εξυπηρετεί επί της ουσίας την εκπλήρωση του αυτοσκοπού της δικαιοσύνης: την κατανόηση και την ικανοποίηση των αναγκών της ανθρώπινης φύσης

δηλαδή, η οποία παραμένει αμετάβλητη στο πέρασμα των αιώνων όπως και η ηθική που συναρτάται από αυτή, σε αντίθεση με τις επιταγές που προσδιορίζονται κάθε φορά από την έννομη τάξη του εκάστοτε κοινωνικού πλαισίου που είναι προσωρινές και κατά μία έννοια «καταστασιακές». Έτσι, το φυσικό δίκαιο δεν δύναται να παραγνωριστεί, αφού είναι κάτι που αποδεικνύεται ότι υφίσταται διαχρονικά και οικουμενικά με την ηθική να είναι μάλιστα αυτή που του προσδίδει αυτή την οικουμενικότητα και τη διαχρονικότητά του επειδή ακριβώς αυτή είναι που πολύ πριν τον ορθό λόγο συνυφάνθηκε πρωτογενώς με την ανθρώπινη φύση έλκοντας απ' αυτήν μια δυναμική αιώνια, πανανθρώπινη και κυρίως απαράβατη.

Σε μιαν ανάγνωση του μύθου της «Αντιγόνης» και της σύγκρουσης μεταξύ του νόμου και της ηθικής (του θετού και του φυσικού δικαίου και των αξιών που υπαγορεύονται απ' αυτά αντιστοίχως δηλαδή) σε σχέση με την πανδημία, την πρόσφατη υγειονομική κρίση και τη σύγχρονη εποχή, γίνεται σαφές ότι αυτό που επιτελέστηκε στην πανδημία δεν ήταν μια διαμάχη και μια σύγκρουση θεωρητική. Απεναντίας, για άλλη μια φορά στην παγκόσμια ιστορία, αποκαλύφθηκε εξόφθαλμα πόσο καθοριστικές μπορεί να είναι οι συνέπειες και τα αποτελέσματα που προκύπτουν από τη διαμάχη αυτή για τους πολίτες, όχι μόνον για την καθημερινή τους ζωή και την αξία που αυτή έχει αλλά και για την ζωή ως βιολογικό φαινόμενο, την ίδια την βιολογική και φυσική υπόσταση και οντότητά τους δηλαδή. Μια σειρά δεδομένων από πολύ πρόσφατες μελέτες, που προκύπτουν συνεχώς πια, αποδεικνύουν και επιστημονικά τους ικανούς συσχετισμούς ανάμεσα στα απάνθρωπα, περιοριστικά και αντιδημοκρατικά μέτρα που επιβλήθηκαν στους πολίτες κατά τη διάρκεια της πανδημίας -με κορωνίδα τον εμβολιασμό τους- και τις συνέπειές αυτών των μέτρων για τις ζωές τους [233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248] την ίδια στιγμή που ο Π.Ο.Υ. ετοιμάζεται -μετά τη συντριπτική διαχειριστική του αποτυχία στην πανδημία [147]- να καινοτομήσει για άλλη μια φορά προτείνοντας προς υπογραφή μια νέα παγκόσμια συνθήκη με τροποποιήσεις των Διεθνών Υγειονομικών Κανονισμών (Δ.Υ.Κ.) -το περιεχόμενο των οποίων αντίκειται στον ορισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων [249]- και τις κυβερνήσεις διαφόρων χωρών να καλούνται να προσυπογράψουν ως προς αυτό, η Στατιστική Υπηρεσία της Ευρωπαϊκής Ένωσης (EUROSTAT) κάνει λόγο για μια υπερβάλλουσα θνησιμότητα στην Ευρώπη [250], η Ελληνική Καρδιολογική Εταιρεία (Ε.Κ.Ε) ανακηρύσσει το έτος 2023 «Έτος Ευαισθητοποίησης για τον Αιφνίδιο Θάνατο» -καλώντας όλους τους πολίτες να εκπαιδευτούν στην χρήση Καρδιοαναπνευστικής Αναζωογόνησης / ΚΑΡΠΑ [251]- και ο Εθνικός Οργανισμός Φαρμάκων (Ε.Ο.Φ.)

ανακοινώνει σε έκθεσή του ότι τα εμβόλια κατά του covid-19 προκαλούν 11 αυτοάνοσα νοσήματα [252] με τα ελληνικά hoaxes (που αποτελούν ασφαλιστική δικλείδα για την πολιτική ανεξαρτησία, τη διαφάνεια των πηγών, την χρηματοδότηση, τη μεθοδολογία και τη δέσμευση για ανοικτές και ειλικρινείς διορθώσεις) να το διαψεύδουν, αναφέροντας πως *«Η έκθεση του Ε.Ο.Φ. δεν τεκμηριώνει αιτιώδη σχέση μεταξύ των αναφερόμενων παρενεργειών και των εμβολίων κατά της COVID-19. Αποτελεί δημοσιοποίηση των αναφορών που έφτασαν στον Ε.Ο.Φ. μέσω της Κίτρινης Κάρτας. Οι παρενέργειες που παρουσιάζονται στην έκθεση βρίσκονται υπό αξιολόγηση από τις αρμόδιες αρχές.»* [253] - επιχείρημα σαθρό καθώς δεν απαξιώνει μόνο το λειτουργικό ρόλο της φαρμακοεπαγρύπνησης και του τρόπου που αυτή επιτελείται (Κίτρινες Κάρτες) αλλά επιπλέον, αφενός στην επιστημονική κοινότητα είναι γνωστό πως οι αιτιώδεις σχέσεις είναι οι πιο δύσκολες να αποδειχτούν, αφετέρου δε το ό,τι οι συγκεκριμένες αναφορές του Ε.Ο.Φ. βρίσκονται υπό αξιολόγηση δεν σημαίνει ότι ισχύουν ούτε όμως και ότι δεν ισχύουν και συνεπώς δεν είναι κατανοητό πως ακριβώς κρίνονται από τα ελληνικά hoaxes ως αναξιόπιστες και κυρίως ως ψευδείς.

Στο πλαίσιο μιας προσπάθειας να κατανοηθούν σκέψεις, συναισθήματα και πεποιθήσεις που εν τέλει -έστω κι εν μέρει- διαμορφώνουν τη συμπεριφορά των ατόμων γενικά και δη εν τω μέσω μιας πανδημίας τη συμπεριφορά: α) των εκπροσώπων της εκάστοτε ανά τον κόσμο πολιτικής ηγεσίας, β) των ειδικών επιστημόνων στον τομέα της υγείας που με τα μηνύματα που εξέπεμπαν αποτέλεσαν τον ενδιάμεσο κρίκο ανάμεσα στην πολιτική ηγεσία και τους πολίτες στην περίοδο της πανδημίας (με την αμέριστη συνδρομή των Μ.Μ.Ε.) και γ) του σώματος των πολιτών τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, αξίζει να γίνει μια απόπειρα ερμηνείας αυτών των συμπεριφορών με όρους Κοινωνικής Ψυχολογίας καθώς οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις για κάποιες από αυτές τις συμπεριφορές φαίνεται να θεμελιώνονται και να δικαιώνουν επιστημονικά δεδομένα που όμως στην περίπτωση αυτή έχουν δοκιμαστεί κι έχουν κριθεί μέσα στο χρόνο κι ως εκ τούτου ορίζονται πια ως κλασσικά.

«Οι δεκτικές ικανότητες των μαζών είναι πολύ περιορισμένες και η κατανόησή τους φτωχή. Από την άλλη πλευρά, ξεχνούν γρήγορα. Αφού έχουν έτσι τα πράγματα, κάθε αποτελεσματική προπαγάνδα πρέπει να περιορίζεται σε λίγα, απολύτως απαραίτητα στοιχεία και αυτά πρέπει να εκφράζονται όσο είναι δυνατό με στερεότυπες διατυπώσεις. Αυτά τα συνθήματα θα πρέπει να επαναλαμβάνονται επίμονα ώσπου και το τελευταίο άτομο να έχει καταφέρει να συλλάβει την ιδέα που του προτείνεται». Ανεξάρτητα από το αν κάτι απ' αυτή τη δήλωση θυμίζει σε κάποιους κάτι από τον καιρό της πανδημίας, τα πλήθη και οι μάζες

που συμμετείχαν στις ναζιστικές συγκεντρώσεις του Χίτλερ τις δεκαετίες του 1930 και του 1940 ίσως να μην είχαν πειστεί και τόσο πολύ από εκείνον αν γνώριζαν τι πίστευε ο ίδιος γι' αυτά μιας και το παραπάνω απόσπασμα είναι από την αυτοβιογραφία του (Χίτλερ, «Ο αγών μου», 1933) κι ο ίδιος είχε την άποψη πως για να πείσει κανείς τις μάζες θα έπρεπε το περιεχόμενο του δημόσιου λόγου του να είναι απλό κι εύπεπτο και κυρίως να βασίζεται σε στερεότυπα επαναλαμβανόμενες φράσεις, δηλαδή σε συνθήματα. Πρόκειται για τη λεγόμενη «προπαγάνδα» που έχει να κάνει με την πειστική επικοινωνία, την πειθώ και τα πειστικά μηνύματα δηλαδή, και τον τεράστιο ρόλο που αυτά παίζουν στη χειραγώγηση των κοινωνικών μαζών αναλόγως των πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων. Αν, ωστόσο, η περίπτωση του Χίτλερ μοιάζει σε κάποιους ακραία, η περίπτωση του προέδρου Φράνκλιν Ρούσβελτ των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, ο οποίος έχοντας ξεκάθαρα πολιτικά κίνητρα προσέλαβε και χρηματοδότησε ειδικούς επιστήμονες για να ερευνήσουν πως ακριβώς μπορεί να λειτουργήσει μια προπαγάνδα που θα υποστήριζε την πολεμική προσπάθεια της χώρας του (πρώτα απέναντι στους Ιάπωνες κι ύστερα απέναντι στους Ρώσους) με σκοπό την «επιθυμία τους να δικαιολογήσουν τις μεθόδους τους στις (κοινωνικές) τάξεις και να κερδίσουν την καρδιά και το μυαλό των μαζών» [254], δεν είναι μια ακραία περίπτωση αλλά ενδεχομένως να αποτελεί ακόμα και σήμερα μια συνήθη πολιτική πρακτική μιας και το «γενικό μοντέλο προσέγγισης του Yale» (το αποτέλεσμα του ερευνητικού έργου των παραπάνω ειδικών επιστημόνων δηλαδή) χρησιμοποιείται ακόμα και σήμερα ως βάση της σύγχρονης επικοινωνιακής θεωρίας στο μάρκετινγκ, τη διαφήμιση [255] κι ενδεχομένως και την πολιτική.

Στο πλαίσιο αυτής της πειστικής επικοινωνίας -όπως ομολογουμένως πολύ κομψά ορίζεται η προπαγάνδα- και ειδικά σε ό,τι αφορά την πολιτική επικοινωνία και την πειθώ στον τομέα της υγείας, τεράστιο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια, όχι και τόσο γνωστή στο κοινό, μελέτη τα αποτελέσματα της οποίας δημοσιεύθηκαν το 1966 από τους Bochner S. και Insko C. A. [256]. Τα αποτελέσματα της μελέτης αυτής μας φέρνουν αντιμέτωπους με μια απίστευτη πραγματικότητα: πως όσο παράλογη κι αν ακούγεται στ' αυτιά μας μια πληροφορία, όταν ειπωθεί από το στόμα ενός «ειδικού» -ενός ειδικευμένου δηλαδή σε κάποιο αντικείμενο κι άρα αξιόπιστου για το κοινό άτομου- μετατρέπεται εξ αίφνης σε μια αξιοσέβαστη και κυρίως σε μια αξιόπιστη πληροφορία ακόμα κι αν αυτή η πληροφορία παραβιάζει τα όρια της κοινής λογικής! Στη συγκεκριμένη μελέτη των Bochner και Insko πάντως -στην οποία μάλιστα οι συμμετέχοντες ήταν φοιτητές κι όχι άτομα από μια τυχαία δειγματοληψία- όταν ο ειδικός συνέστησε πως μία ώρα ύπνου ήταν αρκετή για να παραμείνει κανείς υγιής, τα υποκείμενα πείστηκαν ως προς αυτό ενώ η

αρχική τους απάντηση ως προς το ερώτημα ήταν ο αριθμός οχτώ –μιαν απόκλιση εφτά ολόκληρων ωρών δηλαδή [254]! Ως εκ τούτου, εύκολα αντιλαμβάνεται κανείς τον ρόλο που μπορούν να διαδραματίσουν στην χειραγώγηση των πολιτών οι ειδικοί επιστήμονες, οι οποίοι μάλλον δεν πρέπει να αποτελούν γνωσιακές αυθεντίες, ούτε είναι απαλλαγμένοι προκαταλήψεων και ιδιοτελών συμφερόντων ειδικά από τη στιγμή που έχει καταδειχτεί ότι τα συστήματα υγείας σε πολλαπλά επίπεδα (όπως αυτό της διαφάνειας και της εμπιστοσύνης) δεν είναι απρόσβλητα από τις επιδράσεις της εξουσίας και της πολιτικής, απεναντίας, οι επιδράσεις αυτές λαμβάνουν διάφορες μορφές προκειμένου να εξυπηρετηθούν πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα με αποτέλεσμα να παρατηρούνται αντιδεοντολογικές παρεμβάσεις και δημοκρατικά ελλείμματα [216, 257, 258, 259] -ειδικά μάλιστα σε συνθήκες μιας παγκόσμιας υγειονομικής κρίσης, όπως η πρόσφατη πανδημία, μιας κρίσης δηλαδή που αφορά την υγεία και τη ζωή των ανθρώπων σε ολόκληρο τον πλανήτη. Συνεπώς, δεν είναι καθόλου τυχαίο πως μετά την πανδημία το κύρος της επιστημονικής κοινότητας [259] και ειδικά αυτό της ιατρικής επιστήμης, έχει ενδεχομένως ανεπανόρθωτα πληγεί -ειδικά όταν υπάρχουν δηλώσεις ειδικών επιστημόνων που ομολογούν πως η πλήρης αλήθεια δεν είναι κάτι που δύναται να αποκαλυφθεί εκ μέρους τους στο κοινό [260] –ένα κοινό που ωστόσο με τις δικές τους αρχικά παραινέσεις και κατόπιν ασφυκτικές πιέσεις προσέτρεξε, επιδεικνύοντας εμπιστοσύνη, στον εμβολιασμό του -σε κάτι δηλαδή αμετάκλητο κι οριστικό.

Οι άνθρωποι βέβαια μπορούν να συναισθάνονται και να αντιλαμβάνονται τυχόν προσπάθειες άσκησης επιρροής πάνω τους από διάφορες πηγές με ισχύ –καθώς αυτή είναι που έχει δράση καθοριστική- όπως παραδείγματος χάριν, η πολιτική εξουσία, τα Μ.Μ.Ε. και οι ειδικοί επιστήμονες (με τη μορφή αιτημάτων, καταναγκασμού ή πιέσεων) και δημοσίως να φαίνεται ότι «ενδίδουν» στις πιέσεις αυτές επιδεικνύοντας κάποια αλλαγή στη συμπεριφορά τους αλλά αυτό διαπιστώθηκε ότι συμβαίνει μόνον όταν η συμπεριφορά τους είναι υπό παρατήρηση, χωρίς να αντανakλά δηλαδή μιαν επί της ουσίας πραγματική εσωτερική μεταβολή [254]. Ωστόσο, σε μια κλασσική μελέτη, στο παγκοσμίως γνωστό κοινωνικό πείραμα του Solomon Asch για την «συμμόρφωση» που διεξήχθη τη δεκαετία του 1950, κατεγράφη μια συμπεριφορά εκ μέρους των υποκειμένων που αναδείκνυε σε ένα υψηλό ποσοστό την προθυμία τους να συμφωνούν με λανθασμένες εκτιμήσεις (συγκεκριμένα -στην πειραματική διάταξη του Asch- με αριθμητικές εκτιμήσεις για το μήκος ορισμένων γραμμών) επειδή έτσι όριζε η αριθμητική πλειοψηφία των υπόλοιπων υποκειμένων (πειραματικών συνεργών) καταδεικνύοντας ουσιαστικά την συμμόρφωση και την υποταγή των ατόμων στην ομαδική πλειοψηφία, την τάση που έχουν τα άτομα

δηλαδή να συμπεριφέρονται «όπως οι άλλοι» και δη οι περισσότεροι [254]. Αν αυτό μοιάζει επουσιώδες επειδή στο πείραμα του Asch η συμμόρφωση και υπακοή στην ομαδική πλειοψηφία αφορούσε απλά στην αριθμητική εκτίμηση του μήκους κάποιων γραμμών, ένα έργο ασήμαντο δηλαδή που δεν είχε δυσμενείς επιπτώσεις για τα συμμετέχοντα υποκείμενα κι αυτός ήταν ενδεχομένως ο λόγος που παρατηρήθηκε το φαινόμενο αυτό (δεδομένα για τα οποία ο Asch δέχθηκε σφοδρή κριτική), το παγκοσμίως γνωστό και επίσης κλασσικό πείραμα ενός άλλου επιστήμονα (που άσκησε την παραπάνω κριτική στον Asch κι ωθήθηκε, για τη δική του έρευνα, απ' αυτή) και συγκεκριμένα το πείραμα του Stanley Milgram για την «υπακοή στην εξουσία» που διεξήχθη κατά τη δεκαετία του 1960 στο πανεπιστήμιο του Yale, «τάραξε τα νερά» στην Κοινωνική Ψυχολογία μιας κι αποδείχθηκε ότι ακόμα κι αν διακυβεύεται κάτι σοβαρό όπως είναι η ανθρώπινη ζωή (κι όχι απλά μια ποσοτική εκτίμηση) τα άτομα είναι διατεθειμένα να υπακούσουν στην εξουσία και τις εντολές της χορηγώντας (στις συγκεκριμένες πειραματικές συνθήκες) ηλεκτρικό ρεύμα τέτοιας τάσης που θα μπορούσε να προκαλέσει σε άλλα άτομα (επίσης πειραματικούς συνεργούς) ακόμα και το θάνατο από ηλεκτροσόκ [254]!

Η ύπαρξη τεράστιων ατομικών διαφορών ως προς τη συμπεριφορά των ατόμων και συγκεκριμένα ως προς τη συμμόρφωσή τους ή όχι στην ομαδική πλειοψηφία και την υπακοή τους ή όχι στην εξουσία, μετά τις δημοσιεύσεις των μελετών των Asch και Milgram, ώθησε κάποιους κοινωνικούς ψυχολόγους να αναζητήσουν τα αίτια που προκαλούν αυτή τη διαφοροποίηση στη συμπεριφορά των ανθρώπων διερευνώντας τα χαρακτηριστικά εκείνα της προσωπικότητάς τους που δύνανται να υπαγορεύουν αυτή τη διαφορετική συμπεριφορά. Μεταξύ άλλων, η χαμηλή αυτοεκτίμηση, η υψηλή ανάγκη για κοινωνική αποδοχή, τα αισθήματα ανασφάλειας και κατωτερότητας, τα υψηλά επίπεδα άγχους, ακόμα και ο χαμηλός δείκτης νοημοσύνης φαίνονται να είναι τα χαρακτηριστικά αυτά που κάνουν τους ανθρώπους να κάνουν «ό,τι κάνουν και οι άλλοι» ενώ σημαντικό ρόλο ως προς την υπακοή στην εξουσία φαίνεται να παίζει όχι απλώς η νομιμότητα του φορέα αλλά –κι αυτό είναι το σημαντικό– η «προσλαμβανόμενη» νομιμότητα του φορέα [254] –κάτι δηλαδή που και πάλι μετατοπίζει το ενδιαφέρον στα ατομικά χαρακτηριστικά και θέτει τη νομιμοποίηση ή μη μιας εξουσίας σε μια βάση ξεκάθαρα υποκειμενική και κυρίως κάτι που σαφέστατα ερμηνεύει και δικαιολογεί την μακράν διαφορετική συμπεριφορά ορισμένων πολιτών στην πανδημία που επέδειξαν μη συμμόρφωση στην ομαδική πλειοψηφία κι ανυπακοή στην εξουσία θυμίζοντάς μας αυτό που έπρεπε να πράξουν (όπως ιστορικά αποδείχτηκε εκ των υστέρων) και οι υπόδικοι στη Δίκη της

Νυρεμβέργης γερμανοί αξιωματικοί: να αρνηθούν να υπακούσουν σε ένα «δίκαιο» που δεν ήταν άξιο όχι μόνον για υπακοή αλλά ούτε καν για αναγνώριση.

Κάνοντας λόγο πάντως για ατομικά χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του κάθε ανθρώπου που τον διαφοροποιούν από τους άλλους στη συμπεριφορά και μάλιστα για χαρακτηριστικά -που όπως αποδείχθηκε από τις μελέτες των Asch και Milgram- έχουν άμεση σχέση με την προσωπικότητα και κατ' επέκταση έμμεση με τη γνωστική ανάπτυξη και επάρκεια των ατόμων και σε συνδυασμό με το ότι ο νομικός θετικισμός και οι ποικίλες εκδοχές του απεκδύονται οποιωνδήποτε διαχρονικών ηθικών αξιών ενώ η ηθική ως έννοια ενσωματώνει την κρίση για δίκαιη συμπεριφορά και τις ακόλουθες αποφάσεις σχετικά με το αν κάτι είναι κακό ή καλό και λανθασμένο ή σωστό [261], αξίζει επίσης να γίνει μια αναφορά σε μια θεωρία ηθικής που συνδέει ευθέως την ηθική ανάπτυξη με τη γνωστική επάρκεια ενός ατόμου –πρόκειται για την Θεωρία της Ηθικής Ανάπτυξης του Lawrence Kohlberg. Ο Αμερικανός ψυχολόγος, βασιζόμενος στη Θεωρία Γνωστικής Ανάπτυξης του Jean Piaget, συνέδεσε την ηθική ανάπτυξη με τη γνωστική ανάπτυξη καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως το επίπεδο ηθικότητας ενός ατόμου αντικατοπτρίζει το γενικό επίπεδο της γνωστικής του επάρκειας. Σύμφωνα με τον Kohlberg (και μετά από πολλές μελέτες που διεξήγαγε με τους συνεργάτες του σχετικά με απαντήσεις και αντιδράσεις των ατόμων απέναντι σε ηθικά διλήμματα) οι απαντήσεις αυτές δεν αποκαλύπτουν μόνο τις αντιλήψεις των ατόμων αυτών για τη δικαιοσύνη και την ηθική αλλά επιπλέον αντανακλούν το επίπεδο του ηθικού συλλογισμού τους. Μάλιστα ο Kohlberg πρότεινε ένα ιεραρχικό μοντέλο ηθικής ανάπτυξης (το οποίο αποτελείται από τρία επίπεδα ανάπτυξης ηθικότητας, καθένα από τα οποία διακρίνεται σε δύο στάδια ηθικής λογικής) καθώς η ηθική ανάπτυξη ακολουθεί γραμμικά την γνωστική ανάπτυξη όπως συμβαίνει παραδείγματος χάριν στα παιδιά, με τα οποία ασχολήθηκε ιδιαίτερος ο Kohlberg, όπου διακρίνονται διάφορα στάδια ηθικής που συνάδουν με το πρότυπο της γνωστικής ανάπτυξής τους. Ωστόσο, υπάρχει ένα επίπεδο ηθικής (το τρίτο επίπεδο, το ανώτατο στάδιο ηθικότητας δηλαδή) στο οποίο, σύμφωνα με τον Kohlberg, δεν φτάνουν όλα τα άτομα. Πρόκειται για το επίπεδο της «μετασυμβατικής ηθικής». Έτσι, ενώ το να συμμορφώνεται, παραδείγματος χάριν, ένα άτομο σε άκαμπτους κανόνες που βασίζονται στην τιμωρία και την επιβράβευση συνιστά το πρώτο επίπεδο του ιεραρχικού μοντέλου του Kohlberg, την επονομαζόμενη δηλαδή «προσυμβατική ηθική» που είναι χαρακτηριστική για τα παιδιά καθώς συνάδει με τα νοητικά τους χαρακτηριστικά, το τελευταίο επίπεδο της «μετασυμβατικής ηθικής» είναι ένα επίπεδο ηθικού συλλογισμού που δεν αφορά όλους τους ανθρώπους καθώς γνωστικά ελλείμματα μπορούν να

εμποδίσουν ένα άτομο να κατακτήσει το επίπεδο αυτό το οποίο χαρακτηρίζεται από αντισυμβατικές πλην όμως καθολικές ηθικές αρχές που υπερβαίνουν τις κοινωνικές επιταγές και τους νόμους των κοινωνικών πλαισίων με τα άτομα που φτάνουν στο επίπεδο αυτό να παραβαίνουν τους κανόνες όταν δεν συνάδουν με τις αρχές αυτές [262].

Η θεωρία του Kohlberg δέχθηκε έντονη κριτική, ίσως επειδή στην επιστήμη της Ψυχολογίας οι διατομικές διαφορές που έχουν να κάνουν με τη νοημοσύνη των ανθρώπων -υπό τον όρο ότι έτσι κι αλλιώς η νοημοσύνη είναι ένας όρος δύσκολος να ορισθεί- αποτελεί ακόμα και σήμερα –ίσως μάλιστα σήμερα πιο πολύ παρά ποτέ- ένα ζήτημα ακανθώδες. Στη μελέτη του Milgram για την υπακοή στην εξουσία, ένα «λανθάνον χαρακτηριστικό του ενδιαφέροντός του» ήταν να διερευνήσει κατά πόσο τα άτομα περιέρχονται σε μια κατάσταση «παθητικού υποκειμένου» ως προς τον τρόπο της σκέψης τους έτσι ώστε να απαλλάσσονται από κάθε ευθύνη για ό,τι στη συνέχεια τους συμβεί (κάτι που μας θυμίζει τη σχετική ρήση σύμφωνα με την οποία, ελευθερία σημαίνει ευθύνη κι ανάληψη ευθυνών) με την έρευνα του Milgram τελικά να «θίγει μια από τις μεγαλύτερες αποτυχίες της ανθρωπότητας –την τάση των ατόμων να υπακούουν διαταγές χωρίς πρώτα να σκέφτονται» [254] και συνεπώς, ενδεχομένως την τάση τους να μην επιθυμούν αυτοβούλως, από προσωπική (ενσυνείδητη ή μη) επιλογή, να είναι ελεύθεροι.

Πέρα πάντως από οποιαδήποτε προσπάθεια χειραγώγησης των ατόμων από διάφορες πηγές ισχύος, είτε πρόκειται για ισχύ πολιτική (όπως είναι η εκάστοτε πολιτική ηγεσία) είτε γνωσιακή (όπως είναι οι ειδικοί επιστήμονες δηλαδή) και μακριά από ελλείμματα γνωστικά (και άρα περιοριστικά) για κάποια άτομα, οι άνθρωποι έχουν την μοναδική δυνατότητα να σκέπτονται και η δυνατότητα επιλογής της δράσης τους προϋποθέτει *a priori* την ικανότητα αυτή, την ικανότητα για συλλογισμό δηλαδή. Ο Γάλλος κοινωνικός ψυχολόγος Serge Moscovici ωστόσο, με μια έρευνα που διεξήχθη στη δεκαετία του 1950 και θεωρείται ακόμα και σήμερα κλασσική, δίνει μιαν απάντηση στο «κατά πόσο είναι δικές μας οι σκέψεις μας», στο «κατά πόσο μας ανήκουν» δηλαδή και εμπνευσμένος από τον ευρύτερο κοινωνιολογικό όρο «συλλογικές αναπαραστάσεις» του Durkheim διατυπώνει τη θεωρία των Κοινωνικών Αναπαραστάσεων κάνοντας λόγο για αναπαραστάσεις (σκέψεις) που κατασκευάζουν οι άνθρωποι για να κατανοήσουν τον κόσμο και το περιβάλλον τους και αξιολογικές κρίσεις (πεποιθήσεις-στάσεις) που συνοδεύουν αυτές τις αναπαραστάσεις ώστε να παρωθηθούν ή όχι σε πράξεις και δράσεις (συμπεριφορά) που συνεπάγονται οι αναπαραστάσεις αυτές. Το σημαντικό στη θεωρία αυτή του Moscovici είναι ότι είναι μια θεωρία κονστρουκτιονιστική, μια θεωρία που υποστηρίζει δηλαδή ότι οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται απλά τον κοινωνικό τους

κόσμο (είτε με σωστό είτε με λανθασμένο τρόπο) αλλά ότι για να κατανοήσουν και να νοηματοδοτήσουν τον κόσμο τους κατασκευάζουν ή καταφεύγουν σε ήδη κατασκευασμένες κοινωνικές αναπαραστάσεις που δεν είναι τίποτ' άλλο από ένα μίγμα εικόνων, εννοιών και ιδεών που διαχέονται και κυκλοφορούν μέσα στην κοινωνία τόσο επειδή υπάρχουν μέσα στα μυαλά των ανθρώπων όσο κι επειδή μεταβιβάζονται σ' αυτούς μέσα από συνομιλίες, κείμενα και κυρίως μηνύματα που εκπέμπονται από τα Μ.Μ.Ε.! Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τη θεωρία των Κοινωνικών Αναπαραστάσεων, για καθετί υπάρχουν δύο διαστάσεις: αυτό που είναι το καθετί (αντικειμενική, εμπειρική πραγματικότητα) και αυτό που αποτελεί τη γνώμη ενός ατόμου για το καθετί (που την έχει αποκτήσει μέσα από τις προσωπικές του κοινωνικές αναπαραστάσεις δηλαδή) και που μαζί με άλλους παράγοντες θα καθορίσει τη στάση κι εν τέλει ενδεχομένως τη συμπεριφορά του ατόμου αυτού στην πράξη καθεαυτή. Η κοινωνική αναπαράσταση βρίσκεται ανάμεσα στο αντικείμενο και στη στάση του ατόμου κι ο ρόλος της είναι η νοηματοδότηση του αντικειμένου από το υποκείμενο -το νόημα δηλαδή θα πρέπει να «χτίζεται» από το άτομο κι η κοινωνική αναπαράσταση είναι ο μηχανισμός που επιτελεί το «χτίσιμο» αυτό προσφέροντας παράλληλα (κι αυτό είναι και το πιο σημαντικό) και τη βάση αξιολόγησης του αντικειμένου. Με άλλα λόγια, η εκάστοτε αναπαράσταση είναι αυτή που καθοδηγεί τη γνώμη! Αυτή η ενδιάμεση παρεμβολή ωστόσο μεταξύ του αντικειμένου και του υποκειμένου αφήνει ένα μεγάλο περιθώριο για αρκετό σκεπτικισμό καθώς φαίνεται πως οι στάσεις των ανθρώπων (που καθορίζουν συχνά -αν και όχι πάντα- τις συμπεριφορές τους) σχετίζονται με την εικόνα/ιδέα ενός αντικειμένου κι όχι με το πραγματικό αντικείμενο, γεγονός που μας κάνει εύκολα να αντιληφθούμε τη σημασία των εκάστοτε «επικοινωνιακών παρεμβάσεων» -ειδικά αν σκεφτεί κανείς πως η επίκτητη γνώση (η γνώση που προέρχεται δηλαδή από την αντίληψη, τη σκέψη και τη μάθηση) όχι μόνον δεν επιδέχεται τροποποίηση και καθορίζεται από τη δομή του κόσμου αλλά σχεδόν επιβάλλεται από την αρχιτεκτονική του εκάστοτε ανθρώπινου εγκεφάλου [263]. Επιπλέον, η θεωρία του Moscovici μας προσφέρει και μια γενική εξήγηση για τον τρόπο που οι άνθρωποι κατανοούν και νοηματοδοτούν τον κόσμο όταν έρχονται σε επαφή με νέα ή ανοίκεια δεδομένα, εμπειρίες και γεγονότα -όπως συνέβη στην συνθήκη της πανδημίας. Πρόκειται, αφενός για τη διαδικασία της «αγκυροβόλησης» κατά την οποία η νέα/ανοίκεια εμπειρία αγκυροβολείται -με άλλα λόγια καταχωρείται- σε μια ήδη υπάρχουσα αποθηκευμένη αναπαράσταση που την κάνει να μοιάζει πιο οικεία (παρότι καθόλου δεν είναι!) και ταυτόχρονα διαχέεται στην κοινωνία/κοινωνική ομάδα με αποτέλεσμα αυτό που προηγουμένως ήταν από καινοτόμο έως προκλητικό να γίνεται

τώρα οικείο και αφετέρου, της «αντικειμενοποίησης» κατά την οποία η νέα/ανοίκεια εμπειρία, μετά την αγκυροβόλησή της, εμπλουτίζεται με καινούργια στοιχεία που επικοινωνούνται μέσα στην κοινωνική ομάδα (όπου έχουν ήδη διαχυθεί) παράγοντας έτσι μια καινούργια, συγκεκριμένη εικόνα για το εκάστοτε αντικείμενο με ό,τι μπορεί αυτό να απηχεί [264]!

Αν όλα τα παραπάνω αποτελούν έναν τρόπο διαμόρφωσης των σκέψεων, των πεποιθήσεων, των στάσεων, των πράξεων κι εν τέλει της συμπεριφοράς των ανθρώπων από τη μια πλευρά, προκύπτει το εύλογο ερώτημα τι είναι αυτό που από την άλλη πλευρά διαμορφώνει τη νομοθεσία, τους νόμους και τις αντίστοιχες διατάξεις τους, το περιβόητο «πνεύμα του νομοθέτη» δηλαδή και τα αντίστοιχα νομοπαρασκευαστικά πλαίσια. Για την κατανόηση της διαμόρφωσης αυτών των συλλογικών πια αναπαραστάσεων, σύμφωνα με τον κοινωνιολόγο Ali Rattansi, θα πρέπει κανείς να λάβει υπ' όψιν του την ιστορία της συνάντησης κι αλληλεπίδρασης διάφορων κοινωνικών ομάδων και να συσχετίσει τις συναντήσεις αυτές με τις πολιτικές και οικονομικές συνθήκες της εκάστοτε ιστορικής εποχής, του εκάστοτε κοινωνικού πλαισίου δηλαδή. Το παράδειγμα του «εμπορικού τριγώνου» του Ali Rattansi (που περιγράφει πως, στην Βρετανία του 18ου και 19ου αιώνα, το δουλεμπόριο και τα υπέρογκα χρηματικά ποσά που μέσω αυτού εισέρρεαν στις βρετανικές τράπεζες -πολλές εκ των οποίων αποτελούν ακόμα σήμερα τραπεζικούς κολοσσούς- «νομιμοποιούσε» τη σκλαβιά των μαύρων αγκυροβολώντας στο «κοινωνικό γίγνεσθαι» την υποτιθέμενη φυσική κατωτερότητά τους ενισχύοντας αντιστρόφως ανάλογα τη φυσική ανωτερότητα των λευκών προκειμένου η κατάσταση αυτή να εδραιωθεί, το κοινό να πειστεί κι η κοινή γνώμη ανάλογα να διαποτιστεί) [264] απαντά σ' αυτό το ερώτημα ηχηρά καθώς φαίνεται πως σύνθετα πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά συμφέροντα βρίσκονται ιστορικά πίσω από τέτοια τεκταινόμενα, διαμορφώνοντας τις κοινωνικές αναπαραστάσεις των ανθρώπων σε συλλογικό επίπεδο πια, εμπλέκοντάς τους σε καθημερινές διομαδικές συγκρούσεις συχνά κι ωθώντας τις κοινωνικοψυχολογικές ερμηνείες στα άκρα. Αυτός ο περιβόητος «σφυγμός της κοινωνίας» που «αφουγκράζεται» κι «οσμίζεται» ο νομοθέτης δηλαδή, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα και κυρίως το ... «ποθούμενον» της εκάστοτε κρατικής εξουσίας τελικά. Σύμφωνα δε με τον κοινωνιολόγο R. Miles, αυτό ακριβώς είναι το κεντρικό πρόβλημα που αποτελεί και την καρδιά εν γένει του ρατσισμού: η διαμόρφωση κι ενίσχυση εκ μέρους των πολιτικά και οικονομικά ισχυρών του κόσμου τέτοιων αναπαραστάσεων (και άρα νοηματοδοτήσεων και συμβολισμών) του «άλλου» ώστε να επιτευχθεί ένας διαχωρισμός της κοινωνίας (κάτι που επίσης παρατηρήθηκε στην πανδημία) σε κοινωνικές ομάδες/κοινότητες όπου έτσι κι

αλλιώς υπάρχει (ως εγγενές συστατικό και εξ ορισμού στοιχείο τους) το «εμείς» και το «αυτοί» [265]. Μένει να αναρωτηθούμε το γιατί ...

Ακόμα όμως και στο πλαίσιο της επιστημονικής έρευνας και των πορισμάτων της στις κοινωνικές επιστήμες όπως είναι η Κοινωνική Ψυχολογία, τόσο η βιβλιογραφική ανασκόπηση όσο και διάφορα ιστορικά γεγονότα καταδεικνύουν πως η παρθενογένεση και η καινοτομία στις ιδέες αποτελεί ένα σπάνιο γεγονός και ακόμα και η υπακοή στην εξουσία δεν αποτελεί εξαίρεση ως προς αυτό [266]. Στην πραγματικότητα δηλαδή, αυτό που φαίνεται να αλλάζει διαχρονικά στην έρευνα είναι τα κίνητρα για τη διεξαγωγή μιας έρευνας που είναι κατά καιρούς διαφορετικά και κυρίως η σχέση μεταξύ γνώσης και δύναμης που είναι πια πιο ξεκάθαρη από κάθε άλλη φορά. Καθώς οι δεσμοί μεταξύ εξουσίας και γνώσης συσφίγγονται ολοένα και πιο πολύ κι αποδεικνύονται ολοένα και πιο φανεροί, ενισχύονται οι τρόποι με τους οποίους μια εξουσία μπορεί να πείσει το κοινό ως προς το τι είναι αληθινό και τι όχι και άρα να εφαρμόσει λογοκρισία ελέγχοντας τη γνώση των κοινωνικών μαζών [267]. Ο ρόλος δε της γνώσης, της εξουσίας και της υπακοής στην εξουσία συγκεκριμένα, μπορεί τώρα να είναι πιο σημαντικός από ποτέ, δεδομένων των συνεπειών που υπέστη η ανθρωπότητα κατά τη διάρκεια της πανδημίας (όπως η συμμόρφωση με τους περιορισμούς της covid-19) και του αντίκτυπου που αυτές μπορεί να έχουν σε ζητήματα μελλοντικά όπως η δράση για την επονομαζόμενη «κλιματική αλλαγή» [268] ενώ θα πρέπει ίσως να ληφθεί υπ' όψιν πολύ σοβαρά ότι η υπερβολική συμμόρφωση με τις εκάστοτε κοινωνικές επιταγές, η παθητικότητα, η υποχωρητικότητα και η άνευ αμφισβήτησης πίστη στην εξουσία αποτελούν διαγνωστικά χαρακτηριστικά της «εξαρτητικής διαταραχής της προσωπικότητας» ή την περίπτωση ορισμένων ψυχοσωματικών ασθενών, των «νορμοπαθών» όπως αποκαλούνται από την Mac Dougall [269]

Αυτό που αξίζει ίσως να έχει κανείς κατά νου, εν κατακλείδι, είναι αυτό που έγραψε το 1871 ο Κάρολος Δαρβίνος: «η άγνοια γεννά πιο συχνά αυτοπεποίθηση παρά γνώση» καθώς η έλλειψη μιας αρετής που θα έπρεπε ιδανικά να χαρακτηρίζει όλους τους επιστήμονες μπορεί να αποδειχθεί επικίνδυνη και μοιραία. Πρόκειται για την επονομαζόμενη «επιστημονική ταπεινότητα» (*epistemic humility*). Η πρόσφατη πανδημία υπήρξε ένας τύπος παραδειγμάτων υπερβολικής επιστημονικής αυτοπεποίθησης, που όπως αποδείχτηκε έπεσε στο κενό, και συνάμα επιστημονικής διγλωσσίας και αμφισημίας [259] με ό,τι αυτό συνεπάγεται τόσο για την επιστημονική κοινότητα –που φαίνεται να έχει ανεπανόρθωτα πληγεί– όσο και για τους αποδέκτες –τους απλούς, μη επαΐοντες πολίτες δηλαδή κι ό,τι αυτό συνεπάγεται για τη δική τους ζωή. Οι γνωστικοί ψυχολόγοι

που έχουν μελετήσει το φαινόμενο αυτό πάνω από μισό αιώνα, χαρακτηρίζουν την υπερβολική αυτοπεποίθηση ως τη «μητέρα όλων των ψυχολογικών προκαταλήψεων» και φαίνεται πως η υπερβολική αυτοπεποίθηση συνάδει τελικά απλώς και μόνον με έναν «ερασιτεχνισμό» αφού ένας αληθινός ειδικός αυτό που γνωρίζει περισσότερο απ' όλα είναι τα όρια της γνώσης του –κάτι που βέβαια απαιτεί εκτός από γνωστικές και «μεταγνωστικές» δεξιότητες που δεν συναντώνται όμως ούτε συχνά ούτε και απαραίτητα μαζί. Η επιστημονική ταπεινότητα είναι μια διανοητική αρετή που βασίζεται στην επίγνωση ότι οι γνώσεις όχι μόνον είναι πάντα προσωρινές και ελλιπείς αλλά επιπλέον ότι μπορεί ανά πάσα στιγμή να αναθεωρηθούν αφού δύνανται να καταρριφθούν και να αντικατασταθούν από άλλες, υπό το φως νέων στοιχείων. Ποτέ δεν ήταν ίσως πιο σημαντικό απ' ότι είναι τώρα -μετά το πέρας της πανδημίας κι όλων των συνεπειών της που κάποιες έχουν ήδη αναφανεί και κάποιες άλλες θα φανούν και μακροπρόθεσμα- να ξεχωρίσει «η ήρα από το στάρι», οι αληθινοί ειδικοί επιστήμονες από τους «τσαρλατάνους» δηλαδή, καθώς οι τελευταίοι φαίνεται να έχουν μεγαλύτερη ζήτηση από τα Μ.Μ.Ε. και την πολιτική κι ενώ δεν είναι εύκολο κανείς να ...συστηθεί, η επιφυλακτικότητα και η διατήρηση περιορισμών ως προς την αυτοπεποίθηση [270] (με αποφυγή απόλυτων και δογματικών φράσεων όπως, παραδείγματος χάριν, «απολύτως ασφαλές και αποτελεσματικό» -μια φράση που ειπώθηκε αμέτρητες φορές από το στόμα «ειδικών» για το εμβόλιο) προσφέρουν μια πρώτη ένδειξη. Το ζητούμενο δεν είναι να δαιμονοποιηθεί το να έχει κανείς άποψη και να την εκφράζει δημόσια με πεποίθηση, αλλά το να εκφράζεται κανείς με τρόπους που αντικατοπτρίζουν τους περιορισμούς του, είναι σίγουρα κάτι που θα τον κάνει να διαχωρίσει τη θέση του από τον τσαρλατανισμό.

Η Νέα Εποχή, η εποχή στην οποία εισέρχεται η ανθρωπότητα μετά την πανδημία δηλαδή, έχει προφανώς τη δύναμη να αλλάζει ακόμα και την τελική έκβαση σε μια αρχαία τραγωδία καθώς «τα παιδιά της Αντιγόνης» δεν αυτοκτόνησαν ποτέ κι οι Κρέοντες αυτού του κόσμου δεν συνετρίβησαν επίσης –ίσως επειδή ακόμα είναι πολύ νωρίς και για τα δυο ή και για ένα από τα δυο, ίσως κι επειδή η εξέλιξη και η πρόοδος στην ανθρωπότητα αξίζει κι οφείλουν να έχουν πάντα ένα πρόσημο θετικό.

5.1 Συμπεράσματα

Το θετό δίκαιο και κάθε θεωρία δικαίου που αποπειράονται να απομονώσουν την έννοια του δικαίου από την ηθική είναι καταδικασμένα να αποτυγχάνουν όχι μόνον επειδή αυτό

έχει αποδειχθεί ιστορικά τραγικό με ολέθριες συνέπειες για την ανθρωπότητα ούτε επειδή αυτό που αντιπροσωπεύουν δεν είναι τίποτα περισσότερο παρά μίαν άλλη οπτική σε ό,τι αφορά την ηθική, μίαν άλλη μορφή ηθικής δηλαδή που όμως εξαιρεί τις ανάγκες της ανθρώπινης φύσης για την οποία το δίκαιο δημιουργήθηκε και λειτουργεί αλλά κυρίως γιατί, παρά τις αδυναμίες εν γένει των ανθρώπων (την ανάγκη τους για ασφάλεια, σταθερότητα, πρόβλεψη κι έλεγχο του περιβάλλοντός τους), οι θεωρίες κοινωνικής ψυχολογίας που ερμηνεύουν τις ατομικές και κοινωνικές συμπεριφορές ευτυχώς δεν είναι οικουμενικές· στην «πάνοψη» του κόσμου, στη θέασή του δηλαδή απ' όλες τις δυνατές οπτικές, θα υφίστανται πάντοτε ανόμοιες κι αντίθετες απόψεις και για να είναι μια απόφαση ορθή και ακριβοδίκαιη θα πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν της κάθε πολίτη.

Η πρόσφατη πανδημία που μάλλον αποδείχτηκε μια υγειονομική τραγωδία, οφείλει να αποτελέσει για ολόκληρη την ανθρωπότητα ένα μάθημα για τα χρόνια που έρχονται –ένα μάθημα το κεντρικό δίδαγμα του οποίου οφείλει να απέχει από παγκόσμιες διακυβερνήσεις και καθολικές στρατηγικές διαχείρισης για την υγεία καθώς οτιδήποτε καθολικό (σε ένα πάντα άγνωστο μέλλον με ανυπολόγιστες παραμέτρους) δύναται να είναι και καθολικά ολέθριο. Η βιωσιμότητα του ανθρώπου -που είναι ένα «έλλογον» πλην όμως όχι αλάνθαστο ον- στον πλανήτη Γη, έχει περισσότερες πιθανότητες να διασφαλιστεί μέσα από μια ποικιλία επιλογών απέναντι σε κάθε ενδεχόμενη μελλοντική κρίση με απόλυτο πάντα σεβασμό απέναντι στην ανθρώπινη φύση και τις ιδιαιτερότητες όλων. Η «επιστημονική ταπεινότητα» ενδεχομένως να αποδειχτεί το σημαντικότερο όπλο προς την κατεύθυνση αυτή.

Το 1936, ο Ιωάννης Μεταξάς έσπευσε να εξοβελίσει από την ελληνική εκπαίδευση την «Αντιγόνη» του Σοφοκλή και ν' απαγορεύσει γενικότερα το έργο αυτό με το σκεπτικό ότι θα μπορούσε να προκαλέσει «δημόσια αναταραχή». Παρά το γεγονός ότι οι μάζες και οι πλειοψηφίες μοιάζουν καταδικασμένες να υποφέρουν από πάθη και αδυναμίες και παρά τις δυσοίωνες θεωρίες του Serge Moscovici για την ανθρώπινη συλλογιστική, ο ίδιος κληροδότησε στην ανθρωπότητα μίαν εξάισια παρακαταθήκη κι ένα αισιόδοξο μήνυμα κάνοντας λόγο για τις επιδράσεις που αφορούν στην «μειονοτική επιρροή» –μια συνθήκη κατά την οποία, επειδή στους περισσότερους ανθρώπους δεν αρέσει η «κοινωνική σύγκρουση», οι μειονότητες που χαρακτηρίζονται από δυναμικές κοινωνικής σύγκρουσης δύνανται να «γεννήσουν» κι έτσι να επιφέρουν, μέσα έστω από την ταπεινή, αριθμητική τους μειοψηφία, την πολυπόθητη «κοινωνική αλλαγή».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Κοτοπούλη Μ. Φύσις και νόμος στη διδασκαλία των σοφιστών και στις Βάκχες του Ευριπίδη, Διπλωματική Εργασία, Πάτρα, Πανεπιστήμιο Πατρών, 2004: περίληψη
2. Hermann D, Walter K. Οι Προσωκρατικοί – Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα, 2^{ος} Τόμος, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμας. 2007: 325.
3. Μιχαηλίδης-Νουάρος Γ. Ζωντανό Δίκαιο και Φυσικό Δίκαιο, Αθήνα, Εκδόσεις Αφοί Κ. Σάκκουλα. 1982: 323-324, 328-329.
4. Μπιτσιάνης Α. Η Φύση της Δικαιοσύνης στην Πολιτεία του Πλάτωνα, Κατερίνη, Εκδόσεις Μάτι. 2007: 169.
5. Taylor A E. Πλάτων, (μτφρ. Αρζόγλου Ι.), Αθήνα, Εκδόσεις Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. 1992.
6. Αριστοτέλης. Άπαντα Αριστοτέλους. Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Ε' [1133b] [8/10/2023] από
[[http://www.physics.ntua.gr/mourmouras/greats/aristoteles/nicomachea_Ethics.html#hthik anikomaxeia](http://www.physics.ntua.gr/mourmouras/greats/aristoteles/nicomachea_Ethics.html#hthik_anikomaxeia)]
7. Δεσποτόπουλος Κ. Περί Ισότητας και Δικαιοσύνης στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλους, Πρακτικά Γ' Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας, Η κατ' Αριστοτέλη Πολιτική Ισότητα και Δικαιοσύνη και τα Προβλήματα της Σύγχρονης Κοινωνίας, Αθήνα, 2000: 120-133.
8. Καραλής Μ. Η στωική φιλοσοφία του φυσικού δικαίου, Τόμος Φ. Δωρή, 2015: 1291
9. Ιντζεσίλογλου Ν. Κοινωνιολογία του Δικαίου: Εισαγωγή σε μια ρεαλιστική νομική επιστήμη. Διεπιστημονική προσέγγιση του νομικού φαινομένου, Β' έκδοση, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Σάκκουλα. 2012: 382-384.

10. Νικολαΐδης Α. Θρησκευτικότητα, Ηθικότητα, Νομιμότητα, Αθήνα, Εκδόσεις Γρηγόρη. 2014: 33, 44
11. Κωτσιόπουλος Κ. Θρησκεία και Πολιτική εξ απόψεως Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Μυγδονία. 2015: 58, 103, 128.
12. Verdross A. Abendlandische Rechtsphilosophie, Wien, Springer. 1963: 72, 268.
13. Grotius H. The Law of War and Peace (De iure belli ac pacis libri tres), Oxford University Press. 1925: 6-7.
14. Yasuaki O. 2023. Hugo Grotius Dutch statesman and scholar. Britannica [06/10/2023] από [<https://www.britannica.com/biography/Hugo-Grotius>]
15. Seidler M. 2013. Pufendorf's Moral and Political Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [8/10/2023] από [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pufendorf-moral/>]
16. Pufendorf S. Of the Law of Nature and Nations: Eight Books, Clark, New Jersey, The Lawbook Exchange Ltd. 2005: II 2.7
17. Locke J. Questions Concerning the Law of Nature, Cornell University Press. 1990
18. Locke J. Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως, (μτφρ. Κιτρομηλίδης Π.), Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις. 2010: 90.
19. Bertram C. 2012. Jean Jacques Rousseau. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [08/10/2023] από [<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rousseau/>]
20. Rousseau J. J. Το κοινωνικό συμβόλαιο: Αρχές πολιτικού δικαίου, (μτφρ. Κονδύλης, Φ.), Αθήνα, Εκδόσεις Δαμιανός. 1963: 26, 34.
21. Rousseau J. J. Basic Political Writings, Indianapolis, Hackett Publishing. 1987
22. Montesquieu. Persian Letters, Oxford University Press. 2004: 110.
23. Montesquieu. The Spirit of Laws, (trnsl. Nugent T.), Batoche Books, Kitchener. 2001: 23, 173.
24. Hobbes T. Λεβιάθαν, (μτφρ. Πασχαλίδης Γ.), Αθήνα, Εκδόσεις Γνώση. 2006: 199, 195, 198, 333.
25. Bobbio N. Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition, Chicago, University of Chicago Press. 1993
26. Nagel T. The Philosophical Review. Hobbe's Concept of Obligation, Vol. 68, Duke University Press. 1959: 68-83.
27. Burke E. Στοχασμοί για την Επανάσταση στη Γαλλία, (μτφρ. Γρηγορίου Χ.), Αθήνα, Εκδόσεις Σαββάλας. 2010: 75.

28. Strauss L. Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία, (μτφρ. Ροζάνης Σ.), Αθήνα, Εκδόσεις Γνώση. 1988: 369-370.
29. Green L. 2009. Legal Positivism. Stanford Encyclopedia of Philosophy [07/10/2023] από [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/legal-positivism>]
30. Bentham J. An Introduction to the Principles of Law and Morals, The Collected Works on Jeremy Bentham, London, University of London, The Athlon Press. 1970: 11.
31. Bentham J. The Works of Jeremy Bentham, Vol. 8, New York, Russel & Russel. 1843: 557
32. Bentham J. A Fragment on Government & an Introduction to the Principles of Law and Morals, Oxford, Blackwell. 1948: 92.
33. Bentham J. Anarchical Fallacies, New York, Russel & Russel. 1843: 501
34. Austin J. Lectures On Jurisprudence, or, The Philosophy of Positive Law, Bristol, The Lawbook Exchange. 1885.
35. Austin J. The Province of Jurisprudence Determined, London, Weidenfeld & Nicolson. 1954: 184-185
36. Holmes O.W. The Path of the Law, Harvard Law Review. 1897: 461
37. Llewellyn K. The Bramble Bush, Oxford, Oxford University Press. 2008: 9
38. Pound R. The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence in Harvard Law Review, Cambridge, Cambridge Mass. 1911: 591
39. Τάκης Α. Η Ηθική Αδιαφορία του Νόμου, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις, 2006: 142-145.
40. Schmitt C. Theologie Politique, Paris, Gallimard. 1988: 42.
41. Weber M. Οικονομία και Δίκαιο, Κοινωνιολογία του Δικαίου, (μτφρ. Κυπραίου Μ.), Αθήνα, Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα. 1979: 295-296.
42. Kelsen H. General Theory of Law and State, (trnsl. Wedberg A.), 1st edition, Cambridge, Harvard University Press. 1945: 41-42.
43. Raz J. The authority of Law, Essays on Law and Morality, Oxford, Oxford University Press. 1979: 45-52.
44. Κωνσταντινίδης Σ. Χαρακτηριστικά και Εξελικτική Διαμόρφωση του Διεθνούς Δημόσιου Δικαίου, Δημόσιο Διεθνές Δίκαιο και Δίκαιο των Διεθνών Οικονομικών Οργανισμών, Διάλεξη 1, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Τμήμα Διεθνών Οικονομικών Σπουδών και Ανάπτυξης.
45. Αποστολίδης Χ, Σαρηγιαννίδης Μ, Χατζηκωνσταντίνου Κ. Θεμελιώδεις Έννοιες στο Διεθνές Δημόσιο Δίκαιο, 2η έκδοση, Αθήνα, Εκδόσεις Σάκκουλα. 2014: 54 – 61.

46. Οικονομίδης Κ. Δημόσιο Διεθνές Δίκαιο, Β' έκδοση, Αθήνα-Κομοτηνή, Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα. 1990: 26, 42, 52.
47. Χαιρετισμός του Προέδρου της Βουλής των Ελλήνων κ. Κωνσταντίνου Τασούλα στη 13η Γενική Συνέλευση της Παγκόσμιας Διακοινοβουλευτικής Ένωσης Ελληνισμού Αίθουσα Γερουσίας της Βουλής των Ελλήνων. 28.7.2021 [07/10/2023] από [<https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/8158407a-fc31-4ff2-a8d3-433701dbe6d4/%CE%A7%CE%B1%CE%B9%CF%81%CE%B5%CF%84%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%20%CE%A0%CF%81%CE%BF%CE%AD%CE%B4%CF%81%CE%BF%CF%85%20%CE%92%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%AE%CF%82%20%CF%84%CF%89%CE%BD%20%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%AE%CE%BD%CF%89%CE%BD%20%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD%20%CE%A0%CE%B1%CE%94%CE%95%CE%95.docx>]
48. Μπουρλάκης Ν. 2022. Κοινωνία των Εθνών: Ο πρόδρομος του ΟΗΕ που απέτυχε και διαλύθηκε μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Geostratigika. [07/10/20323] από [<https://www.geostratigika.gr/geostratigiki/kinonia-ton-ethnon-o-prodromos-tou-oie-pou-apetichke-ke-dialithike-meta-ton-v-pagkosmio-polemo/>]
49. Ιστορία. Περιφερειακό Κέντρο Πληροφόρησης του ΟΗΕ. Ηνωμένα έθνη. [07/10/2023] από [<https://unric.org/el/%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%B9%CE%B1/>]
50. Άρθρο 40. Καταστατικός Χάρτης των Ηνωμένων Εθνών. Περιφερειακό Κέντρο Πληροφόρησης του ΟΗΕ. Ηνωμένα Έθνη. [07/10/2023] από [<https://unric.org/el/%CF%87%CE%B1%CF%81%CF%84%CE%B7%CF%83-%CE%BF%CE%B7%CE%B5/>]
51. United Nations Human Rights. United Nations. [09/10/2023] από [https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/greek_ellinika]
52. Finley M. I. The world of Odysseus, London, Book Club Associates/Chatto and Windus. 1977: 39.
53. Lippman E. Η ηθική αντίληψη της μουσικής στην Αρχαία Ελλάδα, (μτφρ. Γεωργόπουλος Ν.), Αθήνα, Εκδόσεις Ανοιχτή Πόλη. 1999: 26.
54. Όμηρος. Ιλιάδα, (μτφρ. Πολυλάς Ι.), Αθήνα, Εκδόσεις Γ. Βασιλείου. 1970.
55. Μαρωνίτης Δ.Ν, Πόλκας Λ. Αρχαϊκή επική ποίηση: Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια, Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη. 2007: 194, 177.

56. Μαντουλίδης Ε. Ετυμολογικό Λεξικό Αρχαίας Ελληνικής, Θεσσαλονίκη, Εκπαιδευτήρια Μαντουλίδη. 2009: 50.
57. Στεφανόπουλου Θ.Κ, Τσιτσιρίδη Σ, Αντζουλή Λ, Κριτσέλη Γ. Ησίοδος. 15 - Έργα και ημέραι 109-201. Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας. Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία. [10/10/2023] από [\[https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=23\]](https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=23)
58. Androutsopoulos O.E. 2021. Theognis the Philosopher: a Case Study of Philosophical Elements in Archaic Poetry. Academia. [15/10/2023] από [\[https://www.academia.edu/30711202/Theognis_the_Philosopher_A_Case_Study_of_Philosophical_Elements_in_Archaic_Poetry\]](https://www.academia.edu/30711202/Theognis_the_Philosopher_A_Case_Study_of_Philosophical_Elements_in_Archaic_Poetry)
59. Βιρβιδάκης Σ. κ ά. Ελληνική φιλοσοφία & επιστήμη από την αρχαιότητα έως τον 20ο αιώνα, Πάτρα, Εκδόσεις Ε.Α.Π. 2000: 75.
60. Vegetti M. Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας, (μτφρ. Δηματρακόπουλος Γ.), Αθήνα, Εκδόσεις Τραυλός. 2000: 48-114.
61. Τριαντάρη Σ.Α. Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από την Αρχαιότητα στο Μεσαίωνα., Α' Τόμος, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Αντ. Σταμούλη. 2005: 103-104.
62. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη Α, Σακελλίου Χ, Λεοντσίνη Ε. Ανθολόγιο Φιλοσοφικών Κειμένων (Γ' Γυμνασίου), Αθήνα, Ινστιτούτο Τεχνολογίας Υπολογιστών & Εκδόσεων «Διόφαντος».
63. Βεΐκος Θ. Προσωκρατικοί, Αθήνα, Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος. 1988: 38.
64. Osborne C. Presocratic Philosophy, A Very Short Introduction, New York, Oxford University Press Inc. 2004: no page-introduction
65. Eco U, Fedriga R. Ιστορία της Φιλοσοφίας, 1ος Τόμος, 6ος Τόμος, Αθήνα, Εκδόσεις Το Βήμα, Ελληνικά Γράμματα. 2018: 60, 181, 390.
66. Μακρυδημήτρης Α. 2002. Ο Σωκράτης και η θεμελίωση της ηθικής στον λόγο. Η Καθημερινή. [12/10/2023] από [\[https://www.kathimerini.gr/opinion/688739/o-sokratis-kai-i-themeliosi-tis-ithikis-ston-logo/\]](https://www.kathimerini.gr/opinion/688739/o-sokratis-kai-i-themeliosi-tis-ithikis-ston-logo/).
67. Κροπότκιν Π. Ηθική. Προέλευση και Ανάπτυξη, (μτφρ. Τομανάς Β.), Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Νησίδες. 2007: 88.
68. Παπαπαναγιώτου Κ, Δορμπαράκης Π. Χριστιανική Ηθική, ΣΤ' Γυμνασίου, Αθήνα, Οργανισμός Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων. 1969: 8, 11.
69. Δραγώνα-Μονάχου Μ. Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, Ο αγγλόφωνος στοχασμός, Αθήνα, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα. 1995: 76, 98, 134.

70. Πατσιώτη-Τσακπουνίδη Ι. Η ηθική των επιχειρήσεων και ο Αριστοτελικός ηγέτης, Αθήνα, Εκδόσεις Λιβάνη. 2015: 88.
71. Μητρόπουλος Ν. Οι κύριες αρετές και η αριστοτελική ηθική, 2η έκδοση, Επιθεώρηση Εκπαιδευτικών–Επιστημονικών Θεμάτων. 2014: 76-86.
72. Aristotle. Ethics, Introduction by Jonathan Barnes, Harmondsworth, Penguin Classics. 1976: 32-33.
73. Lacks A, Schofield M. Justice and Generosity, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy - Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, Cambridge, Cambridge University Press. 1995: 135.
74. Μπαγιόνας Α. Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήσης. 1990: 33.
75. Σκουτερόπουλος Ν. Οι αρχαίοι Κυνικοί. Αποσπάσματα και μαρτυρίες, Αθήνα, Εκδόσεις Γνώση. 1998: 360-361.
76. Sharples W. R. Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Θύραθεν. 2002: 172-173.
77. Κορδάτου Γ. Η ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, Αθήνα, Εκδόσεις Μπουκουμάνης. 1972: 384.
78. Επίκουρος. Ηθική: η θεραπεία της ψυχής, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ζήτρος. 2009: 104.
79. Επίκουρος. Κείμενα - Πηγές της Επικούρειας Φιλοσοφίας και Τέχνης του Ζην, 19η έκδοση, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Θύραθεν. 2000: εισαγωγή
80. Νικολαΐδης Α. Προβληματισμοί χριστιανικού ήθους, Αθήνα, Εκδόσεις Γρηγόρης. 2006: 16.
81. Κάλφας Β, Ζωγραφίδης Γ. Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι, Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών. 2006: 71.
82. Ζηζιούλας Ι. Η κτίση ως Ευχαριστία, Αθήνα, Εκδόσεις Ακρίτας. 1992: 31-32.
83. Μαντζαρίδης Γ. Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Πουρνάρας. 2004: 286.
84. Κωσταράς Φ. Γ. Φιλοσοφική προπαιδεία, Αθήνα, Ιδιωτική έκδοση. 1994: 318-319.
85. Grayling A. C. Η ιστορία της φιλοσοφίας, (μτφρ. Γεωργίου Π.), Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη. 2021: 212-214
86. Αντωνίου Α. Σ. Ηθική των Επιχειρήσεων, Φιλοσοφική-Ψυχολογική Θεώρηση του Χρήματος, Αθήνα, Εκδόσεις Gutenberg. 2016: 44.
87. Καντ Ι. Μεταφυσική των ηθών (μτφρ. Ανδρουλιδάκης Κ.), Αθήνα, Εκδόσεις Σμίλη. 2013: 9, 233.

88. Baggini J, Fosl S.P. Τα εργαλεία της ηθικής, Έννοιες και μέθοδοι στην ηθική φιλοσοφία (μτφρ. Θεολόγου Κωνσταντίνος), Αθήνα, Εκδόσεις Καστανιώτη. 2014: 127.
89. Bentham J. The Principles of Morals and Legislation, New York, Prometheus Books. 1988: 1-2.
90. Mill J. Autobiography of John Stuart Mill (μτφρ. Μπαλής Ν.), Αθήνα, Εκδόσεις Επίκουρος. 1983: 118.
91. Χρονάς Τ. Φιλοσοφία και ηθική, Ριζοσπάστης- Ένθετο «7 μέρες μαζί» 2004: 9.
92. Κασναφέρη Α. Η ηθική σε σχέση με την επιχειρηματικότητα στο πέρασμα του χρόνου. Σύγκρουση ή συμβιβασμός; Διπλωματική Εργασία, Αθήνα, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και Πανεπιστήμιο Δυτικής Αττικής, 2018: 60-61
93. Χατζής Α. John Rawls και δικαιοσύνη - Ένας πολιτικός φιλόσοφος που επαναφέρει την ατομική ελευθερία στο προσκήνιο. Το Βήμα. Δεκέμβριος 2002.
94. Rawls J. Θεωρία της δικαιοσύνης (μτφρ. Βασιλόγιαννης Φ., Βουτσάκης Β., Παιονίδης Φ.), Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις. 2001: 518.
95. Μολύβας Γ. Δικαιώματα και θεωρίες δικαιοσύνης, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις. 2004.
96. Moore J. E. Principia Ethica, (μτφρ. Χατζημουσής Α.), Αθήνα, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. 2002: από την παρουσίαση
97. Βαλλιάνος Π. Φιλοσοφία στην Ευρώπη: Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ος αιώνας), Γ' Τόμος, Πάτρα, Εκδόσεις ΕΑΠ. 2000.
98. Δρουγκάκης Ι. 2019. Κριτική της αρεταϊκής θεωρίας στην βιοηθική. Ιδρυματικό Αποθετήριο Πανεπιστημίου Κρήτης. [19/10/2023] από [<https://elocus.lib.uoc.gr/dlib/2/3/3/metadata-dlib-1550485476-469401-20813.tkl>].
99. Ανδρεάδης Γ. Το σκάνδαλο της Αντιγόνης, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, Σεμινάριο 4, Αρχαία Ελληνικά, Αφιερωμένο στον καθηγητή Ιωάννη Θ. Κακριδή, Αθήνα, Αύγουστος 1984: 76.
100. Περυσινάκης Ι. Ν. Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στα ομηρικά έπη: μια προσέγγιση της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας, (Αφιέρωμα στα κλασικά γράμματα. Μνήμη Ιωάννου Συκουτρή), Αθήνα, Εκδόσεις Ίνδικτος. 1996: 245
101. Τοπούζης Κ. Σοφοκλής, Αντιγόνη, Αθήνα, Επικαιρότητα. 1992: 28-29.
102. Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Οι Έλληνες, Σοφοκλής, Αντιγόνη, Αθήνα, Εκδόσεις Κάκτος. 1994: 15-16, 18, 21.
103. Bennett L.J, Tyrrell W.B. Recapturing Sophocles' Antigone, Lanham, Rowman and Littlefield. 1998: 4.

104. Μαρκαντωνάτος Γ. Σοφοκλέους Αντιγόνη, Αθήνα, Εκδόσεις Gutenberg. 2004: 21, 80-82.
105. Σακελλαρίου Μ. Β. Η Αθηναϊκή Δημοκρατία, Αθήνα, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. 2012: 156.
106. Αλεξίου Μ. Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση (μτφρ. Γιατρομανωλάκης Δ., Ροϊλός Π.), Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. 2008: 39-41.
107. Bowra C.M. Οι τραγωδίες του Σοφοκλή: Αντιγόνη-Οιδίπους Τύραννος, (μτφρ. Τσοτάκου-Καρβέλη Α.), Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Κώδικας. 1993: 59, 78.
108. Σκολιανός Μ. Εξελικτισμός και Σχετικισμός στο Δίκαιο, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Σάκκουλα. 2016: από την παρουσίαση του βιβλίου.
109. Steiner G. Οι Αντιγόνες, (μτφρ. Μάστορης Β., Μπουρλάκης Π), Αθήνα, Εκδόσεις Καλέντης. 1992: 48-79.
110. Easterling P.E, Knox B.M.W. Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας, (μτφρ. Κονομής Ν., Γρίμπα Χ., Κονομή Μ.), Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα. 2013: 406.
111. Μαρκαντωνάτος Α, Τσαγγάλης Χ. Αρχαία Ελληνική Τραγωδία: Θεωρία και Πράξη, Αθήνα, Εκδόσεις Gutenberg. 2008: 158.
112. Gregory J. Όψεις και Θέματα της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας: 31 εισαγωγικά δοκίμια (μτφρ. Καίσαρ Μ.), Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμας. 2010: 332.
113. Romilly de J. Ο νόμος στην ελληνική σκέψη. Από τις απαρχές στον Αριστοτέλη, Αθήνα, Εκδόσεις Το Άστυ. 1997: 40-41
114. Scodel R. An introduction to Greek tragedy, Cambridge University Press. 2010; 109
115. Kirkwood G.M. A study of sophoclean drama, New York, Cornell University Press, Ithaca. 1958: 121-122.
116. Winington-Ingram P.R. Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση, (μτφρ. Πετρόπουλος Ν.), Εκδόσεις Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα. 1999: 184, 174-175.
117. Murray G. Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας. (μτφρ. Μενάρδος Σ.), Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα. 1964: 250.
118. Baldry H.C. Το τραγικό θέατρο στην αρχαία Ελλάδα, Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα. 1981: 139-140.
119. Cowell-Meyers K. Teaching Politics Using Antigone. Political Science and Politics, Vol. 39, Washington. 2006: 348

120. Μαρκαντωνάτος Α. Η Αντιγόνη της Δημοκρατίας. Εφημερίδα το Βήμα: Κυριακή 26 Νοεμβρίου 2017;σελ 24
121. Webster T.B.L. Εισαγωγή στον Σοφοκλή, (μτφρ. Μπάρμπας Ιωάν.), Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ζήτηρος. 1994: 63.
122. Καστοριάδης Κ. Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα. Η Πόλις και οι Νόμοι. Σεμινάρια 1983-1984. τ.Β. Αθήνα: εκδ. Κριτική, 2008. σελ. 216.
123. Ιακώβ Δ. Η ποιητική της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. 2001: 58.
124. Carte D. Antigone, Brill's companion to Sophocles, Leiden-Boston, Brill. 2012: 125.
125. Meier C. Η πολιτική τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας, (μτφρ. Μανακίδου Φ.), Αθήνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα. 1997: 222-223.
126. Lesky A. Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων, Α΄ Τόμος: Από τη γέννηση του είδους ως τον Σοφοκλή, (μτφρ. Χουρμουζιάδης Ν.Χ.), Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. 1987: 337-338.
127. Steiner G. Επανεξετάζοντας την τραγωδία, (μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γ.), Αθήνα, Εκδόσεις Έρασμος. 2014: 23.
128. Berche P. "Gain-of-function and origin of Covid19." La Presse Médicale. 2023; 104167. [07/11/2023] από [\[https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0755498223000040\]](https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0755498223000040)
129. Harrison N.L., Sachs JD. "Reply to Garry: The origin of SARS-CoV-2 remains unresolved." Proceedings of the National Academy of Sciences. 2022;119.45: e2215826119. [11/11/2023] από [\[https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.2215826119\]](https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.2215826119)
130. Cohen J. "New clues to pandemic's origin surface, causing uproar." Science. 2023;379.6638: 1175-1176. [24/11/2023] από [\[https://www.science.org/doi/pdf/10.1126/science.adh9055\]](https://www.science.org/doi/pdf/10.1126/science.adh9055)
131. Chen N., Zhou M., Dong X., et al. Epidemiological and clinical characteristics of 99 cases of 2019 novel coronavirus pneumonia in Wuhan, China: a descriptive study. Lancet. 2020;395(10223): 507–513. [24/11/2023] από [\[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)30211-7/fulltext?from=Qikan_Academic_Index\]](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)30211-7/fulltext?from=Qikan_Academic_Index)
132. Zhou P., Yang X.L., Wang X.G., et al. A pneumonia outbreak associated with a new coronavirus of probable bat origin. Nature. 2020;579(7798):270–273.

- [28/11/2023] από [https://www.nature.com/articles/s41586-020-2012-7%EF%BC%89%E3%80%82].
133. Anastasopoulou S. and Mouzaki A. The biology of SARS-CoV-2 and the ensuing COVID-19. *Archaiki Iatriki*. 2020; 39 (1) 29-35.
 134. Saxena S.K. 2020. *Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) Epidemiology, Pathogenesis, Diagnosis, and Therapeutics*. Lucknow: Springer. [31/10/2023] από [doi.org/10.1007/978-981-15-4814-7]
 135. Petrosillo N., Viceconte G., Ergonul O., Ippolito G., & Petersen E. “COVID-19, SARS and MERS: are they closely related?”. *Clinical microbiology and infection*. 2020;26(6): 729-734 [09/11/2023] από [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1198743X20301713]
 136. Holmes E.C., Goldstein S. A., Rasmussen A. L., Robertson D. L., Crits-Christoph A. Wertheim J. O. ... & Rambaut A. “The origins of SARS-CoV-2: A critical review”. *Cell*. 2021; 184(19): 4848-4856 [06/11/2023] από [https://www.cell.com/cell/pdf/S0092-8674(21)00991-0.pdf]
 137. Wu G. “Laboratory biosafety in China: Past, present, and future. *Biosafety and health*”. 2019;1(02): 56-58. [07/11/2023] από [https://mednexus.org/doi/full/10.1016/j.bsheal.2019.10.003]
 138. Coutard B., Valle C., X de Lamballerie X., Canard B., Seidah N.G., Decroly E. “The spike glycoprotein of the new coronavirus 2019-nCoV contains a furin-like cleavage site absent in CoV of the same clade”. *Antiviral Research*. 2020;176, 104742. [07/11/2023] από [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0166354220300528].
 139. Jaimes J. A., Millet J. K., & Whittaker G. R. “Proteolytic cleavage of the SARS-CoV-2 spike protein and the role of the novel S1/S2 site. *IScience*. 2020; 23(6). [07/11/2023] από [https://www.cell.com/iscience/pdf/S2589-0042(20)30397-7.pdf]
 140. Ambati B. K., Varshney A., Lundstrom K., Palú G., Uhal B. D., Uversky V. N., & Brufsky A. M. “MSH3 homology and potential recombination link to SARS-CoV-2 furin cleavage site”. *Frontiers in Virology. Sec. Emerging and Reemerging Viruses*, Volume 2 - 2022 [07/11/2023] από [https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fviro.2022.834808/full?fbclid=IwAR3jH54lDmVVGePenVaehrFGX2t78CQAF6ZJyt_0StJ1u_dxQs5lsSFZokQ]
 141. Harrison N. L., & Sachs J. D. “A call for an independent inquiry into the origin of the SARS-CoV-2 virus” *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2022;

- 119(21): e2202769119. [10/11/2023] από
[https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.2202769119].
142. Chan Y. A., Zhan S. H. “The Emergence of the Spike Furin Cleavage Site in SARS-CoV-2”. *Molecular biology and evolution*. 2022;39(1): msab327. [10/11/2023]
από [https://academic.oup.com/mbe/article/39/1/msab327/6426085]
143. Zhu W., Huang Y., Gong J., Dong L., Yu X., Chen H. & Lu S. “A novel bat coronavirus with a polybasic furin-like cleavage site”. *Virologica Sinica*. 2023. [10/11/2023] από
[https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1995820X23000470]
144. Shinomiya N., Minari J., Yoshizawa G., Dando M., & Shang L. “ Reconsidering the need for gain-of-function research on enhanced potential pandemic pathogens in the post-COVID-19 era”. *Frontiers in Bioengineering and Biotechnology*. 2022; 10, 966586. [10/11/2023] από
[https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fbioe.2022.966586/full]
145. Spencer J.N. “A landscape planning agenda for global health security: Learning from the history of HIV/AIDS and pandemic influenza. *Landscape and Urban Planning*” . 2021; 216. 104242 [07/11/2023] από
[https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S016920462100205X].
146. Uribe J.P., Basu P. and Lindelow M. 2021. “Preparing for the next pandemic:What will it take?”. *World Bank Blogs*. [07/11/2023] από
[https://blogs.worldbank.org/voices/preparing-next-pandemic-what-will-it-take]
147. Coronavirus (Covid-19) Dashboard. 2023. World Health Organisation. [08/11/2023] από
[https://covid19.who.int/?adgroupsurvey={adgroupsurvey}&gclid=CjwKCAiA1fqrBhA1EiwAMU5m_1mwkJQCLcGRGYxeotc_uGBIRoH_oDBIttvIjfwNeueEauuMnNdLBoCzBcQAvD_BwE]
148. Torrent-Ramos P., González-Chordá V. M., Mena-Tudela D., Pejó L. A., Roig-Marti C., Valero-Chillerón M. J., & Cervera-Gasch Á. “Healthcare management and quality during the first COVID-19 wave in a sample of Spanish healthcare professionals”. *Nursing Reports*. 2021;11(3): 536-546. [01/11/2023] από
[https://www.mdpi.com/2039-4403/11/3/51]
149. Chevallier C., Hacquin A. S., & Mercier H. “COVID-19 Vaccine Hesitancy: Shortening the Last Mile”. *Trends in cognitive sciences*. 2021;25(5): 331–333.

- [31/10/23] από [https://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/fulltext/S1364-6613(21)00033-4]
150. WHO Director General's opening remarks at the media briefing on COVID-19. 2020. World Health Organization (WHO). [31/10/2023] από [https://web.archive.org/web/20201025053458/https://www.who.int/director-general/speeches/detail/whodirector-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefingon-covid-19---11-march-2020].
 151. Jedwab R., Khan A.M., Russ J. and Zaveri E.D. "Epidemics, pandemics, and social conflict: Lessons from the past and possible scenarios for COVID-19." World Development, 2021;147. [31/10/2023] από [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X21002448]
 152. The New York Times [02/11/2023] από [https://www.nytimes.com/video/world/europe/100000007236573/too-many-countries-are-headed-in-the-wrong-direction-who-warns.html]
 153. Η αρχική συμβολή της ΕΕ στην αντιμετώπιση της νόσου COVID19 στον τομέα της δημόσια υγείας. European Court of Authors. 2022. [31/10/2023] από [https://www.eca.europa.eu/Lists/ECADocuments/RW21_01/RW_public_health_resp_Covid-19_EL.pdf] [31/10/2023]
 154. Wang D., and Mao Z. 2021. A comparative study of public health and social measures of COVID-19 advocated in different countries. Health Policy. 2021; Volume125 issue (8): 957-971 [31/10/2023] από [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0168851021001433?via%3Dihub]
 155. Aspriadis N. Managing COVID-19 Pandemic Crisis: The Case of Greece. Journal of International Crisis and Risk Communication Research. 2021;4(2): 393, 397, 398, 399-401,404. [24/11/2023] από [https://www.researchgate.net/publication/359619162_Managing_COVID19_Pandemic_Crisis_The_Case_of_Greece]
 156. Farsalinos K., Poulas K., Kouretas D., Vantarakis A., Leotsinidis M., Kouvelas D., et al. Improved strategies to counter the COVID-19 pandemic: Lockdowns vs. primary and community healthcare. Toxicology Reports. 2021;8: 1–9. [06/11/2023] από [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2214750020304431?via%3Dihub]
 157. Petsas S. 2020. Press Briefing of Political editors by the Governmental representative. [23/10/2023] από [https://media.gov.gr/enimerosi-ton-politikon-syntakton-apo-ton-kyvernitikoekprosopo-stelio-petsa-13-3-2020/]

158. Δελτίο Τύπου ΕΟΔΥ. 21.1.2020. [11/11/2023] από
[<https://eody.gov.gr/epistimoniki-syskepsi-ston-eody-gia-ton-ne;-koronaio/>]
159. Άρθρο 13. 2020. Οργάνωση και λειτουργία της Επιτροπής Εμπειρογνομόνων Δημόσιας Υγείας. ΕΕΔΥ. [10/11/2023] από [<http://www.opengov.gr/yyka/?p=3034>]
160. Δελτίο Τύπου ΕΟΔΥ. 27.2.2020. [31/10/2023] από
[<https://eody.gov.gr/enimerosi-diapisteymenon-syntakton-ygeias-gia-tis-exelixeis-anaforika-me-to-neo-koronoio/>]
161. Μητσοτάκης Κ. 22 Μαρτίου 2020. Μήνυμα του Πρωθυπουργού Κυριάκου Μητσοτάκη προς τους πολίτες. [31/10/2023] από
[<https://primeminister.gr/2020/03/22/23615>]
162. Μητσοτάκης Κ. 17 Μαρτίου 2020. Μήνυμα του Πρωθυπουργού Κυριάκου Μητσοτάκη για τον κορωνοϊό. [11/11/2023] από
[<https://www.primeminister.gr/2020/03/17/23593>].
163. ΦΕΚ 4754 Β/27-10-2020. Εθνικό Τυπογραφείο. [11/11/2023] από
[<https://www.et.gr/SearchFek>] και [file:///C:/Users/USER/Downloads/FEK-2020-Tefxos%20B-04754-downloaded%20-07_09_2023.pdf]
164. Κοινή Υπουργική Απόφαση 840/2020, ΦΕΚ 4754/Β/27-10-2020. Καθορισμός όρων και προϋποθέσεων ανάθεσης και παροχής υπηρεσιών επικοινωνίας και ενημέρωσης των πολιτών, καθώς και κάθε άλλης συναφούς υπηρεσίας που απαιτείται για την υλοποίησή τους για την προστασία της δημόσιας υγείας και τη λήψη μέτρων για την αποτροπή διασποράς του κορωνοϊού COVID - 19 και της διαδικασίας διάθεσης των σχετικών πιστώσεων. [10/11/2023] από [<https://www.e-nomothesia.gr/enemerose-tupos-radiophono-teleorase/koine-upourgike-apophase-840-2020.html>]
165. Ανάλυση υποχρέωσης και δέσμευση πίστωσης ποσού 4.960.000,00ευρώ από τον Φ. 1015/202-Λογαριασμός 2420906001, ΑΔΑ: Ω5Β6465ΦΥΟ-5Ν7. Αριθ. Πρωτ :Β3α/Γ.Π.οικ.74292. 29-11-2021. Υπουργείο Υγείας, Αθήνα. Ελληνική Δημοκρατία. [18/11/2023] από
[<https://diavgeia.gov.gr/doc/%CE%A95%CE%926465%CE%A6%CE%A5%CE%9F-5%CE%9D7?inline=true>]
166. Ladi S., Angelou A., & Panagiotatou D. Regaining trust: evidence-informed policymaking during the first phase of the Covid-19 crisis in Greece. South European Society and Politics. 2021: 1-26. [05/11/2023] από
[<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13608746.2021.1983932>].

167. Μητσοτάκης Κ. 22 Οκτωβρίου 2020. Μήνυμα του Πρωθυπουργού Κυριάκου Μητσοτάκη προς τους πολίτες για το δεύτερο κύμα της πανδημίας. [01/11/2023] από [<https://www.primeminister.gr/2020/10/22/25107>]
168. Harrison J., Berry S., Mor V., & Gifford D. "Somebody Like Me": Understanding COVID-19 Vaccine Hesitancy among Staff in Skilled Nursing Facilities. Journal of the American Medical Directors Association. 2021;22(6): 1133–1137. [31/10/2023] από [[https://www.jamda.com/article/S1525-8610\(21\)00308-X/fulltext](https://www.jamda.com/article/S1525-8610(21)00308-X/fulltext)]
169. Μητσοτάκης Κ. 27/12/2020. Δήλωση του Πρωθυπουργού Κυριάκου Μητσοτάκη από το Πανεπιστημιακό Γενικό Νοσοκομείο Αττικών. [10/11/2023] από [<https://www.primeminister.gr/2020/12/27/25539>]
170. Επιχείρηση «Ελευθερία». 11-01-2021. Εθνική Εκστρατεία Εμβολιασμού. Εθνικό Επιχειρησιακό Σχέδιο Εμβολιασμού κατά του COVID-19. [11/11/2023] από [<https://emvolio.gov.gr/diadikasia-emvoliasmou>]
171. Ετήσια Έκθεση Διεθνούς Αμνηστίας 2021/2022. 29/3/2022. Η Κατάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στον κόσμο. [08/11/2023] από [<https://www.amnesty.gr/news/press/article/26208/etisia-ekthesi-diethnoys-amnistias-202122-i-katastasi-ton-anthropinon>]
172. Guterres A. 2021. “The world faces a pandemic of human rights abuses in the wake of Covid-19”. The Guardian [08/11/2023] από [<https://www.theguardian.com/global-development/2021/feb/22/world-faces-pandemic-human-rights-abuses-covid-19-antonio-guterres>]
173. We are all in this together. April 2020. COVID-19 and Human Rights. [08/11/2023] από [https://www.un.org/victimsofterrorism/sites/www.un.org.victimsofterrorism/files/un_-_human_rights_and_covid_april_2020.pdf]
174. Unesco provides ethical frameworks to Covid-19 responses. 17/4/2020 (updated 20/4/2023). Unesco. [08/11/2023] από [<https://www.unesco.org/en/articles/unesco-provides-ethical-frameworks-covid-19-responses>]
175. The coronavirus pandemic and fundamental rights: A year in review. 10 June 2021. European Union Agency for Fundamental Rights. [12/11/2023] από [<http://fra.europa.eu/en/publication/2021/coronavirus-pandemic-focus>]
176. Χρυσόγονος Κ, Βλαχόπουλος Σ. Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα, Αθήνα, Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη. 2017: 147.

177. Κασσιμάτης Ι. Μελέτες ΙΙΙ: Θεμελιώδη Δικαιώματα και Κοινωνικό Κράτος, Αθήνα, Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα. 2000: 707.
178. Χρυσόγονος Κ. Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα, 3^η αναθεωρημένη έκδοση, Αθήνα, Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη. 2006: 109, 210.
179. Μανωλεδάκης Ι, Prittwitz C. Η ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (Ελληνογερμανικό Συμπόσιο), Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Σάκκουλα. 1997.
180. Παραράς Π. Σύνταγμα (Ερμηνεία), Τόμος Ι, Αθήνα, Εκδόσεις Αντ. Σάκκουλα. 2010: 210.
181. Παναγοπούλου-Κουτνατζή Φ. Περί της υποχρεωτικότητας του εμβολιασμού σε περίοδο πανδημίας, Αθήνα, Κέντρο Ευρωπαϊκού Συνταγματικού Δικαίου. 2021: 53,76.
182. Βιδάλης Τ. Η «υποχρεωτικότητα» των εμβολιασμών, Θεωρία και Πράξη Διοικητικού Δικαίου. Τεύχος 7, 2021: 670-672.
183. Τερζή Γ.Χ. 2020. Προστασία της ανθρώπινης ζωής και συνταγματικές ελευθερίες: Συμπόρευση ή αντιπαλότητα; [24/11/2023] από [<https://www.lawspot.gr/nomika-nea/prostasia-tis-anthropinis-zois-kai-syntagmatikes-eleytheries-symporeysi-i-antipalotita>]
184. Βλαχόπουλος Σ. Συνταγματικός Μιθριδατισμός: Οι ατομικές ελευθερίες σε εποχές πανδημίας, Αθήνα, Εκδόσεις Ευρασία. 2020: 62, 59-60.
185. Τζέμος Β. Η μέρα νύχτα: Η πανδημία, η ζωή ως το υπέρτατο αγαθό και οι δύο όψεις της αναλογικότητας, Δικαιώματα του Ανθρώπου, Τεύχος 85, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Σάκκουλα, 2020: 663-691, 665-666.
186. Γέροντας Α. Το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των πληροφοριών, Υπερβολή ή αναγκαιότητα; Το Σύνταγμα (ΤοΣ), 23/1997: 849
187. Όρκος του Ιπποκράτη. Όρκοι. Ιατρική Σχολή Αθηνών. [08/11/2023] από [<https://school.med.uoa.gr/tmima/orkoi/>] [08/11/2023]
188. Παραράς Π. Πανδημία και Δικαιώματα του Ανθρώπου, Υποχρεωτικός ο εμβολιασμός. ΔτΑ 91/2022: 44,40.
189. Γώγος Κ, Καϊάφα-Γκμπάντη Μ, Παπαδοπούλου Α, Φουντεδάκη Κ. Η ιατρική ευθύνη στην πράξη, Νομολογιακές τάσεις της τελευταίας δεκαετίας, Αθήνα, Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη. 2010: 37
190. Κουρούπης Κ. 2020. Η Υποχρεωτικότητα του Εμβολιασμού σε Διεθνές και Ευρωπαϊκό επίπεδο. [24/11/2023] από [<https://www.syntagmawatch.gr/trending-issues/i-yproxreotikotita-tou-smvoliasmou-se-diethnes-kai-evropaiko-epipedo/>]

191. C364/9. 18/12/2000. Άρθρο 35. Αλληλεγγύη. Κεφάλαιο IV. Επίσημη Εφημερίδα των Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων. Χάρτης Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης. [07/11/2023] από [https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_el.pdf]
192. Oviedo Convention and its protocols. Council of Europe. [10/11/2023] από [<https://www.coe.int/el/web/bioethics/oviedo-convention>]
193. Ethical Standards. 2020. Doctors and Torture. Chapter 3. Amnesty International. [24/11/2023] από [<https://www.amnesty.org/en/documents/act75/001/2002/en/>]
194. Barr J. N., and Fearn R. "Genetic instability of RNA viruses." Genome Stability. Academic Press. 2016: 21-35. [01/12/2023] από [<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780128033098000021>]
195. Mbunge Elliot, et al. "Emerging technologies and COVID-19 digital vaccination certificates and passports." Public health in practice. Oxford, England. 2021: 100136. [05/12/2023] από [<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8103710/>]
196. Payne S. Viruses: from understanding to investigation. Academic Press. 2017
197. John Sanders. 2021. The CDC changed its definitions of “vaccine” and “vaccination” and keeps changing its definition of “fully vaccinated”. John Locke Foundation. [24/11/2023] από [<https://www.johnlocke.org/about/team/jon-sanders/>]
198. Immunisation: The Basics. 2021. Centers for Disease Control and Prevention. [24/11/2023] από [<https://www.cdc.gov/vaccines/vac-gen/imz-basics.htm>]
199. Mohamed K, et al. "COVID-19 vaccinations: the unknowns, challenges, and hopes." Journal of medical virology. 2022;94.4: 1336-1349. [08/11/2023] από [<https://doi.org/10.1002/jmv.27487>]
200. Ερωτήσεις και απαντήσεις: Άδεια κυκλοφορίας υπό όρους για εμβόλια κατά της COVID-19 στην ΕΕ. 2021. Ευρωπαϊκή Ένωση. [08/11/2023] από [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/el/qanda_20_2390]
201. FDA Covid-19 Vaccines. The FDA has regulatory processes in place to facilitate the development of COVID-19 vaccines that meet the FDA's rigorous scientific standards. [08/11/2023] από [<https://www.fda.gov/emergency-preparedness-and-response/coronavirus-disease-2019-covid-19/covid-19-vaccines>]
202. Reid D., and Goldberg D. "Epidemiology and control of community infections." Medical Microbiology. 2012: 708. [08/12/2023] από [<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7150061/>]

203. Κουρούπης Κ. Δικαίωμα στην υγεία και Covid-19. Περιεχόμενο και ερμηνεία υπό το φως της κυπριακής, ελληνικής, ευρωπαϊκής και διεθνούς νομοθεσίας και νομολογίας, Αθήνα, Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη. 2021: 35.
204. Βιδάλης Τ. Βιοδίκαιο. Δημοσιεύματα ιατρικού δικαίου και βιοηθικής, 1ος Τόμος, Εκδόσεις Σάκκουλα. 2007: 43-44.
205. Παπαρρηγοπούλου-Πεχλιβανίδη Π. Το Δημόσιο Δίκαιο της Υγείας. Οργάνωση των δημοσίων υπηρεσιών υγείας - Δικαιώματα χρήστη - Δημόσια υγεία, Αθήνα, Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη. 2017: 331.
206. Μαρκεζίνη Κ. 2015. Η έννοια της συγκατάθεσης ως έκφραση αυτονομίας του ασθενούς. [08/11/2023] από [\[https://www.researchgate.net/publication/283704947_E_ennoia_tes_synkatatheses_os_ekphrase_autonomias_tou_asthenous\]](https://www.researchgate.net/publication/283704947_E_ennoia_tes_synkatatheses_os_ekphrase_autonomias_tou_asthenous)
207. EE C 110 E. 2002. Απάντηση του κ. Byrne εξ ονόματος τη Επιτροπής. [08/11/2023] από [\[https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-5-2002-3199-ASW_EL.html\]](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-5-2002-3199-ASW_EL.html)
208. Κοινοβουλευτική Ερώτηση E-000109/2022. 2022. Υγειονομικοί Υπάλληλοι σε Αναστολή. Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο. [24/11/2023] από [\[https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2022-000109_EL.html\]](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2022-000109_EL.html)
209. Βλαχογιάννης Α. 2020. Υποχρεωτικός εμβολιασμός και COVID 19: η προστασία της δημόσιας υγείας ως λόγος περιορισμού θεμελιωδών δικαιωμάτων εν μέσω πανδημίας. Όμιλος Αριστόβουλος Μάνεσης. [08/11/2023] από [\[https://www.constitutionalism.gr/2021-1-vlahogiannis-ypohreotikos-emvoliasmos-covid19/\].](https://www.constitutionalism.gr/2021-1-vlahogiannis-ypohreotikos-emvoliasmos-covid19/)
210. Beauchamp T.L, Childress J.F. Principles of Biomedical Ethics, 5th edition, Oxford University Press. 2001: 77.
211. Νόμος 4820/2021-ΦΕΚ 130/Α/ 23-7-2021 Οργανικός Νόμος του Ελεγκτικού Συνεδρίου και άλλες ρυθμίσεις. Τράπεζα Πληροφοριών Νομοθεσίας. [24/11/2023] από [\[https://www.e-nomothesia.gr/kat-dikasteria-dikaioisune/nomos-4820-2021_phek-130a-23-7-2021.html\]](https://www.e-nomothesia.gr/kat-dikasteria-dikaioisune/nomos-4820-2021_phek-130a-23-7-2021.html)
212. Κοκκαλιάρη Κ. 2020. Β. Κικίλιας: Ο εμβολιασμός είναι αδήριτη ανάγκη για να πάρουμε πίσω τη ζωή μας. Euro2Day. [24/11/2023] από [\[https://www.euro2day.gr/news/economy/article/2056348/v-kikilias-o-emvoliasmos-einai-adhrith-anagkh-gia.html\]](https://www.euro2day.gr/news/economy/article/2056348/v-kikilias-o-emvoliasmos-einai-adhrith-anagkh-gia.html)
213. Dr. Mercola J. 25/05/2023. «Pediatricians Get Paid to Push Vaccines — and It's No Small Amount of Cash». Childrens' Health Defence. The Defender. [24/11/2023]

- από [https://childrenshealthdefense.org/defender/pediatricians-vaccine-bonus-incentives-cola/]
214. Αμοιβή των φαρμακοποιών και ιατρών για ραντεβού και εμβολιασμούς. Κατ' οίκον ή στο ιατρείο εμβολιασμός, ενημέρωση και προγραμματισμός ραντεβού. 2021. Οδηγός του Πολίτη. [24/11/2023] από [https://www.odigostoupoliti.eu/amoivi-ton-farmakopoion-kai-iatron-gia-rantevou-kai-emvoliasmous/]
 215. Demasi M. 2022. From FDA to MHRA: are drug regulators for hire? BMJ Investigation. [24/11/2023] από [https://www.bmj.com/content/bmj/377/bmj.o1538.full.pdf]
 216. García P.J. "Corruption in global health: the open secret." The Lancet 394.10214 2019: 2119-2124. [28/11/2023] από [https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31785827/]
 217. Πορτοσάλτε Α. 2020. «Με το ζόρι στη σειρά και εμβολιασμός». [12/11/2023] από [https://www.youtube.com/watch?v=cetiDDxUnDY&ab_channel=PanagiotisLiakos]
 218. Dr Kalogeropoulos A. 2022. The media market in Greece is characterised by digital fragmentation, lack of trust in news, high perceptions of undue influence, and high use of social media for news. Greece. Reuters Institute. University of Oxford. [24/11/2023] από [https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2022/greece]
 219. Dr Kalogeropoulos A. 2023. Trust in news in Greece saw a large decline this year, partly due to perceptions of undue political and business influence on journalism. The media market in Greece is further characterised by digital fragmentation and high use of social media for news. Greece. Reuters Institute. University of Oxford. [24/11/2023] από [https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2023/Greece]
 220. Georgiopoulos G. 2022. Greek intelligence service admits spying on journalist-sources. Reuters Institute. University of Oxford. [24/11/2023] από [https://www.reuters.com/world/europe/greek-intelligence-service-admits-spying-journalist-sources-2022-08-03/]
 221. Democracy Report. 2023. Defiance in the face of Autocratization. V-Dem Institute. [05/12/2023] από [https://www.v-dem.net/documents/30/V-dem_democracyreport2023_highres.pdf]
 222. Εμβολιασμός COVID-19 στην Ελλάδα. 2023. Greece in figures. [12/11/2023] από [https://greeceinfigures.com/emvolia].

223. Bor A, Jørgensen F and Petersen M.B. "Discriminatory attitudes against unvaccinated people during the pandemic." *Nature* 613.7945. 2023: 704-711. [12/11/2023] από [<https://www.nature.com/articles/s41586-022-05607-y>]
224. Τσιλιώτη Χ. Covid-19: Πρακτικά ζητήματα έννομης προστασίας, Αθήνα, Εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη. 2021: 23-26.
225. Μητσοτάκης Κ. 2020. Μήνυμα του Πρωθυπουργού Κυριάκου Μητσοτάκη προς τους πολίτες για το δεύτερο κύμα της πανδημίας και για τα μέτρα προστασίας της Δημόσιας Υγείας. Πρωθυπουργός. Ελληνική Δημοκρατία. [12/11/2023] από [www.primeminister.gr/2020/10/31/25151].
226. Γιαννακός Μ, Παπαναστάσης Χ. 2019. Υπόμνημα που κατέθεσε η ΠΟΕΔΗΝ προς τον Υπουργό Υγείας. Πανελλήνια Ομοσπονδία Εργαζομένων Δημόσιων Νοσοκομείων [08/11/2023] από [<https://www.poedhn.gr/paremvaseis/item/6578-ypomnima-pou-katethese-i-poedin-pros-ton-ypourgo-ygeias>]
227. Ανδρεάδης Γ. Τα Παιδιά της Αντιγόνης. Μνήμη και Ιδεολογία στην Νεότερη Ελλάδα, Αθήνα, Εκδόσεις Καστανιώτης. 1989: από την παρουσίαση στο οπισθόφυλλο του βιβλίου.
228. Fargues P. 2013. La religion d'après M. Durkheim. *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], La première réception des Formes (1912-1917) (S. Baciocchi, F. Théron, eds.) [15/11/2023] από [<http://journals.openedition.org/assr/24447>]
229. Butler J. Η διεκδίκηση της Αντιγόνης. Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου, Αθήνα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. 2014: 52.
230. Liapis V. "Creon the Labdacid: political confrontation and the doomed oikos in Sophocles' Antigone." *Tragedy and Archaic Greek Thought*. 2013:81. [07/11/2023] από [https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/30500939/Liapis-Creon_the_Labdacid-libre.pdf?1391859451=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DCreon_the_Labdacid_Political_Confrontat.pdf&Expires=1702894156&Signature=JYZaBftatAnhnBZC8V0u~ZExbxtknCOWw5imh0uVhRuWqW99FZADKbOpBlEmUyswJe0YINDeGrOKcsKgJFkflG7JNxCiYYD941E IzndtR~3eMk7GG4q-BilZu3wo-79hOs8KbT~Dnli9o-6ua4113wEstLlZwrnmQZ2xAMFAKEnd~k6ICKcdQSnWJSUsk3WdjrpofFVkn~6V MuiGeH86YdgZlWFn6KHdfdB6Rc6Aqlvdl~1FK1Rys3rSYOjLe0Dosa3ghKb5k1Kv1mNRWB77Rn2OS5LfwSms8BDi7RL2hJ3ShwoPRjKT0EkVG3yrW0bQBzCbInwFADG7j2-6WalE08g__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA]

231. Αριστοτέλης. Πολιτικά, Βιβλίο Ε', (μτφρ. Παπάδης Δ.), Αθήνα, Εκδόσεις Ζήτηρος. 2005.
232. Thoreau H. D. Πολιτική Ανυπακοή, (μτφρ. Παπαπετροπούλου Κ.), Αθήνα, Εκδόσεις Ερατώ. 2008.
233. Eens S, et al. "B-cell lymphoblastic lymphoma following intravenous BNT162b2 mRNA booster in a BALB/c mouse: A case report." *Frontiers in Oncology*.2023;13. [15/11/2023] από [https://www.frontiersin.org/journals/oncology/articles/10.3389/fonc.2023.1158124/full]
234. Fujio K, et al. "Characteristics and clinical ocular manifestations in patients with acute corneal graft rejection after receiving the COVID-19 vaccine: A systematic review." *Journal of Clinical Medicine*. 2022;11.15: 4500. [15/11/2023] από [https://www.mdpi.com/2077-0383/11/15/4500]
235. Mansanguan S, et al. "Cardiovascular manifestation of the BNT162b2 mRNA COVID-19 vaccine in adolescents." *Tropical medicine and infectious disease*. 2022; 7.8: 196. [15/11/2023] από [https://www.mdpi.com/2414-6366/7/8/196]
236. Snapiri O, et al. "Transient cardiac injury in adolescents receiving the BNT162b2 mRNA COVID-19 vaccine." *The Pediatric infectious disease journal* 2021;40.10: e360. [15/11/2023] από [https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8443419/]
237. Noé A, et al. "BNT162b2 COVID-19 vaccination in children alters cytokine responses to heterologous pathogens and Toll-like receptor agonists." *Frontiers in Immunology* 2023; 14: 1242380. [28/11/2023] από [https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fimmu.2023.1242380/full?trk=public_post_comment-text]
238. Chen Y, et al. "New-onset autoimmune phenomena post-COVID-19 vaccination." *Immunology*. 2022;165.4: 386-401. [18/11/2023] από [https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/imm.13443]
239. Klok F.A., et al. "Vaccine-induced immune thrombotic thrombocytopenia." *The Lancet Haematology*. 2022;9.1: e73-e80. [18/11/2023] από [https://www.thelancet.com/journals/lanhae/article/PIIS2352-3026(21)00306-9/fulltext?ref=pmp-magazine.com]
240. Hsiao Y.T., et al. "Acute transverse myelitis after COVID-19 vaccination." *Medicina*. 2021;57.10: 1010. [18/11/2023] από [https://www.mdpi.com/1648-9144/57/10/1010]

241. Rancourt D.G., et al. "COVID-19 vaccine-associated mortality in the Southern Hemisphere." CORRELATION Research in the Public Interest. Report. 17 September 2023. [20/11/2023] από [https://www.researchgate.net/publication/373989367_COVID-19_vaccineassociated_mortality_in_the_Southern_Hemisphere (2023)]
242. Benn C.S., et al. "Implications of non-specific effects for testing, approving, and regulating vaccines." Drug Safety. 2023: 1-10. [26/11/2023] από [https://link.springer.com/article/10.1007/s40264-023-01295-3]
243. Nakahara T., et al. "Assessment of Myocardial 18F-FDG Uptake at PET/CT in Asymptomatic SARS-CoV-2-vaccinated and Nonvaccinated Patients." Radiology. 2023;308.3: e230743. [26/11/2023] από [https://pubs.rsna.org/doi/full/10.1148/radiol.230743].
244. McKernan K., et al. "Sequencing of bivalent Moderna and Pfizer mRNA vaccines reveals nanogram to microgram quantities of expression vector dsDNA per dose." OSF Preprints. April 10 2023. [26/11/2023] από [https://pflgefueraufklaerung.de/wp-content/uploads/2023/05/Sequencing-of-bivalent_4-11-23.pdf]
245. Pain G.N. "The role and dangers of endotoxin in mRNA injections." Too Many Dead: 64. [26/11/2023] από [https://www.researchgate.net/profile/Geoff-Pain/publication/374912769_The_role_and_dangers_of_Endotoxin_in_mRNA_injections_Chapter_in_Too_Many_Dead_An_Inquiry_into_Australia's_Excess_Mortality/links/654ec3a6b86a1d521bcc34ed/The-role-and-dangers-of-Endotoxin-in-mRNA-injections-Chapter-in-Too-Many-Dead-An-Inquiry-into-Australias-Excess-Mortality.pdf#page=66]
246. Palmer M, Gilthorpe J. 2023. COVID-19 mRNA vaccines contain excessive quantities of bacterial DNA: evidence and implications. Doctors4covidethics. [26/11/2023] από [https://doctors4covidethics.org/wp-content/uploads/2023/04/dna-contamination5.pdf]
247. Schmeling M, Manniche V, Hansen P.R. "Batch-dependent safety of the BNT162b2 mRNA COVID-19 vaccine." Eur J Clin Invest. 2023: e13998. [26/11/2023] από [https://impfen-wer-will.de/application/files/8916/8198/7909/Schmeling-Batch-dependent_safety_of_the_BNT162b2_mRNA_COVID-19_vaccine.pdf].

248. Banoun H. "mRNA: Vaccine or Gene Therapy? The Safety Regulatory Issues." International Journal of Molecular Sciences. 2023;24.13: 10514 [26/11/2023] από [https://www.mdpi.com/1422-0067/24/13/10514]
249. Proposal for negotiating text of the WHO Pandemic Agreement. 2023. Seventh meeting of the intergovernmental negotiating body to draft and negotiate a who convention, agreement or other international instrument on pandemic prevention, preparedness and response. WHO. [29/11/2023] από [file:///C:/Users/USER/Downloads/A_INB7_3-en.pdf]
250. Excess mortality – statistics. 2023. Eurostat. [18/11/2023] από [https://ec.europa.eu/eurostat/statisticsexplained/index.php?title=Excess_mortality_-_statistics#Recent_data_on_excess_mortality_in_the_EU]
251. ΚΑΡΠΑ: Το στοίχημα για να σωθούν ζωές. 2023. Παγκόσμια Ημέρα Καρδιάς. Ελληνική Καρδιολογική Εταιρεία. [18/11/2023] από [https://www.hcs.gr/astheneis-koino/karpa-to-stoixima-gia-na-sothoun-zoes-arthro-tis-efimeridaskathimerini-me-aformitin-pagkosmia-imera-kardias-kai-tin-ekdilosi-tis-eke-gia-tous-polites-sto-syntagma/]
252. Συγκεντρωτικά στοιχεία Ε.Ο.Φ. για αναφορές στην Ελλάδα εικαζόμενων ανεπιθύμητων ενεργειών εμβολίων έναντι της covid-19 για το έτος 2022. 2023. ΕΟΦ. [29/11/2023] από [file:///C:/Users/USER/Downloads/-Covid-19_2022.pdf]
253. Βατάλα Ε. 2023. Ψευδείς πληροφορίες σε σχέση με τα αυτοάνοσα νοσήματα στην έκθεση του Ε.Ο.Φ. Ellinika Hoaxes. [19/11/2023] από [https://www.ellinikahoaxes.gr/2023/04/30/psevdeis-plirotories-se-schesi-me-ta-aftoanosa-nosimata-stin-ekthesi-tou-e-o-f/]
254. Hogg M.A, Vaughan G.M. Κοινωνική Ψυχολογία, (μτφρ. Βασιλικός Ερρ.), Αθήνα, Εκδόσεις Gutenberg. 2010: 251-252, 256, 304-305, 317-319, 310-314.
255. Hovland C.I, Janis I.L, Kelley H.H. Communication and Persuasion, New Haven CT, Yale University Press, 1953.
256. Bochner S, Insko C.A. Communicator discrepancy, source credibility and opinion change, Journal of Personality and Social Psychology. 1966: 614-621
257. Kihlström L., et al. "Power and politics in a pandemic: Insights from Finnish health system leaders during COVID-19." Social Science & Medicine. 2023;321: 115783. [28/11/2023] από [https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277953623001405]

258. Boschele M. "COVID-19 science policy, experts, and publics: why epistemic democracy matters in ecological crises." *Omics: A Journal of Integrative Biology*. 2020;24(8): 479-482. [28/11/2023] από [https://www.liebertpub.com/doi/abs/10.1089/omi.2020.0083]
259. Lavazza A., Farina M. "The role of experts in the Covid-19 pandemic and the limits of their epistemic authority in democracy." *Frontiers in public health* 2020;8: 356. [28/11/2023] από [https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2020.00356/full]
260. Λινού Α. 2023. Δε λέμε ποτέ την πλήρη αλήθεια στους ανθρώπους. Pronews TV. [19/11/2023] από [https://www.youtube.com/watch?v=qeSbe4Kg3S4&ab_channel=PronewsTV]
261. Saha M. "The ethical dimensions of financial crisis in the world of globalized finance." *Munich Personal RePEc Archive (MPRA)*. 2013;9 4: 45565. [08/11/2023] από [https://mpa.ub.uni-muenchen.de/45565/].
262. Feldman R.S. Αναπτυξιακή Ψυχολογία. Δια Βίου Προσέγγιση, (μτφρ. Γαλανάκη Ευαγγ.), Αθήνα, Εκδόσεις Gutenberg. 2017: 362-364.
263. Κωσταρίδου-Ευκλείδη Α. Γνωστική Ψυχολογία, Από την αναπαράσταση της γνώσης στο θυμικό και τη δράση, Αθήνα, Εκδόσεις Πεδίο. 2011: 56.
264. Wetherell M. Ταυτότητες, ομάδες και κοινωνικά ζητήματα, (μτφρ. Μποζάτζης Ν.), Αθήνα, Εκδόσεις Μεταίχμιο. 2004: 201-208, 260-261.
265. Miles R. Racism, London, Routledge. 1989.
266. Birney M.E, Reicher S.D, Haslam S.A, Steffens N.K, Neville F.G. Engaged followership and toxic science: Exploring the effect of prototypicality on willingness to follow harmful experimental instructions, *British Journal of Social Psychology*. 2023;62(2): 866-882. [15/11/2023] από [https://bpspsychub.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/bjso.12603].
267. Lakatos I., Feyerabend P. For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence. University of Chicago Press, 2019. [28/11/2023] από [https://www.degruyter.com/document/doi/10.7208/9780226467030/html].
268. Walker D. "Obeying Authority: Should We Trust Them or Not?." *Integrative Psychological and Behavioral Science*. 2023;57(3): 878-887. [28/11/2023] από [https://link.springer.com/article/10.1007/s12124-022-09691-7]

269. Χριστοπούλου Α. Εισαγωγή στην Ψυχοπαθολογία του Ενήλικα, Β' Αναθεωρημένη Έκδοση, Αθήνα, Εκδόσεις Τόπος. 2020: 24
270. Angner E. "Epistemic humility—knowing your limits in a pandemic." Behavioral Scientist. 2020. [28/11/2023] από [<https://behavioralscientist.org/epistemic-humility-coronavirus-knowing-your-limits-in-a-pandemic/>]