

Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου

ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΜΙΛΑΜΕ ΓΙΑ «ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ»
ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ;

Είναι χαρακτηριστικό ότι, ιδιαίτερα μετά την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου» (10 Δεκεμβρίου 1948), άρχισε να αναζητείται στο πλαίσιο της φιλοσοφίας, όχι μόνο η πρωτο-ιστορία αλλά και η προϊστορία της ιδέας των ανθρώπινων δικαιωμάτων και να αναζητούνται ρίζες τους στην ηθική και την πολιτική φιλοσοφία της ελληνικής και της ρωμαϊκής αρχαιότητας.¹ Λόγω του στοιχείου της οικουμενικότητας, του «σύμπαντος ανθρώπινου γένους», το οποίο αφορούσε και προστάτευε η Διακήρυξη εκείνη, η «παγκοσμιότητα» που συνεπαγόταν σχεδόν την ανάδειχνε ως μια σύγχρονη εκδοχή του «νόμου της φύσεως», όπως κυρίως διατυπώθηκε από τους Στωικούς φιλοσόφους και από τον Κικέρωνα, μαθητή από την άποψη αυτή των Στωικών. Διαβάζουμε στον Κικέρωνα: «Νόμος είναι ο υπέρτατος λόγος που έχει εγχαραχθεί στη φύση και προστάζει αυτά που πρέπει ναπραχθούν, ενώ απαγορεύει τα αντίθετά τους. Και ο ίδιος ο λόγος, όταν εδραιωθεί και τελειωθεί στον νου του ανθρώπου, είναι νόμος» (*De legibus* I, 6, 18=SVF III 315).² Παρόμοια όριζαν τον νόμο οι Στωικοί: «Λόγον ορθόν προστακτικόν μεν ων ποιητέον απαγορευτικόν δε ων ου ποιητέον» (SVF II 1003, III 323,332,613). Στωικός είναι, επίσης, και ο ορισμός του «αληθινού νόμου» ως «ορθού λόγου» σύμφωνου με τη φύση που βρίσκουμε επίσης στο έργο του Κικέρωνα *De republica* (III 33 = SVF III 325). Σύμφωνα με το πνεύμα αυτό οι ρίζες των ανθρώπινων δικαιωμάτων αναζητήθηκαν κατά προτεραιότητα στους φιλοσόφους της Στοάς,³ οι οποίοι μίλησαν απερίφραστα

¹ Βλ. σχετικά Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα: Η φιλοσοφική προϊστορία, η πρωτοϊστορία και η ιστορία της έννοιας των ανθρώπινων δικαιωμάτων και η σύγχρονη προβληματική*, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση, 1986, σσ. 29-64.

² Σχετικά με τη συντομογραφία SVF, βλ. Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, II, III, IV vols, Leipzig, 1903-24, Stuttgart, 1964 (επανάεκδ.).

³ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 1), σσ. 49-64. Πρβλ. Myrto Dragona-Monachou, «Stoicisme et les

για ένα «κοινόν νόμον», τον «ορθόν λόγον» της φύσεως, ταυτόσημο με τον Δία (SVF I 162), μια ιδέα που δεν ήταν εντελώς ξένη ως «θείος νόμος» με παρόμοιο πνεύμα και στον Ηράκλειτο.

Το φυσικό δίκαιο επικαλούνται και κάποιοι σοφιστές, όπως ο Ιππίας ως άγραφο φυσικό νόμο, ο Γοργίας ως φυσικό δίκαιο, ο Λυκόφρων στο πλαίσιο μιας πρωτο-ιστορίας κοινωνικού συμβολαίου και ο Αλκιδάμας προς υποστήριξη της ομοιότητας, αν όχι της ισότητας των ανθρώπων, και –παράλληλα με τον Αντιφώντα– υπέρ της καταδίκης της δουλείας,⁴ ενώ, προδρομικά κείμενα θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν οι αφορισμοί που βρίσκουμε στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, στον *Επιτάφιο* του Περικλή στον Θουκυδίδη και στην περιγραφή της «ισονομίας» από τον Οτάνη στον περίφημο διάλογό του με τον Δαρείο και τον Μεγάβαζο που διηγείται ο Ηρόδοτος. Όπως γνωρίζουμε από την πλατωνική *Πολιτεία*, υπήρχε έντονη διαμάχη τον 5ο αιώνα ανάμεσα στους υποστηρικτές της άποψης ότι το «πολιτικό» δίκαιο, δηλαδή το δίκαιο που ρυθμίζει τις σχέσεις μιας πολιτικής κοινότητας είναι «φύσει» και σ' αυτούς που το θεωρούσαν «νόμο», δηλαδή ανάμεσα στο φυσικό και το νομικό δίκαιο.

Ο Αριστοτέλης –για να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στον γίγαντα αυτόν του πνεύματος τιμώντας την πρόσφατη επέτειο της γέννησής του– στο κεφάλαιο VIII του Ε' βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* θεωρεί το «φυσικόν» και το «νομικόν» δίκαιον μέρη του «πολιτικού δικαίου», ορίζοντας το μεν «φυσικόν» ως αυτό που έχει παντού την ίδια ισχύ και δεν εξαρτάται από κάποια απόφαση αν γίνει αποδεκτό ή όχι, το δε «νομικόν» ως αυτό που αρχικά δεν ενδιαφέρει αν θα καθορισθεί έτσι ή αλλιώς, αλλά συνεπάγεται διαφορά αφ' ότου θεσπισθεί (*Ηθικά Νικομάχεια* 1134b 18-22). Και προσθέτει χαρακτηριστικά: «Μερικοί μάλιστα θεωρούν ότι όλα τα νομικά θεσπίσματα είναι αυτού του είδους, επειδή το φυσικό δίκαιο είναι αμετάβλητο και έχει παντού την ίδια ισχύ, όπως το πυρ [...] ενώ βλέπουν τα δίκαια να μεταβάλλονται [...] ίσως όχι για τους θεούς [...] αλλά οι άνθρωποι, καίτοι δέχονται ότι μερικά πράγματα είναι «φύσει», όλα τα θεωρούν μεταβλητά εκ φύσεως ή όχι [...] και το δίκαιο «νομικόν» και συμβατικό (*συνθήκη*) [...] Τα μη φυσικά, λοιπόν, αλλά τα ανθρώπινα δίκαια δεν είναι πα-

droits de l'homme», *Discorsi* 2 (1985), Fascicolo 2, Il Tripode, σσ. 209-236 (στο εξής: Dragona-Monachou, «Stoicisme et les droits de l'homme»)· Myrto Dragona-Monachou, «Which Concept of Justice, if any, Underlines the Human Rights Documents?», Ioanna Kucuradi (επιμ.), *The Idea and Documents of Human Rights?*, Ankara, Meteksan, 1995, σσ. 45-47 (στο εξής: Dragona-Monachou, Which Concept of Justice)· Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα»: Η ανάγκη μιας νέας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, στο *Πρακτικά Β' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Η φιλοσοφία σήμερα*, Αθήνα, 1985, σσ. 213-221.

⁴ Βλ. σχετικά, G. B. Kerferd, *Η σοφιστική Κίνηση*, Π. Φαναράς (μτφρ.), Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1996, σσ. 172-202.

ντού τα ίδια, εφόσον δεν είναι ίδια και τα πολιτεύματα, καίτοι μόνο ένα είναι παντού κατά φύσιν το άριστον» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1134b 25-1135a5).⁵

Μόνο στο πλαίσιο αυτό χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* τον όρο «δικαίωμα». Αναφέρει: «Καθένα από τα πράγματα που είναι δίκαιο και νόμιμο σχετίζεται ως “καθόλου” με τα επιμέρους που emπίπτουν στην επικρατεία τους, εφόσον τα πραττόμενα είναι πολλά, αλλά κάθε μέρος του νομικού δικαίου είναι ένα, γιατί είναι καθολικό. Μια άδικη πράξη (*αδίκημα*) και ό,τι είναι *άδικον* διαφέρουν αναμεταξύ τους, όπως διαφέρουν και οι όροι *δικαίωμα* (πράξη δικαιοσύνης - επανόρθωση αδικήματος) και *δίκαιον* (*Ηθικά Νικομάχεια* 1135a 10). Επειδή ό,τι είναι *άδικον* είναι έτσι από τη φύση του ή από την έννομη τάξη. Το ίδιο όμως, ότανπραχθεί, είναι *αδίκημα*, ενώ πριν να διαπραχθεί, δεν είναι αδικημα αλλά *άδικον*. Το ίδιο ισχύει και για μια δίκαιη πράξη, ένα *δικαίωμα*, καίτοι ο κοινός όρος καλείται συνήθως *δικαιοπράγημα*, *δικαίωμα* δε λέγεται το *επανόρθωμα του αδικήματος*» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1135a 10-13). Στη συνέχεια της συζήτησης αυτής χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης αντί του *δικαιώματος* τον όρο *δικαιοπράγημα*, σε συνάρτηση με τον *εκούσιον* χαρακτήρα της συγκεκριμένης πράξης.

Είναι ίσως διαφωτιστικές για την προβληματική αυτή, για τη συζήτηση δηλαδή και τη διάκριση ανάμεσα στο φυσικό και το νομικό δίκαιο αλλά και στο δίκαιο και το άδικο και οι αναφορές του Αριστοτέλη στον όρο *δικαίωμα* ως *δικαιοπράγημα*, δηλωτικό της δίκαιης πράξης σε αντιδιαστολή με τον όρο *αδίκημα* στο έργο *Τέχνη Ρητορική* 1359a 25. Με την έννοια της δίκαιης πράξης και σε παρόμοια συμφοραζόμενα ξαναβρίσκουμε τον όρο στο ίδιο έργο: «*Τα δ' αδικήματα πάντα και τα δικαιώματα διέλωμεν αρξάμενοι πρώτον εντεύθεν*» (1373b 1-11). Στα συμφοραζόμενα αυτά μάλιστα γίνεται επίσης λόγος για ιδίους και κοινούς νόμους, για *φύσει κοινόν δίκαιον και άδικον*, γραπτό και άγραφο, το οποίο «μα-

⁵ Πρόκειται και εδώ για αποσπασματική και επιλεκτική δική μου μετάφραση –σύμφωνη σε αρκετά σημεία με τη μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων* από τους Sara Broadie - Christopher Rowe, *Aristotle Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford University Press 2002, σ. 169 του κεφαλαίου VII του Ε' βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*, το οποίο επικεντρώνεται στη δικαιοσύνη –αλλά και με μερικές ελληνικές μεταφράσεις. Επικεντρώνομαι στο καίριο αυτό σημείο, ενδεικτικό της αριστοτελικής άποψης για το φυσικό και το νομικό δίκαιο, επειδή σε αυτό το κεφάλαιο και μόνο συναντάμε στο έργο αυτό τον όρο *δικαίωμα* (*Ηθικά Νικομάχεια* 1135a9), κυρίως ως επανόρθωση αδικήματος –κατά το λεξικό των Liddell&Scott– σε διάκριση τόσο προς τον όρο *δίκαιον* όσο και προς τον όρο *δικαιοπράγημα*, ως αντίθετο του όρου *αδίκημα*. Τον όρο αυτό τον βρίσκουμε επίσης και στα έργα του Αριστοτέλη *Τέχνη Ρητορική* με άλλο νόημα και στο *Περί Ουρανού* 10. 279b 9, καθώς και στο αποδιδόμενο στον Αριστοτέλη έργο *Δικαιώματα ελλήνιδων πόλεων* απόσπασμα f569, 1571b 32, 24, όχι όμως πάντα με τη σημασία που μας ενδιαφέρει στη μελέτη αυτή. Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτή τη λέξη τη συναντάμε και στους *Νόμους* του Πλάτωνα 864e, στον Ισοκράτη 121a και στον Θουκυδίδη 1, 41 και ότι ο όρος *δικαίωμα* ως αίτημα «*δικαιοσύνης*» (SVF III 502), ταυτίζεται στη Στοά με τον όρο *κατόρθωμα*, το *τέλειον καθήκον* (SVF III 494), την ύψιστη ηθική πράξη που υπερβαίνει τον επίσης σημαντικό «τεχνικό» πλέον στωικό όρο «*καθήκον*».

ντεύονται τι πάντες», χωρίς να υπάρχει επικοινωνία ή συνθήκη αναμεταξύ τους, πράγμα που δείχνει τον προβληματισμό του Αριστοτέλη σχετικά με τη διάκριση και την ιεράρχηση του φυσικού και του νομικού δικαίου. Και φέρνει μάλιστα ως παράδειγμα την επίκληση της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή στο φυσικό δίκαιο, με βάση το οποίο ήταν δίκαιο, *ως φύσει ον τούτο δίκαιον*, –καίτοι κατά το νομικό δίκαιο ήταν απαγορευμένο– να θάψει τον Πολυνείκη, με αναφορά στο γνωστό στίχο του κειμένου (546),⁶ καθώς και τη γνώμη του Εμπεδοκλή, *Περί του μη κτείνειν το έμψυχον*,⁷ επειδή αυτό «δεν είναι σε άλλους δίκαιο και σε άλλους άδικο», αλλά αποτελεί κοινή πεποίθηση των ανθρώπων. Αναφέρεται επίσης συνοπτικά στο ίδιο έργο (1173b 22) και στον *Μεσσηνιακόν* του Αλκιδάμαντος

Στο σχετικό με την προϊστορία και την πρωτο-ιστορία της έννοιας των δικαιωμάτων κεφάλαιο του προαναφερθέντος βιβλίου μου,⁸ αφού σημειώσω τη σχετική ομοφωνία της έρευνας, ότι στην ιστορική επισκόπηση αυτής της ιδέας ανιχνεύεται μια κάποια υποψία προβολής της από μερικούς σοφιστές⁹ –κυρίως από τους Αντιφώντα, Ιππία, Λυκόφρονα και Αλκιδάμαντα με βάση το ανθρωποκεντρικό τους πνεύμα– υποστηρίζω ότι προέχουσα θέση δικαιούνται οι Στωικοί λόγω κυρίως του κοσμοπολιτισμού τους, της κεντρικής σημασίας που έχει στο σύστημά τους η έννοια του νόμου ως «λόγου της φύσεως» και «ορθού λόγου» και η αποκήρυξη της δουλείας γενικώς και, ιδιαιτέρως, της φυσικής δουλείας.¹⁰

⁶ *Απαντα Αριστοτέλους*, Απ. Παπανδρέου (μτφρ.), Αθήναι, Εκδόσεις «Ωφελίμου Βιβλίου», 1979, 1173b 10-15, σ. 180, στ. 546, «Γιατί όχι σήμερα και χθες, αλλά θα ζη για πάντα αυτό κι' ούτε κανείς γνωρίζει πότε πρωτοφάνηκε» Για την αναφορά στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή πρβλ. Kerferd, ό.π. (σημ 4), σσ. 175-176. Ο Kerferd μάλιστα επισημαίνει χαρακτηριστικά: «Στην πραγματικότητα στην *Αντιγόνη* η φύση δεν αναφέρεται ως κριτήριο δικαιοσύνης –αυτό που επικαλείται η *Αντιγόνη* είναι τα άγραφα, θεία νόμιμα σε αντίθεση με τους νόμους που καθορίζονται μεταξύ των ανθρώπων, και είναι ο Αριστοτέλης αυτός που εδώ ταυτίζει τον καθολικό ή κοινό νόμο με αυτό που είναι φύσει δίκαιο», αυτόθι, σσ. 175-176. Ο Kerferd εύστοχα παραπέμπει στους *Σοφιστικούς ελέγχους* 173a 7-18 του Αριστοτέλη, όπου φαίνεται να σχολιάζει ο φιλόσοφος αυτός με κριτικό πνεύμα την αντιδιαστολή νόμου-φύσεως.

⁷ Εμπεδοκλή, *Περί του μη κτείνειν το έμψυχον*, 1173b 17, «αλλά το μεν πάντων νόμιμον διά τ' ευρυμέδοντος αιθέρος ηνεκέως τέταται διά τ' απλέτου αυγής».

⁸ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 1), σσ. 47-48.

⁹ Kerferd, ό.π. (σημ. 4), κεφ. 10, σσ. 172-202, «Η διαμάχη γύρω από την αντίθεση νόμος-φύσις».

¹⁰ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 1), σσ. 49-64. Βλ. επίσης σχετικά με το δίκαιο και τον νόμο, SVF III 308-326 και σχετικά με τη φυσική δουλεία SVF III 352: «άνθρωπος γαρ εκ φύσεως δούλος ουδείς». Πρβλ. SVF III, 355, 357, κ.λπ., για την ηθική δουλεία, για το διαφορετικό δηλαδή απ' ό,τι στον Αριστοτέλη, ηθικό και όχι κοινωνικό και πολιτικό νόημα, που έχει ίσως κατά τους Στωικούς η δουλεία. Σχετικά με τον δούλο στον Αριστοτέλη, βλ. *Πολιτικά* 1253b, 3234, 1254a 13-17, 1280a32-34, 1291a 10, κ.λπ. Για μια ίσως «ηπιότερη» ηθικά άποψη σχετικά με τη φιλία ανάμεσα στον ελεύθερο άνθρωπο και τον δούλο ως άνθρωπο βλ. Αριστοτέλης *Ηθικά Νικομάχεια*, 1161b 34-36: «*η μεν ουν δούλος, ουκ έστι φιλία προς αυτόν, ή δ' άνθρωπος*», δηλαδή μπορεί ίσως να υπάρξει και κατά τον Αριστοτέλη φιλία ανάμεσα στον κύριο και τον δούλο αν και όταν ο πολίτης μπορεί να δει τον δούλο ως «άνθρωπο».

Ισχυρίζομαι λοιπόν ότι ο Αριστοτέλης θα δίσταζε να προσυπογράψει μια Διακήρυξη ανθρώπινων δικαιωμάτων. Η θεωρία του για τη «φυσική δουλεία», η αποδοχή του της γεωμετρικής ισότητας ή της αναλογίας στη διανεμητική τουλάχιστον δικαιοσύνη, η ιεράρχηση των ανθρώπων με βάση κυρίως τη διανοητική τους υπεροχή, η ετυμηγορία του για την πνευματική κατωτερότητα των γυναικών, καθώς και άλλες σχετικές απόψεις, παρά την εκπεφρασμένη εμπιστοσύνη του στη συλλογική κρίση και τη θετική αποτίμησή του της ετυμηγορίας της μεσαιάς τάξης, ελάχιστα εναρμονίζονται με θεμελιώδεις αρχές των «ανθρώπινων δικαιωμάτων», όπως τα είδαμε στις πρώτες Διακηρύξεις και, κυρίως, στην Οικουμενική Διακήρυξη του 1948. Εξάλλου, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης ήταν πολύ στενά δεμένοι με την ιδέα της πόλης-κράτους, για να δεχτούν την οικουμενικότητα ή την παγκοσμιότητα που είναι εγγενής στην έννοια των «ανθρώπινων δικαιωμάτων».¹¹

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Νεο-αριστοτελιστής Alasdair MacIntyre, σχολιάζοντας την επικέντρωση μεγάλου φάσματος της νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας στον «θεσμό» των ανθρώπινων δικαιωμάτων, ως «φυσικών δικαιωμάτων» ή «δικαιωμάτων του ανθρώπου», επισήμανε ότι «δεν υπάρχει έκφραση στην αρχαία ή μεσαιωνική γλώσσα μεταφρασμένη σωστά που να αντιστοιχεί με την έκφραση “ένα δικαίωμα” μέχρι σχεδόν το τέλος του Μεσαίωνα [...] Από αυτό δεν συνάγεται ότι δεν υπάρχουν φυσικά ή ανθρώπινα δικαιώματα, συνάγεται απλώς ότι κανείς δεν μπορούσε να έχει γνωρίσει ότι υπήρχαν».¹²

Σε αντιδιαστολή με αυτό το πνεύμα είχα επανειλημμένως υποστηρίξει,¹³ ότι η ετυμηγορία πολλών μελετητών σχετικά με το ζήτημα αυτό είναι αρκετά θετική για τους Στωικούς, σχετικώς θετική για τον Πλωτίνο και αρνητική ή, έστω, αμφιλεγόμενη για τον Αριστοτέλη.¹⁴ Οι διαλεκτικοί συλλογισμοί του Αριστοτέλη στα *Τοπικά* με αφετηρία πιθανές προκείμενες, τα *ένδοξα*, –σε αντιδιαστολή με τους αποδεικτικούς συλλογισμούς των *Αναλυτικών Υστέρων*– και κάποιες ανα-

¹¹ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 1), σ. 46.

¹² Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981, σσ. 66-67.

¹³ Βλ. τις εργασίες μου, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Ο νόμος της φύσεως στη Στοά», *Μνήμη Ε. Π. Παπανούτσου*, Αθήνα, 1984, σσ. 133-163· η ίδια, «Greek Philosophy and Human Rights», στο *500 Χρόνια Δημοκρατίας*, Αθήνα, 1992, σσ. 113-117· η ίδια, «Στωικισμός και ανθρώπινα δικαιώματα», στο *Η επικαιρότητα της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997, σσ. 361-371· η ίδια, «Η διδασκαλία των ανθρώπινων δικαιωμάτων στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας», στο *Για μια φιλοσοφική παιδεία ανθρώπινων δικαιωμάτων*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2005, σσ. 102-121 και ιδιαίτερα, Dragona-Monachou, «Stoicisme et les droits de l'homme», ό.π. (σημ. 3).

¹⁴ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 1), σσ. 33-46 τις θέσεις των εγκύρων μελετητών, P. J. Rist, Leo Strauss, P. Sigmunt, P. J. Rhodes και άλλων για μια ιδέα ανθρώπινων δικαιωμάτων στους αρχαίους γενικώς και ιδιαίτερα στον Αριστοτέλη και τους Στωικούς.

φορές στον όρο *δικαίωμα* στα *Ηθικά Νικομάχεια*, στην *Τέχνη Ρητορική* και στο *Περί Ουρανού*, επέτρεπαν, ίσως, κάποιες υποθέσεις. Μερικές θέσεις του, ωστόσο, όπως το δόγμα της «φύσει δουλείας», η ιεράρχηση των δύο φύλων με βάση την πληρότητα και ποιότητα του λογιστικού, ο αποκλεισμός των βαναύσων από την πολιτική πράξη, η θεώρηση του «κατ' αξίαν» ως αξιολογικού διανεμητικού κριτηρίου και η επικράτηση της γεωμετρικής και όχι της αριθμητικής αναλογίας κατά τις νομές, η προνομιακή έννοια του πολίτη –την οποία είχε ο ίδιος στερηθεί– κ.λπ., κάνουν συζητήσιμη την πίστωσή του με μια ιδέα ανθρώπινων δικαιωμάτων με τη σύγχρονη έννοια.¹⁵

Έτσι, με θετικό πνεύμα αλλά και με κάποιες επιφυλάξεις, λόγω της πολύχρονης ενασχόλησής μου με το θέμα αυτό, σχολίασα τη μονογραφία του Fred D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon, 1995, σσ. 403, στην ανακοίνωσή μου «Δικαιοσύνη, Νόμος και Δικαιώματα στον Αριστοτέλη»¹⁶. Ήδη, σε τρία παλαιότερα άρθρα του είχε αποδώσει ο Miller στον Αριστοτέλη ένα συνεπές δόγμα φυσικού δικαίου, με βάση μια έννοια φυσικών δικαιωμάτων, και είχε τεκμηριώσει ένα είδος αναγνώρισης από μέρους του ενός δικαίωματος ιδιοκτησίας. Έχοντας επίγνωση της διχογνωμίας που επικρατούσε στο πρόβλημα αυτό, τηρώντας μια μετριοπαθή ενδιάμεση στάση απέναντί του και διακρίνοντας φυσικά δικαιώματα 1 που βασίζονται στη φύση του ανθρώπου και φυσικά δικαιώματα 2 που κατέχει ο άνθρωπος σε μια προ-πολιτική κατάσταση της φύσης, υποστήριζε ο Miller στο πολυσυζητημένο εκείνο βιβλίο του ότι βρίσκουμε στον Αριστοτέλη φυσικά πολιτικά δικαιώματα 1, όχι όμως και δικαιώματα 2 (του τύπου Hobbes και Locke) που αποτέλεσαν πρότυπο των σύγχρονων ανθρώπινων δικαιωμάτων στη φιλελεύθερη παράδοση. Παρά τη σχετική ομοφωνία για το αντίθετο, υποστήριζε επίσης εκεί ότι βρίσκουμε στον Αριστοτέλη την έννοια του υποκειμενικού δικαίου, επισημαίνοντας μερικές αριστοτελικές εκφράσεις που αντιστοιχούν στην τετραμερή διαίρεση των δικαιωμάτων από τον W. N. Hohfeld σε αξιώσεις (claims), εξουσίες (powers), ελευθερίες (liberties) και ασυλίες (immunities) και αναγνώριζε «όχι μόνο συμβατικά δικαιώματα αλλά και δικαιώματα που στηρίζονται στη φύση, κυρίως φυσικά πολιτικά δικαιώματα».¹⁷ Με βάση κυρίως τα αριστοτελικά έργα *Φυσικά* και *Πολιτικά* εμφανί-

¹⁵ Βλ. την ανακοίνωσή μου, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και πρόσφατες εξισωτικές θεωρίες (Rawls, Vlastos, Walzer)», Κ. Boudouris (επιμ.), *Περί Δικαιοσύνης/On Justice*, Αθήνα, 1989, σσ. 147-158. Πρβλ. MacIntyre, ό.π. (σημ. 12), σσ. 150, 227-237.

¹⁶ Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Δικαιοσύνη, Νόμος και Δικαίωμα στον Αριστοτέλη», στο *Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου, Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι Επιδράσεις της*, Δημ. Ν. Κούτρας (επιμ.), Αθήνα, 1999, σσ. 131-149.

¹⁷ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 16), σ. 138 τα σχετικά με κάποιες απόψεις τόσο του W. N. Hohfeld,

ζει ο Miller τον Αριστοτέλη ως πρόδρομο των θεωρητικών της δικαιοσύνης που τονίζουν την αξία ως διανεμητικό κριτήριο, δείχνοντας –σε αντιδιαστολή με τον Πλάτωνα– ενδιαφέρον για τα ατομικά συμφέροντα των πολιτών. Η θέση του, ότι η σκοπιά αυτή μπορεί να οδηγήσει σε έναν διαφορετικό νεο-Αριστοτελισμό, είναι συζητήσιμη. Ο λόγος του Αριστοτέλη, ότι ο άνθρωπος δεν είναι μόνο ζών πολιτικών αλλά και οικονομικών και κοινωνικών και ότι στην «οικίαν» ανάγονται οι πρώτες αρχές της φιλίας, της πολιτείας και του δικαίου (*Ηθικά Ευδήμεια* 1242a 23-40) καθώς και οι γνωστές αριστοτελικές ρήσεις των *Πολιτικών*, ότι η «πάσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ και αἱ πρώται κοινωνίαι» (1252b 30-31) και «των φύσει η πόλις ἐστίν και ο ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν ζών» (*Πολιτικά* 1252a-2-3), συνηγορεί, κατά τον Miller, για μια προ-πολιτική δικαιοσύνη και για δικαιώματα, ενώ το αριστοτελικό δόγμα του «φύσει δούλου» τόσο εκεί όσο και στα *Ηθικά Νικομάχεια* δεν αποτελεί κατ' αυτόν πρόσκομμα, παρά μόνο για κάποια προ-πολιτικά δικαιώματα όχι όμως και για τα φυσικά.

Πρόκειται οπωσδήποτε για μια σημαντική εργασία που συζητήθηκε ευρύτατα, αποτέλεσε επίκεντρο έντονων συζητήσεων και διχογνωμιών, χωρίς ωστόσο να απαντηθεί θετικά το ερώτημα, αν βρίσκουμε στον Αριστοτέλη μια θεωρία ανάλογη με τις θεωρίες του Διαφωτισμού ή με πνεύμα αντίστοιχο με αυτό των νεώτερων ανθρώπινων δικαιωμάτων. Σε παρόμοια με τα δικά μου πορίσματα κατέληξε και το Συμπόσιο που αφιερώθηκε στο βιβλίο αυτό τον επόμενο χρόνο,¹⁸ κατά το οποίο αναγνωρίστηκε η αξία της προβληματικής του Miller, εκφράστηκαν όμως αρκετές επιφυλάξεις ως προς τα πορίσματά της. Είναι μάλιστα χαρακτηριστική η ετυμηγορία του Richard Kraut στο ερώτημα: «Are there Natural Rights in Aristotle?». Καίτοι δεν είναι βέβαιος ο Kraut τί συνεπάγεται στη συγκεκριμένη περίπτωση αυτή η έννοια του δικαιώματος, δεν τη βλέπει να παίζει σημαντικό ρόλο στη σκέψη του Αριστοτέλη, αλλά, παρ' όλο που διαφωνεί με τις θέσεις του πρόσφατου τότε «Miller's splendid new book», –όπως το χαρακτηρίζει– νιώθει μεγάλη ευγνωμοσύνη «για την τάξη που έφερε το βιβλίο αυτό στη μελέτη του Αριστοτέλη». Αξίζει ωστόσο να σημειωθεί, όπως επισημαίνω στην ανακοίνωσή μου, ότι ο Miller τηρεί μια μετριοπαθή στάση και ο ίδιος παραδέχεται

Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, New Haven, 1923 όσο και του Miller, ο οποίος τα θεωρεί «πολύ λίγο ριζοσπαστικά», επισημαίνοντας, ωστόσο, ότι μερικά «από τα συμπεράσματά του [...] αναζωπύρωσαν τη σχετική προβληματική και προκάλεσαν νέες διχογνωμίες».

¹⁸ Για τα άρθρα του Συμποσίου εκείνου βλ. «Aristotle's Politics: A Symposium», *Review of Metaphysics* 49 (1996). Εδώ συζητώ πολύ περιληπτικά κάποιες εισαγωγικές απόψεις του Richard Kraut, «Are there Natural Rights in Aristotle?», *Review of Metaphysics* 49 (1996) 755-774 και της Julia Annas, «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», *αυτ.*, σσ. 731-753 και παραθέτω μερικά σχόλια του Fred Miller στις κριτικές που του έγιναν στο Συμπόσιο, *ό.π.*, σσ. 873-907. Σχετικά με τις απόψεις των λοιπών τεσσάρων ειδικών που έλαβαν μέρος στο Συμπόσιο βλ. την ανακοίνωσή μου *σημ.* 36, σ. 143.

ότι τα δικαιώματα που αποδίδει στον Αριστοτέλη δεν αντιστοιχούν επακριβώς στα νεότερα και σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η κριτική θεώρηση της μελέτης του Miller από την Julia Annas στο ίδιο περιοδικό και τεύχος με τίτλο: «Aristotle on Human Nature and Political Virtue: A Symposium». Λέει –πολύ περιληπτικά– η Annas στον πρόλογο του άρθρου της: «Στο βιβλίο του *Nature, Justice and Rights* ο Miller δηλώνει ότι διέκρινε στον Αριστοτέλη τρεις θέσεις: ότι η μεταφυσική θεωρία της φύσεως αποτελεί μέρος της θεμελίωσης της πολιτικής φιλοσοφίας, η αρετή της δικαιοσύνης είναι κεντρική στην πρακτική πολιτική και ένας δίκαιος θεσμός θα σέβεται και θα προστατεύει τα δικαιώματα των πολιτών». Ο ίδιος ο Miller αναγνώριζε ότι η τρίτη θέση του είναι αμφιλεγόμενη επειδή αποτελεί πρόκληση σε μια κοινά αποδεκτή άποψη, ότι η έννοια των δικαιωμάτων είναι νεότερη ανακάλυψη ή καινοτομία, εντελώς ξένη στη σκέψη του Αριστοτέλη και των συγχρόνων του στοχαστών γενικώς. Η άποψη, ότι οι σχολιαστές του 19ου αιώνα εξηγούν τα αριστοτελικά *Πολιτικά* με όρους δικαιωμάτων είναι νεότερη ότι ο Αριστοτέλης σκέπτεται ότι το άτομο αξίζει το δικαίωμα που όφειλε να απολαμβάνει σε μια κοινωνία που βασιζόταν στην αναλογική (proportional) ισότητα. Κατά την Annas, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι οι νεότεροι σχολιαστές είχαν δίκιο και προτείνει μια φιλοσοφική ανασύνθεση των *Πολιτικών* που να περιλαμβάνει μια θεωρία δικαιοσύνης και δικαιωμάτων. Αναγνωρίζει οπωσδήποτε η Julia Annas ότι η διαφωνία στο ζήτημα αν ο Αριστοτέλης αναγνώριζε δικαιώματα κάποιας μορφής, συνάγεται από διαφωνία στο τι είναι τα δικαιώματα, και μάλιστα επειδή η ίδια η θεωρία τους αμφισβητείται. Δεν υπάρχει consensus πώς ορίζεται ένα δικαίωμα, πώς θεμελιώνεται θεωρητικά και πώς εφαρμόζεται σε συγκεκριμένες περιστάσεις η θεωρία των δικαιωμάτων. Όλα αυτά δεν αποτελούν ωστόσο καλή δικαιολογία για την Annas να αψηφούμε το ερώτημα αν υπάρχουν δικαιώματα στον Αριστοτέλη.

Αρκετά διαφωτιστική για τη θέση του Miller στο επίμαχο αυτό ζήτημα είναι και η απάντησή του στο ερώτημα αν μπορούμε να μιλάμε για δικαιώματα στον Αριστοτέλη, όπως διατυπώνεται στον πρόλογο του άρθρου του στο σχετικό με το βιβλίο του Συμπόσιο, που έχει τίτλο «Aristotle and the Origins of Natural Rights». Ανέφερε: «Στο βιβλίο μου *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* απέδωσα τρεις κύριες θέσεις στον Αριστοτέλη: μια μεταφυσική θεωρία της φύσης αποτελεί μέρος των θεμελίων της πολιτικής φιλοσοφίας, η αρετή της δικαιοσύνης είναι κεντρική στην πρακτική πολιτική, και ένα απόλυτα δίκαιο σύνταγμα θα σέβεται και θα προστατεύει τα δικαιώματα των πολιτών». Παραδέχτηκε, ωστόσο, ότι η τρίτη του θέση είναι ιδιαίτερα αμφιλεγόμενη, επειδή αποτελεί πρόκληση για μια ευρέως αποδεκτή άποψη, ότι η έννοια των δικαιωμά-

των είναι μια νεώτερη ανακάλυψη (ή καινοτομία), ολότελα ξένη με τη σκέψη του Αριστοτέλη και γενικώς των κλασικών συγγραφέων και στοχαστών. Πρόσθεσε ωστόσο, ότι «αυτή η καθιερωμένη αυτόν τον καιρό άποψη είναι και η ίδια μια πρόσφατη εξέλιξη επειδή στον 19ο αιώνα και σε μεγάλο μέρος του 20ού οι σχολιαστές μετέφραζαν και εξηγούσαν τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη με όρους δικαιωμάτων». (ό.π. σελ. 873).

Αξίζει λοιπόν να σημειωθεί ότι και ο ίδιος ο Miller αναγνωρίζει ότι δεν πρόκειται εδώ για ανθρώπινα δικαιώματα κατά την *modern liberal tradition*, αλλά για δικαιώματα στηριγμένα στη θεωρία του Αριστοτέλη για τη δικαιοσύνη με βάση την τελεολογική του άποψη την οποία εκφράζει στα *Φυσικά* και με τη θεωρία του για τη δικαιοσύνη που διαβάζουμε στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Με παρόμοιο πνεύμα και ο Michael Pakaluk¹⁹ αρχίζει το σχετικό με το ζήτημα αυτό άρθρο του ως εξής: «There is no theory of human rights in Aristotle; yet, Aristotelian political theory provides a suitable context for the affirmation and development of a theory of human rights [...]». Οι κεντρικές έννοιες της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, λέει, «είναι εντυπωσιακά διαφορετικές, επειδή θέλει να δώσει έμφαση στις έννοιες της αξίας και της αρετής [...] θεωρώντας το δίκαιο μια αντικειμενική ποιότητα των προσώπων». Και, αφού εξετάσει μία προς μία τις θέσεις του Αριστοτέλη, καταλήγει: «Καίτοι δεν μπορεί να βρεθεί ένα δόγμα ανθρώπινων δικαιωμάτων στον Αριστοτέλη, η αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία παρέχει ένα πλαίσιο στο οποίο ένα τέτοιο δόγμα, αν κάποιος το επιθυμούσε, θα μπορούσε να διαρθρωθεί και να αναπτυχθεί με προφανή αναλογία και ισορροπία. Και ιστορικά έπαιξε πράγματι αυτό τον ρόλο».

Στη σχετική τότε ανακοίνωσή μου, είχα εκφράσει και εγώ την εκτίμησή μου για το βιβλίο αυτό, επειδή άνοιγε μια ενδιαφέρουσα συζήτηση, που διαρκεί ακόμη και σήμερα. Και μάλιστα γιατί και στην Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων του 1948 διαπιστώνονται αρκετά κενά, μια συγκεχυμένη έννοια δικαιοσύνης και έλλειψη ικανοποιητικής τεκμηρίωσης, όπως είχα επισημάνει σε σχετική ανακοίνωσή μου.²⁰ Παρατηρούσα, ωστόσο, κατά την επισκόπηση του ενδιαφέροντος εκείνου βιβλίου, ότι ο Αριστοτέλης συζητούσε αλλά δεν συμεριζόταν θέσεις διάχυτες και στην εποχή του, κατάλοιπα, ίσως, του σοφιστικού κινήματος. Στα *Τοπικά* 140a 6, λ.χ. ο Αριστοτέλης αναφέρει έναν ορισμό του νόμου *ως μέτρου και εικόνας των φύσει δικαίων*, τον οποίο, ωστόσο, κατακρίνει γιατί δεν λέγεται *κυρίως, ούτε καθ' ομωνυμίαν ή κατά μεταφοράν*. Και στο έργο του *Τέχνη Ρητορική* φαίνεται να θεωρεί το δόγμα του φυσικού δικαίου, όπως υπο-

¹⁹ Michael Pakaluk, «Aristotle on Human Rights», *Ave Maria Law Review* 10.2 (2012) 10.

²⁰ Dragona-Monachou, Which Concept of Justice, ό.π. (σημ. 3), σσ. 45-57.

νοείται στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή, στον Εμπεδοκλή και, κυρίως, στο *Πάντων Νόμιμον* του Αλκιδάμαντος –στον οποίον αποδίδεται και το περίφημο «ελευθέρους αφήκε πάντας θεός, ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκεν»– απλό σύνθημα που μπορούσε να επικαλεσθεί ο ρήτωρ κατά τις περιστάσεις, ανάλογο με τη θέση του Λυκόφρονος για τον νόμο ως *εγγυητήν αλλήλοις των δικαίων* την οποία επίσης απορρίπτει, καθώς και τη νόμω ανισότητα του Αντιφώντος.

Κριτήριο δικαιοσύνης για τον Αριστοτέλη είναι η αξία και η σύμφυτη με αυτή στη διανεμητική δικαιοσύνη *γεωμετρική αναλογία* (*Ηθικά Νικομάχεια* 1131b12-13), σε αντιδιαστολή με το *ίσον* και την *αριθμητική αναλογία* η οποία πρέπει να ισχύει κατά το *διορθωτικόν δίκαιον* [...] *εν τοις συναλλάγμασιν* (*Ηθικά Νικομάχεια* 1131b 32-1132a 2). Η φυσική δουλεία, ωστόσο, ακόμη και ως υποκατάστατο της συμβατικής, η κατάταξη των ανθρώπων με βάση την ύπαρξη και το κύρος του *βουλευτικού* (*Πολιτικά* 1260a13) και η θεώρηση μεγάλου μέρους ανθρώπων ως *ατελών πολιτών* (*Πολιτικά* 1278a 6), κ.λπ., αποτελούν θέσεις οι οποίες δεν συμβιβάζονται με το εξισωτικό και το οικουμενικό πρόσημο των φιλελεύθερων ανθρώπινων δικαιωμάτων, καίτοι αναγνωρίζεται η αξία της συλλογικής γνώμης και τα προνόμια ενός καθεστώτος που βασίζεται στη μεσαία τάξη.

Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα σχετικά πρόσφατο άρθρο του Enrico Berti, «Philosophy and Human Rights»,²¹ στο οποίο ο διακεκριμένος αυτός «αριστοτελιστής» υποστηρίζει ότι «η λειτουργία αυτών που ο Αριστοτέλης αποκαλούσε *ένδοξα* μπορεί να επιτελεστεί στην εποχή μας από τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως σκιαγραφούνται στις δηλώσεις που περιέχονται στις μεγάλες διακηρύξεις των δικαιωμάτων που βρίσκουμε στα εθνικά συνταγματικά κείμενα και στους καταστατικούς χάρτες των μεγάλων διεθνών οργανισμών ...».²² Και επισημαίνει «την επιτακτική ανάγκη σήμερα μιας δημόσιας ηθικής στην οποία να βασιστούν νομοθετικές αρχές (norms) και κανόνες που να προνοούν όχι μόνο για μια πολιτισμένη ζωή ανάμεσα στα άτομα και τις ομάδες, αλλά και να μπορούν να τα βγάλουν πέρα με τα προβλήματα που προκύπτουν από την επιστημονική και την τεχνολογική πρόοδο, όπως αυτά που αφορούν τη βιοηθική, την περιβαλλοντική ηθική και την οικονομική ηθική. Εφόσον όλη η νομοθεσία χρειάζεται τη συναίνεση της πλειοψηφίας, είναι αναγκαίο να αναγνωρίσει κανείς μια γενική θεμελίωση αξιών που είναι κοινές στο μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ατόμων και ομάδων από αυτούς που αποτελούν την πολιτική κοινωνία. Η ικανοποίηση αυτής της ανάγκης έρχεται σαφώς σε αντίθεση με τον θρησκευτικό, πολιτισμικό και ιδεολογικό πλουραλισμό που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη κοινωνία,

²¹ Enrico Berti, «Philosophy and Human Rights» *Ontology Studies* 11 (2011) 21-27.

²² Berti, ό.π. (σημ. 21), Abstract.

αλλά δεν μπορεί να αναβληθεί επ' άπειρον κι έτσι χρειάζεται την άμεση ανακάλυψη ενός συνόλου κοινών αξιών».

Ο Berti βλέπει στα αριστοτελικά *ένδοξα* αυτό που ο John Rawls έχει καθιερώσει ως «overlapping consensus»,²³ καθώς και αυτό που αποκαλείται «οικουμενιστική» (universalistic) ηθική, που δεν συνδέεται με μια συγκεκριμένη κοινότητα ή παράδοση αλλά που τη συμμερίζονται όλοι, η οποία, καίτοι μη φορμαλιστική, μπορεί να προωθήσει συγκεκριμένες κοινές αξίες. Πρόκειται για την ηθική που υπαγορεύει αυτό που ονομάζουμε «ανθρώπινα δικαιώματα», επειδή προϋποθέτει μια ορισμένη αντίληψη για τον άνθρωπο, που πρέπει να αναγνωριστεί και να παρασχεθούν εγγυήσεις για την εφαρμογή της, για μια «οικουμενιστική, μη φορμαλιστική ηθική, ιδέα ενός «κοινού καλού» που διασφαλίζει μια «ακμάζουσα ζωή».

Στη σύγχρονη εποχή, επισημαίνει χαρακτηριστικά ο Berti, ο φιλόσοφος που ελκύει την προσοχή περισσότερο από κάθε άλλον ανάμεσα στους ηθικούς φιλοσόφους είναι ο Αριστοτέλης λόγω της προσπάθειάς του να «χτίσει» μια «πρακτική φιλοσοφία» προικισμένη με ορθολογικότητα, που να είναι ελκυστική όχι μόνο για τα άτομα αλλά και για την κοινωνία. Καίτοι δεν πιστεύει ότι η ηθική αυτή είναι σήμερα υποστηρίξιμη, για ποικίλους λόγους, βλέπει σε αυτήν μια «μεθοδολογική άποψη που αξίζει την προσοχή μας», εφόσον επαρκεί για τη θεμελίωση μιας δημόσιας ηθικής. Στην περιγραφή της ηθικής των *Ηθικών Νικομαχείων*, που επιχειρεί, δίνει έμφαση στα *φαινόμενα*, στις *απορίες* και κυρίως στα *ένδοξα*, που παρέχουν ένα είδος απόδειξης όχι επιστημονικής, αλλά επαρκούς για τις ανάγκες της ηθικής.

Τα *ένδοξα*, δηλαδή «εν δόξα», όχι *παράδοξα*, όπως τα περιγράφει ο Αριστοτέλης στο έργο του *Τοπικά*, ως γνώμες σεβαστές από την ανθρώπινη πλειοψηφία, αλλά και από τα πλέον αναγνωρισμένα και φημισμένα μέλη της, αποτελούν προκείμενες διαλεκτικών συλλογισμών από τις οποίες συνάγονται αποδεκτά συμπεράσματα. Βλέπει λοιπόν ο Berti τα ανθρώπινα δικαιώματα που περιέχονται στις Διακηρύξεις ως σύγχρονα αριστοτελικά *ένδοξα* που έχουν κερδίσει τη συναίνεση των πολιτών, καίτοι δεν έχουν γίνει απολύτως σεβαστά από έθνη και άτομα.

Είναι χαρακτηριστικό ότι στην πρώτη υποσημείωση του δεύτερου μέρους του άρθρου του που αναφέρεται στα ανθρώπινα δικαιώματα και τη σύγχρονη διαμάχη για την ηθική αναφέρει ο Enrico Berti τον Amartya Sen και τη Martha Nussbaum, την πολύ σημαντική και πολυγραφότατη φιλόσοφο που ανακηρύ-

²³ Βλ. σχετικά με τον όρο, J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, σσ. 134-149.

χθηκε το 2006 επίτιμη διδάκτωρ από το Τμήμα Φιλοσοφία και Ιστορία της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών, έλαμψε στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας της F.I.S.P στη Βοστώνη το 1998 και βραβεύτηκε το 2016 με το γνωστό Kyoto Prize in Art and Philosophy, ιδρύτρια, θα λέγαμε, μιας νέας πολιτικής φιλοσοφίας που εστιάζει το ενδιαφέρον της σε εκείνα τα ανθρώπινα προσόντα που δεν έχουν αναπτυχθεί, τις προϋποθέσεις ή τις ανθρώπινες ικανότητες (human capabilities) που επιδέχονται βελτίωση και αξιοποίηση και που η παροχή της δυνατότητας ανάπτυξής τους στους δικαιούχους οφείλεται από κάθε ευνομούμενο κράτος. Με το πνεύμα αυτό ανακάλυψε στον Αριστοτέλη η Nussbaum μια νέα «θεωρία» δικαιοσύνης –στο πλαίσιο του προσωπικού της Νεοαριστοτελισμού–, όχι όμως και δικαιωμάτων για τα οποία ανέκαθεν έβλεπε ως πιο πρόσφορους πρωτοπόρους τους Στωικούς. Ήδη, πολύ ενωρίς είχε αρχίσει να απασχολεί τη Nussbaum η πολιτική υποχρέωση ανάπτυξης των ικανοτήτων των ανθρώπων. Ο Miller παραπέμπει σε έξι δημοσιεύματα της Nussbaum –στα οποία και αναφέρεται αρκετές φορές– μεταξύ των οποίων και στο άρθρο της «Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution» with Commentary by David Charles and Reply by Nussbaum, [*Oxford Studies in Ancient Philosophy*] 1988 suppl. vol. 148-214. Δεν είναι όμως σαφές πόσο οι θέσεις της τον επηρεάζουν, ίσως γιατί η Nussbaum, είχε ήδη εστιάσει το ενδιαφέρον της σε ένα άλλο επίπεδο: στην υποχρέωση ενός κράτους δικαίου να αξιοποιήσει τις ανθρώπινες ικανότητες και τα προσόντα των πολιτών σύμφωνα με άλλες ιδέες και προτάσεις του Αριστοτέλη, όπως εκφράζονται κυρίως στα *Πολιτικά* του, ενώ τόσο η Nussbaum όσο και άλλοι παλαιότεροι και σύγχρονοι φιλόσοφοι ανήγαγαν την ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων κατά κύριο λόγο στους Στωικούς.

Με τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα της Nussbaum είχα εξοικειωθεί εδώ και μια εικοσαετία στο πλαίσιο της από μέρους της πιστοποίησης και ανάδειξης της σπουδαιότητας της ηθικής φιλοσοφίας των Στωικών με αφετηρία το σημαντικό βιβλίο της *The Therapy of Desire*²⁴ και πάμπολλα άλλα βιβλία και άρθρα. Αρχίζα ωστόσο το άρθρο μου «Η Martha Nussbaum, οι Στωικοί και τα ανθρώπινα δικαιώματα»,²⁵ με αναφορές της όχι μόνο στους Στωικούς αλλά και στον Αριστοτέλη σε συνάρτηση με το γνωστό σπουδαίο κείμενό της «*Πρόλογος στη δικαστική περίοδο 2006: Συντάγματα και ικανότητες. Κρίσις εναντίον υψιπετούς φορμαλισμού*».²⁶ Στο σπουδαίο αυτό κείμενο εισαγωγικά παραθέτει η Nussbaum ένα

²⁴ Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

²⁵ Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Η Martha Nussbaum, οι Στωικοί και τα ανθρώπινα δικαιώματα», *Ισοπολιτεία* XI (2007) 179-200.

²⁶ *Harvard Law Review*, 121, 2007. Βλ. ελληνική μετάφραση του εκτενούς αυτού κειμένου, Martha

χωρίο του Adam Smith, σχετικά με την υποχρέωση του κράτους να αξιοποιήσει τις «διανοητικές ικανότητες που συγκροτούν τον άνθρωπο ως άνθρωπο», ένα άλλο σχετικό με την «αριστεία» από τον Πίνδαρο και ένα τρίτο από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη.²⁷ Και είναι χαρακτηριστικό ότι στο κεφάλαιο *Ιστορικές πηγές* (σσ. 66-79) καταφεύγει για διαφορετικούς λόγους στον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, συνδέοντας τους τελευταίους με την ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως έχω υποστηρίξει επανειλημμένως κι εγώ και στη σχετική εργασία μου στον ίδιο τόμο της *Ισοπολιτείας*²⁸.

Με εντυπωσίασε, ωστόσο, και ήταν κάτι το καινούργιο για μένα η ανακάλυψη –αν όχι η αναγνώριση– της προσφοράς του Αριστοτέλη στο πρόβλημα που την απασχολούσε έντονα και μάλιστα σε πολλά γραφτά της. Είδε στον Αριστοτέλη τον πρωτοπόρο εισηγητή της πρότασής της σχετικά με το συνταγματικό καθήκον ικανοποίησης των ιδιαίτερων ικανοτήτων των πολιτών. Στον *Πρόλογο στη δικαστική περίοδο 2006: Συντάγματα και Ικανότητες, Κρίσις εναντίον υψιπετούς φορμαλισμού*, παραπέμπει πράγματι σε πολλά και σημαντικά χωρία των *Πολιτικών* και των *Ηθικών Νικομαχείων* και υποστηρίζει: «Η πολιτική και η ηθική σκέψη του Αριστοτέλη αποτελεί την πρωταρχική πηγή ιδεών για την Π Ι» (ό.π. σελ. 66 και για τη συντομογραφία Π Ι. για την Προσέγγιση ικανοτήτων σελ. 20)). Και συνεχίζει: «Ο Αριστοτέλης είχε την πεποίθηση ότι ο πολιτικός σχεδιασμός προϋποθέτει να κατανοήσουμε τί χρειάζεται ένας άνθρωπος προκειμένου να διαγάγει «ευδαίμονα βίο», παραπέμποντας στα *Πολιτικά* 1323a 15-21, 1325a 7-15 και «ως εκ τούτου θεωρούσε το φιλοσοφικό του έργο καθοδηγητικό εργαλείο για τους πολιτικούς» παραπέμποντας στα *Ηθικά Νικομάχεια* 1179a 33-b4.²⁹ Έβλεπε, δηλαδή, ως έργο των πολιτικών την αξιοποίηση «ικανοτήτων και ευκαιριών» των πολιτών στο πλαίσιο κυρίως της παιδείας.

Η Nussbaum αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στον αριστοτελικό όρο *δύναμις*, κυρίως ως «καλλιεργημένη ικανότητα». Λέει, για τον Αριστοτέλη, αναφερόμενη

C. Nussbaum, «Πρόλογος στη δικαστική περίοδο 2006: Συντάγματα και ικανότητες. Κρίσις εναντίον υψιπετούς φορμαλισμού», Τριαντ. Γκούβας (μτφρ.), Πιάνης Α. Τασόπουλος (επιμ.), *Ισοπολιτεία* XI (2007) 17-178. Στη συνέχεια σε παραπομπές μου στο έργο αυτό θα χρησιμοποιώ τη συντομογραφία της Π Ι. για την «κανονιστική προσέγγιση» ως «Προσέγγιση Ικανοτήτων» (αυτ., σ. 20).

²⁷ Βλ. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, R. H. Campbell et al, 1981, 788, Liberty Classics 1324a 24-25, Pindar, Nemea VIII, II 39-42. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* I 324a 24-25: «ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην τὴν τάξιν καθ' ἣν καν οὐκ οὐκ ἀρίστα πράττει καὶ ζῶν μακαρίως».

²⁸ Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ 25).

²⁹ Από τα χωρία ωστόσο των Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1323a15-22' 1325a 7-14 και Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1179a33-b 2 δεν συνάγεται ευθέως η ερμηνεία της. Ίσως για τούτο παραπέμπει στο άρθρο της, Martha C. Nussbaum, «Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* [Oxford University Press Supplementary Volume] 145 (1988).

στα *Πολιτικά* και τα *Ηθικά Νικομάχεια*, αλλά και στα *Περί Ψυχής* και *Περί ζώων κινήσεως*: «Το φιλοσοφικό του έργο βρίθει σημείων όπου διακρίνει διάφορα στάδια ανθρώπινων ικανοτήτων (ή δυνάμεων) οι οποίες βρίσκονται κατά βάση σε συστοιχία προς τις διακρίσεις που επιχείρησα (έμφυτες ικανότητες, ανεπτυγμένες εσωτερικές ικανότητες και εν τέλει συνδυασμένες ικανότητες)» (σελ. 67). Αναγνωρίζει, ωστόσο, ότι ο όρος «δύναμις» είναι στον Αριστοτέλη διαφορούμενος επειδή, καιτοι συχνά αναφέρεται στην καλλιεργημένη ικανότητα, κάποτε η «δύναμις αντιπαραβάλλεται προς μια καλλιεργημένη ικανότητα».³⁰

Η Nussbaum αξιοποιεί εύστοχα το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης, «σπουδαίος βιολόγος ο ίδιος και γιος γιατρού» θεωρεί τον άνθρωπο αρκετά ευάλωτο και συνιστά στους ιθύνοντες να του διασφαλίσουν αναγκαίες παροχές για την καλή του υγεία (*Πολιτικά* 1330b 11-17) και μια κατάλληλη παιδεία που να επικεντρώνεται στο μέσον και το δυνατόν και το πρόπον (*Πολιτικά* 1332b8-1342b34). Και κλείνει χαρακτηριστικά την «Κρίσιν εναντίον υψιπετούς φορμαλισμού» στον «Πρόλογο στη δικαστική περίοδο 2006» σχετικά με τις «Ιστορικές πηγές» και την επικέντρωσή της στον Αριστοτέλη ως εξής:

«Όλα αυτά συνάγονται εν πολλοίς από την αντίληψη του Αριστοτέλη ότι το κράτος οφείλει να φροντίζει προκειμένου οι πολίτες του να καταστούν ικανοί να διαγάγουν ευδαίμονα βίο σύμφωνα πάντα με τις επιλογές τους. Αναφέρθηκα σε πολίτες. Σε αυτό ακριβώς το σημείο υπολείπεται εν πολλοίς η σκέψη του Αριστοτέλη, ο οποίος σεμνύνεται για ένα σύστημα όπως αυτό των Αθηνών, όπου μόνο ελεύθεροι ενήλικες γηγενείς άρρενες είχαν την ιδιότητα του πολίτη, ενώ παράλληλα η δουλεία ήταν παγιωμένος θεσμός. Μάλιστα, ασκεί κριτική ακόμη και για την πολιτική ένταξης στην Αθήνα όπου αποκτούσαν πολιτική ιθαγένεια ακόμη και χειρώνακτες, άνθρωποι που, όπως πίστευε ο ίδιος, δεν ήταν σε θέση να αποκτήσουν καλή μόρφωση. Φαίνεται, λοιπόν, πως ο Αριστοτέλης στερείται το βασικό ιδεώδες της ανθρώπινης ισότητας, της αξίας που όλοι οι άνθρωποι κατέχουν από κοινού ανεξαρτήτως φύλου, τάξεως και εθνικότητας. Η στωική φιλοσοφία πλήρωσε αυτό το κενό».³¹

Θεωρώ την ετυμολογία αυτή της Nussbaum εξαιρετικά σημαντική και εν πολλοίς για μένα τελεσίδικη, επειδή η συγκεκριμένη φιλόσοφος και ακτιβίστρια,

³⁰ Nussbaum, ό.π. (σημ 26), σ. 67 σημ. 88.

³¹ Nussbaum, ό.π. (σημ 26), σ. 72. Για τη θέση απέναντι στην προϊδέαση των Στωικών σχετικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα βλ. τις σημ. 1 και 3. Αξίζει να σημειωθεί ότι και η Nussbaum θεωρεί τη στωική φιλοσοφία πρότυπο της Φιλοσοφίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, για τους λόγους που αναφέρει εκεί και που και εγώ υποστηρίζω εδώ και 33 χρόνια. Βλ. σχετικά τις εργασίες μου, Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Στωικισμός και ανθρώπινα δικαιώματα», *Η επικαιρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, Ελληνικά Γράμματα* (1997) 361-371. Myrto Dragona-Monachou, «Zeno's Moral and Political Radicalism», Th. Scaltsas and A. Mason (επιμ.), *The Philosophy of Zeno*, Larnaka, 2002, σσ. 325-350. Δραγώνα-Μονάχου, ό.π. (σημ. 25).

όπως συνάγεται από την εκτενέστατη εργογραφία της, γνωρίζει συνολικά και σε βάθος τόσο τον Αριστοτέλη όσο και τους Στωικούς καθώς και τη νεότερη και σύγχρονη ηθική και πολιτική φιλοσοφία και όχι μόνο. Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι στο εκτενές άρθρο της «Capabilities and Human Rights»,³² στο οποίο συγκρίνει τις σχετικές με τις ικανότητες απόψεις της με αυτές του Amartya Sen, αναφέρεται με θετικό πνεύμα στους όρους «δύναμεις» και «ενέργεια» του Αριστοτέλη, «που χρησιμοποιούσε τις ανθρώπινες αυτές ικανότητες (capabilities and functions) ως σκοπό πολιτικής οργάνωσης»· σε σχέση με το αίτημα των ικανοτήτων, δεν καταλήγει, ωστόσο, σε οριστικά συμπεράσματα ιδιαίτερα θετικά για τον Αριστοτέλη από τον οποίο ξεκίνησε, αν και αμφισβητεί ενδεχόμενη συμβολή του στην έννοια και τη σπουδαιότητα των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Αναφέρει: «Τόνισα από την αρχή ότι η θεωρία του Αριστοτέλη ήταν κατάφωρα ελλειπτική, επειδή της έλλειπε μια θεωρία βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων, ιδιαίτερα δικαιωμάτων ελευθερίας από κυβερνητικές παρεμβάσεις σε μερικές περιοχές επιλογής».³³ Προσθέτει, ωστόσο, ότι «πιο πρόσφατα απαντώντας σε κοινοτιστικούς κριτές μιας βασισμένης σε δικαιώματα συλλογιστικής που υποτιμούν τα δικαιώματα υπέρ της υλικής καλοπέρας, τόσο ο Sen όσο και η ίδια έχουν ιδιαίτερα τονίσει τη σπουδαιότητα των δικαιωμάτων στη δική τους προσέγγιση των ικανοτήτων».³⁴

Σχεδόν μια εικοσαετία μετά τον αρχικό προβληματισμό μου με την απόδοση ή μη ανθρώπινων δικαιωμάτων στον Αριστοτέλη και, παρά την περαιτέρω διερεύνηση του ερωτήματος αυτού από κορυφαίους ιστορικούς της φιλοσοφίας και φιλοσόφους εξακολουθώ να πιστεύω ότι δεν είναι επαρκώς τεκμηριωμένο να αποδίδουμε στον Αριστοτέλη τα πρωτεία και σε αυτή την προσφορά προς την ανθρωπότητα με βάση την ηθική και, κυρίως, την πολιτική φιλοσοφία του. Ανθρώπινα δικαιώματα με το νεώτερο και σύγχρονο πνεύμα δεν έχουν θέση σε κοινωνίες που αναγνωρίζουν, έστω και ιδιότυπα, τον θεσμό της δουλείας – βλέποντας μάλιστα τον δούλο ως «έμψυχον κτήμα» και «όργανον προ οργάνων» (*Πολιτικά* 1253b 32-33)–, που περιορίζουν την έννοια του πολίτη με προσωπικό τους κόστος και αρνούνται την ισότητα των φύλων και τον ευρύ ορίζοντα της φιλίας (*Ηθικά Νικομάχεια* 1161b 6-8). Όταν, ακόμη και σήμερα, όπου τουλάχιστον με την αλματώδη εξέλιξη της τεχνολογίας ίσως πραγματώθηκε η πρόβλεψη, η ευχή ή το όνειρο του Αριστοτέλη, που τόσο παραστατικά μας περιγράφει στην αρχή των *Πολιτικών* με τα αγάλματα του Δαιδάλου και τα τρίποδα

³² Martha C. Nussbaum, «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review* 66.2 art. 2 (1997) 273-304.

³³ Nussbaum, ό.π. (σημ. 32), σ. 276.

³⁴ Nussbaum, ό.π. (σημ. 32), 277.

του Ηφαίστου (*Πολιτικά* 1153b-1254a1), πολλά κατακυρωμένα «ανθρώπινα δικαιώματα» έχουν καταντήσει γράμμα νεκρό, μια συζήτηση για «ανθρώπινα δικαιώματα» στους αρχαίους, πριν έστω από την Ελληνιστική εποχή, είναι προβληματική.

Myrto Dragona-Monachou

CAN WE SPEAK ABOUT «HUMAN RIGHTS» IN ARISTOTLE?»

In this paper I have tried to give afresh an answer to the question whether we can speak about human rights in Aristotle or not, taking into consideration the appropriate texts and the recent pertinent literature. In presenting and discussing Fred Miller's book «*Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*», Oxford, Clarendon 1995, twenty years ago, I had partly agreed with the author's conclusion that we discover in Aristotle a certain doctrine of natural justice within the «natural» city (polis) but not of human rights in the modern sense, an idea to which the Stoics seemed much more akin on the basis of their doctrine of natural law, taken as equivalent to right reason and identical with God (SVF III 4). Aristotle considered that «just arrangements established not be nature but by human beings are not the same everywhere, since even political constitutions are not the same everywhere, although only one is everywhere the best by nature» (N.E. 1135a 5). It is only in this context that Aristotle uses the term *δικαίωμα*, a just act -a right- making clear that this term is used to denote the rectification of an unjust act (1135a13), taking it as a just act, a (*δικαιοπράγημα*). However, although Aristotle uses the term *δικαίωμα* twice in his N.E. -but never in his *Politics*- I argue that he would have never endorsed «a declaration of human rights», given his theory of natural slavery, his view of the «geometrical» equality in distributive justice, his lower rating of women in terms of their reduced *βουλευτικόν*, the consideration of slaves as animated tools, etc. is slightly harmonized with the fundamental principles of human rights as conceived by their Universal Declaration. Besides, both Plato and Aristotle were so closely bonded up with the idea of the city-state that they would have never accept the universality inherent in the idea of human rights. It is true that Fred Miller had not ascribed human rights in the modern sense to Aristotle; he had just spoken of political natural rights enjoyed by the citizen of the polis.

In reference to most recent literature, it is perhaps worth mentioning that, although Michael Pakaluk does not discover a theory of human rights in Aristotle, he is nevertheless claiming that «his theory provides a suitable context for the affirmation and development of a such a theory».

Enrico Berti in his article «Philosophy and Human Rights» argues that «the function of what Aristotle called *endoxa* can be performed today by human rights,

that is by the statements contained in the great declarations of rights founded in national constitutional documents and in charters of the great international organizations [...]». In this article Enrico Berti refers to Martha Nussbaum who focuses her recent interest in the human accomplishments, in the presuppositions or capabilities that have not been exploited adequately. In the context of her personal interest in this matter she discovered in Aristotle another theory of justice, though not of rights. It is well known that she has ascribed such a theory to the Stoics, considering them pioneers of this idea, as I have independently done 32 years ago.

Martha Nussbaum saw in Aristotle an advocate of her proposal to support the satisfaction of the special abilities of the citizen. She claims that «Aristotle's political and moral thought constitutes the primary source of ideas focusing on the approximation of abilities». She claims that Aristotle was convinced that the political planning presupposes the ability to understand what a human being needs in order to have a happy life referring to *Politics* 1323a 15-22 και 1325a 7-10.