

Franz Neumann

ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ
ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΜΕΝΗΣ
ΑΝΥΠΑΚΟΗΣ

Μετάφραση-Επίμετρο
ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΜΕΡΤΙΚΑΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΥΡΑΣΙΑ
ΘΕΩΡΙΑ / ΠΡΑΞΗ

ΤΑ ΟΡΙΑ
ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΜΕΝΗΣ
ΑΝΥΠΑΚΟΗΣ

FRANZ NEUMANN

ΤΑ ΟΡΙΑ
ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΛΟΓΗΜΕΝΗΣ
ΑΝΥΠΑΚΟΗΣ

Μετάφραση-Επίμετρο: Γ. Ν. ΜΕΡΤΙΚΑΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ **ΕΥΡΑΣΙΑ**

ΑΘΗΝΑ 2003

Πρώτη έκδοση: Ιούλιος 2003
Ανατύπωση: Απρίλιος 2006

Τίτλος βιβλίου: Τα όρια της δικαιολογημένης ανυπακοής

ISBN: 960-8187-05-2

Τίτλος πρωτοτύπου: On the Limits of Justifiable Disobedience

Σειρά: Θεωρία/Πράξη

Υπεύθυνος σειράς: Γ. Ν. Μερτίκας

Μετάφραση: Γ. Ν. Μερτίκας

Σύμβουλος έκδοσης: Γιώργος Ευαγγελόπουλος

Στοιχειοθεσία κειμένου: Ελπίδα Σπυριδάκη

Απαγορεύεται οποιασδήποτε μορφής αντιγραφή ή αναπαραγωγή μέρους ή όλου του βιβλίου χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη.

Εκδόσεις Ευρασία
Ομήρου 47, 10672 Αθήνα
Τηλ: 210 3614968
Fax: 210 3613581
Email: info@eurasiabooks.gr
www.eurasiabooks.gr

Eurasia Publications
47, Omirou Str., 10672 Athens
Tel: +30 210 3614968
Fax: +30 210 3613581
Email: info@eurasiabooks.gr
www.eurasiabooks.gr

ΟΤΑΝ ΑΡΧΙΣΑ ΝΑ ασχολούμαι με την σύνταξη αυτού του δοκιμίου, νόμιζα ότι η απάντηση στο ερώτημα “ποια είναι τα όρια της δικαιολογημένης ανυπακοής;” θα ήταν απλή. Πίστευα ότι θα μπορούσε κανείς να καθορίσει με ευκολία τις συνθήκες κάτω από τις οποίες ο πολίτης δικαιούται ν’ αρνηθεί την υπακοή στο θετικό δίκαιο. Όσο περισσότερο σκεπτόμουν και όσο βαθύτερα εισχωρούσα στη γραμματεία τόσο μειωνόταν η βεβαιότητά μου. Θα ήταν εύκολο, βέβαια, να προτείνω κάποια φόρμουλα –θα μπορούσα να αναφερθώ στο φυσικό δίκαιο, στα αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα– αλλά μια φόρμουλα έχει νόημα μόνο εάν και όταν εφαρμόζεται σε συγκεκριμένες περιστάσεις, και είναι σχεδόν κενή όταν διατυπώνεται αφηρημένα. Φοβάμαι, λοιπόν, ότι η απάντησή μου θα είναι αρκετά ελλειπής. Γι’ αυτό θα προσπαθήσω κυρίως να καταδείξω τις δυσχέρειες που ενυπάρχουν στις καταφατικές και αρνητικές απαντήσεις, παρά να διαμορφώσω μια δική μου θεωρία.

Το πρόβλημα, βέβαια, είναι αρκετά παλαιό. Στην ακραία του μορφή, συμπεριλαμβάνει το δικαίωμα της τυραννοκτονίας. Καθώς είναι γενικότερη πεποίθησή μου ότι τα προβλήματα της

πολιτικής φιλοσοφίας κατανοούνται εναργέστερα εάν διασαφηνιστούν οι οριακές περιπτώσεις, θα έχω ως αφετηρία μου την ακραία έκφραση του δικαιώματος αντίστασης: το αποκαλούμενο πρόβλημα της βασιλοκτονίας ή τυραννοκτονίας.

I

1. Η ιστορία της βασιλοκτονίας αρχίζει μ' ένα ιστορικό σφάλμα. Στην αρχαία παράδοση¹, η δολοφονία του Ιππάρχου (γιου του Πεισίστρατου) από τον Αρμόδιο και τον Αριστογείτονα (514 π.Χ.) χαιρετίστηκε σαν το πρώτο παράδειγμα απομάκρυνσης ενός τυράννου από τους ελευθερόφρονες συνωμότες. Γνωρίζουμε ωστόσο ότι ο φόνος είχε ως αποκλειστικό κίνητρο την προσωπική έχθρα εναντίον του τυράννου κι όχι άμεσα πολιτικές προθέσεις. Αυτή όμως η δολοφονία γέννησε μια πανίσχυρη παράδοση η οποία συνεχίστηκε μέχρι τον δέκατο έβδομο αιώνα (με την ανάδυση της κοσμικής απολυταρχίας) και έλαβε μια νέα ώθηση με την κυριαρχική επιρροή του ολοκληρωτισμού. Εάν κανείς αναλύσει την αντίδραση της κοινής γνώμης στην απόπειρα δολοφονίας του Χίτλερ (20 Ιουλίου 1944) εκπλήττεται από το γεγονός ότι το δικαίωμα να δολοφονηθεί ουδέποτε τέθηκε υπό αμφισβήτηση από τον δυτικό κόσμο, που απλώς δυσσαρεστήθηκε με την αποτυχία.

Εάν έχω δίκιο ως προς αυτό, το ζήτημα που τίθεται είναι, πράγματι, ζωτικό. Ίσως, μέσω αυτής της ανάλυσης, το γενικό πρόβλημα του δικαιώμα-

τους αντίστασης μπορεί κάπως να διασαφηνιστεί.

2. Για τους αρχαίους, το πρόβλημα καθώς φαίνεται δεν υφίσταται. Θα περίμενε κανείς ότι ο Πλάτων θα πραγματευόταν το πρόβλημα της τυραννοκτονίας. Όμως δεν το κάνει. Παρά ταύτα η πρώτη αυθεντική δολοφονία κάποιου τυράννου για πολιτικούς λόγους πραγματοποιήθηκε από δύο μαθητές του. Το 353, ο Κλέαρχος, τύραννος του Ποντιακού Ηρακλείου φονεύτηκε για πατριωτικούς λόγους από τον Κίωνα και τον Λεωνίδα. Ο Πλάτων, και ουσιαστικά δεν υπάρχει διαφωνία επ' αυτού, υποθέτει ότι ένας τύραννος καταβάλλει ως τίμημα τη ζωή του. Τα βιβλία 8 και 9 της *Πολιτείας* το δείχνουν αρκετά καθαρά. Το ίδιο ισχύει για τον Αριστοτέλη. Εισάγει μια διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη τυραννίας: Ο τύραννος *absque titulo* (ο σφετεριστής) και ο τύραννος *quoad exercitio* (ο νόμιμος άρχοντας ο οποίος παραβιάζει τον νόμο). Ωστόσο στο έργο του Αριστοτέλη δεν μπορεί να βρεθεί κάποια φιλοσοφική ανάλυση των συνθηκών κάτω από τις οποίες ο ένας ή ο άλλος είναι δυνατό να εκδιωχθεί.

3. Παρά ταύτα, είναι αδύνατο σήμερα να μιμηθούμε, τρόπος του λέγειν, τη συμπεριφορά της απάθειας των αρχαίων προς την τυραννοκτονία. Αυτή είναι στενά συνδεδεμένη με τη γενική φιλοσοφική θεωρία τους ότι ο άνθρωπος υπάρχει μόνο ως πολίτης της πόλης. Εάν η ανθρώπινη ύπαρξη είναι αποκλειστικά, ή κατά κύριο λόγο,

πολιτική, τότε έπεται λογικά η τυραννοκτονία: η ζωή του άρχοντα στηρίζεται επομένως στη χρησιμότητά του για την πόλη. Αυτή τη φιλοσοφία εμείς δεν μπορούμε να την αποδεχτούμε. Για μας, ο άνθρωπος υπάρχει σε μεγάλο βαθμό ανεξάρτητα από την πολιτική οργάνωση στη συνάφεια της οποίας ζει.

Δικαιολογημένα λοιπόν ο Άγιος Αυγουστίνος² απάντησε στο πρόβλημα της τυραννοκτονίας εντελώς διαφορετικά. Ο Θεός, λέει, έδωσε στους Ρωμαίους τον Αύγουστο αλλά και τον Νέρωνα, τον Κωνσταντίνο αλλά και τον Ιουλιανό τον Παρβάτη. Αφού απορρίπτει το δικαίωμα της αυτοκτονίας, ο Άγιος Αυγουστίνος επαναλαμβάνει ότι κανείς δεν μπορεί να σκοτώσει αυθαίρετα έναν άνθρωπο, ούτε καν ένα καταδικασμένο εγκληματία. Δύο εξαιρέσεις μόνον επιτρέπονται: η εξουσιοδότηση από ένα δίκαιο νόμο και μια ειδική επιταγή από τον Θεό³. Ο Άγιος Αυγουστίνος, ωστόσο, έχει πλήρη επίγνωση των κινδύνων που είναι εγγενείς σ' αυτές τις δύο εξαιρέσεις. Για να αποτρέψει μια ευρύτερη ερμηνεία των εξαιρέσεων, ασκεί κριτική στην Παλαιά Διαθήκη εν γένει προτιμώντας την Καινή Διαθήκη και συνάμα αμφισβητεί το δικαίωμα του Μωυσή να σκοτώσει τους Αιγύπτιους⁴.

4. Αυτή η τοποθέτηση του Αυγουστίνου δεν επικράτησε, ωστόσο, για πολύ. Αν και εδώ δεν μπορώ να παραθέσω τη μακρά ιστορία των δογματικών βασιλοκτονίας, η έντονη επιδοκιμασία της

βασιλοκτονίας από τον Ιωάννη του Salisbury στο σύγγραμμά του *Policraticus*, η απρόθυμη και περιορισμένη αποδοχή της από τον Άγιο Θωμά τον Ακβινάτη, καθιστά αναγκαίο να αναγνωρίσουμε ότι όλοι οι πρωτεργάτες της τυραννοκτονίας αντλούν τα παραδείγματά τους από την Παλαιά Διαθήκη και την αρχαιότητα και απορρίπτουν την τοποθέτηση του Αυγουστίνου. Αυτή ακριβώς η σύγκρουση ανάμεσα στις δύο χριστιανικές παραδόσεις συντάραξε τον χριστιανικό κόσμο στις αρχές του δέκατου πέμπτου αιώνα. Στις 23 Νοεμβρίου 1407 ο Δούκας Λουδοβίκος της Ορλεάνης δολοφονήθηκε από δύο ευγενείς με την πρότροψη του Δούκα Ιωάννη της Βουργουνδίας⁵. Για περισσότερο από δέκα χρόνια η "Υπεράσπιση του Δούκα της Βουργουνδίας" από τον Jean Petit, συνδαύλιζε τον κόσμο⁶: Ο καθένας μπορεί να σκοτώσει έναν τύραννο, οι όρκοι ακυρώνονται και τα ανήθικα μέσα δικαιώνονται εναντίον ενός τυράννου – έτσι συνοψίζονται τα συμπεράσματά του. Η Σύνοδος των Παρισίων (1413-1414) ασχολήθηκε αποκλειστικά με αυτό το ζήτημα και ο Jean de Gerson, Πρύτανης του Πανεπιστημίου των Παρισίων, ανέλαβε να αποκαταστήσει την αυγουστίνη τοποθέτηση. Παρά ταύτα η πλειονότητα των θεολόγων δεν συντάχθηκε μαζί του, παρ' ότι ο Gerson, τυπικά πέτυχε μια νίκη. Η Σύνοδος της Κωνσταντίας επικύρωσε, τουλάχιστον στα κρίσιμα σημεία, τη δικαιολόγηση της τυραννοκτονίας από τον Jean Petit. Υπάρχουν, βέβαια, θεμελιώδεις διαφορές ανάμεσα στην αρχαία και

στη μεσαιωνική δικαιολόγηση της τυραννοκτονίας. Ενώ η πρώτη στηρίζει τη νομιμοποίηση στο καλό της πόλης, η δεύτερη εδράζεται στο φυσικό δίκαιο και στη φεουδαλική σχέση ανάμεσα στον κύριο και στον βασσάλο. Το κατά πόσον αμφότερες είναι επαρκείς θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

5. Μολονότι η πολιτική δολοφονία ήταν, φυσικά, ευρέως διαδεδομένη κατά την περίοδο της Αναγέννησης, δεν υπάρχουν θεωρίες για την τυραννοκτονία. Το ενδιαφέρον εστιάζεται στην ψυχολογία και στην κοινωνιολογία της, δηλαδή στις τεχνικές πλευρές της πολιτικής δολοφονίας και όχι στην ηθικότητά της. Ως εκ τούτου, αποκαιλούμε τούτα τα δόγματα της πολιτικής *arcana*, επειδή πραγματεύονται αποκλειστικά τα μέσα με τα οποία κάποιος πολιτικός στόχος μπορεί να επιτευχθεί ορθολογικότερα.

6. Το νέο κύμα πολιτικών συζητήσεων που αφορούν το δικαίωμα αντίστασης και το δικαίωμα να φονεύει κανείς έναν τύραννο έρχεται με τη Μεταρρύθμιση. Γνωρίζουμε ότι ούτε ο Λούθηρος ούτε ο Καλβίνος υποστήριζαν την εξέγερση εναντίον της εξουσίας του ηγεμόνα κι ότι αμφότεροι απέρριπταν την τυραννοκτονία. Ωστόσο, ενώ η στάση του Λουθήρου είναι απολύτως αναμφίλογη, δεν ισχύει το ίδιο για τον Καλβίνο. Μολονότι οι ιστορίες της πολιτικής σκέψης συνήθως επισημαίνουν ότι ο Καλβίνος αποδεχόταν την αντίστα-

ση από εκείνα τα όργανα του κράτους στα οποία έχει ανατεθεί συνταγματικά ο περιορισμός της μοναρχικής εξουσίας (όπως οι τρεις τάξεις) παραβλέπουν την μακροσκελή ανάλυση στην κατακλείδα των *Institutes*⁷: “Με δύο τρόπους ο Θεός περιορίζει την μανία των τυράννων: είτε δημιουργώντας μεταξύ των υπηκόων τους ειλικρινείς εκδικητές οι οποίοι γλιτώνουν τον λαό από την τυραννία τους, είτε χρησιμοποιώντας γι’ αυτό τον σκοπό την οργή των ανθρώπων που οι σκέψεις και οι αντιλήψεις τους είναι εντελώς διαφορετικές, ανατρέποντας έτσι μια τυραννία μέσω κάποιας άλλης”. Ενώ το πρώτο ήμισυ της απόφασης εμπνέεται από το χρομγουελιανό υπόδειγμα ενός εκλεκτού εγχόσμιου σωτήρα, το δεύτερο ήμισυ προφανώς δεν είναι τίποτε άλλο από μια κοινωνιολογική ανάλυση του γεγονότος ότι μια τυραννία μπορεί να γεννήσει μια αντιτυραννία. Επομένως, η ανάλυσή του ίσως δεν πρέπει να αντιμετωπιστεί ως δικαιολόγηση της τυραννοκτονίας.

Παρά ταύτα, όποιες κι αν ήσαν οι διαθέσεις των ίδιων των μεταρρυθμιστών, εκείνες των οπαδών τους καλύπτουν όλο το φάσμα των συμπεριφορών: από την απόλυτη υπακοή στη κοσμική εξουσία στην παθητική υπακοή έως την ενεργητική αντίσταση και τη βασιλοκτονία. Για τους Προτεστάντες Μοναρχομάχους το δικαίωμα αντίστασης είναι αδιαμφισβήτητο: οι John Poyntet, Christopher Goodman στην Αγγλία, οι Jean de Poltrot, Francois Hotman, Junius Brutus στη Γαλ-

λία για να μνημονεύσω όσο το δυνατόν λιγότερους. Η θεωρία της αντίστασης είναι καλβινισμός – ή όπως κατανοήθηκε από αυτή την πολιτική μερίδα.

7. Μια νέα θεωρία της αντίστασης αναπτύχθηκε, ωστόσο, από την καθολική μερίδα, ιδίως από τον Γάλλο Jean Boucher⁸ και τον Ισπανό Juan de Mariana⁹. Αυτή η θεωρία θεωρείται δημοκρατική. Ο Θεός προίκισε το λαό με πολιτική εξουσία: ο λαός μπορεί, στην περίπτωση της τυραννίας, να ακυρώσει τη συμφωνία με τον άρχοντα, να τον εκθρονίσει, ακόμη και να τον σκοτώσει.

ΑΣ ΣΤΑΜΑΤΗΣΟΥΜΕ σ' αυτό το σημείο την ιστορική επισκόπηση. Δεν μπορεί παρά να μας απογοητεύσει, εάν ελπίζουμε ότι μέσω μιας απλής ιστορικής ανάλυσης θα φθάσουμε σ' ένα συμπέρασμα για το κατά πόσο, και κάτω από ποιες προϋποθέσεις, είναι θεμιτό το δικαίωμα αντίστασης. Αυτό που αποδεικνύει η ιστορία είναι ότι όλα τα πολιτικά δόγματα χρησιμοποιήθηκαν για αμιγώς πολιτικούς σκοπούς: η αντίσταση δικαιωνόταν όταν ικανοποιούσε τα συμφέροντα κάποιας ομάδας και καταδικαζόταν όταν δεν τα ικανοποιούσε.

1. Σε όλες τις θεωρίες που παρουσίασα αδρομερώς δεν είναι δυνατόν να δοθεί απάντηση σ' ένα απλό πρόβλημα: ποιος αποφασίζει πού και πότε υπάρχει δικαίωμα αντίστασης.

Στην περίπτωση των αρχαίων: ποιος αποφασίζει τι απαιτεί το καλό της πόλης; για τις μεσαιωνικές θεωρίες, είναι είτε η Εκκλησία, είτε οι κοσμικές εξουσίες που αξιώνουν την εξουσία να αποφασίζουν· στους μοναρχομαχικούς αγώνες, αποφασίζει το θρησκευτικό κόμμα· στις αποκα-

λούμενες δημοκρατικές θεωρίες – ο λαός.

Μπορούμε να δώσουμε σ' αυτές τις διαφορετικές θεωρίες τρία ονόματα:

Ονομάζουμε την αρχαία θεωρία λειτουργική θεωρία – η αντίσταση δικαιολογείται, εάν και όποτε ο άρχων δεν εκπληρώνει την προσήκουσα λειτουργία του.

Ονομάζουμε τις μεσαιωνικές, θεωρίες του φυσικού δικαίου – η αντίσταση δικαιολογείται, εάν και όταν ο άρχων λησμονεί τους περιορισμούς που του επιβάλλονται από το φυσικό δίκαιο, ή δεν άρχει σύμφωνα με αυτούς τους κανόνες.

Ονομάζουμε τις σύγχρονες, δημοκρατικές θεωρίες αντίστασης, για προφανείς λόγους.

Προκειμένου να αποφασίσουμε για την εγκυρότητα των τριών θεωριών, πρέπει να προβούμε σε μια θεωρητικότερη ανάλυση.

2. Εδώ, το ζήτημα βασίζεται σε μια ανάλυση της σημασίας του όρου “δικαίωμα”. Αυτός ο όρος μπορεί να σημαίνει κατά πρώτον: την εξουσία να ενεργεί κανείς με παραχώρηση του θετικού δικαίου· δεύτερον, την εξουσία να ενεργεί κανείς με παραχώρηση κάποιου αντικειμενικού φυσικού δικαίου· τρίτον, η εξουσία να ενεργεί κανείς θεωρείται ενύπαρκτη στην ίδια τη φύση του ανθρώπου (ό,τι μπορεί να ονομαστεί φυσικό δικαίωμα).

3. Είναι πράγματι σημαντικό να ερμηνεύεται ο όρος “δικαίωμα” ως ένας όρος του θετικού δι-

καίου; Δύο δυνατότητες υπάρχουν. Το θετικό δίκαιο μπορεί ρητά ή άρητα να απαγορεύει την αντίσταση. Σε αυτή την περίπτωση δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα θετικού δικαίου.

Ή, το θετικό δίκαιο μπορεί ρητά ή άρητα να παρέχει το δικαίωμα αντίστασης. Στη δική μας Διακήρυξη Ανεξαρτησίας, το πρώτο μέρος της δεύτερης παραγράφου καθιερώνει σε συγκεκριμένες καταστάσεις “το δικαίωμα του λαού να αλλάζει ή να καταργεί (κάθε μορφή διακυβέρνησης) και να θεσπίζει νέα κυβέρνηση”. Η Διακήρυξη ωστόσο δεν δίνει λύση στο πρόβλημα μας. Είναι “ο λαός” και μόνον που μπορεί νόμιμα να κάνει μια επανάσταση, ενώ το ατομικό δικαίωμα αντίστασης δεν συμπεριλαμβάνεται.

4. Ας εξετάσουμε μια σύγχρονη περίπτωση: το Σύνταγμα της Έσσης στη Δυτική Γερμανία. Το άρθρο 147 προβλέπει: “Είναι δικαίωμα και καθήκον του κάθε ανθρώπου να ανθίσταται στην αντισυνταγματικά ασκούμενη δημόσια εξουσία”. Βέβαια μια καλοπροαίρετη διάταξη προστέθηκε ύστερα από μια ομιλία του τότε κομμουνιστή βουλευτή Bauer (που τώρα καθαιρέθηκε από τους Σοβιετικούς) ο οποίος επέμενε στο δικαίωμα και καθήκον του κάθε ανθρώπου να υπερασπίζεται το Σύνταγμα έναντι όλων των αντιδημοκρατικών κινήματων¹¹. Έχει όμως αυτό κάποιο νόημα; Η απάντηση είναι όχι. Και αυτή η αρνητική απάντηση θα πρέπει να δοθεί σε όλους όσους αναμένουν κάποια λύση του προβλήματος από το θετι-

κό δίκαιο, έστω και αν οι συγκεκριμένες διατάξεις του θετικού δικαίου υπερβαίνουν τη διατύπωση του συντάγματος της Έσσης. Ας υποθέσουμε ότι ένα σύνταγμα προβλέπει ότι ο καθένας μπορεί νόμιμα να ανθίσταται όποτε το κράτος παραβιάζει με οποιοδήποτε τρόπο το αναπαλλοτριώτο δικαίωμα της ζωής και της ελευθερίας. Αυτή η διάταξη αποκτά νόημα μόνον εάν υπάρχει κάποιο θεμελιώδες όργανο (όπως η ανεξάρτητη δικαιοσύνη) που αποφασίζει κατά πόσον το κράτος έβλαψε παράνομα τα δικαιώματά μου. ή, στην περίπτωση της Έσσης, το συνταγματικό δικαστήριο θα αποφασίσει τελικώς εάν η δημόσια εξουσία ασκείται αντισυνταγματικά. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτό είναι υπεραρκετό. Για πρακτικούς στόχους αυτό μπορεί συχνά να ισχύει. Κάποιες φορές όμως δεν εξαρχεί. Όσοι βέβαια εμπιστεύθηκαν τα δικαιώματά τους στη δικαστική εξουσία της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης δεν μπορεί να ήλπιζαν ότι τα δικαιώματά τους θα διαφυλαχθούν. Η γερμανική δικαιοσύνη ήταν τότε ένα πολιτικό όργανο της αντιδημοκρατικής αντεπανάστασης κι όχι ανεξάρτητη δικαιοσύνη για την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων. Το κατά πόσον σήμερα διαφέρει ουσιαστικά είναι δύσκολο να εκτιμηθεί. Αλλά ακόμη και στο δικό μας δικαστικό σύστημα, παρ' ότι είναι απείρως ανώτερο από το γερμανικό, συναντάμε πολιτικά προκατελιημμένες αποφάσεις και ενόρκους που εκφράζουν αγελαία μάλλον αισθήματα παρά κάποια σώφρονα

κρίση ενός ορθολογικά σκεπτόμενου λαού.

Επομένως, ακόμη και για πρακτικούς στόχους, η θετική θέσπιση του δικαιώματος αντίστασης δεν βοηθά πάντοτε. Ότι δεν είναι ικανοποιητική από μια θεωρητική έποψη, είναι πρόδηλο. επειδή η απόφαση δεν στηρίζεται στο άτομο αλλά σε κάποιο κυβερνητικό όργανο.

5. Παρέχουν τα δόγματα του φυσικού δικαίου κάποια επαρκή θεωρητική βάση; Δηλαδή: είναι δυνατόν ο όρος "δικαίωμα" να ερμηνευτεί έτσι ώστε είτε να σημαίνει μια εξουσία που απορρέει από ένα αντικειμενικό σύστημα φυσικού δικαίου είτε να θεωρείται ενύπαρκτο στην καθαυτό φύση του ανθρώπου; Εάν ως φυσικό δίκαιο εννοούμε το θωμιστικό σύστημα η απάντηση είναι απλή, υπό την προϋπόθεση ότι αποδεχόμαστε εκ παραλλήλου την εξουσία της Καθολικής Εκκλησίας να αποφασίζει εάν και πότε οι κοσμικές εξουσίες παραβιάζουν τους αντικειμενικούς κανόνες του φυσικού δικαίου. Εάν όχι, δηλαδή εάν αποδεχόμαστε το κανονιστικό σύστημα χωρίς τη θεσμοποίησή του, τότε βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το πρόβλημα που αντιμετώπισε ο Kant στην πολιτική φιλοσοφία του. Είχε ως αφετηρία του το δόγμα του φυσικού δικαίου και κατέληξε στην αξίωση μιας απόλυτης υποταγής στις υφιστάμενες πολιτικές εξουσίες. "Ελευθερία", λέει. "είναι η ανεξαρτησία από την καταναγκαστική βούληση κάποιου άλλου, και καθόσον συνυπάρχει με την ελευθερία όλων σύμφωνα μ' έναν οικουμενι-

κό νόμο. είναι το μοναδικό, πρωτογενές, έμφυτο δικαίωμα, που ανήκει σε κάθε άνθρωπο επειδή είναι άνθρωπος¹². Ωστόσο η απόφαση για το εάν η ελευθερία μου μπορεί να συνυπάρχει με την ελευθερία των άλλων εξαρτάται αποκλειστικά από το κυρίαρχο κράτος. Γιατί; Επειδή το δικαίωμα αντίστασης είναι ασύμβατο με την έννοια του κράτους. Παραθέτω: "Διότι όποιος θα ήθελε να περιορίσει την ανώτερη εξουσία του Κράτους πρέπει να έχει περισσότερη ή, εν πάση περιπτώσει, ίση εξουσία, σε σχέση με την εξουσία που πρόκειται να περιοριστεί· και αν κάποιος είναι ικανός να διατάξει τους υπεξούσιους να αντισταθούν, τότε θα μπορούσε επίσης να τους προστατεύσει, και αν θεωρείται ικανός να κρίνει τι είναι δίκαιο στην κάθε συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί επίσης να διατάξει δημοσίως αντίσταση. Αλλά τότε αυτός, και όχι η σημερινή εξουσία, θα ήταν η ανώτατη αρχή· πράγμα που είναι αντιφατικό¹³". Αυτή η επιχειρηματολογία είναι λογικά ακαταμάχητη. Εκφράζει τη θεωρητική αμηχανία στην οποία ευρίσκεται η σύγχρονη πολιτική θεωρία.

6. Το πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, και το δίλημά της, είναι η συμφιλίωση ελευθερίας και καταναγκασμού. Με την εμφάνιση της χρηματικής οικονομίας, παρουσιάζεται το σύγχρονο κράτος ως ένας θεσμός που αξιώνει το μονοπώλιο της καταναγκαστικής εξουσίας, προκειμένου να παρέχει ασφαλή βάση πάνω στην οποία θα α-

ναπτυχθούν το εμπόριο και οι συναλλαγές, και οι πολίτες θα είναι σε θέση να απολαύσουν τα αγαθά της εργασίας τους. Ωστόσο, με τη δημιουργία αυτού του θεσμού, με την αναγνώριση της κυρίαρχης εξουσίας του, ο πολίτης δημιούργησε ένα όργανο που μπορούσε, και συχνά το έκανε, να τον αφήσει απροστάτευτο και να του στερήσει τα οφέλη από την εργασία του. Κατά συνέπεια, ενώ δικαιολογούσε την κυρίαρχη εξουσία του κράτους, επεδίωξε συγχρόνως να επιβάλλει όρια στην καταναγκαστική εξουσία. Η ιστορία της σύγχρονης πολιτικής σκέψης είναι η ιστορία της προσπάθειας να δικαιολογηθούν ισχύς και δικαίωμα, δίκαιο και εξουσία. Δεν υπάρχει πολιτική θεωρία που να μη κάνει και τα δύο. Οι απολυταρχικότερες θεωρίες (Hobbes και Spinoza) που, εκ πρώτης όψεως, απορρίπτουν τα ατομικά δικαιώματα, τα επαναφέρουν από την πίσω πόρτα: ο Hobbes μετασχηματίζοντας τον κυρίαρχο σ' ένα είδος επιχειρηματικού αντιπροσώπου της κοινωνίας με όση εξουσία θέλει εφ' όσον χειρίζεται τις δουλειές σωστά, και χωρίς καμιά εξουσία εάν αποτύχει να εξασφαλίσει τάξη και ασφάλεια· ο Spinoza με τον τύπο ότι το δικαίωμα ισούται με ισχύ, επιτρέπει σε κάθε κοινωνική ομάδα που είναι αρκετά ισχυρή να μετασχηματίσει την κοινωνική δύναμή της σε δίκαιο, να μεταβληθεί από *alterius iuris* σε *sui iuris*. Ο Locke, ο πρόσπιστής του δικαίου και του νόμου αισθάνθηκε υποχρεωμένος να αποδεχτεί την προνομιακή εξουσία που έδινε το δικαίωμα στον μονάρχη

να ενεργεί εκτός νόμου, και μερικές φορές σ' αντίθεση με τον νόμο, εάν και όταν το δίκαιο και ο νόμος έτειναν να θέσουν σε κίνδυνο το κράτος¹⁴. Εν συντομία: ελευθερία δεν είναι μόνον η ελευθερία από την κυβέρνηση αλλά εξ ίσου η ελευθερία δια μέσου της κυβέρνησης. Οι δύο προοπτικές ενδέχεται να εναρμονίζονται σε ορισμένες ιστορικές καταστάσεις· σε κάποιες άλλες όμως όχι. Μπορεί να εναρμονίζονται για μερικές κοινωνικές ομάδες και όχι για κάποιες άλλες.

7. Μπορούμε να αποδεχτούμε την καντιανή επίλυση της σύγκρουσης; Πρόκειται για μια λύση που απλώς επαναδιατυπώνει τη ρουσσωική ιδέα της γενικής βούλησης ως τον μέγα εναρμονιστή του συλλογικού συμφέροντος του έθνους με τα συμφέροντα των πολιτών του. Παρά ταύτα η δημοκρατική θεωρία δεν παρέχει λύση στο δικαίωμα αντίστασης. Μια γενετική θεωρία (η θεωρία της καταγωγής μιας πολιτικής εξουσίας) δεν νομιμοποιεί, επομένως, την άσκηση εξουσίας. Η δημοκρατική πλειοψηφία μπορεί να παραβιάζει κάποια δικαιώματα. Μια αδικία δεν είναι δυνατό να γίνει δίκαιο επειδή έτσι το θέλει η πλειοψηφία. Ίσως έτσι να διαπραχθεί μεγαλύτερη αδικία.

Υποστηρίζεται όμως ότι το δικαίωμα αντίστασης μολονότι είναι συναφές με το σύνολο των μη δημοκρατικών πολιτικών συστημάτων, είναι ουσιαστικά άχρηστο σε μια δημοκρατία, επειδή το δημοκρατικό σύστημα παρέχει υπεραρκετή δικαίωση σε μειοψηφικές απόψεις. Το ίδιο το δη-

μοκρατικό σύστημα κατανοείται λοιπόν ως ένα είδος θεσμοποιημένου δικαιώματος αντίστασης. Αυτό το επιχείρημα, ωστόσο, είναι εσφαλμένο. Υπάρχει, τώρα πλέον, μια πρακτική αντίρρηση σε αυτή την άποψη. Το κατά πόσον μια δημοκρατία προστατεύει τις μειοψηφικές απόψεις, είναι ένα θέμα υπό συζήτηση. Μπορεί να υποστηριχθούν διαφορετικές απόψεις όσον αφορά τον καθένα και το σύνολο από τους ποικίλους τύπους δημοκρατίας. Κατά συνέπεια, για όσους διατείνονται, δίκαια ή άδικα, ότι το σύστημα δεν προστατεύει ικανοποιητικά τα δικαιώματά τους, το ατομικό δικαίωμα αντίστασης παραμένει ακόμη ένα πρόβλημα. Δεν μπορεί κανείς να αντικρούσει, θεωρητικά, αυτή την άποψη με την αναφορά στην ανεξάρτητη δικαιοσύνη – για λόγους που ήδη συζητήθηκαν.

Επομένως, παρ' ότι η δημοκρατία ασφαλώς δίνει κάποια λύση στο πρόβλημα του ατομικού δικαιώματος αντίστασης, δεν το εξαλείφει.

8. Επιστρέφουμε έτσι στο δόγμα των φυσικών δικαιωμάτων (ή του φυσικού δικαίου). Εδώ είναι απαραίτητη μια διάκριση, εκείνη, δηλαδή, ανάμεσα στη θεωρητική βάση του δόγματος των φυσικών δικαιωμάτων και στη συγκεκριμένη έκφρασή τους.

Το δεύτερο (δηλαδή, ένα σύστημα φυσικού δικαίου με συγκεκριμένες απαγορεύσεις και κανόνες) είναι θεωρητικά αβάσιμο. Οι επικρίσεις του Hume¹⁵ και του Hegel¹⁶ δεν είναι δυνατόν να α-

ντικρουστούν¹⁷. Όλα αυτά τα φιλοσοφικά συστήματα είναι φιλοσοφικά αυθαίρετα. Προικίζουν τον άνθρωπο, στη φυσική του κατάσταση, με συγκεκριμένες ποιότητες και στη συνέχεια παράγουν ένα συγκεκριμένο σύστημα φυσικών δικαιωμάτων (και υποχρεώσεων) από την αυθαίρετη ανάλυση της ανθρώπινης φύσης. Ο Hume και ο Hegel (και πολλοί άλλοι, ιδίως ο Georges Sorel)¹⁸ παρατήρησαν εύστοχα ότι η αντίθετη άποψη είναι πάντοτε δυνατή. Όπως το θέτει ο Hegel¹⁹, “η καθοδηγητική αρχή του a priori είναι το a posteriori”. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο Rousseau διατύπωσε την αντίρρησή του στα δόγματα του φυσικού δικαίου: “(Ο θεωρητικός του φυσικού δικαίου) αρχίζει σχεδιάζοντας τους κανόνες τους οποίους οι άνθρωποι, για το δικό τους συμφέρον, θα πρέπει να αποδεχτούν· και στη συνέχεια χωρίς περαιτέρω αποδείξεις εκτός του υποτιθέμενου πλεονεκτήματος που προκύπτει μ’ αυτόν τον τρόπο, ετοιμάζεται να αποτιμήσει αυτό το σύνολο των κανόνων στο όνομα του Φυσικού Δικαίου. Όλοι οι φιλόσοφοι της σχολής του ακολουθούν την ίδια μέθοδο. Το αποτέλεσμα είναι ότι όλοι οι ορισμοί αυτών των πολυμαθών ανθρώπων, ευρισκόμενοι σε αμοιβαία αντίφαση, συμφωνούν μόνο σε αυτό το συμπέρασμα: ότι είναι αδύνατο να κατανοήσουμε, αδύνατο, άρα, να υπακούσουμε, στο νόμο της φύσης χωρίς να είμαστε εμβριθείς λόγιοι και σπουδαίοι μεταφυσικοί. Κι αυτός είναι ένας άλλος τρόπος για να πούμε ότι, για την καθίδρυση της κοινωνίας, οι άνθρωποι πρέπει να κάνουν

χρήση της σοφίας που στην πραγματικότητα αποκτήθηκε βαθμηδόν από μια μικρή μειονότητα ανθρώπων, κι αυτό με μεγάλη δυσκολία, στους κόλπους της ίδιας της κοινωνίας”.²⁰

Είναι αδύνατο, κατά την άποψή μου, να μην συμφωνήσουμε μ’ αυτές τις επικρίσεις που ισχύουν εξ ίσου για τη Στοά, τον Αγ. Θωμά, τους Hobbes, Pufendorf, Locke, Kant και πολλούς άλλους.

III

1. Μολονότι αυτή η κριτική είναι έγκυρη, η εγκυρότητά της ισχύει μόνον εάν στρέφεται ενάντια σ' ένα από τα ποικίλα συγκεκριμένα συστήματα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που απορρέουν από το φυσικό δίκαιο. Όλα τα δόγματα φυσικού δικαίου²¹ βασίζονται στην ύπαρξη του ανθρώπου ως ορθολογικού όντος το οποίο έχει μια ύπαρξη ανεξάρτητη από την πολιτική κοινωνία στην οποία ζει. Μόνον όσοι αποδέχονται τον πλατωνισμό, τον οικουμενισμό κ.λπ. μπορούν να απορρίπτουν αυτή τη θεμελιώδη αλήθεια. Όταν αναφερόμαστε στον άνθρωπο, τον παρουσιάζουμε ως ύπαρξη προικισμένη με Λόγο, διότι μόνον έτσι μπορούμε να τον προσδιορίσουμε (σε αντιδιαστολή με άλλες μορφές οργανικής ζωής). Ωστόσο εάν το αποδεχτούμε αυτό ως αληθές, τότε αποδεχόμαστε ορισμένα ελάχιστα που έπονται από αυτή την απόφαση. Αυτά τα ελάχιστα (και δεν έχει ιδιαίτερη σημασία εάν τα ονομάζουμε φυσικά δικαιώματα ή όχι) είναι άρα έγκυρα, ανεξάρτητα από το πολιτικό σύστημα, έγκυρα έναντι οποιουδήποτε πολιτικού συστήματος, ακόμη και της δημοκρατίας.

Αυτό το ελάχιστο το απολαμβάνει μόνο ο άνθρωπος – κι όχι κάποια τεχνητά πρόσωπα όπως σωματεία, κράτη κ.λπ.

I. Το συγκεκριμένο περιεχόμενο του ελάχιστου είναι, κατ' αρχάς, το δόγμα της νομικής ισότητας όλων των ανθρώπων. Εφ' όσον ο άνθρωπος είναι ορθολογικός, όλοι οι άνθρωποι είναι ορθολογικοί. Κανείς δεν μπορεί να υποδουλωθεί. Όχι μόνο το πρόσωπο που θίγεται, μα κάθε άνθρωπος έχει το δικαίωμα να αντιστέκεται σ' ένα νόμο ο οποίος αποσκοπεί στη υποδούλωση κάποιου τμήματος της ανθρωπότητας.

II. Όλοι οι νόμοι που επηρεάζουν τη ζωή και την ελευθερία πρέπει να έχουν ένα γενικό χαρακτήρα. Οι ατομικοί νόμοι είναι διατάγματα στερήσεως πολιτικών δικαιωμάτων, που συνιστούν έκτακτη νομοθεσία και παραβιάζουν την αρχή της ισότητας. Η αντίσταση σε αυτούς είναι άρα νόμιμη.

III. Αναδρομικοί νόμοι – δηλ. ex post facto νομοθεσία που στερεί από τον άνθρωπο τη ζωή και την ελευθερία– παραβιάζουν την αρχή της καθολικότητας του νόμου. Είναι άρα παράνομοι και η αντίσταση σε αυτούς είναι νόμιμη.

IV. Η επιβολή όσων νόμων επηρεάζουν τη ζωή και την ελευθερία πρέπει να ανατίθεται σ' ένα όργανο διαχωρισμένο από τις κρατικές υπηρε-

σίες λήψης αποφάσεων. Με αυτή την έννοια (αλλά μόνο με αυτή την έννοια) το δόγμα του διαχωρισμού των εξουσιών έπεται από την πρόταση II, δηλαδή ότι οι νόμοι που παραβιάζουν τη ζωή και την ελευθερία πρέπει να έχουν γενικό χαρακτήρα.

Αυτές οι τέσσερις αποφάνσεις φαίνεται, κατά την άποψή μου, να ενσωματώνουν το ελάχιστο πολιτικό περιεχόμενο το οποίο απορρέει από την πρόταση για τον ορθολογικό χαρακτήρα του ανθρώπου. Τίποτε παραπάνω. Παραβίαση οποιασδήποτε από αυτές τις τέσσερις αποφάνσεις καθιστά παράνομη την άσκηση της πολιτικής εξουσίας και δίνει έτσι στον καθένα το δικαίωμα (θιγόμενο ή όχι) να αντιστέκεται. Το κατά πόσον αυτό το δικαίωμα ισχύει είναι φυσικά άλλο ζήτημα.

2. Αυτό μπορεί να ακούγεται ελάχιστα πειστικό και καθόλου ικανοποιητικό. Πράγματι, έτσι έχουν τα πράγματα εάν λησμονήσουμε ότι ο άνθρωπος μπορεί να αντιστέκεται ηθικά σε κάθε επιταγή της κυβέρνησης του εφ' όσον η συνείδησή του τον ωθεί να πράξει έτσι. Αυτό το αναγνώρισε ακόμη κι ο Hegel²². Κατά την άποψή του, η “εσωτερική φωνή” του ανθρώπου μπορεί κάλλιστα να συγκρούεται με τις επιταγές του θετικού δικαίου. Τούτο, ωστόσο, δεν είναι ζήτημα “δικαιώματος”. Δεν είναι δυνατόν να κατασκευαστεί κάποια καθολικά έγκυρη διακήρυξη η οποία να μας λέει πότε η συνείδηση του αν-

θρώπου μπορεί νόμιμα να τον απαλλάσσει από την υπακοή στους νόμους του κράτους. Ο κάθε άνθρωπος οφείλει να αναμετρηθεί κατά μόνος με τούτο το πρόβλημα. Εάν αποφασίσει να αντισταθεί δεν μπορεί να επικαλεστεί κάποιο “δικαίωμα”, αλλά θα έχει τη συμπάθειά μας. Πέραν των τεσσάρων αποφάνσεων για το αδιαπραγμάτευτο δικαίωμα αντίστασης, ο κάθε άνθρωπος πρέπει να πάρει την απόφασή του. Ο Locke²³ και ο Hegel²⁴ συμφωνούν ότι το ισχυρό κράτος θα είναι ηπιότερο και ανεκτικότερο προς όσους η συνείδησή τους δεν τους επιτρέπει να αποδεχτούν τις κρατικές εντολές. Εάν δεν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε ο αντιστασιακός, εφ’ όσον η συνείδησή του τον πιέζει, θα αντιστέκεται και θα διακινδυνεύει μάλλον παρά θα υπακούει και θα είναι ασφαλής.

Το δίλημμα ανάμεσα σ’ όσα επιτάσσει η συνείδηση και σ’ όσα επιτάσσει η κοινωνική τάξη δεν μπορεί να το λύσει καμιά θεωρία. Εάν προσποιείται ότι το κάνει τότε θα επαναλαμβάνει μόνον αφηρημένα, κενά σχήματα τα οποία, αφού είναι άνευ περιεχομένου, συγκαλύπτουν απλώς την αδυνατότητα να τετραγωνιστεί ο κύκλος. Μ’ αυτή την σκεπτικιστική επισήμανση κλείνω τη συζήτηση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. ιδίως Hans Georg Schmidt, *Die Lehre vom Tyrannenmord*, Tübingen, 1901.
2. Πρβλ. Max Lossen, *Die Lehre vom Tyrannenmord in der Christlichen Zeit*, München, 1894. Όλα τα παραθέματα από τον Αγ. Αυγουστίνο προέρχονται από το σύγγραμμα του Lossen.
3. *De civitate Dei*, βιβλίο I, κεφ. 17 και 21· και βιβλίο V, κεφ. 19 και κεφ. 21.
4. Όπ.π., βιβλίο I, κεφ. 26· πρβλ. επίσης *Faustum*, βιβλίο 22, κεφ. 70 στο Migne, 42, 44.
5. Επ’ αυτού βλ. Friedrich Schoenstedt, *Der Tyrannenmord im Spätmittelalter*, Βερολίνο, 1938.
6. A. Coville, *Jean Petit, la question du tyrannicide au commencement du XV siècle*, Παρίσι, 1932.
7. Βιβλίο IV, κεφ. XX, 31· παραθέτω τον ακριβέστερο αφορισμό αρ. 99 στη μετάφραση του Henry Beveridge.
8. *Sermons de la simulée conversion et nullité de la prétendre absolution de Henri de Bourbon*, Παρίσι, 1594.
9. *De Rege et Regis Institutione* (μτφρ. G.A. Moore υπό τον τίτλο *The King and the Education of the King*), Ουάσινγκτον, 1948.
10. Επ’ αυτού βλ. Carl L. Becker, *The Declaration of Independence*, Νέα Υόρκη, 1942, σ. 9.
11. Αυτή τη συνταγματική διάταξη την πραγματεύεται ο

- Carl Heyland στο σύγγραμμά του, *Das Widerstandsrecht des Volkes*, Tübingen, 1950, σ. 85.
12. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* (Einleitung B) μτφρ. Hastie, σ. 56.
13. Αυτόθι, μέρος II, κεφ. 1 (Allgemeine Anmerkung A), σ. 175.
14. Τα προαναφερθέντα καταγράφονται στην εισαγωγή μου στο σύγγραμμα του Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Hafner Library, Νέα Υόρκη.
15. Για την κριτική ανάλυση του Hume (στο σύγγραμμά του *Treatise of Human Nature*) βλ. George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Νέα Υόρκη, 1937, σσ. 598-616.
16. *In Ueber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, 1802.
17. Επ' αυτού του προβλήματος βλ. την εργασία μου "Types of Natural Law". Ωστόσο δεν υποστηρίζω πλέον στο σύνολό της αυτή την τοποθέτηση.
18. Στο *Le Procès de Sarate*, Παρίσι, 1889.
19. Όπ.π., *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Λιψία, 1913, σ. 359.
20. "Discours sur L' inegalite". Η μετάφραση προέρχεται από τον C.E. Vaughan, στο *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Μάτζεστερ, 1939, 1, σσ. 177-78.
21. Με την εξαίρεση των αμιγώς "νατουραλιστικών" που επικαλούνται το φυσικό δικαίωμα του ισχυρότερου. Βλ. Πλάτωνος *Γοργίας*.
22. Σημείωση στον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.
23. *Second Treatise II*, κεφ. XVIII, 208-9.
24. *Φιλοσοφία του Δικαίου*, Σημείωση στην παράγραφο 270 (περί Κουάκερων και Αναβαπτιστών).

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΟFRANZ NEUMANN, διακεκριμένος νομικός και πολιτικός στοχαστής, αφιέρωσε μεγάλο μέρος της δραστηριότητάς του μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο σε παρεμβάσεις σχετικές με την αποκατάσταση και ακεραίωση της δημοκρατίας. Οι θεωρητικές μελέτες του από αυτή την περίοδο συλλέχθηκαν μετά τον πρόωρο θάνατό του, στις 2 Σεπτεμβρίου 1954, από τον επιστήθιο φίλο και συνοδοιπόρο του H. Marcuse, σ' έναν τόμο υπό τον τίτλο "Το δημοκρατικό και το αυταρχικό κράτος". Από αυτό το βιβλίο προέρχεται και η μελέτη του για "τα όρια της δικαιολογημένης ανυπακοής", που την παρουσίασε το 1952.

Το θεμελιώδες ζήτημα το οποίο ο Neumann έχει κατά νου στο σύνολο αυτών των παρεμβάσεων είναι η διάσταση ανάμεσα στην πολιτική ελευθερία και στην πολιτική εξουσία. Πρόκειται για ένα πρόβλημα, ή δίλημμα όπως το χαρακτηρίζει ο ίδιος, που απασχολεί εκ προοιμίου την πολιτική σκέψη. Ωστόσο, ο Neumann καλείται να το πραγματευτεί και να πάρει θέση σε μια ιδιαίτερη πολιτική συγκυρία, εκείνη της μεταπολεμικής Ευρώπης. Είναι η εποχή κατά την οποία

τίθενται εκ νέου τα θεμέλια του ευρωπαϊκού οικοδομήματος, με βάση την κριτική (ή, για ν' ακριβολογούμε, αρνητική) θεώρηση του προπολεμικού ευρωπαϊκού status.

Η κυρίαρχη άποψη, τουλάχιστον όσον αφορά τη Γερμανία, στην οποία επικεντρώνεται το ενδιαφέρον του Neumann, ήταν ότι η υπερπολιτικοποίηση στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης είχε ως αποτέλεσμα να κατισχύσει το βουλευσιακό στοιχείο στη σφαίρα του δικαίου και ν' ανοίξει ο δρόμος για την εξουσία στους ναζί. Για ν' αποφευχθεί λοιπόν κάποια ανάλογη εξέλιξη θα έπρεπε να θωρακιστεί το κράτος με την ενίσχυση της πολιτικής εξουσίας.

Ο Neumann αντιτάχθηκε σ' αυτή την πολιτική γιατί πίστευε ότι έτσι ευνοούνται οι αξιώσεις ισχύος των ελίτ της μεγάλης βιομηχανίας και της μεσαίας τάξης που ευνοήθηκαν από τον ναζισμό· συνάμα ελαχιστοποιούνται τα περιθώρια αντιπολίτευσης και οργάνωσης των υπεξούσιων κοινωνικών στρωμάτων. Η τοποθέτηση αυτή ήταν απόρροια της ανάλυσής του για τον ναζισμό, όπως καταγράφεται στο μείζον σύγγραμμά του με τον τίτλο *Βέεμωθ*.

Το έργο αυτό γράφτηκε κατά τη διάρκεια της συνεργασίας του με το "Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας" στην Αμερική, και είναι απάντηση στον F. Pollock ο οποίος ανέπτυξε τη θεωρία περί κρατικού καπιταλισμού. Ο Neumann στηριζόμενος στην κλασική φιλελεύθερη διάκριση ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό, κράτος και κοινωνία υπο-

στηρίζει ότι δεν είναι το κράτος που διεισδύει στην κοινωνία μα ακριβώς το αντίθετο: τα ιδιωτικά συμφέροντα, που τώρα είναι οργανωμένα μονοπωλιακά, διεισδύουν στο κράτος και το καταλαμβάνουν. Το κράτος, πιεζόμενο από τα ισχυρά συμφέροντα, χάνει την ουδετερότητά του· γίνεται έρμαιο των ποικίλων ανταγωνισμών ανάμεσα στα γκακστερικά οργανωμένα συμφέροντα, τα οποία προσπαθεί να συμβιβάσει. Επομένως, ο ναζισμός όχι μόνο δεν είναι μια σχεδιασμένη και κεντρικά διευθυνόμενη οικονομία μα ακριβώς το αντίθετο: σ' αυτόν όλες οι αντιθέσεις και οι ανταγωνισμοί οξύνονται και παίρνουν την πιο ακραία μορφή τους, χωρίς να διαφαίνεται κάποια προοπτική επίλυσής τους.

"Η γερμανική οικονομία", γράφει ο Neumann, "έχει δύο γενικά και διακριτά χαρακτηριστικά. Είναι μονοπωλιακή οικονομία, κυβερνώμενη από το ολοκληρωτικό κράτος. Για να την περιγράψουμε προτείνω ως καταλληλότερο όρο τον ολοκληρωτικό μονοπωλιακό καπιταλισμό".

Ο Neumann πίστευε ότι τα συμπεράσματά του από την ανάλυση του ναζιστικού καθεστώτος δεν αφορούσαν μόνο την περίπτωση της Γερμανίας αλλά το σύνολο του δυτικού κόσμου, και ως προς αυτό συμφωνούσε με τα υπόλοιπα μέλη του Ινστιτούτου. Στη νέα αυτή πολιτική συγκυρία η κλασική πολιτική θεωρία αδυνατούσε να δώσει απαντήσεις σ' όσα προβλήματα προέκυπταν. Γι' αυτό ο ίδιος έθεσε έναν διττό στόχο: αφ' ενός πάσχισε να προασπιστεί όσα στοιχεία του δημο-

κρατικού πολιτεύματος κατοχυρώνουν ένα ελάχιστο της πολιτικής ελευθερίας· αφ' ετέρου επικέντρωσε τις θεωρητικές έρευνές του στην ανάλυση των δομικών μεταβολών του πολιτικού συστήματος.

Ακρογωνιαίος λίθος αυτής της θεωρητικής έρευνας ήταν η συγκριτική μελέτη της δικτατορίας και του ολοκληρωτισμού, εγχείρημα που λόγω του πρόωρου θανάτου του δεν έφερε εις πέρας. Μολαταύτα οι βασικές κατευθύνσεις της έρευνας γίνονται φανερές από τις εσώσεις που διατυπώνει σε επιμέρους δοκίμιά του. Σ' αυτή την προοπτική εντάσσεται και το μελέτημά του για "τα όρια της δικαιολογημένης ανυπακοής".

Ο Neumann αρχίζει τη μελέτη του όλου θέματος με την πιο ακραία εκδήλωση ανυπακοής, εκείνη της τυραννοκτονίας. Η τυραννοκτονία είναι μια πολιτική ενέργεια που έχει ως στόχο της είτε ένα νόμιμο άρχοντα ο οποίος παραβιάζει τον νόμο είτε κάποιο σφετεριστή. Η αρχαία αυτή παράδοση πήρε πολλά προσωπεία μέσα στους αιώνες για να καταλήξει στις μέρες μας σ' ό,τι είναι γνωστό ως "τρομοκρατία". Όπως ο ίδιος ο Neumann παρατηρεί, για να γίνει αποδεκτή μια τέτοιου είδους ενέργεια ως πολιτική προϋποτίθεται μια νοοτροπία που θέτει την κοινότητα υπεράνω των ατόμων.

Η αρχαία πόλη-κράτος είναι ασφαλώς ένα τέτοιο παράδειγμα, αλλά η ίδια λογική εκφράστηκε στη σύγχρονη σκέψη με τον Ρουσσώ όταν έλεγε ότι ένας λαός μπορεί να αλλάξει κυβερνήτη,

ένας κυβερνήτης όμως δεν μπορεί ν' αλλάξει λαό. Παρά ταύτα σ' αυτή την κατεύθυνση σκέψης, η ιδέα της τυραννοκτονίας ή της αντίστασης είναι αμφίλογη. Ακόμη και η δολοφονία ενός δικτάτορα δεν μπορεί να επιτελεστεί εάν δεν παραβιαστεί κατά κάποιον τρόπο η νομιμότητα, η οποία επιβάλλει υπακοή. Το κατά πόσον ο ίδιος ο δικτάτορας έχει παραβιάσει τη νομιμότητα είναι μια συζήτηση που οδηγεί σε φαύλο κύκλο. Στη συνάφεια ενός δημοκρατικού καθεστώτος υπάρχουν ισχυρά συμφέροντα τα οποία παραβιάζουν συστηματικά τον νόμο και παραμένουν στο απυρόβλητο· εν τούτοις η θανάτωση προσώπων που εκφράζουν αυτή τη νοοτροπία δεν παύει να παραβιάζει τη νομιμότητα. Γίνεται εύλογο επομένως ότι η τυραννοκτονία αντλεί τα ερείσματά της από δυνάμεις που υπερβαίνουν τη νομιμότητα. Αφορά λοιπόν τη νομιμοποίηση και όχι τη νομιμότητα, εξαρτάται δηλαδή από την ιδεολογική ηγεμονία σε μια συγκεκριμένη συγκυρία. Η δολοφονία ενός τυράννου –δικτάτορα ή φύρερ– γίνεται αποδεκτή και νομιμοποιείται εφ' όσον αυτός έχει απωλέσει την ιδεολογική ηγεμονία, πράγμα που σημαίνει ότι η ευημερία της κοινότητας κινδυνεύει από την παραμονή του στην εξουσία. Τα παραθέματα των Kant, Rousseau και Hegel στη μελέτη του Neumann επιρρωνύουν αυτήν ακριβώς την έποψη όσον αφορά την ανατροπή μιας κατεστημένης πολιτικής εξουσίας.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα τότε τι είναι το "δικαίωμα αντίστασης", το οποίο απορρέει από

τις, κατά βάση ατομοκεντρικές, φυσικοδικαϊκές θεωρίες; Μια πρώτη διαπίστωση στην οποία καταλήγουμε αβίαστα με βάση την ιστορική επισκόπηση, είναι ότι πρόκειται για μια πολεμική πολιτική έννοια, γνωστή ήδη από τον μεσαίωνα.

Στη μακραίωνη διαμάχη ανάμεσα στα δύο ξίφη, δηλαδή ανάμεσα στον Πάπα και στις κοσμικές εξουσίες, το δικαίωμα αντίστασης χρησιμοποιήθηκε από τις αντιμαχόμενες πλευρές, ανάλογα με τις συγκεκριμένες πολιτικές επιδιώξεις και συσχετισμούς, για την επιβολή των εκάστοτε αξιώσεων ισχύος. Σε μια πρώτη φάση το κεντρικό ζήτημα ήταν η παθητική υπακοή στην κοσμική εξουσία ή η υπακοή στον Πάπα.

Οι εσωτερικές απόπειρες μεταρρύθμισης της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας έφεραν εκ νέου στην επιφάνεια κατά τον δέκατο πέμπτο αιώνα το δικαίωμα αντίστασης, τη φορά αυτή απέναντι στον Πάπα. Παρά ταύτα, η αποτυχία να δημιουργηθεί ένας καταστατικός χάρτης της εκκλησίας και μια διαρκής Σύνοδος με αποφασιστικό ρόλο, έθεσε τέλος στα εγχειρήματα εσωτερικής μεταρρύθμισης. Οι μεταρρυθμιστές υποχρεώθηκαν να συμμαχήσουν με τους βασιλείς και τα αναδυόμενα απολυταρχικά καθεστώτα, προτάσσοντας όσα επιχειρήματα συμπυκνώνονται στο “δικαίωμα αντίστασης”. Αποτέλεσμα αυτής της συμμαχίας ήταν η δημιουργία εθνικών εκκλησιών, κάτι βέβαια που αναιρούσε τον οικουμενικό χαρακτήρα της εκκλησίας και αντιστρατευόταν τις αρχικές προθέσεις των μεταρρυθμιστών. Με τον τρόπο αυτό οι

θεολογικές έριδες έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην ανάδυση των μοντέρνων εθνών-κρατών.

Ωστόσο, με την δημιουργία εθνικών εκκλησιών προέκυψαν ισχυρές θρησκευτικές μειονότητες, που διεκδικούσαν τη νομική κατοχύρωσή τους στα πλαίσια των μοναρχικών καθεστώτων και πρότασσαν το δικαίωμα αντίστασης εφ' όσον θίγονταν τα θρησκευτικά δόγματά τους. Κοντολογής, εάν κατά τον δέκατο τέταρτο και δέκατο πέμπτο αιώνα το δικαίωμα αντίστασης σήμαινε την αντίσταση στον “αιρετικό” Πάπα, τον δέκατο έκτο έλαβε τη μορφή της αντίστασης στον “αιρετικό” μονάρχη.

Με το τέλος των θρησκευτικών πολέμων στην Ευρώπη και την εξουδετέρωση της θρησκευτικής σφαίρας, το δικαίωμα αντίστασης μεταμορφώθηκε σε ανοχή. Στην ανοχή εδράζεται το επιχείρημα, που αμφισβητεί ο Neumann, ότι στη δημοκρατία δεν τίθεται θέμα “δικαιώματος αντίστασης” μια και κατοχυρώνονται ούτως ή άλλως τα δικαιώματα της μειοψηφίας. Ωστόσο, τόσο η έννοια της ανοχής όσο και η υπακοή και το αντίθετό της, η ανυπακοή, έχουν πολιτικό νόημα στη συνάφεια και μόνο της φιλελεύθερης δημοκρατίας όπου οι αποφάσεις λαμβάνονται με βάση τη δημοσιότητα και το διάλογο.

Στις σύγχρονες μαζικές δημοκρατίες η δημοσιότητα και ο διάλογος ισχύουν μόνο κατ' επίφαση. Οι αποφάσεις λαμβάνονται ύστερα από διαπραγματεύσεις με τα ποικίλα ιδιωτικά συμφέροντα εκτός του δημόσιου χώρου, ενώ η ευρύτε-

ρη συναίνεση εξασφαλίζεται μέσω των στρατηγι-
κών χειραγώγησης. Το χάσμα ανάμεσα στις ελίτ,
που λαμβάνουν αποφάσεις, και στις μάζες, οι
οποίες προσαρμόζονται στις συστημικές επιτα-
γές, διευρύνεται σε τέτοιο βαθμό ώστε οι κλασ-
σικές πολιτικές έννοιες ν' αδυνατούν να περι-
γράψουν την πραγματικότητα. Η ανοχή, για πα-
ράδειγμα, αφορά κατά κύριο λόγο την ανοχή των
ποικίλων, "διαφορετικών" κοινωνικών συμπερι-
φορών. Πρόκειται για την "καταπιεστική ανο-
χή", όπως εύστοχα έχει προσδιοριστεί, που εξου-
δετερώνει κάθε αντιπολιτευτική κίνηση, εξισώ-
νοντάς την με την ατομική ιδιοτροπία και ανάγο-
ντάς την σε ζήτημα γούστου το οποίο ικανοποι-
είται χάρη στην οικονομία της αγοράς. Κατ' ου-
σίαν, δηλαδή, αφαιρείται κάθε έλλογο περιεχό-
μενο αντίστασης ενώ γίνεται ανεκτή η εξωτερική
έκφραση που κάλλιστα μπορεί να χειραγωγηθεί.

Ο Neumann, λαμβάνοντας υπ' όψιν αυτές τις
εξελίξεις, διατηρεί από τις φυσικοδικαϊκές θεω-
ρίες μόνον την έλλογη ιδιότητα του ατόμου. Το
γεγονός αυτό του επιτρέπει να υποστηρίξει μια
ισχνή έστω μορφή του δικαιώματος αντίστασης
στη συνάφεια των σύγχρονών μας μαζικών δη-
μοκρατιών, προασπίζοντας το νομικό στοιχείο της
πολιτικής ελευθερίας.

Η άποψη αυτή τον φέρνει πολύ κοντά σ' εκείνη
του J. Burnham, για τον οποίο "η ελευθερία ή
ένδικη άμυνα συνοψίζεται κι εστιάζεται στο δι-
καίωμα αντίστασης, το δικαίωμα όσων αντιτίθε-
νται στην κυβερνώσα ελίτ να εκφράσουν δημό-

σια τις αντίθετες εσώψεις τους και να οργανώ-
σουν την κατίσχυση τούτων των εσώψεων". Κα-
θώς φαίνεται η τυραννία της δημοκρατικής
πλειοψηφίας μπορεί να αναχαιτιστεί μόνο με την
ενσυνείδητη αντιπολίτευση όσων αποφασίζουν να
αντισταθούν. Η κατοχύρωση των νομικών δικαι-
ωμάτων τους αποτελεί τη μοναδική βάση από
την οποία μπορούν να εκκινήσουν. Αυτό, κατά
τον Neumann, θα πρέπει να είναι μια βασική ε-
πιδίωξη όσων σήμερα δεν έχουν απεμπολήσει
εντελώς την πολιτική διάσταση της ύπαρξής τους
και, υπό την μορφή αντιπολιτευτικών ομάδων,
πασχίζουν να περιορίσουν τις υπερβολές της ε-
ξουσίας. Μ' άλλα λόγια, μόνον η εξουσία ανα-
χαιτίζει την εξουσία. Η επιτυχία ή όχι της αντι-
πολίτευσης εξαρτάται από το κατά πόσον θα έχει
μια ευρύτερη, ζωντανά εκφρασμένη αλληλεγγύη
από κάποιες υπεξούσιες τάξεις ή στρώματα. Η
επιβίωσή της όμως, εξαρτάται από τη συρρίκνω-
ση ή όχι των θεσπισμένων ατομικών δικαιωμά-
των. Η ζοφερή πλευρά της ιστορικής πραγματι-
κότητας μας υπενθυμίζει πως όταν κάθε αντιπο-
λίτευση έχει καταστραφεί, δεν υπάρχει πια κα-
νένας περιορισμός στο τι οφείλει να πράττει η
εξουσία.

Γ. Ν. Μερτίκας

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Free Press, New York, 1964.
- G.H. Sabine, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφρ. Μ. Κρίστη, εκδ. Ατλαντίς.
- Franz Neumann, *Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, εισαγ. Γ.Ν. Μερτίκας, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1989.
- James Burnham, *Το νόημα της δημοκρατίας*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, *Λεβιάθαν* αρ. 16, Αθήνα 1989.

«Ο NEUMANN αρχίζει τη μελέτη του όλου θέματος με την πιο ακραία εκδήλωση ανυπακοής, εκείνη της τυραννοκτονίας. Η τυραννοκτονία είναι μια πολιτική ενέργεια που έχει ως στόχο της είτε ένα νόμιμο άρχοντα ο οποίος παραβιάζει τον νόμο είτε κάποιο σφετεριστή. Η αρχαία αυτή παράδοση πήρε πολλά προσωπεία μέσα στους αιώνες για να καταλήξει στις μέρες μας σ' ό,τι είναι γνωστό ως "τρομοκρατία". Όπως και ο ίδιος ο Neumann παρατηρεί, για να γίνει αποδεκτή μια τέτοιου είδους ενέργεια ως πολιτική προϋποτίθεται μια νοοτροπία που θέτει την κοινότητα υπεράνω των ατόμων...

...Τα παραθέματα των Kant, Rousseau και Hegel στη μελέτη του Neumann επιρρωνύουν αυτήν ακριβώς την έποψη όσον αφορά την ανατροπή μιας κατεστημένης πολιτικής εξουσίας.»

Ο Franz Neumann, διακεκριμένος νομικός και πολιτικός στοχαστής, αφιέρωσε μεγάλο μέρος της δραστηριότητάς του μετά τον Β' παγκόσμιο πόλεμο σε παρεμβάσεις σχετικές με την αποκατάσταση και ακεραίωση της δημοκρατίας. Οι θεωρητικές μελέτες του από αυτή την περίοδο συλλέχθηκαν μετά τον πρόωρο θάνατό του, στις 2 Σεπτεμβρίου 1954, από τον επιστήθιο φίλο και συνοδοιπόρο του H. Marcuse, σ' έναν τόμο υπό τον τίτλο "Το δημοκρατικό και το αυταρχικό κράτος". Από αυτό το βιβλίο προέρχεται και η μελέτη του για "τα όρια της δικαιολογημένης ανυπακοής", που την παρουσίασε το 1952.

