

FRANZ NEUMANN

Η ΕΝΝΟΙΑ
ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ
ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Εισαγωγή

ΓΙΩΡΓΟΥ ΜΕΡΤΙΚΑ

Μετάφραση

ΓΕΡΑΣΙΜΟΥ ΔΥΚΙΑΡΔΟΠΟΥΛΟΥ



ΕΡΑΣΜΟΣ

ΟΙ ΙΔΕΕΣ 16

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

ΟΙ ΙΔΕΕΣ

Ίδρυτής σειράς: Μανόλης Λαμπρίδης
άρ. 16

«The Concept of political freedom», *Law Review*, τόμ. LIII, άριθ. 7, 1953.
[Έδω χρησιμοποιήθηκε ή συλλογή κειμένων του Franz Neumann που κυκλοφόρησε τό 1957 με τίτλο, *The Democratic and the Authoritarian State* από τις εκδόσεις Free Press με τήν επιμέλεια του Χέρμπερτ Μαρκούζε].

Α΄ ΕΚΔΟΣΗ ΕΡΑΣΜΟΣ 1989

ISBN 978-960-89144-5-2

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΡΑΣΜΟΣ, Μαυρομυχάλη 133, 11472, Αθήνα,
τηλ. 210 6436676

FRANZ NEUMANN

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Εισαγωγή
ΓΙΩΡΓΟΥ ΜΕΡΤΙΚΑ

Μετάφραση
ΓΕΡΑΣΙΜΟΥ ΛΥΚΙΑΡΔΟΠΟΥΛΟΥ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΡΑΣΜΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ἡ ζωή καί τό ἔργο τοῦ Franz Neumann, ενός κλασικοῦ πλέον νομικοῦ καί πολιτικοῦ στοχαστῆ, εἶναι συνυφασμένα μέ τή ζωή καί τό ἔργο ὅσων ἀγωνίστηκαν ἐνάντια στό ρεῦμα τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα, πού χαρακτηρίζεται ἀπό δύο παγκόσμιους πολέμους καί τή γέννηση τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ.

Ὁ Franz Neumann εἶναι ἕνας ἄγνωστος στό ἑλληνικό κοινό πολιτικός στοχαστής πού οἱ μελέτες του ἔπαιξαν σημαντικό ρόλο στή διαμόρφωση τῆς σύγχρονης πολιτικῆς καί νομικῆς θεωρίας. Τό ἔργο του ἀπαρτίζεται ἀπό ἕνα πλῆθος μελετῶν κοινωνιολογικοῦ καί νομικοῦ περιεχομένου γιά τό δημοκρατικό καί τό αὐταρχικό κράτος, μέ ἀποκορύφωμα τήν κεφαλαϊώδη ἐργασία του γιά τόν ἐθνικοσοσιαλισμό μέ τόν τίτλο Βεεμῶθ.

Γεννήθηκε στίς 23 Μαΐου 1900, προερχόμενος ἀπό μιᾶ ἐβραϊκή οἰκογένεια ἐμπόρων, στήν πόλη Κατοβίτσε, κοντά στά πολωνικά σύνορα. Σπούδασε τή νομική ἐπιστήμη στά πανεπιστήμια τοῦ Μπρεσλάου, τοῦ Ροστόκ καί τῆς Φραγκφούρτης. Μέ τό τέλος τοῦ Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου παίρνει μέρος στό κίνημα τῶν ἐργατικῶν συμβουλιῶν, γεγονός πού τόν ὀδήγησε στή συνέχεια νά μελετήσῃ νομικά προβλήματα τῶν σχέσεων ἐργασίας καί κεφαλαίου. Τό 1923 ὀλοκλήρωσε τή διπλωματική του ἐργασία μέ τήν καθοδήγηση τοῦ νεοκαντιανοῦ Max Ernst Mayer. Ἐργάστηκε στή συνέχεια ὡς βοηθός τοῦ Hugo Sinzheimer, πνευματικοῦ πατέρα τοῦ ἐργατικοῦ δικαίου τῆς Βαϊμάρης, μέσω τοῦ ὁποίου ἤλθε σ' ἐπαφή μέ τήν ἐβραϊκή, ριζοσπαστική διανόηση τῆς ἐποχῆς του. Τήν περίοδο, αὐτή ἐντάχθηκε στό σοσιαλδημοκρατικό κόμμα (SPD) καί μολονότι βρέθηκε συχνά νά διαφωνεῖ μέ τήν ἡγεσία του παρεῖχε τήν ὑποστήριξή του τόσο ὡς νομικός σύμβουλος ὅσο καί

μέ σειρά νομικῶν ἐργασιῶν σχετικῶν μέ τό κράτος καί τά συνδικάτα. Οἱ ἐργασίες αὐτές δημοσιεύτηκαν στίς πολιτικές ἐπιθεωρήσεις *Die Arbeit καί Die Gesellschaft*.

Ἡ πολιτική του δραστηριότητα εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τή σύλληψή του τόν Ἀπρίλιο τοῦ 1933. Ὑστερα ἀπό ἕνα μήνα φυλάκισης ὁ Neumann δραπετεύσε στήν Ἀγγλία. Ἀναπολώντας αὐτή τήν περίοδο τῆς ζωῆς του, πού εἶχε ὡς κατάληξή τήν προσωπική ἐξορία του καί τήν ἄνοδο τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ στή Γερμανία ἔγραφε : «Πολλές φορές μετά τό 1933 ἀναλογίστηκα τό ζήτημα τῆς εὐθύνης μου γιά τόν ἐθνικοσοσιαλισμό. Γιατί πιστεύω σέ μιά συλλογική εὐθύνη ἀπό τήν ὁποία δέν μπορῶ νά ἐξαιρέσω τόν ἑαυτό μου... Εἶδα μέ τά μάτια μου τήν ἡττοπάθεια τῆς γερμανικῆς σοσιαλδημοκρατίας μεταξύ τοῦ Ἰούλη 1932 καί τοῦ Μάη 1933 καί δέν εἶπα τίποτα. Εἶδα πόσο δειλοί ἦταν οἱ ἡγέτες τῶν συνδικάτων καί συνέχισα νά τούς ἐξυπηρετῶ. Εἶδα πόσο διπρόσωποι ἦταν οἱ διανοούμενοι καί παρέμεινα σιωπηλός... Μπορεῖ ὅμως ἡ παρακμή τῆς γερμανικῆς σοσιαλδημοκρατίας καί ἡ ἄνοδος τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ ν' ἀντιμετωπισθεῖ ἀπλῶς ὡς ἕνα πολιτικό πρόβλημα; Δέν ἔπρεπε νά παρθοῦν ἠθικές ἀποφάσεις; Τίς πῆρα πολύ ἀργά καί τότε ὅμως δέν ἦταν ἀρκετά ριζοσπαστικές».

Οἱ σκέψεις αὐτές, διατυπωμένες τό 1954, δέν εἶναι ἄσχετες ἀπό τήν περαιτέρω ἐξέλιξη του Neumann. Ἦδη στήν Ἀγγλία, μέ τήν καθοδήγηση του Harold Laski, τό ἐνδιαφέρον του γιά τή νομική ἐπιστήμη μετατοπίστηκε ἀπό τά αὐστηρά τεχνικά τῆς προβλήματα στήν πολιτική καί κοινωνική διάστασή τους. Μολονότι τό δίκαιο παρέμεινε τό κέντρο τῶν ἐρευνῶν του, στράφηκε πρὸς τή σχέση τῶν ἀλλαγῶν του μέ τήν ἱστορική πραγματικότητα. Προσπάθησε νά συνδυάσει τό ἔργο του Renner καί του Mannheim μέ τό ἔργο δύο κορυφαίων στοχαστῶν πού οἱ ἀπόψεις τους δέν εἶχαν μέχρι τότε ἐφαρμοστεῖ στίς ἐξελίξεις τοῦ δικαίου: τοῦ Κάρλ Μάρξ καί τοῦ Μάξ Βέμπερ. Σύμφωνα μέ τόν Alfons Sölnner, μελετητή τοῦ ἔργου τοῦ Neumann, ἡ συνεισφορά τοῦ τελευταίου στή νομική θεωρία εἶναι «ἡ δυσπιστία γιά τίς μεθοδολογικά ἀπομονωμένες νομικές ἔννοιες ἀπό τή νομική πρακτική καί τήν ἔρευνα

γιά τό δομικό κοινωνικό πλαίσιο στό φῶς τοῦ ὁποίου πρέπει νά κατανοηθεῖ ἡ νομική θεωρία».

Ἡ ἐξέλιξη αὐτή τῶν ἀπόψεων του Neumann βοηθᾷ στήν ἔνταξή του στόν κύκλο τῆς σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης πού εἶχε ἤδη μεταναστεύσει στήν Ἀμερική. Τό 1937 ἔρχεται στή Νέα Ὑόρκη καί ἀρχίζει νά συνεργάζεται μέ τό Ἰνστιτούτο Κοινωνικῆς Ἐρευνας. Ἡ συνεργασία αὐτή κράτησε ὡς τό 1942, χρονιά πού πρωτοεκδόθηκε ὁ Βεεμῶθ. Τήν περίοδο αὐτή τό ἐνδιαφέρον του εἶχε μετατοπιστεῖ πρὸς τήν ἀνάλυση τῆς πολιτικῆς, οικονομικῆς, κοινωνικῆς καί ἰδεολογικῆς δομῆς τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ.

Συνοψίζοντας τίς ἀπόψεις του αὐτῆς τῆς περιόδου θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ὁ Neumann ὑπερασπίστηκε τήν τυπική νομική ὀρθολογικότητα ἐναντία στίς προσπάθειες θετικοποίησης τοῦ νομικοῦ συστήματος. Σύμφωνα μέ τόν Neumann στό ἀστικό φιλελεύθερο σύστημα ὁ κανόνας δικαίου ἔχει μιά διπλή σημασία. Ἀπό τή μιά πλευρά λειτουργεῖ ὡς ἐγγυητής τοῦ συστήματος τῆς ἐλεύθερης ἀγορᾶς καί ἐξασφαλίζει τήν ἡγεμονία τῶν ἀστικῶν συμφερόντων. Ἀπό τήν ἄλλη παρέχει τήν ἐγγύηση μιᾶς ἐλάχιστης νομικῆς ἰσότητος μεταξύ τῶν ἀτόμων καί τῶν ὁμάδων. Τήν τυπική αὐτή ὀρθολογικότητα δέν μπορούμε ἀπλῶς νά τήν ἀπορρίψουμε ἀλλά εἶναι ἀπαραίτητο νά τή δοῦμε ὡς στιγμὴ μιᾶς διαλεκτικῆς ὀλότητος, πού πρέπει νά πραγματοποιηθεῖ οὐσιαστικά μέσα στήν κοινωνία. Στήν ἀντίθετη περίπτωση ὁ κανόνας δικαίου γίνεταί παράλογος. Κι αὐτό γιατί ὁ νομοθέτης δέν ἔχει πλέον νά ἀντιμετωπίσει μιά οικονομία ἐλεύθερης ἀγορᾶς ἀλλά συμφέροντα οικονομικά καί πολιτικά πού ἔχουν ὀργανωθεῖ μέ μονοπωλιακό τρόπο. Ἔτσι, στό δοκίμιό του «Ἡ ἀλλαγὴ τῆς λειτουργίας τοῦ νόμου στή μοντέρνα κοινωνία» γράφει: «Τό ἀξίωμα ὅτι τό κράτος θά ἔπρεπε νά κυβερνᾶται μόνο μέ καθολικούς νόμους γίνεται παράλογο στήν οικονομική σφαῖρα, ἐάν ὁ νομοθέτης δέν ἔχει νά ἀντιμετωπίσει ἐξ ἴσου ἰσχυροῦς ἀνταγωνιστές ἀλλά μονοπώλια πού ἀνατρέπουν τήν ἀρχή τῆς ἐλεύθερης ἀγορᾶς».

Ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ ἔγινε φανερὴ ἀπὸ τήν παρακμὴ τοῦ κοινοβουλευτικοῦ νομοθετικοῦ σώματος, πού εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα, μέ τήν

ἀνοδο τοῦ ναζισμοῦ, τὴν ἀντικατάσταση τῆς τυπικῆς νομικῆς ὀρθολογικότητας μὲ μιὰν αὐθαίρετη ἀποφασιοκρατία. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ εἶναι κοινὴ σ' ὅλες τὶς χώρες στὴ φάση τοῦ μονοπωλιακοῦ καπιταλισμοῦ.

Στὸ ἐπόμενο δοκίμιό του, πού δημοσιεύτηκε στὸ Zeitschrift μὲ τίτλο «Τύποι φυσικοῦ δικαίου» ἀναπτύσσει τὶς δικές του ἀπόψεις. Σύμφωνα μὲ τὸν Neumann ὁ λόγος πρέπει νὰ εἶναι ἡ πηγὴ τοῦ δικαίου ἀλλὰ καὶ ἡ βάση ὅλων τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Ὑπερασπίζεται λοιπὸν τὸ φυσικὸ δίκαιο ἐπειδὴ αὐτὸ δέχεται τὸν ἄνθρωπο ὡς ἔλλογο ὄν. Συμφωνώντας μὲ τὴν κριτικὴ τοῦ Χέγκελ πρὸς τὶς προηγούμενες μορφές τοῦ φυσικοῦ δικαίου ἀπέριπτε τὴν αἰσιοδοξία τοῦ Λόκ, τοῦ Hooker καὶ τῶν ἀναρχικῶν ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπαισιοδοξία τοῦ Ἐπίκουρου, τοῦ Σπινόζα καὶ τοῦ Χόμπς. Ὁ ἴδιος ἀνέπτυξε μιὰ ἄποψη γιὰ τὸ φυσικὸ δίκαιο τὴν ὁποία ἀποκαλοῦσε ἀγνωστικιστικὴ καὶ ἡ ὁποία συμφωνοῦσε μὲ τὴν ρουσσικὴ ἀντίληψη. Σὲ μιὰ φυσικὴ κατάσταση, γράφει ὁ Neumann, ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι οὔτε καλὸς οὔτε κακός. «Ἡ ἀγνωστικιστικὴ ἄποψη ὑποστηρίζει ὅτι μόνον σὲ μιὰ πολιτικὴ κοινωνία τ' αὐθεντικὰ δικαιώματα ἑνὸς ἀνθρώπου μποροῦν νὰ συγχωνευθοῦν μὲ τὰ δικαιώματα τῶν ἄλλων συμπολιτῶν του σ' ἓνα συλλογικὸ δίκαιο». Ὁ ἀγνωστικισμὸς μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ μιὰ δημοκρατικὴ κατάσταση, στὴν ὁποία ἡ κυριαρχία παύει νὰ εἶναι μιὰ ἐξωτερικὴ δύναμη ἀντίθετη μὲ τὰ ὑποκείμενα. Σὲ μιὰ τέτοια περίπτωση ἡ ἴδια ἡ κοινωνία κυβερνᾶ καὶ διαχειρίζεται τὸν ἑαυτὸ της. Στὸ σημεῖο αὐτὸ βρίσκεται σύμφωνος μὲ τὰ ὑπόλοιπα μέλη τοῦ Ἰνστιτούτου, ὑποστηρίζοντας τὴν ἰδέα τῆς θετικῆς ἐλευθερίας, ἡ ὁποία συνδυάζει ἓνα τέλος τῆς πολιτικῆς ἀλλοτριώσεως μὲ τὴν πίστη στὴν καθολικὴ ἀξία τῶν ὀρθολογικῶν νόμων καὶ πού ἔχει ὡς πρότυπό της, σύμφωνα μὲ τὸν Χορκχάμερ, τὴν ἰδέα τῆς ἐλληνικῆς πόλης χωρὶς σκλάβους.

Ἡ ρῆξις τοῦ Neumann μὲ τὸ Ἰνστιτούτο ἐπῆλθε μὲ τὴν ἔκδοση τοῦ Βεεμῶθ. Στὸν Βεεμῶθ ἀναλύοντας τὸν ἐθνικοσοσιαλισμὸ ἔρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τὸν ἐσῶτερο κύκλο τῆς σχολῆς πού συντάσσεται μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Friedrich Pollock γιὰ τὸν «κρα-

τικὸ καπιταλισμὸ» ὡς βάση τοῦ ναζισμοῦ. Σύμφωνα μὲ τὸν Neumann «ὁ ἴδιος ὁ ὅρος “κρατικὸς καπιταλισμὸς” εἶναι μιὰ contradiction in adjecto». Ὑπενθυμίζοντας τὶς ἀπόψεις τοῦ Hilferding ὑποστήριξε ὅτι ἐάν τὸ κράτος γίνεῖ ὁ μόνος ἰδιοκτῆτης τῶν μέσων παραγωγῆς τότε εἶναι ἀδύνατο νὰ λειτουργήσῃ μιὰ καπιταλιστικὴ οἰκονομία γιατί καταστρέφει τὸν μηχανισμό πού κρατᾶ ζωντανές τὶς διαδικασίες τοῦ οἰκονομικοῦ κύκλου. Σ' ἀντίθεση μὲ τὸν Pollock ὑποστηρίζει ὅτι ἡ προτεραιότητα τῆς πολιτικῆς δὲν εἶχε ἐπιτευχθεῖ καὶ ὅτι οἱ ἀνταγωνισμοὶ στὴ Γερμανία λειτουργοῦσαν σὲ ἓνα ἀνώτερο καὶ κατὰ συνέπεια περισσότερο ἐπικίνδυνον ἐπίπεδο, ἔστω κι ἂν καλύπτονταν ἀπὸ τὴ γραφειοκρατία καὶ τὴν ἰδεολογία τῆς κοινότητας τοῦ λαοῦ. Ἡ γερμανικὴ οἰκονομία χαρακτηριζόταν ὡς μονοπωλιακὴ καὶ διοικουμένη : «Αὐτὸ σημαίνει ὅτι εἶναι μιὰ μονοπωλιακὴ οἰκονομία πού πειθαρχεῖται ἀπὸ ἓνα ὀλοκληρωτικὸ κράτος. Προτείνουμε ὡς καταλληλότερο ὅρο γιὰ νὰ τὴν περιγράψουμε τὸν ὅρο «ὀλοκληρωτικὸς μονοπωλιακὸς καπιταλισμὸς»».

Ἡ ἀλήθεια αὐτῆς τῆς ἀνάλυσης γίνεται φανερὴ ἀπὸ τὴ νομοθεσία γιὰ τὴν ἀναγκαστικὴ ὀργάνωση σὲ καρτέλ. Οἱ κύριοι καὶ οἱ εὐνοούμενοι τῶν νέων μονοπωλίων δὲν ἦταν κάποιοι νέοι διαχειριστές ἀλλὰ οἱ παλιές ἐπιχειρηματικὲς οἰκογένειες καὶ ἄτομα. Στὸν ναζισμό καὶ παρά τὶς διακηρύξεις του ὑπῆρχε μιὰ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὶς ἐθνικοποιήσεις. Ἀκόμη καὶ ἡ ἴδια ἡ δομὴ τοῦ κόμματος λειτουργοῦσε «ὡς κατάφαση τῆς ζωντανῆς δυνάμεως μιᾶς καπιταλιστικῆς κοινωνίας. Γιατί ἀποδεικνύει ὅτι ἀκόμη καὶ σ' ἓνα μονοκομματικὸ κράτος πού καυχᾶται γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς πολιτικῆς πάνω στὴν οἰκονομία ἡ πολιτικὴ ἐξουσία χωρὶς τὴν οἰκονομικὴ, χωρὶς μιὰ στέρεα βάση στὴ βιομηχανικὴ παραγωγή εἶναι ἐπισηφαλῆς». Γιὰ τὸν Neumann ὁ ἐθνικοσοσιαλισμὸς εἶναι — ἢ τείνει νὰ γίνεῖ— ἓνα μὴ κράτος, ἓνα χάος, ἓνας κανόνας ἔλλειψης νόμου κι ἀναρχίας.

Ἐγκαταλείποντας τὸ Ἰνστιτούτο μαζί μὲ τὸν Μαρκουζε, τὸν Kirchheimer καὶ τὸν Gurland, ὁ Neumann συνεργάζεται μὲ τὴν ἀμερικανικὴ κυβέρνησις ὡς ἀναλυτὴς τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ. Ἐφό-

σον ο ναζισμός δέν φαινόταν ότι μπορούσε νά καταρρεύσει από τίς έσωτερικές αντίφάσεις του ή μόνη δυνατή λύση γιά τόν Neumann ήταν ή συμμαχία μέ μιά δύναμη πού τήν είχε αφήσει άθικτη.

Τό σύνολο του έργου του μετά τό 1947 άποβλέπει στην άποκατάσταση τής δημοκρατίας στη Γερμανία. Ό Neumann υποστήριζε ότι ή δημοκρατία στη Γερμανία είχε ελάχιστες πιθανότητες νά ριζώσει χωρίς τόν μετασχηματισμό τής μονοπωλιακής καπιταλιστικής οικονομίας και τήν άποπομπή τών αντιδραστικών αξιωματούχων και δικαστών. Προειδοποίησε γιά τόν κίνδυνο ενός «φετιχισμού του συντάγματος». Υποστήριξε ότι ή ένδυνάμωση στό νέο γερμανικό σύνταγμα τών φιλελεύθερων δικαιωμάτων είς βάρος τών κοινωνικών ήταν μιά λανθασμένη έρμηνεία τής έμπειρίας τής Βαϊμάρης. Κάτι τέτοιο προϋπέθετε ότι ή κρίση τής Βαϊμάρης προήλθε από τήν υπερβολική δημοκρατία, τόν υπερβολικό κοινοβουλευτισμό και τήν υπερπολιτικοποίηση. Οι άπόψεις του αυτές δημοσιεύθηκαν σέ μιά συλλογή δοκιμίων μέ τίτλο «Δημοκρατικό και άυταρχικό κράτος». Στόχος τών δοκιμίων πού συμπεριλαμβάνονται σ' αυτόν τόν τόμο ήταν γιά τόν Neumann ό σχηματισμός μιās νέας πολιτικής θεωρίας σέ συνδυασμό μέ μιά κοινωνική θεωρία του ύστερου καπιταλισμού.

Πεθαίνοντας τό 1954 σέ άυτοκινητιστικό δυστύχημα ό Franz Neumann άφησε ένα έργο πού ή έπικαιρότητά του αύξάνεται καθημερινά. Η αναγκαιότητα μιās κριτικής νομικής θεωρίας πού νά υπερβαίνει τήν ύπάρχουσα κοινωνική τάξη γίνεται πασιφανής εάν λάβουμε υπόψη τήν κρίση νομιμοποίησης τών σύγχρονων δυτικών κοινωνιών ή όποία είναι άποτέλεσμα τής γενικής σύγκρουσης του συνταγματικού κανόνα δικαίου και τών έπιταγών τών κοινωνικών συστημάτων.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΕΡΤΙΚΑΣ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, (N.Y. 1957).

Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, (N.Y. 1944).

Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Heinemann, 1976.

Alfons Söllner, «Franz Neumann», περ. *Telos*, no. 50, 1981-82.

David Held, *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, 1980.

Sergio Fabbrini, «Οικονομία και πολιτική στό "άυταρχικό κράτος"», περ. *Λεβιάθαν* τεύχος 4.

ΑΠΟΤΕΛΕΙ ΑΡΚΕΤΑ διαδεδομένη ακαδημαϊκή δοξασία πώς ή πολιτική θεωρία ασχολείται με τόν καθορισμό τῶν ὁρίων τῆς ὑπακοῆς τοῦ πολίτη στίς ἐξαναγκαστικές ἐξουσίες τοῦ κράτους. Σ' αὐτήν τή δοξασία ὁ ἐξαναγκασμός ἐμφανίζεται νόμιμος, καί ὁ μοναδικός σκοπός τῆς πολιτικῆς θεωρίας εἶναι νά ὑψώσει ἕνα προστατευτικό φράγμα γύρω ἀπό μιά τέτοια πολιτική ἐξουσία. Ἡ ἀνάλυση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας —ή προέλευσή της, οἱ ἐκδηλώσεις της καί οἱ τεχνικές της— ἀνήκει σ' ἕναν ἄλλο κλάδο, στήν κοινωνιολογία. Καί στούς δύο κλάδους ἡ πολιτική ἐξουσία φαίνεται νά εἶναι δεκτὴ ὡς ἕνα ὄντολογικό δεδομένο, ὡς ἕνα φυσικό γεγονός, καί ὁ ρόλος τῆς πολιτικῆς θεωρίας εἶναι νά διακρίνει σ' αὐτό τό γεγονός τήν πολιτική ἐκείνη ἐξουσία πού συμπεριφέρεται μέ σχετική ἀνθρωπιά.

Στόν βαθμό πού ἡ πολιτική θεωρία ασχολεῖται μέ τή νομιμότητα τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἔχει, κατά τήν κρατοῦσα ἄποψη, καθαρὴ ἰδεολογικὴ λειτουργία. Ἡ πολιτικὴ θεωρία νοεῖται ὡς ἐκλογίκευση τῶν ὑφιστάμενων σχέσεων ἐξουσίας. Ἡ ἐγκυρότητα μιᾶς θεωρίας καθορίζεται ἔτσι ἀπό μιά πραγματιστικὴ-ὀφελμιστικὴ ἀξιολόγηση ἀνάλογα μέ τή βοήθεια πού αὐτὴ ἡ θεωρία παρέχει στήν υπεράσπιση ἢ τήν κατάκτηση ἑνός ἐξουσιαστικοῦ ἀξιώματος μέ κριτήριον τῆς ἀλήθειας της τὴν ἀποτελεσματικότητά της στήν προπαγάνδα καί τή χειραγώγηση.

Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἐκφράζει, πολλές φορές ἀσυνείδητα, τὴν ἀποξένωση τοῦ νεώτερου ἀνθρώπου ἀπὸ τήν πολιτική: τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖ τήν πολιτικὴ ἐξουσία ὡς μιά δύναμη ξένη πρὸς αὐτόν, μιά δύναμη τὴν ὅποια δέν μπορεῖ νά ἐλέγξει καί μέ τὴν ὅποια δέν μπορεῖ νά ταυτιστεῖ, καί ἡ ὅποια στήν καλύτερη περίπτωση ἐλάχιστα μπορεῖ νά συμβιβαστεῖ, μέ τὴν ὑπαρξή του. Ἡ μεγάλῃ ἀπώλεια γοήτρου τῶν πολιτικῶν θεωριῶν τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ρουσσώ —θεωρητικῶν οἱ ὅποιοι προσπάθησαν νά λύσουν τό πρόβλημα τῆς πολιτικῆς ἀποξένωσης τοῦ ἀνθρώπου— φαίνεται νά ἐπιβεβαιώνει αὐτὴ τὴν ἀντίληψη.

Δέν υπάρχει βέβαια αμφιβολία για κανένα ρεαλιστικά σκεπτόμενο άτομο ότι η πολιτική εἶν' ἕνας ἀγώνας γιά τήν ἐξουσία — ἕνας ἀγώνας μεταξύ ατόμων, ομάδων καί κρατῶν. Ὁ ἰσχυρισμός ὅτι στήν πολιτική τό Δίκαιο ἀγωνίζεται κατά τῆς Ἴσχύος, ὅτι ἡ Ἰδέα μάχεται τή δύναμη — μέ τή συνήθη προσθήκη ὅτι, τελικά, τό Δίκαιο καί ἡ Ἰδέα θά θριαμβεύσουν ὀριστικά— μπορεῖ νά εἶναι ἐποικοδομητική καί παρήγορη γιά πολλούς, ἀλλά φαίνεται ἀδύνατο ν' ἀποδειχτεῖ. Στήν πραγματικότητα, ὅποτε τό Δίκαιο ἀναγκάστηκε νά συγκρουστεῖ μέ τήν Ἐξουσία, ἠττήθηκε. *Αν σταματούσαμε σ' αὐτήν τή διαπίστωση θά ἔπρεπε νά ἐγκαταλείψουμε τελείως τήν πολιτική θεωρία (διατηρώντας τη μόνο καί μόνο ὡς τεχνική χειραγώγησης) καί νά δεχτοῦμε ὅ,τι γενικά ἀντιλαμβάνεται κανείς μέ τόν ὄρο «μακιαβελισμός»: πώς τίποτα δέν ἀλλάζει πραγματικά στήν πολιτική, πώς οἱ «ἀπέξω» πολεμοῦν πάντα μέ τούς «ἀπομέσα» γιά τό κέρδος, τό γόητρο, καί τήν ἀσφάλεια. Ὁ εὐφυής παρατηρητής θά προσθέσει πώς δέν μπορεῖς νά προσμένεις τιποτ' ἄλλο, ἀφοῦ ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι αὐτή πού εἶναι — ἐγωιστική καί κακή κατά βάση.

Σέ μιά περίοδο συγκρούσεων, ἀβεβαιότητας, μίσους καί ἐχθρότητας, ἡ ἀποψη αὐτή — ὅπως γενικά οἱ ἀπαισιόδοξες θεωρίες— μοιάζει ἐξαιρετικά ἐλκυστική. Ἡ θεωρία τοῦ Αὐγουστίνου γιά τόν ἄνθρωπο (ὅπως κοινά ἐρμηνεύεται), ἡ ἀντίληψη τοῦ Μακιαβέλλι γιά τήν πολιτική, ἡ ἀντίληψη τοῦ Μέττερνιχ γιά τίς διακρατικές σχέσεις, εἶναι ἀναμφισβήτητα καθιερωμένες σήμερα, καί σέ σύγκριση μέ μιά ἐπιπόλαιη παρερμηνεία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι βέβαια πιό ρεαλιστικές. Ἡ νεώτερη κοινωνιολογία καί πολιτική ἐπιστήμη τονίζουν διαρκῶς τήν ἀποψη ὅτι ἡ πολιτική δέν συνιστᾶ παρά ἀπλῶς καί μόνο χειραγώγηση τῶν μεγάλων μαζῶν ἀπό μικρές ομάδες ἐπιλέκτων, διαμέσου κυρίως μιᾶς ἔξυπνης χρήσης τῶν συμβόλων: γιά νά πλῆξει κανείς ἕναν ἐχθρό του, πρέπει ἀπλῶς νά εἶναι εὐφύστερος. Μιά θεωρία γίνεται λοιπόν ἰδεολογική δήλωση ἢ ὅποια, ἂν ἐπαναληφθεῖ ἀρκετά συχνά, θά ἀλλάξει μέ τό βάρος τῆς τήν πολιτική κατάσταση καί θά φέρει τή νίκη.

Ἄλλά ὁ μέσος ἄνθρωπος ἀπεχθάνεται αὐτές τίς ἀντιλήψεις. Διαστελλοντας τήν προώθηση μιᾶς ἰδέας ἀπό τήν πώληση σαπουνοῦ ἀρνεῖται νά δεχτεῖ τήν ἀποψη ὅτι ἡ νομιμοποίηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἀποτελεῖ θέμα προσωπικῆς προτίμησης. Ὡς πολιτικός ἄνθρωπος αισθάνεται ἐνδόμυχα ὅτι ἡ προτίμησή του πρέπει ν' ἀποτελεῖ μέρος ἑνός καθολικότερα ἔγκυρου ἀξιολογικοῦ συστήματος δικαιοσύνης ἢ ἐθνικοῦ συμφέροντος ἢ ἀκόμη ἑνός οἰκουμενικοῦ συστήματος.

Ἡ πολιτική εἶναι πράγματι ἕνας ἀγώνας γιά τήν ἐξουσία — ἀλλά σ' αὐτόν τόν ἀγώνα ἄτομα, ομάδες καί κράτη εἶναι δυνατόν νά ἀντιπροσωπεύουν κάτι περισσότερο ἀπό τά ἐγωιστικά τους συμφέροντα. Ὅρισμένοι μπορεῖ νά ὑπερασπίζονται πράγματι ἐθνικά συμφέροντα ἢ συμφέροντα τῆς ἀνθρωπότητας ἐνῶ οἱ ἀντίπαλοί τους μπορεῖ ἀπλῶς νά ἐκλογικεύουν τίς ἐγωιστικές — ἀτομικές ἀπαιτήσεις τους. Ἡ δομή σκέψης τῶν πρώτων θά μπορούσε νά χαρακτηριστεῖ ἰδέα, τῶν δευτέρων ἰδεολογία — ἕνα *arcanum dominationis* προορισμένο νά καλύπτει καί νά ἐκλογικεύει συμφέροντα τά ὅποια εἶναι στήν πραγματικότητα ἐγωιστικά.

Ἡ φόρμουλα αὐτή, βέβαια, δέν ἀπαντᾷ στά ἐρωτήματα. Πῶς καθορίζει κανείς ἐάν ἕνα συμφέρον ὑπερβαίνει τά ὅρια τοῦ ἀτομικοῦ; Ἡ ἀπάντηση εἶναι δύσκολη, δυσκολότερη ἴσως σήμερα ἀπό κάθε ἄλλη περίοδο τῆς ἱστορίας, ἐπειδή ἀκριβῶς ἡ σκέψη μας εἶναι τόσο διαποτισμένη ἀπό τήν προπαγάνδα ὥστε πολλές φορές μοιάζει μάταιο νά προσπαθῆσει νά διαπεράσει τά στρώματα τῶν συμβόλων, τῶν δηλώσεων, τῶν ἰδεολογιῶν καί νά φθάσει ἔτσι στόν πυρήνα τῆς ἀλήθειας.²

Αὐτό ἀκριβῶς ὅμως εἶναι τό ἔργο τῆς πολιτικῆς θεωρίας. Σ' αὐτό ἀκριβῶς τό ἐγχείρημα εἶναι πού ἡ πολιτική θεωρία ἀποσπᾶται ἀπό τήν κοινωνιολογία τῆς γνώσης. Ἡ κοινωνιολογία ἀσχολεῖται μέ τήν περιγραφή τοῦ ὑπαρκτοῦ ἢ πολιτική θεωρία ἀσχολεῖται μέ τήν ἀλήθεια. Ἡ ἀλήθεια τῆς πολιτικῆς θεωρίας εἶναι ἡ πολιτική ἐλευθερία.³ Ἀπ' αὐτό προκύπτει ἕνα βασικό ἀξίωμα: Ἄφοῦ κανένα πολιτικό σύστημα δέν μπορεῖ νά πραγματοποιήσει πλήρως τήν πολιτική ἐλευθερία, ἡ πολιτική θεωρία πρέπει κατ'

ανάγκη να είναι κριτική απέναντί του. Μιά κομφορμιστική πολιτική θεωρία δεν είναι θεωρία. Έτσι η έννοια της πολιτικής ελευθερίας χρειάζεται διευκρίνιση. Η παρούσα εργασία έχει πρωτίστως διδακτικό σκοπό: να ανατάμει την έννοια της πολιτικής ελευθερίας στα τρία συστατικά της στοιχεία —τό νομικό, τό γωστικό, καί τό βουλευτικό— με την ελπίδα ότι μπορούν να επανενωθούν σε μία συνολική θεωρία της πολιτικής ελευθερίας.

Η έννοια της νομικής ελευθερίας

Ελευθερία είναι πριν και πάνω απ' όλα η απουσία περιορισμών. Ελάχιστη αμφιβολία υπάρχει πώς η αντίληψη αυτή αποτελεί τη βάση της φιλελευθεριστικής θεωρίας για την ελευθερία, η οποία είναι η κεντρική έννοια αυτού που έννοει κανείς με τη συνταγματικότητα, η οποία είναι θεμελιώδης για την κατανόηση αυτού που, ιδιαίτερα στην αγγλοαμερικανική παράδοση, έννοει κανείς με τη νομική ελευθερία.⁴ Αυτός είναι ο όρισμός του Χόμπς (αν και τον διατύπωσε σαν μία θεωρία της φυσικής επιστήμης) και του Λόκ, του Μοντεσκιέ⁵ και του Κάντ. Κατ' αυτόν τον τρόπο νοούμενη η ελευθερία μπορεί να όριστεί ως αρνητική ή «νομικιστική» ελευθερία. Ονομάζοντάς την αρνητική δεν έννοούμε ότι είναι κακή ή απορριπτέα, αλλά μάλλον ότι είναι, με την έγελιανή σημασία,⁶ μονόπλευρη και γι' αυτό ανεπαρκής. Τό αρνητικό στοιχείο δεν πρέπει ν' απορρίπτεται —κάτι τέτοιο όδηγεί στην αποδοχή του ολοκληρωτισμού— αλλά δεν μπορεί, από μόνο του, να έξηγήσει την ιδέα της πολιτικής ελευθερίας. Μεταφρασμένη σε πολιτική, η αρνητική όψη της ελευθερίας όδηγησε μοιραία στο στερεότυπο σχήμα: ο πολίτης εναντίον του κράτους.

Είναι αναγκαίο να διευκρινίσουμε τό πραγματικό νόημα αυτού του σχήματος.

Βασική του προϋπόθεση είναι ο φιλοσοφικός ατομικισμός — η αντίληψη ότι ο άνθρωπος αποτελεί μία πραγματικότητα έντελως ανεξάρτητη από τό πολιτικό σύστημα μέσα στο όποιο ζει.⁷ Τό να

θεωρείται εκ προοιμίου ο άνθρωπος αντίθετος στην πολιτική έξουσία, συνεπάγεται μίαν αποδοχή, σε διάφορους βαθμούς, της αποξένωσης του από την πολιτική. Η πολιτική έξουσία, έκφραζόμενη στο κράτος, θά είναι πάντα ξένη στον άνθρωπο· ο άνθρωπος δεν μπορεί και δεν πρέπει να ταυτίζεται πλήρως μαζί της. Τό κράτος δεν πρέπει να καταβροχθίζει έντελως τον άνθρωπο· ο άνθρωπος δεν μπορεί να νοείται άπλως ως πολιτικό ζώο.⁸ Μία πολιτική θεωρία βασιζόμενη σε μίαν ατομικιστική φιλοσοφία πρέπει κατ' ανάγκη να λειτουργεί με την αρνητική-νομική έννοια της ελευθερίας, της ελευθερίας ως απουσίας περιορισμού.

Η ιδέα ότι υπάρχουν ατομικά δικαιώματα τά όποια η πολιτική έξουσία μπορεί να περιστέλλει και να περιορίζει αλλά δεν μπορεί ποτέ να αφανίσει συγκεκριμενοποιείται στους χάρτες των άστικων δικαιωμάτων των διαφόρων πολιτευμάτων. Πράγματι, για πρακτικούς λόγους, η νομική ελευθερία συμπίπτει γενικά μ' αυτούς τους χάρτες. Η ανάλυση των διατάξεων περί άστικων δικαιωμάτων μοιάζει έτσι να ίσοδυναμεί με μίαν ανάλυση της έννοιας της νομικής ελευθερίας. Νομικά, οι άστικές ελευθερίες συνιστούν «προϋποθέσεις» υπέρ των δικαιωμάτων του άτομου και εναντίον της καταναγκαστικής έξουσίας του κράτους. Δεν αποτελούν τίποτα περισσότερο από προϋποθέσεις διότι δεν υπάρχει, και καταφανώς δεν μπορεί να υπάρχει, ένα πολιτικό σύστημα που να αναγνωρίζει τη σφαίρα της ελευθερίας του ατόμου άπόλυτα και άπερίοριστα. Έτσι τό κράτος μπορεί να παρεμβαίνει στην ελευθερία του ατόμου — αλλά πρώτα πρέπει ν' άποδείξει ότι μπορεί να τό κάνει. Η άπόδειξη αυτή μπορεί να προσκομιστεί μόνο με αναφορά στο «δίκαιο» και πρέπει, κατά κανόνα, να υποβάλλεται στα ειδικά όργανα του κράτους: στα δικαστήρια ή τις διοικητικές έξεταστικές επιτροπές. Έτσι υπάρχουν τρεις κανόνες σύμφυτοι μ' αυτή την ανάλυση των άστικων δικαιωμάτων:

Τό βάρος του άποδεικτικού στοιχείου για την επέμβαση του κράτους άπόκειται πάντα στο ίδιο τό κράτος.

Τό μόνο μέσον ή άποδεικτικό στοιχείο είναι ή αναφορά σε ένα δίκαιο.

Ἡ μέθοδος μέ τήν ὁποία πρέπει νά ἀχθοῦμε σέ μιάν ἀπόφαση ρυθμίζεται ἀπό τό δίκαιο.

Εἶναι σαφές ὅτι ἡ πολιτική σημασία αὐτοῦ τοῦ σχήματος ἐξαρτᾶται ἀπό τό νόημα τοῦ ὅρου «δίκαιο». Συνοπτικά, ὑπάρχουν τρεῖς δυνατοί ὁρισμοί:

1. Τό δίκαιο μπορεῖ νά σημαίνει ἕνα σύνολο κανόνων συμπεριφορᾶς πού ὑποστηρίζεται ὅτι ἰσχύουν ἀντικειμενικά μέσα σέ κάθε πολιτικό σύστημα (ὅπως στήν περίπτωση τῆς θωμιστικῆς ἀντίληψης).

2. Τό δίκαιο μπορεῖ νά σημαίνει τό ὀλικό ἄθροισμα τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων πού ὑποτίθεται ὅτι προϋπάρχουν τοῦ πολιτικοῦ συστήματος καί ὅτι δέν ἐπηρεάζονται, στήν οὐσία τους, ἀπ' αὐτό (ἡ ἀποψη τοῦ Λόκ).

3. Τό δίκαιο μπορεῖ νά σημαίνει τό θετικό δίκαιο τοῦ κράτους, πού εἶναι ἔγκυρο ἂν θεσπίζεται σύμφωνα μ' ἕνα γραπτό ἢ ἀγραπτό σύνταγμα.

Οἱ δύο πρῶτες σημασίες τοῦ ὅρου «δίκαιο» μποροῦν νά παραλειφθοῦν στήν ἀνάλυσή μας. Στήν πραγματικότητα τῆς πολιτικῆς ζωῆς, τά φυσικά δικαιώματα (εἴτε μέ τή μία εἴτε μέ τήν ἄλλη σημασία) ἰσχύουν μόνο ἂν εἶναι θεσμοθετημένα, μόνο ἂν ὑπάρχει μιὰ ἐπίσημη δύναμη ἱκανή νά τά ἐπιβάλει ἀντίθετα στίς διατάξεις τοῦ θετικοῦ δικαίου. Ἔτσι οἱ κανόνες τοῦ μεσαιωνικοῦ φυσικοῦ δικαίου ἴσχυαν ἐφόσον ἡ Ἐκκλησία ἢ οἱ ὑποτελεῖς κατόρθωναν νά ἐπιβάλουν ὅ,τι θεωροῦσαν φυσικά δικαιώματα ἐναντίον τῆς αὐτοκρατορικῆς ἢ βασιλικῆς νομοθεσίας. Τό δικαίωμα ἀντιστάσεως συνιστοῦσε τότε πράγματι τή θεσμοθέτηση «φυσικοῦ δικαίου».⁹

Μέ τήν ἐμφάνιση τοῦ κράτους, μέ τή θεσμική του μονοπώληση τῶν μέσων καταναγκασμοῦ, τό «φυσικό δίκαιο» ἢ τά «ἀναπαλλοτρίωτα φυσικά δικαιώματα» ἀποκτοῦν πολιτική σημασία μόνο ἂν ἀναγνωρίζονται ἀπό τά ὄργανα τοῦ κράτους — ὅποτε μεταβάλλονται σέ θετικό δίκαιο. Εἶναι ἀκριβῶς ἡ περίπτωση πού τά ἀστικά δικαιώματα ἐνσωματώνονται σ' ἕνα γραπτό σύνταγμα ἢ ἀναγνωρίζονται, ὅπως στό ἀγγλικό σύστημα, στή συνταγματική

καί τή νομική πρακτική.¹⁰ Οἱ φιλοσοφικές θεωρίες σχετικά μέ τά ἀστικά δικαιώματα μπορεῖ νά ἔχουν ὑλοποιήσει τή θέσπισή τους καί μπορεῖ ἀκόμη νά εἶναι ἀναγκαῖες γιά τήν ἐρμηνεία τους σέ ἀμφίλογες καταστάσεις, ἀλλά δέν καθορίζουν τή νομική τους ἐγκυρότητα.

Ἔτσι τό «δίκαιο» βάσει τοῦ ὁποίου τό κράτος ἐπικυρώνει τό δικαίωμά του νά παραβιάζει τά ἀτομικά δικαιώματα δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά μόνο θετικό δίκαιο.

Ὡστόσο τό νόημα τοῦ ὅρου «θετικό δίκαιο» ἀποτελεῖ καθ' ἑαυτό ἕνα πρόβλημα. Ἀπό γενετική ἀποψη, ἡ ἐγκυρότητα τοῦ θετικοῦ δικαίου καθορίζεται μόνο ἀπό τό γεγονός ὅτι θεσπίζεται σύμφωνα μέ ὀρισμένους γραπτούς ἢ ἀγραπτους διαδικασιακούς κανόνες. Ἔτσι ὁ ὀρισμός τῶν Χόμπς-Ἔστιν-Κέλσεν εἶναι ὀρθός, ἂν μεταφράσουμε τήν ἔννοια τῆς κυριαρχίας σέ νομικούς ὅρους. Τό δίκαιο εἶναι ἀπλῶς voluntas, ἤτοι βούληση.

Ἀπό ἱστορική ἀποψη ὅμως, ὑπῆρξε ἕνας δεύτερος ὀρισμός σχετικά μέ τήν τυπική δομή τοῦ θετικοῦ δικαίου, ὁ ὁποῖος ὑπογραμμίζει τήν καθολικότητά του. Ἄν τό δίκαιο εἶναι ἀπλῶς voluntas, ἡ ἔννοια τοῦ «κανόνα δικαίου» δέν θά εἶχε ἐξακριβῶσιμο νόημα γιά τήν προστασία τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων, διότι ἡ κυριαρχία καί τό δίκαιο θά ἦταν τότε συνώνυμες. Στήν πραγματικότητα ὑπάρχει μακρά παράδοση, πού κατάγεται ἀπό τόν Πλάτωνα¹¹ καί τόν Ἀριστοτέλη,¹² ἡ ὁποία ὑποστηρίζει ὅτι ἀσχέτως μέ τό ποιά εἶναι ἡ οὐσία τοῦ δικαίου ἡ μορφή του ὀφείλει νά εἶναι καθολική (ἡ οἰκουμενική, ὅπως χαρακτηρίζεται μερικές φορές). Ἀκόμη κι ὅταν τό φυσικό δίκαιο ἔχει ἀπορροφηθεῖ, ἡ ἐμμονή στήν τυπική μορφή τοῦ δικαίου ἐπιβιώνει ὡς ἐλάχιστη λογική ἀπαίτηση γιά τόν περιορισμό τῆς ἐξουσίας. Ἔτσι ἡ καθολικότητα τοῦ δικαίου μπορεῖ νά ὀνομαστεῖ ἐκκοσμικευμένο φυσικό δίκαιο.¹³

Ἡ καθολικότητα σημαίνει λογικά ὅτι ὑποθέτουμε μιὰ κρίση ἐκ

μέρους του κράτους για τή μελλοντική συμπεριφορά των νομικών υποκειμένων, ότι οι βασικές του εκδηλώσεις είναι ή νομοθετική θέσπιση ή ο ratio decidendi του κοινού δικαίου.

Στόν όρισμό αυτό περιέχονται δύο καθοριστικοί παράγοντες: πρώτον, ένας νόμος πρέπει να συνιστά κανόνα ο οποίος δεν αναφέρεται σε επιμέρους περιπτώσεις ή σε επιμέρους πρόσωπα αλλά εκδίδεται εκ των προτέρων για να εφαρμοστεί θεωρητικά σε κάθε περίπτωση και σε κάθε πρόσωπο· και δεύτερον, πρέπει να είναι εξειδικευμένος, όσο είναι δυνατό να είναι εξειδικευμένος μέσα στη γενική του διατύπωση.¹⁴ Η αντίληψη αυτή για τή φύση του δικαίου καθόριζε τή νομική και πολιτική σκέψη από τόν δέκατο έβδομο αιώνα κι εδώ. Ήταν κοινή στόν Hooker και τόν Lock και διατυπώθηκε ακριβέστατα από τόν Ρουσσώ, στη φιλοσοφία του οποίου αυτή ή αντίληψη του δικαίου αποτελεί τό μόνο σχεδόν θεσμοποιημένο περιορισμό στην κυριαρχία τής κοινότητας. Ίδού πώς όρίζει τό δίκαιο ο Ρουσσώ:

Όταν λέω ότι τό αντικείμενο του δικαίου είναι πάντοτε γενικό, έννοώ ότι τό δίκαιο θεωρεί τά υποκείμενα στην ολόκλητά τους και τίς πράξεις τους κατά αφηρημένο τρόπο· αντίθετα δεν αναφέρεται ποτέ σ' έναν άνθρωπο ως μεμονωμένο πρόσωπο και σε μίαν επιμέρους πράξη. Κατά συνέπεια, τό δίκαιο μπορεί κάλλιστα να προβλέπει προνόμια αλλά δεν πρέπει ποτέ να τά παραχωρεί σε συγκεκριμένο πρόσωπο... μ' ένα λόγο: κάθε δήλωση ή οποία αναφέρεται σε επιμέρους αντικείμενο δεν ανήκει στην νομοθετική εξουσία.¹⁵

Η Γαλλία και ή Αγγλία υιοθέτησαν αυτήν τή θέση. Ακόμη και ο Ωστιν, πρωτοστάτης τής βουλευτικής θεωρίας του δικαίου, λέει: «Όπου τό δίκαιο υποχρεώνει γενικά σε πράξεις και σε άποχή από πράξεις μιάς κατηγορίας, ή διαταγή αποτελεί νόμο ή κανόνα».¹⁶ Όλοι σχεδόν οι θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι αυτό πρέπει να είναι ή θεωρία του δικαίου¹⁷ ακόμη κι όταν είναι κανείς υποχρεωμένος να δεχτεί πώς τό θετικό συνταγματικό δίκαιο επιτρέπει

τή θέσπιση μέτρων μέ εξατομικευμένο χαρακτήρα.¹⁸

Από τήν άπλή ύπόθεση ότι υπάρχει ένα τεκμήριο υπέρ τής ελευθερίας του ατόμου απορρέουν λογικά όλα τά στοιχεία του φιλελεύθερου δικαϊκού συστήματος: τό επιτρεπτό κάθε πράξης ή οποία δεν απαγορεύεται ρητά από τόν νόμο· ο κλειστός και συνεπής χαρακτήρας του δικαϊκού συστήματος· ή απόρριψη τής αναδρομικής νομοθεσίας· ο διαχωρισμός του δικαστικού λειτουργήματος από τό νομοθετικό. Οι αντίληψεις αυτές υιοθετούνταν —και φαίνεται να υιοθετούνται ακόμη— από τόν πολιτικό κόσμο απολύτως, στην λογική τους συνάφεια μέ τό δόγμα τής καλώς έννοούμενης γενικότητας του νόμου.

Αν υπάρχει ένα τεκμήριο υπέρ του δικαιώματος του ατόμου, έπεται λογικά ότι μόνο ή ρητά απαγορευμένη από τόν νόμο συμπεριφορά τιμωρείται. Αυτή ή θέση αναγνωρίζεται καθολικά ως τό θεμέλιο τής νομικής ελευθερίας. Απ' εδώ συνάγεται τό απαράδεκτο των διαταγμάτων στερήσεως των πολιτικών δικαιωμάτων, τά οποία άρνούνται πώς υπάρχει ένα τεκμήριο δικαιώματος έναντίον τής εξουσίας και τά οποία επιτρέπουν στην εξουσία να θεσπίζει μέτρα εξατομικευμένου χαρακτήρα έναντίον εξειδικευμένα συγκεκριμένων προσώπων. Κατ' αυτό τόν τρόπο τά διατάγματα στερήσεως των πολιτικών δικαιωμάτων συνιστούν νομοθετική και συνάμα δικαστική πράξη.¹⁹ Τά δόγματα nullum crimen sine lege [άνευ νόμου ούδέν έγκλημα] και nulla poena sine lege [άνευ νόμου ούδεμία ποινή] αποτελούν τή λατινική διατύπωση τής βασικής αρχής²⁰ έναντίον τής αναδρομικότητας του νόμου.²¹ Αυτή ή αρχή απορρέει λογικά από τή δομή του γενικού νόμου ως υποθετικής απόφανσης σχετικά μέ τή μελλοντική συμπεριφορά — ως ενός κανόνα, κατά συνέπεια, που ισχύει για έναν άπειρο αριθμό συγκεκριμένων περιπτώσεων. Ένας αναδρομικός νόμος καλύπτει κρυμμένος πίσω από τή γλώσσα ενός γενικού δικαίου, αριθμήσιμες, συγκεκριμένες περιπτώσεις, και αποτελεί έτσι στην πραγματικότητα μιά μηχανική προσθήκη μέτρων εξατομικευμένου χαρακτήρα.²² Ο περίφημος ναζιστικός Lex van der Lubbe τής 29ης Μαρτίου του 1933, εισάγοντας αναδρομικά τή θανατική ποινή για

τόν έμπρησμό, θεσπίστηκε μέ μοναδικό σκοπό νά εφαρμοστεί έναντίον του δήθεν έμπρηστῆ του Ράιχσταγκ.

Έπί πλέον, ἡ γενικότητα του νόμου προϋποθέτει θεωρητικά τήν ύπαρξη ενός ανεξάρτητου δικαστικοῦ σώματος. Ἄν ὁ νόμος πρέπει νά εἶναι ἀφηρημένος, ἄν πρέπει νά ρυθμίζει ἕναν ἄγνωστο ἀριθμό μελλοντικῶν περιπτώσεων, τότε ἡ εφαρμογή του σέ συγκεκριμένες περιπτώσεις δέν μπορεί νά ἐπαφίεται σ' ἐκείνους πού θεσπίζουν τόν γενικό νόμο. Ἔτσι τά δικαστικά ἢ διοικητικά λειτουργήματα εἶναι (ανεξάρτητα ἀπό τό ποιά μπορεί νά εἶναι ἡ κοινωνιολογική θεωρία γιά τό δικαστικό λειτουργήμα) νομικά ὑποτεταγμένα κατά τέτοιον τρόπο ὥστε ὁ δικαστής ἢ ὁ λειτουργός νά ἐκτελεῖ τή συνήθη λειτουργία τῆς ὑπαγωγῆς μιᾶς συγκεκριμένης περίπτωσης σ' ἕναν γενικό νόμο.

Ἡ φιλελεύθερη νομική παράδοση στηρίζεται, κατά συνέπεια, σέ μία πολύ ἀπλή ἀρχή: τό κράτος μπορεί νά παρέμβει στά ἀτομικά δικαιώματα μόνο ἄν μπορεί νά ἐπικυρώσει τήν ἀξίωσή του ἀναφερόμενο σ' ἕναν γενικό νόμο ὁ ὁποῖος ρυθμίζει ἕναν ἀπροσδιόριστο ἀριθμό μελλοντικῶν περιπτώσεων· αὐτό ἀποκλείει τήν ἀναδρομική νομοθεσία καί ἀπαιτεῖ τόν διαχωρισμό τοῦ νομοθετικοῦ λειτουργήματος ἀπό τό δικαστικό. Στή βάση τοῦ φιλελεύθερου δικαιοῦ συστήματος βρίσκεται ἡ ἀποδοχή τῆς λογικῆς συνέπειας τοῦ νόμου. Τό δικαιοῦ σύστημα θεωρεῖται κλειστό, κι ἔτσι δέν μπορεί νά φτιαχτεῖ νέος νόμος παρά μόνο μέ νομοθεσία· ὁ δικαστής ἢ ὁ λειτουργός ὀφείλει ν' ἀντιμετωπίσει κάθε περίπτωση μέ τόν ὑφιστάμενο νόμο.²³

Δέν ἀμφιβάλλω καί πολύ πώς τό στερεότυπο αὐτό σχῆμα ἐκφράζει, ὅσο μπορεί νά ἐκφράζει ὁποιοδήποτε στερεότυπο σχῆμα, τό πιστεύω τῆς φιλελεύθερης νομικῆς σκέψης. Παραμένει ὡστόσο τό ἐρώτημα γιά τό τί πράγματι ἐξασφαλίζει αὐτό τό θεωρητικό σύστημα. Ἔχω διακρίνει τρεῖς λειτουργίες γενικοῦ χαρακτήρα τοῦ νόμου: ἠθική, οἰκονομική καί πολιτική.²⁴

Ἡ ἠθική λειτουργία συνίσταται στά ἐγγενῆ συστατικά στοι-

χεῖα τῆς ἰσότητος καί τῆς ἀσφάλειας τά ὁποῖα προϋποθέτει. Ἐξασφαλίζεται ἕνα μίνιμουμ ἰσότητος, διότι ὅταν ὁ νομοθέτης πρέπει ν' ἀσχοληθεῖ κατά ἀφηρημένο τρόπο μέ πρόσωπα καί καταστάσεις τά μεταχειρίζεται ὡς ἴσα καί ἀποκλείεται ἡ διάκριση ἐναντίον ὁποιοῦδήποτε συγκεκριμένου προσώπου. Κατά τήν ἴδια λογική ὑπάρχει ἕνα μίνιμουμ ἀσφαλείας στή σχέση μεταξύ ἀτόμου καί κράτους. Τό ἄτομο γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων ὅτι μιᾶ πράξη, ἀφοῦ τελεστεῖ, δέν μπορεί νά εἶναι κολάσιμη μ' ἕνα μεταγενέστερο νόμο καί ὅτι δέν μπορεί νά τιμωρηθεῖ ἕνα μόνο ἄτομο ἐκτός ἐάν γιά παρόμοιους λόγους τιμωροῦνται καί ἄλλα ἄτομα. Αὐτό εἶναι τό ἠθικό περιεχόμενο τῆς ἀπαγόρευσης τῶν διατάξεων στερήσεως τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων — μιᾶ ἀπαγόρευση στήν ὁποῖα οἱ ἀγγλοαμερικανικές χῶρες, στό σύνολό τους, ἔχουν ἀπολύτως συμμορφωθεῖ. Ἀκόμη καί ἡ Μεγάλη Βρετανία, ὅπου ἡ ἀνώτατη ἀρχή τοῦ κοινοβουλίου ἐπιτρέπει θεωρητικά τή θέσπιση διατάξεων στερήσεως τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων, δέν ἔχει καταφύγει ποτέ σ' αὐτές ἀπό τόν δέκατο ἔβδομο αἰῶνα κι ἐδῶ, παρά μόνο στίς ἀποικίες ἐναντίον τῶν ἰθαγενῶν.²⁵

Φαίνεται, ἔτσι, σωστό νά πούμε ὅτι σ' αὐτή τήν τυπική δομή ἐνυπάρχει ἕνα μίνιμουμ ἠθικῆς. Αὐτή ἡ βασική ἰδέα ἐκφράζεται σωστά στή φράση τοῦ Κικέρωνα: «Οἱ δικαστές πού ἐφαρμόζουν τόν νόμο, οἱ ἔνορκοι πού τόν ἐρμηνεύουν — ὅλοι μας ἐν ὀλίγοις — ὑπακούουμε στόν νόμο γιά νά εἴμαστε ἐλεύθεροι»,²⁶ καί μέ ἀκόμη μεγαλύτερη ἀκρίβεια στό ἀπόφθεγμα τοῦ Βολταίρου, «La liberté consiste à ne dépendre que des lois»²⁷ [«Ἡ ἐλευθερία συνίσταται στό νά μήν ἐξαρτᾶται κανείς παρά μόνο ἀπό τούς νόμους»]. Καί οἱ δύο τους ἔχουν κατά νοῦ τό καθολικό δίκαιο. Ἄν ἡ ἀνώτατη ἀρχή μπορεί νά θεσπίζει μέτρα τά ὁποῖα θίγουν τά δικαιώματα ενός ἀτόμου, ὁ ρόλος τοῦ δικαστῆ μεταβάλλεται στόν ρόλο ενός ἀστυφύλακα ἢ ἀστυνομικοῦ ὑπαλλήλου. Ὁ γενικός χαρακτήρας τοῦ νόμου ἀποτελεῖ ἔτσι τήν προϋπόθεση τῆς δικαστικῆς ἀνεξαρτησίας ἡ ὁποῖα, μέ τή σειρά της, καθιστᾶ δυνατή τήν πραγματοποίηση τοῦ μίνιμουμ ἐκείνου ἐλευθερίας καί ἰσότητος πού ἐμπεριέχεται στήν τυπολογική δομή τοῦ νόμου.

Ἡ τυπολογική δομή τοῦ νόμου εἶναι, ἐπί πλέον, ἐξ ἴσου ἀποφασιστική γιά τή λειτουργία τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος μιᾶς ἀνταγωνιστικῆς— συμβατικῆς κοινωνίας. Ἡ ἀνάγκη τῆς ἀξιοπιστίας καί τῆς σταθερότητας τοῦ νομικοῦ καί διοικητικοῦ συστήματος ὑπῆρξε μιά ἀπό τίς αἰτίες γιά τόν περιορισμό τῆς ἐξουσίας τῆς κληρονομικῆς μοναρχίας καί τοῦ φεουδαρχισμοῦ. Αὐτός ὁ περιορισμός ἀποκορυφώνεται μέ τήν καθιέρωση τῆς νομοθετικῆς ἐξουσίας τῶν κοινοβουλίων διαμέσου τῶν ὁποίων ἡ μεσαία τάξη ἤλεγχε τόν διοικητικό καί οικονομικό μηχανισμό καί ἀσκοῦσε μιά συγκυριαρχία μέ τό στέμμα κατά τίς μεταβολές τοῦ δικαιοῦ συστήματος. Μιά ἀνταγωνιστική κοινωνία χρειάζεται τούς γενικούς νόμους ὡς τήν ὑψιστή μορφή σκόπιμης λογικότητας, διότι μιά τέτοια κοινωνία ἀποτελεῖται ἀπό ἓνα μεγάλο ἀριθμό ἐπιχειρηματιῶν ἴσης περίπου οικονομικῆς ἰσχύος.²⁸ Ἡ ἐλευθερία τῆς ἀγορᾶς ἀγαθῶν, ἡ ἐλευθερία τῆς ἀγορᾶς ἐργασίας, ἡ ἐλεύθερη εἴσοδος στήν τάξη τῶν ἐπιχειρηματιῶν, ἡ ἐλευθερία συμβολαίου καί ἡ λογικότητα τῶν δικαστικῶν ἀποφάσεων σέ ἀμφισβητούμενα ζητήματα — αὐτά εἶναι τά οὐσιαστικά χαρακτηριστικά ἐνός οικονομικοῦ συστήματος τό ὁποῖο χρειάζεται καί ἐπιζητεῖ τήν παραγωγή χάριν τοῦ διαρκῶς ἀνανεούμενου κέρδους, σέ μιά σταθερή ἔλλογη καπιταλιστική ἐπιχείρηση.²⁹ Τό κύριο ἔργο τοῦ κράτους εἶναι ἡ δημιουργία ἐνός νομικοῦ καθεστώτος τό ὁποῖο ἐξασφαλίζει τήν εκπλήρωση τῶν συμβατικῶν ὑποχρεώσεων ἡ προσδοκία ὅτι οἱ συμβατικές ὑποχρεώσεις θά ἐκτελεστοῦν πρέπει νά εἶναι κάτι στό ὁποῖο μπορεῖ κανεῖς νά ὑπολογίζει. Αὐτό μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ μόνο ἂν οἱ νόμοι ἐνέχουν μιά γενικότητα στή δομή τους — ὑπό τόν ὅρο νά ὑπάρχει μιά κατά προσέγγιση ἰσοδυναμία ἀνάμεσα στούς ἀντιμαχόμενους³⁰ οὕτως ὥστε νά ἔχουν ταυτόσημα συμφέροντα. Ἡ σχέση μεταξύ κράτους καί ἐπιχειρηματία, ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾷ οικονομικές ὑποχρεώσεις καί παρεμβάσεις στά δικαιώματα ἰδιοκτησίας, πρέπει κι αὐτή νά εἶναι κατά τό δυνατόν κάτι στό ὁποῖο μπορεῖ κανεῖς νά ὑπολογίζει. Ἡ ἀνώτατη ἀρχή δέν μπορεῖ οὔτε φόρους νά ἐπιβάλλει οὔτε τήν ἐπιχειρηματική δραστηριότητα νά περιορίζει χωρίς ἓνα γενικοῦ χαρακτήρα νόμο,

ἀφοῦ ἓνα μερικό μέτρο εὐνοεῖ κατ' ἀνάγκην τόν ἓνα ἢ τόν ἄλλο καί παραβιάζει ἔτσι τήν ἀρχή τῆς ἐπιχειρηματικῆς ἰσότητας. Γι' αὐτούς τούς λόγους ὁ νομοθέτης πρέπει νά παραμένει ἡ μοναδική πηγή τοῦ νόμου. Ἄν τή δοῦμε ἔτσι, ἡ ὑποτιθέμενη ἀντίφαση στή στάση τοῦ φιλελευθερισμοῦ ἀπέναντι στή νομοθεσία ἐξαφανίζεται. Ὁ Roscoe Pound³¹ ὑποστήριξε ὅτι ἡ πούριτανική ἀποψη γιά τή νομοθεσία περιεῖχε μιά ἐγγενῆ ἀντίφαση: ἀπό τή μιά, ἐχθρότητα ἀπέναντι στή νομοθεσία ἀπό τήν ἄλλη, ἀκλόνητη πίστη σ' αὐτήν καί ἀπόρριψη τοῦ ἐθιμικοῦ δικαίου καί τῆς ἰσότητας. Ἄλλ' αὐτή ἀκριβῶς εἶναι ἡ στάση ὁλόκληρης τῆς φιλελεύθερης περιόδου, ἡ ὁποία, γιά προφανεῖς λόγους, ἐπιθυμεῖ ὅσο τό δυνατόν λιγότερη κυβερνητική παρέμβαση — ἀφοῦ ἡ παρέμβαση, ἐξ ὀρισμοῦ, θίγει ἀτομικά δικαιώματα — ἀλλά ἂν γίνεται κάποια παρέμβαση, τότε θέλει νά γίνεται μέ τή μορφή νομοθετικοῦ θεσπίσματος μέ σαφεῖς, ἀκριβεῖς καί ρητούς, γενικῆς ἰσχύος ὅρους.

Ἡ πολιτική λειτουργία τοῦ γενικοῦ νόμου ἐκδηλώνεται στό ἀγγλοαμερικανικό ἀξίωμα: κυβέρνηση νόμων καί ὄχι ἀνθρώπων³² καί στήν πρωσογερμανική ἀντίληψη τοῦ Rechtsstaat [κράτος δικαίου]. Καί οἱ δύο διατυπώσεις περιέχουν, προφανῶς, ἓνα ἰδεολογικό στοιχεῖο. Ὁ νόμος δέν μπορεῖ νά κυβερνήσει. Μόνο οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νά ἀσκοῦν ἐξουσία πάνω σέ ἄλλους ἀνθρώπους. Συνεπῶς τό νά λέμε πῶς οἱ νόμοι κυβερνοῦν καί ὄχι οἱ ἄνθρωποι μπορεῖ νά σημαίνει πῶς πρέπει ν' ἀποκρυβεῖ τό γεγονός ὅτι ἄνθρωποι ἐξουσιάζουν ἄλλους ἀνθρώπους. Ἐνῶ αὐτό εἶναι σωστό, τό ἰδεολογικό περιεχόμενο τῆς φράσης «κανόνας δικαίου» διαφέρει ἀνάλογα μέ τήν πολιτική δομή τοῦ ἔθνους στό ὁποῖο χρησιμοποιεῖται. Τό ἀγγλικό δόγμα τοῦ «κανόνα δικαίου» καί τό γερμανικό δόγμα τοῦ Rechtsstaat δέν ἔχουν πραγματικά τίποτα κοινό. Γιά τούς Γερμανούς, τό Rechtsstaat δηλώνει ἀπλῶς τή νομική μορφή διαμέσου τῆς ὁποίας ἐκφράζει τή βούλησή του κάθε κράτος, ἄσχετα ἀπό τό ποιά εἶναι ἡ πολιτική του διάρθρωση:

Τό κράτος ὀφείλει νά εἶναι ἓνα Rechtsstaat· πού ἀποτελεῖ τή συνθηματική ὀνομασία καί ἐκφράζει αὐτό πού εἶναι στήν

πραγματικότητα ή τάση τῶν νεώτερων ἐξελιξέων. Θά καθορίσω μέ ἀκρίβεια καί θά παρουσιάσω ἀβίαστα τήν κατεύθυνση καί τά ὄρια τῆς λειτουργίας του, καθώς καί τή σφαίρα ἐλευθερίας τῶν πολιτῶν του διαμέσου τοῦ νόμου. Ἔτσι θά πραγματοποιεῖ ἄμεσα μόνο ὅ,τι ἀνήκει στή σφαίρα τοῦ νόμου. Αὐτή εἶναι ἡ ἀντιληψή τοῦ Rechtsstaat, καί ὄχι ὅτι τό κράτος ἐφαρμόζει ἀπλῶς τή νόμιμη τάξη χωρίς διοικητικές ἐπιδιώξεις, ἡ ἀκόμη ὅτι ἐξασφαλίζει μόνο τό δικαίωμα τῶν ἀτόμων. Δηλώνει πάνω ἀπ' ὅλα ὄχι τοὺς σκοπούς τοῦ κράτους, ἀλλά ἀπλῶς τή μέθοδο πραγματοποίησής τους.

Αὐτό εἶναι τό δόγμα τοῦ Friedrich Julius Stahl,³⁴ ἰδρυτῆ τῆς θεωρίας τῆς πρωσικῆς μοναρχίας. Ἡ κρίσιμη φράση εἶναι ἡ τελευταία: ἔχει υἱοθετηθεῖ ἀπολύτως ἀπό τοὺς Γερμανοὺς θεωρητικούς τοῦ φιλελευθερισμοῦ. Σημαίνει, βέβαια, πῶς οὔτε ἡ προέλευση οὔτε οἱ σκοποὶ τοῦ νόμου εἶναι οὐσιώδεις· ἀλλά πῶς ἡ μορφή ενός καθολικοῦ νόμου δίνει σέ κάθε κράτος τόν νομικό του χαρακτήρα. Τό γεγονός ὅτι ἡ θεωρία αὐτή δημιουργήθηκε ἀπό ἕναν συντηρητικό μοναρχικό εἶναι κατανοητό· τό γεγονός ὅτι ἡ θεωρία αὐτή υἱοθετήθηκε ἀπό τοὺς φιλελεύθερους ἐκφράζει ἀπλῶς τήν κατάπτωση τοῦ γερμανικοῦ πολιτικοῦ φιλελευθερισμοῦ στά 1812, στά 1842, καί κατά τή διάρκεια τῆς πολιτειακῆς σύγκρουσης μέ τόν Βίσμαρκ στά 1862. Ὁ γερμανικός φιλελευθερισμός ἀρκέστηκε στό νά υπερασπιστεῖ τά δικαιώματά του, ιδιαίτερα τά δικαιώματά του σχετικά μέ τήν ἰδιοκτησία, ἐναντίον τῆς μοναρχίας, ἀλλά δέν τόν ἐνδιέφερε πλέον ἡ κατάκτηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Πράγματι, καθώς δείχνει τό παραπάνω ἀπόσπασμα, εἶχε ἀνταλλάξει τήν πολιτική ἐλευθερία μέ τήν οἰκονομική πρόοδο καί τήν οἰκονομική ἀσφάλεια.³⁵

Ἀντίθετα, τό ἀγγλικό δόγμα τοῦ κανόνα δικαίου περικλείει δύο διαφορετικές ὑποθέσεις: τήν ὑπόθεση ὅτι τό Κοινοβούλιο εἶναι ἡ ἀνώτατη ἀρχή, ὅτι κατέχει ἔτσι τό μονοπώλιο τοῦ νομοθετεῖν (τῆς δημοκρατικῆς νομιμοποίησης τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας)· καί τήν ὑπόθεση ὅτι ἡ θεσπισμένη νομοθεσία συμμορφώνεται πρός τίς

ἀπαιτήσεις ενός φιλελεύθερου δυναμικοῦ συστήματος ὅπως ὀρίστηκε παραπάνω. Ὁ Dicey ἀναγνωρίζει τή λογική ἀσυμβατότητα τῶν δύο ὑποθέσεων ἀλλά πιστεύει πῶς «αὐτό τό φαινόμενο εἶναι ἀπατηλό· ἡ ἀνώτατη ἐξουσία τοῦ Κοινοβουλίου σέ ἀντίθεση μέ ἄλλες μορφές ἀνώτατης ἐξουσίας εὐνοεῖ τήν ὑπέρσχυση τοῦ νόμου, ἐνῶ ἡ κυριαρχία τῆς αὐστηρῆς νομιμότητας σ' ὅλη τήν ἔκταση τῶν θεσμῶν μας ἐπικαλεῖται τήν ἄσκηση τῆς κοινοβουλευτικῆς ἐξουσίας καί αὐξάνει ἔτσι τό κύρος της».³⁶ Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ Dicey εἶχε, καί πιθανόν νά ἐξακολουθεῖ νά ἔχει, δίκιο. Καί ἡ αἰτία δέν βρίσκεται σ' ἕνα εἶδος προεγκαθιδρυμένης ἁρμονίας μεταξύ ἰσχύος καί δικαίου στήν Ἀγγλία ἀλλά προφανῶς στόν αὐτοπεριορισμό τοῦ κοινοβουλίου, ὁ ὁποῖος μέ τή σειρά του εἶναι ἀποτέλεσμα ενός λειτουργοῦντος συστήματος κομμάτων καί μιᾶς ἰσορροπημένης καί σταθερῆς κοινωνικῆς δομῆς.

Τό σύστημα τῶν Ἠνωμένων Πολιτειῶν τοποθετεῖται ἀνάμεσα στίς δύο ἀκραίες περιπτώσεις τοῦ γερμανικοῦ Rechtsstaat καί τοῦ ἀγγλικοῦ κανόνα δικαίου, πού εἶναι δύο στοιχεῖα τά ὁποῖα βρίσκονται συχνά, ὅπως τώρα, σέ μιά μᾶλλον ἐπισημασμένη ἰσορροπία.

Συνοψίζουμε: Ὁ γενικός χαρακτήρας τοῦ νόμου καί τῶν τεκμηρίων ὑπέρ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀτόμου καί ἐναντίον τοῦ κράτους ἔχει τρεῖς λειτουργίες στή σύγχρονη κοινωνία: ἠθική, κατά τήν ὁποία ἐγγυᾶται ἕνα μίνιμουμ ἐλευθερίας, ἰσότητος, καί ἀσφάλειας· οἰκονομική, κατά τήν ὁποία καθιστᾶ δυνατή τήν ὑπαρξή μιᾶς κοινωνίας πάνω στή βάση τῆς ἀμιλλας καί τῆς σύμβασης· πολιτική, κατά τήν ὁποία ἀποκρύβει σέ διάφορους βαθμούς τόν τόπο τῆς ἐξουσίας. Πρέπει νά τονιστεῖ ἐδῶ ὅτι ἡ ἠθική λειτουργία ὑπερβαίνει τόσο τό οἰκονομικό ὅσο καί τό πολιτικό πλαίσιο μέσα στά ὁποῖα πραγματοποιεῖται. Αὐτό συνιστᾶ τή νομική ἀξία, τή μοναδική νομική ἀξία, ἡ ὁποία ἐμπεριέχεται σ' ἕνα νομικό σύστημα δομημένο κατ' αὐτόν τόν τρόπο. Ὅλες οἱ ἄλλες ἀξίες οἱ ὁποῖες πραγματοποιοῦνται σ' ἕνα νομικό σύστημα εἰσάγονται ἀπ' ἔξω, δηλαδή ἀπό τήν ἐξουσία.

Είναι σαφές, νομίζω, πώς ο πολιτικός, κοινωνικός και οικονομικός μας βίος δέν συγκροτείται αποκλειστικά από έλλογες –δηλαδή, προβλέψιμες– σχέσεις. Η έξουσία δέν είναι δυνατόν νά αναχθεῖ σέ νομικές σχέσεις. Τό ὄνειρο τῆς φιλελεύθερης περιόδου ὑπῆρξε ἀκριβῶς πώς αὐτό είναι δυνατόν. Ἀπό τό τέλος τοῦ δέκατου ὄγδου αἰῶνα ὡς τό πρῶτο ἡμισυ τοῦ δέκατου ἑνατου ἡ ἀντίληψη αὐτή γιά μιά ἔλλογη κοινωνία πῆρε, μπορεῖ κανεῖς νά πεῖ, τή μορφή μιᾶς οὐτοπίας. Ὅλες οἱ οὐσιαστικές σχέσεις ἐθεωροῦντο νομικές σχέσεις· ὁ νόμος ἔπρεπε νά ἔχει γενικό χαρακτήρα· ὁ δικαστής ἦταν ἀπλῶς «τό φερέφωνο τοῦ νόμου» τόν ὁποῖο ἐφαρμόζε διαμέσου μιᾶς ἔλλογης διαδικασίας ἡ ὁποία συμπεριελάμβανε ὅλα τά καθέκαστα.³⁷ Νομικός θετικισμός δέν είναι μόνο, ὅπως συνήθως μᾶς μαθαίνουν, ἡ ἀποδοχή τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ὡς ἔχει, ἀλλά καί ἡ προσπάθεια νά μεταμορφώσουμε τίς σχέσεις τῆς πολιτικῆς καί τῆς κοινωνικῆς ἐξουσίας σέ νομικές σχέσεις.

Ἀλλά ἡ προσπάθεια αὐτή, βέβαια, δέν πετυχαίνει. Κάτι τέτοιο δέν γίνεται οὔτε θά μπορούσε ποτέ νά γίνει. Ἄν ὁ κοινωνικός, οικονομικός καί πολιτικός μας βίος ἦταν αποκλειστικά ἕνα σύστημα ἔλλογων, προβλέψιμων σχέσεων, ὁ κανόνας δικαίου θά κάλυπτε βέβαια τό κάθε τί. Σέ ἀντίθεση πρὸς τήν ἐξουσία ἡ ὁποία μπορεῖ καμμιά φορά νά περιορίζεται, αὐτός δέν είναι δυνατόν νά καταλυθεῖ. Τό μή ἔλλογο στοιχεῖο, ἡ ἐξουσία, καί τό ἔλλογο, ὁ νόμος, ἔρχονται συχνά σέ σύγκρουση.

Ἡ σύγκρουση μπορεῖ νά λυθεῖ μέ δύο τρόπους: ὁ γενικός νόμος μπορεῖ στήν ἴδια τή διατύπωσή του, νά ἔχει κάποιο «παράθυρο» τό ὁποῖο ἐπιτρέπει καθαρά αὐθαίρετες ἀποφάσεις πού δέν είναι προϊόν τῆς ὑπαγωγῆς μιᾶς συγκεκριμένης περίπτωσης σ' ἕναν ἀφηρημένο κανόνα· ἢ, ἂν ἔτσι ἐπιθυμεῖ ἡ ἐξουσία, μπορεῖ νά ἀμφισβητηθεῖ ὁ γενικός νόμος στό σύνολό του.

Θά ἐξετάσω τήν πρώτη μόνο περίπτωση. Κάθε νομικό σύστημα υἱοθετεῖ κάποια νομικά πρότυπα συμπεριφορᾶς – κάποιες ἀναλύσεις οἱ ὁποῖες ἐπιτρέπουν στίς ὑπηρεσίες τοῦ κράτους νά ἐνεργοῦν κατά ἀπολύτως αὐθαίρετο τρόπο ἐνῶ ἐξωτερικά συμμορφώνονται μέ τή φιλελεύθερη παράδοση ενός γενικοῦ νόμου. Αὐτά τά νομι-

κά πρότυπα συμπεριφορᾶς μπορεῖ νά εἶναι ρητά (δηλαδή, καταγραμμένα σέ κώδικες ἢ θεσπίσματα) ἢ ἐξυπονοούμενα (δηλαδή, μπορεῖ νά μεταφράζονται ἀπό τά δικαστήρια σέ θεσπίσματα). Μπορεῖ ἴσως νά πεῖ κανεῖς ὅτι ἡ ἐξουσία εἰσέρχεται στό ἔλλογο ἰδιωτικό δίκαιο μέ τήν ἰσότητα· καί στό ἔλλογο συναγματικό δίκαιο μέ τό πρόνομο (ἢ κάποιον παρόμοιο ὄρο).

Θά χρησιμοποίησω πρῶτα παραδείγματα ἀπό τό ἰδιωτικό δίκαιο, γιά νά δεῦξω ὅτι ὁ κανόνας ἐπικρατεῖ ἀκόμη καί στόν πλέον ἔλλογο τομέα τοῦ νομικοῦ συστήματος.

Ἀντέταξαν κάποτε ἀπόλυτα τή φιλελεύθερη νομική θεωρία στήν ἰσότητα (μέ τήν ἀριστοτελική ἔννοια: ὡς διορθωτικό τῶν ἄκαμπτων γενικῶν νόμων). Ὅταν διαβάξει κανεῖς τό *Table Talk* τοῦ Selden³⁸ ἢ τά *Commentaries* τοῦ Blackstone,³⁹ ἢ τή *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου* τοῦ Κάντ⁴⁰ – γιά νά ἀναφέρουμε μόνο ἐλάχιστα – ἡ ἰσότητα ἀπορρίπτεται ὡς ἀσυμβίβαστη μέ τή μετρησιμότητα ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τήν κύρια ἀπαίτηση τοῦ φιλελεύθερου δικαίου. Ἡ Ἀγγλία, ἡ κοιτίδα τῆς νεώτερης εὐρωπαϊκῆς ἰσότητας, ὑπῆρξε συγχρόνως καί ὁ νεκροθάφτης της. Κατά τόν Maitland, ἡ ἰσότητα ἀπό τό 1875 δέν ἦταν τίποτ' ἄλλο παρά «ἐκεῖνο τό σύνολο κανόνων οἱ ὁποῖοι ἐφαρμόζονταν μόνο ἀπό τά δικαστήρια πού εἶναι γνωστά ὡς Δικαστήρια τῆς Ἰσότητας».⁴¹ Καί κατά τή γνώμη τοῦ λόρδου Eldon, «οἱ ἀποφάνσεις αὐτοῦ τοῦ δικαστηρίου ἔπρεπε νά εἶναι τόσο καλά θεμελιωμένες καί τόσο ἐνιαῖες στή μορφή τους ὅσο σχεδόν καί οἱ ἀποφάνσεις τοῦ κοινοῦ δικαίου, θεσπίζοντας μόνιμες ἀρχές, ἀλλά φροντίζοντας νά ἐφαρμόζονται ἀνάλογα μέ τίς περιστάσεις κάθε περίπτωσης».⁴² Παρόμοιες δηλώσεις ἀπό ἄλλους Ἀγγλους δικαστικούς ἐμφανίζουν βασική συμφωνία σχετικά μέ τήν ἀνάγκη νά μετασχηματισθεῖ ἡ ἰσότητα σ' ἕνα αὐστηρό σύστημα δικαίου ὥστε νά ἐξασφαλισθεῖ ἡ μετρησιμότητα τήν ὁποία ἀπαιτοῦν οἱ οικονομικές συναλλαγές.

Ἀλλά ἡ ἀπόρριψη τῆς ἰσότητας συνδέεται στενά μόνο μ' ἕνα ἀνταγωνιστικό οἰκονομικό σύστημα. Τά ζητήματα ἰσότητας αὐξάνονται μέ τή συγκέντρωση οἰκονομικῆς ἰσχύος καί μέ τίς πα-

ρεμβατικές δραστηριότητες του κράτους.

Μπορούμε γενικά να πούμε ότι κανόνες ισότητας εφαρμόζονται και πρέπει να εφαρμόζονται εκεί όπου έχει κανείς να ασχοληθεί με εξουσιαστικά αξιώματα.⁴³ Όταν ένα συμφέρον τείνει να αποκτήσει μονοπωλιακό έλεγχο, ή ιδιωτική του ισχύς γίνεται οίονει νομοθετική και ως εκ τούτου δημόσια. Αφού κάθε τέτοιο συμφέρον επηρεάζει εξαιρετικά τη δημόσια ευημερία, το κράτος μπορεί να το ρυθμίσει μόνο με κάποιο είδος ατομικού κριτηρίου. Αυτό εισάγεται στο φιλελεύθερο νομικό σύστημα με την προσέγγιση της ισότητας. Το αγγλικό περί συνωμοσίας δόγμα όπως εφαρμόζεται στους περιορισμούς του εμπορίου, ή αμερικανική έννοια του «ευλόγου» όπως εφαρμόζεται στις οικονομικές κοινοπραξίες, το γερμανικό δόγμα των «καλών ήθων» όπως εμφανίζεται στις βιομηχανικές διαμάχες, αποτελούν ξεκάθαρα απόδειξη αυτού του γεγονότος. Ολόκληρο το γερμανικό δίκαιο αναφορικά με τη νομιμότητα των απεργειών και των ανταπεργειών περιέχεται στη διάταξη του Αστικού Κώδικα κατά την οποία μία πράξη που προξενεί βλάβη σε άλλον και παραβιάζει τα χρηστά ήθη αποτελεί άδικημα. Ολόκληρος ο εναντίον των τράστ νόμος δεν είναι παρά στην πραγματικότητα μία δήλωση που λέει ότι μία άδικη σύμπραξη είναι παράνομη. Πώς μπορεί όμως να καθορίσει κανείς κατά έλλογο τρόπο τέτοια κριτήρια; Αυτό είναι δυνατόν να ερμηνευτούν και να περιγραφούν αλλά δεν είναι ποτέ δυνατόν να καθοριστούν. Ούτε θα μπορούσαμε, χωρίς να διατρέξουμε τον κίνδυνο της απόλυτης μονολιθικότητας, να προσπαθήσουμε να κάνουμε διαφορετικά. Συνεπώς ο γενικός νόμος λειτουργεί καλύτερα όταν ρυθμίζει τη συμπεριφορά ενός μεγάλου αριθμού ανταγωνιστών ίσης πάνω-κάτω ισχύος. Αν χρειαστεί να ασχοληθεί με άνισες συγκεντρώσεις ισχύος θα αντικατασταθεί από λαθραία ατομικά κριτήρια.

Παρόμοιες μέθοδοι εφαρμόζονται στο πεδίο του δημόσιου δικαίου, εμφανιζόμενες σε τρία είδη προβλημάτων:

1. Κανένα πολιτικό σύστημα δεν θα υποστηρίξει τη νομική αξία της μετρησιμότητας και τη νομική ασφάλεια αν θεωρεί πως ή

δική του ασφάλεια κινδυνεύει απ' αυτήν. Έτσι η εξουσία θα προσπαθήσει να αντιπαρέλθει τη νομική αντίληψη της ελευθερίας.

2. Η θεμελιώδης αρχή της φιλελεύθερης νομικής θεωρίας είναι πως το δικαίωμα του ενός συμπίπτει με το δικαίωμα των άλλων, και ότι στην περίπτωση συγκρουόμενων δικαιωμάτων το κράτος θα εκπληρώσει την αυθαίρετη λειτουργία του εφαρμόζοντας επακριβώς καθορισμένους γενικούς νόμους. Αλλά πολύ συχνά τα συγκρουόμενα συμφέροντα μοιάζουν να έχουν την ίδια βαρύτητα και η σύγκρουση τότε δεν μπορεί να λυθεί παρά μόνο με μία μεροληπτική απόφαση.

3. Κανένα πολιτικό σύστημα δεν ικανοποιείται απλώς και μόνο με τη διατήρηση κεκτημένων δικαιωμάτων. Η νομική έννοια της ελευθερίας —όπως την εκθέσαμε— είναι φυσικά συντηρητική.⁴⁴ Κανένα σύστημα όμως, ακόμη και το πλέον συντηρητικό (με την κυριολεκτική σημασία του όρου) δεν μπορεί απλώς να συντηρεί ακόμη και για να συντηρήσει πρέπει να αλλάξει. Οι αξίες οι οποίες καθορίζουν τον χαρακτήρα των αλλαγών είναι φανερό πως δεν απορρέουν από το νομικό σύστημα. Έρχονται απ' έξω, αλλά για λόγους προπαγανδιστικούς παρουσιάζονται ως νομικά αίτήματα απορρέοντα δήθεν από το φυσικό δίκαιο.

Προκειμένου να δώσει κανείς απάντηση στα δύο πρώτα απ' αυτά τα προβλήματα είναι αναγκαίο να καθορίσει ακριβέστερα την ποσότητα ελευθερίας που πραγματικά εξασφαλίζουν τα αστικά δικαιώματα. Για τον σκοπό αυτό πρέπει να ταξινομηθούν οι αστικές ελευθερίες, διότι θα ήταν επικίνδυνο να μιλάμε για ένα μοναδικό δικαίωμα: την ατομική ελευθερία. Ενώ όλα τα αστικά δικαιώματα παραπέμπουν σε τελευταία ανάλυση σ' αυτήν τη θεμελιώδη φιλοσοφική έννοια, ή ιστορική εξέλιξη έχει καταλήξει σε μία διάκριση μεταξύ διαφόρων τύπων δικαιωμάτων με διαφορετικές λειτουργίες και διαφορετικούς τρόπους επίκυρωσης.

Τα αστικά δικαιώματα ως περιορισμοί που επιβάλλονται στην εξουσία, είναι αναγκαία ως μέσα διαφύλαξης της ελευθερίας. Η διατύπωση αυτή εξυπνοεί δύο θέσεις: τα αστικά δικαιώματα είναι απαραίτητα για την υλοποίηση της ελευθερίας αλλά τα αστικά

δικαιώματα δέν ἐξαντλοῦν τήν ἐλευθερία — δέν εἶναι παρά ἓνα ἀπό τά συστατικά της. Ἡ ἐλευθερία εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό τήν ὑπεράσπιση τῶν δικαιωμάτων κατὰ τῆς ἐξουσίας· περιλαμβάνει ἀκόμη καί τή δυνατότητα τῆς ὀλοκληρωτικῆς ἀνάπτυξης τῶν ἀνθρώπινων ἱκανοτήτων. Μόνο ἐπειδή δέν ἐμπιστευόμαστε καμμιάν ἐξουσία, ὅσο καλοπροαίρετη κι ἄν εἶναι, νά ἀποφασίζει τί εἶναι καλό ἢ κακό γιά μᾶς, διεκδικούμε πράγματι ἓνα χῶρο ἐλευθερίας ἀπό τόν καταναγκασμό. Αὐτή εἶναι ἡ θεμελιώδης καί ἀναπαλλοτρίωτη (ἢ λεγόμενη ἀρνητική ἢ νομική) πλευρά τῆς ἐλευθερίας μας.

Ὅμως τί εἶναι, συγκεκριμένα, αὐτό πού εἶναι ἀναπαλλοτρίωτο; Μποροῦμε νά διακρίνουμε τρία εἶδη παραδοσιακῶν δικαιωμάτων: τά ἀτομικά, τά κοινωνικά καί τά πολιτικά δικαιώματα.

Τά δικαιώματα μποροῦν νά ὀνομάζονται ἀτομικά ἂν ἡ ἐγκυρότητά τους συνδέεται ἀποκλειστικά μέ τόν ἄνθρωπο ὡς μεμονωμένο ἄτομο.⁴⁵ Ἡ ἀσφάλεια τοῦ προσώπου, τοῦ οἰκογενειακοῦ ἀσύλου, τῶν χρημάτων καί τῶν ὑπαρχόντων,⁴⁶ τό δικαίωμα σέ μιά ἀμερόληπτη δίκη,⁴⁷ ἡ ἀπαγόρευση ἀδικαιολόγητων καταζητήσεων καί συλλήψεων⁴⁸ δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τή σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τούς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ προστασία τους δέν ἐξαρτᾶται (ἢ δέν πρέπει νά ἐξαρτᾶται) ἀπό τίς μεταβολές τοῦ κοινωνικο-οικονομικοῦ συστήματος, ὅπως εἶναι ἡ μεταβολή ἀπό τόν ἀνταγωνιστικό στόν σχεδιασμένο καπιταλισμό, οὔτε ἀπό τήν πολιτική σκοπιμότητα. Τό τί ἀκριβῶς συνιστᾶ μιά ἀμερόληπτη δίκη ἐπιδέχεται ἐρμηνεία.⁴⁹ ὡστόσο κρατικοί λόγοι δέν μποροῦν ποτέ νά δικαιολογήσουν τήν παρέμβαση σ' αὐτές τίς ἀρχές. Οἱ διατάξεις τοῦ ποινικοῦ δικαίου τοῦ πολιτεύματός μας συγκροτοῦν ἀπόλυτα προσωπικά δικαιώματα· καί καμμιᾶ χῶρα πιθανόν δέν ἔχει τόσο λεπτομερεῖς διατάξεις σχετικά μ' αὐτά τά προσωπικά δικαιώματα.⁵⁰

Κοινωνικά ἀστικά δικαιώματα μποροῦν νά ἀσκηθοῦν μόνο σέ σχέση μέ ἄλλα μέλη τῆς κοινωνίας. Εἶναι, μέ τή σωστή ἔννοια, δικαιώματα ἐπικοινωνίας. Ἡ ἐλευθερία τοῦ θρησκευματος (σέ

ἀντιδιαστολή μέ τή θρησκευτική συνείδηση), ἡ ἐλευθερία τοῦ λόγου, τοῦ συνέρχσθαι, καί τῆς ἰδιοκτησίας ἀποτελοῦν τέτοια δικαιώματα. Τά δικαιώματα αὐτά ἐμπεριέχουν ἓναν περιορισμό: ἡ ἄσκησή τους δέν πρέπει νά στερεῖ τά ἴδια δικαιώματα ἀπό τούς ἄλλους· στή γλώσσα τοῦ Κάντ τά δικαιώματα τοῦ ἑνός πρέπει νά συνυπάρχουν μέ τά δικαιώματα τῶν ἄλλων. Διαμέσου τέτοιων γενικῶν νόμων, ὅπως ὁ νόμος περί δυσφημῆσεως, συκοφαντίας καί προσβολῆς, πραγματοποιεῖται ἀκριβῶς αὐτή ἡ ἑναρμόνιση.

Ἦπάρχει μιά εὐαπόδεικτη σχέση ἀνάμεσα στά ἀτομικά καί στά κοινωνικά δικαιώματα. Ἐνῶ τά ἀτομικά δικαιώματα ἀποτελοῦν, ἄς ποῦμε, αὐτοσκοπούς, ὑπηρετοῦν ὥστόσο τά κοινωνικά δικαιώματα. Χωρίς ἀσφάλεια τοῦ ἀτόμου δέν μπορεῖ νά υπάρξει ἐλευθερή ἐπικοινωνία, ἀφοῦ ἓνα ἄτομο ὑποκείμενο στόν κίνδυνο τῆς αὐθαίρετης σύλληψης καί χωρίς τήν προοπτική ἀμερόληπτης δίκης θά διστάσει νά μπεῖ στή διαδικασία τῆς ἐλευθερῆς ἐπικοινωνίας. Ἄλλά ὁ ἐπιπρόσθετος βοηθητικός χαρακτήρας τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων δέν πρέπει νά ὀδηγήσει στήν ἀντίληψη ὅτι ὑπόκεινται στούς σύμφυτους περιορισμούς τῶν κοινωνικῶν δικαιωμάτων.

Αὐτό μοιάζει ἀπλό, ἀλλά τά δύο προβλήματα πού γεννιοῦνται σχετικά — ἡ σύγκρουση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας μέ τή νομική ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, καί ἡ σύγκρουση τῶν δύο συμφερόντων — δημιουργοῦν δυσκολίες οἱ ὁποῖες, ἂν ἀντιμετωπισθοῦν ἀποκλειστικά ὡς νομικά προβλήματα, μοιάζουν πραγματικά ἀνυπέρβλητες. Τό δεύτερο πρόβλημα ἀπεικονίζεται κατὰ τόν καλύτερο τρόπο στήν ἀπόφαση τοῦ Ἀνώτατου Δικαστηρίου στήν ὑπόθεση «Kovacs ἐναντίον Kooper»,⁵¹ κατὰ τήν ὁποία τό Δικαστήριο ἐπικύρωσε μιά τοπική διάταξη πού ἀπαγόρευε τή χρήση ὀχημάτων τά ὁποῖα προκαλοῦσαν «δυνατούς καί ἐκνευριστικούς θορύβους».

Ἄλλά τό πραγματικά σοβαρό πρόβλημα εἶναι τό πρῶτο. Ἡ ὑπόθεση «Feiner ἐναντίον Νέας Υόρκης»⁵² ἀποτελεῖ τυπικό παράδειγμα, τό ὁποῖο παροσιάζεται μέ τήν ἴδια ἀκριβῶς μορφή σέ κάθε ἔθνος: ὁ πολίτης ἀσκεῖ τό δικαίωμά του τῆς ἐλευθερίας τοῦ λόγου, τό ἀκροατήριο διαμαρτύρεται, ἐπακολουθεῖ ἀναταραχή, καλεῖται ἡ ἀστυνομία, συλλαμβάνει τόν ὀμιλητή γιά διατάραξη τῆς

κοινής ήσυχίας ή τής δημόσιας τάξεως καί αποκαθίσταται έτσι ή τάξη. Μιά εξέταση τών αποφάσεων τών διοικητικῶν ή ποινικῶν δικαστηρίων στή Γερμανία καί τή Γαλλία θά δείξει, κατά κανόνα, ὅτι τά δικαστήρια αὐτά, ὅπως τό δικό μας Ἄνωτατο Δικαστήριο, ἐπικυρώνουν τή διακριτική ἐξουσία τής ἀστυνομίας νά παίρνει τά μέτρα τά ὁποῖα θεωρεῖ κατάλληλα γιά τήν ἀποτροπή τής ἀταξίας. Στή Γερμανία, ή ἐνδεχόμενη ἀντίσταση ἐκ μέρους τοῦ ὁμιλητῆ [αὐτοῦ πού ἀσκεῖ τό δικαίωμά του ἐλευθερίας τοῦ λόγου] σ' αὐτήν τή δραστηριότητα τής ἀστυνομίας θά ἦταν κολάσιμη ὡς «ἀντίσταση κατά τής κρατικῆς ἀρχῆς», ἐνῶ ἐδῶ τό Ἄνωτατο Δικαστήριο θά ἐπέβαλλε τήν καταδίκη γιά διατάραξη τής κοινῆς ήσυχίας. Ἔτσι ή ἐλευθερία τοῦ λόγου περιορίζεται παντοῦ ἀπό τόν ὄρο⁵³ ὅτι ὁ ἀντιπρόσωπος τής πολιτικῆς ἐξουσίας μπορεῖ νά ἀποφασίζει κατά τήν κρίση του ἂν θά προστατεύσει τόν ἐλεύθερο λόγο ἢ ἂν θά πάρει τό μέρος τοῦ ὄχλου ἐναντίον του.

Ὅρισμένοι συνταγματολόγοι καί πολιτειολόγοι ἀνακαλύπτουν μίαν ἀποφασιστική διαφορά συνταγματικῶν τύπων μεταξύ Ἑνωμένων Πολιτειῶν καί Εὐρώπης: τό Πρῶτο Σχέδιο Συντάγματος μέ τή φράση του «ή Συνέλευση δέν θά ψηφίσει κανένα νόμο πού θά περιορίζει τήν ἐλευθερία» ἀντιπαρτίθεται στό τυπικό εὐρωπαϊκό δόγμα: τό δικαίωμα τής ἐλεύθερης γνώμης ἐξασφαλίζεται ἐντός τοῦ πλαισίου τών νόμων.

Ἰπάρχει πράγματι διαφορά, καί δέν χωραεῖ ἀμφιβολία ὅτι τό ἀμερικανικό πρότυπο εἶναι προτιμότερο. Ἰπὸ τό συνταγματικό μας καθεστῶς ή ἐλευθερία τοῦ Ἵπου ἔχει λάβει πολύ καλύτερη ἐξέλιξη ἀπ' ὅσο ὑπό τούς πολυάριθμους εὐρωπαϊκούς νόμους περί Ἵπου. Ἄλλά ή ἀποφασιστική διαφορά πρέπει ν' ἀποδοθεῖ λιγότερο στίς διαφορετικές φόρμουλες παρά στίς πλέον εὐαίσθητες συμπεριφορές ἀπέναντι στίς ἀστικές ἐλευθερίες, ἰδιαίτερα ἀπό τήν πλευρά τών δικαστηρίων.

Δέν ὑπάρχει καμμιά ἀμφιβολία πῶς ή ἀναμενόμενη σχέση μεταξύ τών δικαιωμάτων τοῦ ἀτόμου καί τής κρατικῆς ἐξουσίας καθορίζεται παντοῦ ἀπό μία «ρήτρα ἀσφαλείας». Στήν ἡπειρω-

τική Εὐρώπη εἶναι ή λεγόμενη ἐξασφάλιση τοῦ νόμου· στίς Ἑνωμένες Πολιτεῖες εἶναι ή ρήτρα τοῦ «σαφοῦς καί παρόντος κινδύνου».⁵⁴

Τό κριτήριο τοῦ σαφοῦς καί παρόντος κινδύνου καταδεικνύει τήν ἀδυνατότητα νά διευκρινισθεῖ τό ἀκρίβες νόημα τών θεμιτῶν προτύπων συμπεριφορᾶς. Ὁ David Riesman⁵⁵ φθάνει μέχρι τοῦ σημείου νά ὑποστηρίζει ὅτι ή ἀπόφαση σχετικά μέ τήν «ὑπόθεση Schenck» δέν ἐπιτρέπει στό δικαστήριο νά τοποθετήσῃ τήν ἀξία τής ἐλευθερίας τοῦ λόγου πάνω ἀπό τήν ἀξία ὁποιασδήποτε κυβερνητικῆς πολιτικῆς. Αὐτό ἀποτελεῖ πιθανῶς μίαν ἀκραία ἐρμηνεία ἀλλά φαίνεται, ἂν λάβει κανεῖς ὑπόψη τή σειρά τών ἀποφάσεων πού ἐκδόθηκαν σχετικά μέ τίς ὑποθέσεις «Near ἐναντίον Μιννεσότα»,⁵⁶ «Ἰπουργεῖο Παιδείας ἐναντίον Barnette»,⁵⁷ «Thomas ἐναντίον Collins»⁵⁸ ὡς τήν ὑπόθεση «Dennis»⁵⁹ πῶς τό κριτήριο ἔχει μετριασθεῖ ἀπό «σαφή καί παρόντα» σέ «σαφή καί πιθανό» κίνδυνο, ἐπιτρέποντας στό μή ἐλέγξιμο στοιχεῖο τής πολιτικῆς ἐξουσίας νά ἐπιβληθεῖ στόν ἐλέγξιμο περιορισμό πάνω σ' αὐτή τήν ἐξουσία. Ἔτσι ή ἐξουσία, ἢ ή «ἀνάγκη» ἢ ὁ «λόγος τοῦ κράτους» δέν εἶναι δυνατόν νά ἐξαλειφθοῦν ἢ νά περιοριστοῦν ἀπό τό συνταγματικό δίκαιο.⁶⁰

Ἐπί πλέον οἱ ἀντικειμενικά πραγματικές ἢ οἱ ὑποτιθέμενες ἀνάγκες τής πολιτικῆς ἐξουσίας ὄχι μόνο συγκρούονται πράγματι μέ τόν κανόνα τοῦ γενικοῦ νόμου ἀλλά ἐνδέχεται καί νά προκαλέσουν τήν ὀλική ἀναστολή τών ἀστικῶν ἐλευθεριῶν. Ἡ κατάσταση πολιορκίας, ὁ πολεμικός νόμος, οἱ ἔκτακτες ἐξουσίες — ὄλ' αὐτά δείχνουν ἀπλῶς ὅτι ή λογική τοῦ κράτους μπορεῖ στήν πραγματικότητα νά ἐκμηδενίσει ἐντελῶς τίς ἀστικές ἐλευθερίες. Κοινό χαρακτηριστικό αὐτῶν τών θεσμῶν στίς περισσότερες χώρες εἶναι τό γεγονός ὅτι ή διακριτική ἐξουσία ή ὁποία ἐξαγγέλλει τήν ὑπαρξη ἔκτακτης ἀνάγκης δέν εἶναι δυνατό νά τεθεῖ ὑπό ἀμφισβήτηση. Αὐτή εἶναι πού θά καθορίσει ἂν ὑπάρχει ἔκτακτη ἀνάγκη καί ποιά μέτρα θεωροῦνται ἀπαραίτητα γιά νά ἀντιμετωπισθεῖ.

Τά ἀστικά δικαιώματα (ἀτομικά καί κοινωνικά) πρέπει νά διακρίνονται ἀπό τά πολιτικά, ἂν καί συνδέονται στενά. Ἡ πολιτι-

κή θεωρία πού αναπτύχθηκε στην ήπειρωτική Ευρώπη διακρίνει συνήθως τὰ «άνθρώπινα» από τὰ «άστικά» δικαιώματα — τὰ πρῶτα, υποστηρίζεται, έγγενή στή φύση τοῦ ανθρώπου ως ἐλευθερου καί ισότημου ὄντος, τὰ ἀπολαμβάνουν πολίτες, μέτοικοι καί ἐπισκέπτες· τὰ δεύτερα ἀπορρέουν ἀποκλειστικά ἀπό τήν πολιτική δομή τοῦ κράτους.

Αὐτό εἶναι σωστό ἂν σωστά ὀρίζεται ὁ ὅρος «πολιτική δομή». Ἄν σημαίνει ἀπλῶς ὅτι ἕνας πολίτης ἔχει τόσα πολιτικά δικαιώματα ὅσα εἶναι πρόθυμη νά τοῦ παραχωρήσει ἡ ὑπάρχουσα ἐξουσία, τότε δέν σημαίνει τίποτα. Αὐτό πού σημαίνει στήν πραγματικότητα εἶναι πώς ἡ φύση καί ἡ ἔκταση τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων καθορίζεται ἀπό τή φύση τοῦ πολιτικοῦ συστήματος — δηλαδή, ἀπ' ὅ,τι τό πολιτικό σύστημα ἰσχυρίζεται πώς εἶναι.

Ἐτσι ἂν ἕνα πολιτικό σύστημα ἰσχυρίζεται πώς εἶναι δημοκρατία, πρέπει νά ἰσχύσουν τὰ ἀνάλογα δικαιώματα. Γενικά, ὑπάρχει συμφωνία ὡς πρὸς τὰ ἐλάχιστα βασικά δικαιώματα: ἴσα πολιτικά δικαιώματα καί ἴσες δυνατότητες πρόσβασης σ' ὅλες τίς δημόσιες ὑπηρεσίες, καί ἰσότητα μεταχείρισης σχετικά μέ τίς θέσεις, τὰ ἐπαγγέλματα καί τίς ἀπασχολήσεις.

Τὰ δικαιώματα του status activus (ὅπως ὀνομάζονται καμμιά φορά αὐτά τὰ πολιτικά δικαιώματα) προϋποθέτουν, καθώς ἀνέφερα, τὰ προσωπικά καί τὰ κοινωνικά δικαιώματα. Δέν μπορεῖ νά διαμορφωθεῖ ἐθνική βούληση ἐπὶ τῇ βάσει ἴσου δικαιώματος ψήφου χωρίς τήν ἐλευθερία τοῦ προσώπου καί χωρίς τήν ἐλεύθερη ἔκφραση. Ἐξ ὀρισμοῦ, ἐπομένως, κάθε κατάργηση τῶν προσωπικῶν ἢ κοινωνικῶν δικαιωμάτων συνεπάγεται κατ' ἀνάγκη μιά κατάργηση τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων — καί ἀντιστρόφως.

Ὡς ἐδῶ ἐξετάσαμε προβλήματα τελείως παραδοσιακά — ἂν καί ἐλπίζουμε πώς τὰ ἐξετάσαμε σ' ἕνα πλαίσιο πολύ συστηματικότερο τοῦ συνήθους. Τὰ προβλήματα εἶναι παραδοσιακά διότι περιστρέφονται γύρω ἀπό τό παλαιό στερεότυπο «πολίτης ἐναντίον κράτους», τό ὅποιο ἀντιμετωπίζεται κυρίως μέσα στό πλαίσιο τοῦ ποινικοῦ δικαίου. Σ' αὐτό τό πλαίσιο τὰ ἀστικά δικαιώματα εἶναι,

ἢ τουλάχιστον θά ἦταν, δυνατόν νά προστατευθοῦν λίγο-πολύ ἀποτελεσματικά. Ἄλλά στή σύγχρονη κοινωνία προκύπτουν τρία νέα προβλήματα τὰ ὅποια εἶναι δύσκολο ἢ ἴσως ἀδύνατο νά ταιριάξουν μ' αὐτό τό θεωρητικό μοντέλο: α) ἡ ἐπίπτωση πού ἔχουν στά ἀστικά δικαιώματα οἱ ἐκτεταμένες ἀλλαγές τῆς κοινωνικοοικονομικῆς διάρθρωσης· β) ἡ ἐφαρμογή κοινωνικῶν κυρώσεων κατὰ τῶν διαφωνούντων καί γ) ἡ προσπάθεια νά νομιμοποιηθοῦν συγκεκριμένες ἀξιώσεις ἐπὶ τοῦ κράτους διαμέσου τῶν «ἀστικῶν δικαιωμάτων».

Τὰ προβλήματα αὐτά δείχνουν πώς ἡ νομική ἐννοια τῆς ἐλευθερίας καλύπτει ἕνα μόνο μέρος τῆς ἐλευθερίας, καί δέν μπορεῖ νά περιλάβει ὀλόκληρη τήν πολιτική ἐλευθερία. Ἡ θεώρηση τοῦ πολίτη στήν ἀντιπαράθεσή του πρὸς τό κράτος εἶναι γιά διαφόρους λόγους ἀνεπαρκής.

Ἄν ἡ πολιτική ἐλευθερία σήμαινε ἀπλῶς νομική ἐλευθερία, θά ἦταν δύσκολο νά δικαιωθεῖ ἡ δημοκρατία ὡς τό σύστημα ἐκείνο πού μεγιστοποιεῖ τήν ἐλευθερία. Θά ἀρκοῦσε ἐξ ἴσου γι' αὐτό μιά συνταγματική μοναρχία, καί ὑπάρχουν πράγματι Εὐρωπαῖοι ἱστορικοί καί πολιτειολόγοι πού παίρνουν αὐτήν ἀκριβῶς τή θέση καί μάλιστα ὑποστηρίζουν τήν ἀνωτερότητά της ἐν σχέσει πρὸς τή δημοκρατία. Πιστεύουμε πώς ἡ ἀποψη αὐτή εἶναι ἀστήρικτη — ὡστόσο μᾶς ὑποχρεώνει νά ὀρίσουμε τήν πολιτική ἐλευθερία κατὰ ἕναν πιό συγκεκριμένο τρόπο.

Ἐξ ἄλλου, ἡ νομική ἐλευθερία εἶναι στατική καί συντηρητική, ἐνῶ ἡ κοινωνία ἀλλάζει. Τό πρόβλημα ἔχει διατυπωθεῖ σωστά ἀπό τόν δικαστή Jackson:

Τό νά μεταφράσει κανείς τίς μεγαλειώδεις γενικότητες τοῦ χάρτη τῶν Δικαιωμάτων, πού θεωροῦνταν ὡς μέρος τοῦ προτύπου φιλελεύθερης κυβέρνησης κατὰ τόν δέκατο ὄγδοο αἰῶνα, σέ συγκεκριμένους περιορισμούς πάνω σέ λειτουργοῦς οἱ ὅποιοι ἀσχολοῦνται μέ προβλήματα τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα, εἶναι κάτι πού κλονίζει τήν αὐτοπεποίθηση. Οἱ ἀρχές αὐτές ἀναπτύχθηκαν σέ ἕνα ἔδαφος τό ὅποιο παρήγαγε ἐπὶ

πλέον και μία φιλοσοφία κατά την οποία τό άτομο αποτελούσε τό κέντρο τής κοινωνίας, κατά την οποία ή έλευθερία του ατόμου ήταν πραγματοποιήσιμη άπλώς και μόνο από τό γεγονός τής άπουσίας κυβερνητικών περιορισμών, και κατά την οποία ή κυβέρνηση αυτή θά έπρεπε ν' άρκεΐται σε έλάχιστους έλέγχους και στην πιό ήπια έποπτεία των ανθρώπινων υποθέσεων. Πρέπει νά μεταφυτεύσουμε αυτά τά δικαιώματα σ' ένα έδαφος στό όποιο ή έννοια του *laissez faire* ή ή άρχή τής μή παρέμβασης έχει παρακαμάσει στον οικονομικό τουλάχιστον τομέα, και οι κοινωνικές πρόοδοι αναζητούνται όλο και περισσότερο διαμέσου τής μεγαλύτερης κοινωνικής ενσωμάτωσης και τής ενδυνάμωσης των ελέγχων τούς κράτους.⁶¹

Η άποψη του δικαστή Jackson καταλήγει στις εξής άμφιβολίες: το σχήμα «έλευθερία έναντίον κράτους» μοιάζει νά περιέχει δύο δηλώσεις: α) ότι ή ατομική έλευθερία αύξάνει μέ τή μείωση τής κρατικής έξουσίας (και αντίστροφως)· και β) ότι ή έλευθερία δέν έχει παρά έναν μόνο έχθρό: τό κράτος. Καμμία άπ' αυτές τίς σκέψεις δέν μπορεί νά γίνει δεκτή. Είναι αδύνατον από ιστορική άποψη νά υποστηρίξει κανείς ότι ο κρατικός παρεμβατισμός αυτός καθ' έαυτόν μειώνει τόν όρίζοντα και τή δραστηριότητα τής έλευθερίας του πολίτη. Η άπλή έπιφανειακή συναναστροφή μέ τήν ιστορία άρκει και μέ τό παραπάνω για νά δείξει πώς δέν ύπάρχει λογική σχέση ανάμεσα στους δύο αυτούς παράγοντες. Η λιγότερο παρεμβατική αυτοκρατορική Γερμανία προστάτεψε τήν έλευθερία πολύ λιγότερο δραστικά άπ' όσο ή πολύ περισσότερο παρεμβατική Δημοκρατία τής Βαϊμάρης. Η Άγγλία κατά τή διάρκεια του λιγότερο ολοκληρωτικού Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου δέν ήταν τόσο ευαίσθητη στα άστικά δικαιώματα όσο κατά τη διάρκεια του περισσότερου ολοκληρωτικού Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, οι άποφάσεις του Άνωτάτου Δικαστηρίου οι όποϊες διέυρναν τόν όρίζοντα των άστικών δικαιωμάτων άρχισαν νά εκδίδονται τό 1931. Οι ιστορικοί δεσμοί ανάμεσα στον παρεμ-

βατισμό και τά άστικά δικαιώματα δέν έχουν έρευνηθεί παρά έλάχιστα από τούς ιστορικούς και πολιτικούς έρευνητές. Η θεωρητική αναλήθεια τής δήλωσης ότι ή έλευθερία μειώνεται μέ τήν αύξηση τής κρατικής παρέμβασης είναι προφανής άφού ο όρος «παρέμβαση» δέν δείχνει ούτε τούς σκοπούς της ούτε τά συμφέροντα έναντίον των όποιων κατευθύνεται. Η σχέση μεταξύ των δύο καταστάσεων είναι πολιτικο-ιστορική και άπαιτεί τήν άνάλυση κάθε συγκεκριμένης κατάστασης, διότι είναι αναντίρρητο ότι ένα μίνιμουμ παρέμβασης —ή συντήρηση του «νόμου και τής τάξης»— είναι πάντοτε απαραίτητο για τή διαφύλαξη των ατομικών δικαιωμάτων, ούτως ώστε ή ύπαρξη άκριβώς του κράτους ν' αποτελεΐ προϋπόθεση για τήν άσκησή τους.

Αυτό, μέ τή σειρά του, συνδέεται στενά μέ τή δεύτερη συναγωγή του σχήματος «έλευθερία έναντίον κράτους», δηλαδή μέ τήν αντίληψη ότι τό κράτος είναι ο μοναδικός έχθρός τής έλευθερίας. Ότι αυτό αποτελεί έσφαλμένο συλλογισμό θά πρέπει νά είναι φανερό από τό γεγονός πώς ή ιδιωτική έξουσία μπορεί νά είναι ακόμα πιό επικίνδυνη για τήν έλευθερία από τή δημόσια έξουσία. Η παρέμβαση του κράτους σχετικά μέ αξιώματα στον χώρο του ιδιωτικού τομέα μπορεί νά είναι ζωτική για τήν έξασφάλιση τής έλευθερίας. Έτσι ή νομική έννοια τής έλευθερίας είναι ανεπαρκής υπό τίς εξής έννοιες:

1. Η προστασία τής έλευθερίας διαμέσου γενικών νόμων δέν λαμβάνει ύπόψη τό περιεχόμενο των νόμων. Ο γενικός νόμος μπορεί νά είναι αυταρχικός στό περιεχόμενό του. Ένα κράτος μπορεί νά σκληρύνει και νά έπισείει, παραδείγματος χάριν, τήν ποινή του θανάτου για όλα τά μικροεγκλήματα. Τίποτα ίσως στην ιστορία τής νομικής έλευθερίας δέν θά μπορούσε νά έμποδίσει κάτι τέτοιο. Ακόμη και ο Ρουσσώ, ο φανατικός υπέρμαχος τής γενικότητας του νόμου, ήταν υποχρεωμένος νά δεχτεί⁶² πώς ο νόμος μπορεί νά δημιουργεί προνόμια αν και δέν πρέπει νά άπονέμονται σε μεμονωμένα πρόσωπα. Έτσι δέν μπορούμε παρά νά επαναλάβουμε ότι ή νομική έννοια τής έλευθερίας μπορεί νά έγγυηθεί μόνο ένα μίνιμουμ έλευθερίας. Τό μίνιμουμ αυτό μπορεί νά σημαίνει κάτι

πολύ ή κάτι πολύ λίγο, αυτό εξαρτάται από παράγοντες μή νομικού χαρακτήρα.

2. 'Ακόμη και μέσα στά όρια τής νομικής έννοιας τής έλευθερίας αναιρετικοί όροι όπως είναι ή φόρμουλα του «σαφούς και παρόντος κινδύνου» επιτρέπουν στην πολιτική έξουσία νά υπερισχύει των άτομικών δικαιωμάτων. 'Ετσι ή δήλωση του Δικαστηρίου στην «ύπόθεση Dennis» ότι «οί άστικές έλευθερίες άντλουν στην καλύτερη περίπτωση περιορισμένη μόνο ισχύ από τίς νομικές έγγυήσεις»,⁶³ εκφράζει μέ έπάρκεια τή θέση μας.

'Εν όλίγοις, ή νομική έννοια τής έλευθερίας, βασισμένη στό φιλοσοφικό δόγμα ότι ή έλευθερία είναι ή άπουσία περιορισμού, αντιπαράθετει τήν έλευθερία στην αναγκαιότητα, σαν νά ανήκαν κάθε μία σε δύο διαφορετικές σφαιρες. Δέν υπάρχει εδω ανάγκη νά ανακεφαλαιώσουμε τήν προαιώνια διαμάχη σχετικά μέ τήν αλληλεξάρτηση έλευθερίας και αναγκαιότητας, φαίνεται ωστόσο πώς είναι αναγκαίο νά εκθέσουμε έξαρχής τά στάδια ανάπτυξης αυτού που αποκαλούμε γνωστική έννοια τής έλευθερίας για νά δείξουμε τήν πολιτική της σημασία.

Τό γνωστικό στοιχείο τής έλευθερίας

Τό πρώτο στάδιο είναι ή αρχαία έλληνική φιλοσοφία ή όποια αποκορυφώνεται μέ τή φιλοσοφία του 'Επίκουρου. Κατ' αυτόν, όπως και κατά τόν Λουκρήτιο, ο «τρόμος λοιπόν και τό σκότος του πνεύματος δέν θά σκορπιστούν από τίς ακτίνες του ήλιου και τό λαμπερό φώς τής ήμέρας, άλλ' από τή θέα και τόν νόμο τής φύσης».⁶⁴ Τό προβλήμα τους ήταν ν' απελευθερώσουν τούς ανθρώπους από τόν τρόπο που ένέπνεε ή πρόληψη ότι τά φυσικά φαινόμενα οφείλονται σε αυθαίρετη παρέμβαση των θεών — ή θρησκευτική ακριβώς πρόληψη που ο Πλάτων⁶⁵ επιθυμούσε νά δικαιωσθεϊ και μάλιστα νά ενισχυθεϊ για νά διατηρηθεϊ ο έλεγχος πάνω στις μάζες. Σε αντίθεση προς αυτή τήν αντίληψη ο 'Επίκουρος

δίδασκε πώς ή έξωτερική φύση κυβερνούταν από τήν αναγκαιότητα, δηλαδή, από αναλλοίωτους φυσικούς νόμους. 'Η κατανόηση αυτής τής αναγκαιότητας κάνει τόν άνθρωπο έλεύθερο, τόν απολυτρώνει από τόν φόβο που ένσταλλάζουν τά φαινόμενα τής έξωτερικής φύσης σ' αυτόν που δέν γνωρίζει. «'Ενας άνθρωπος δέν μπορεί νά διασκεδάσει τόν φόβο του σχετικά μέ τά πιό σπουδαία ζητήματα αν δέν γνωρίζει ποιά είναι ή φύση του κόσμου αλλά εικάζει τήν αλήθεια από κάποια μυθική αφήγηση. 'Ετσι χωρίς τή φυσική επιστήμη δέν είναι δυνατόν νά απολαύσουμε μέ πληρότητα αυτά που θέλουμε»⁶⁶ και ακριβέστερα, ή αναγκαιότητα είναι κάτι κακό, αλλά δέν υπάρχει καμμία αναγκαιότητα νά ζούμε κάτω από τόν έλεγχο τής αναγκαιότητας».⁶⁷ 'Από τήν εποχή του 'Επίκουρου ή εξέλιξη τής φυσικής επιστήμης παίζει αποφασιστικό ρόλο στην εξαπλωση τής έλευθερίας του ανθρώπου ή κατανόηση τής έξωτερικής φύσης δέν απελευθερώνει απλώς τόν άνθρωπο από τόν φόβο αλλά, όπως έδειξε ο 'Επίκουρος, επιτρέπει τή χρησιμοποίηση των φυσικών λειτουργιών για τή βελτίωση τής υλικής ζωής του ανθρώπου. 'Η ισχυρή αυτή επικούρεια παράδοση συνεχίστηκε ως στις μέρες μας μέ τή φιλοσοφία του Χόμπς, του Σπινόζα, του γαλλικού Διαφωτισμού και του αγγλικού ωφελμισμού.⁶⁸

Τό δεύτερο κρίσιμο στάδιο είναι ή εμφάνιση τής ψυχολογίας του Σπινόζα, ή όποια χρησιμοποιεί τήν επικούρεια αντίληψη για τήν κατανόηση του ανθρώπινου πνεύματος: μόνο αυτός που ζει κατά τίς επιταγές τής λογικής είναι έλεύθερος άνθρωπος.⁶⁹ Για νά είναι ικανός νά ζήσει σύμφωνα μέ τή λογική ο άνθρωπος πρέπει νά κατανοήσει τό πνεύμα του, πρέπει νά ταξινομήσει τά πάθη του, νά τά κατανοήσει και μ' αυτό τόν τρόπο νά τά υποτάξει. Μόνο μία δουλική φύση έξουσιάζεται από τά πάθη. 'Ετσι για τόν Σπινόζα έλευθερία σημαίνει επίγνωση τής αναγκαιότητας.⁷⁰

Σ' αυτήν ακριβώς τήν επιστημονική παράδοση στηρίζεται ο Φρόντ. 'Η αντίληψη του για τό ένστικτο τής επιθετικότητας και τής αυτοκαταστροφής,⁷¹ και ή ανάλυσή του τής ανάγκης για ταυτοποίηση ως συγκλησιακού δεσμού ενός προσώπου μ' ένα άλλο,⁷² περιέχουν νύξεις οι όποιες ελάχιστα έχουν αξιοποιηθεϊ μέχρι

τώρα από την πολιτική θεωρία. Η θεμελιώδης πρόταση που ανήκει στον Φρόντ όσο και στον Κίρκεγκωρ⁷³ είναι ότι η ύπαρξή μας είναι συνυφασμένη με την αγωνία. Και οι δύο αντιδιαστέλλουν την αγωνία από τον φόβο· ο φόβος αναφέρεται σε «κάτι συγκεκριμένο», ενώ η αγωνία είναι μία κατάσταση της ύπαρξης που γεννιέται από την άθωότητα και την άγνοια. Η αγωνία, η λειτουργία του επιθετικού ενστίκτου, και η ανάγκη για ταυτοποίηση του απομονωμένου ανθρώπινου όντος, είναι οι ψυχολογικές λειτουργίες που επιτρέπουν τον πλήρη εκμηδενισμό της ελευθερίας στον ολοκληρωτισμό.

Είναι ωστόσο ενδεχόμενο πώς ούτε η κατανόηση της εξωτερικής φύσης ούτε η γνώση της λειτουργίας του ψυχισμού μπορεί να μας κάνει ικανούς να αποκτήσουμε επίγνωση της ικανότητας. Δεν υπάρχει αναγκαίως δεσμός ανάμεσα στην ελευθερία και την προωθημένη γνώση της εξωτερικής και εσωτερικής φύσης. Η κοινωνία μπορεί πράγματι να είν' έτσι διαρρυθμισμένη ώστε η φυσική επιστήμη και η ψυχολογία να είναι όργανα στην υπηρεσία της καταπίεσης. "Ο,τι ονομάζουμε «ήθικη υστέρηση» εκφράζει αυτή την ενδεχόμενη αναπτυξιακή διχοτομία.

"Ένα τρίτο στάδιο είναι αναγκαίο: η κατανόηση της ιστορικής πορείας. "Αν πιστέψουμε τους ερευνητές της ιστορίας ο 'Ιωάννης Βαπτιστής Βίκο⁷⁴ ήταν ο πρώτος που επιχειρήσει να εξετάσει επιστημονικά την ύφή της πολιτικής ελευθερίας στο πλαίσιο μιας ιστορικής ανάλυσης. "Αντικείμενο της περί ιστορίας θεωρίας του δεν είναι η εθνική αλλά η παγκόσμια ιστορία. Η ιστορική ανέλιξη δεν θεωρείται πλέον θεολογική αλλά κοινωνική ανέλιξη. Η ιστορία είναι έργο του ανθρώπου⁷⁵ μέσα σ' ένα πολιτισμικό περιβάλλον, μέσα στην ολότητα του υλικού πολιτισμού. Η ιστορία είναι η σύγκρουση ανάμεσα στον άνθρωπο, τη φύση και τον πολιτισμό. Από την εποχή του Βίκο, η αντίληψη της ιστορίας ως παγκόσμιας ιστορίας, και η αντίληψη της ιστορικής ανέλιξης ως κατανοητής διαδικασίας απέτελεσαν κύριες μέριμνες κατά την ανάλυση της ιδέας της ελευθερίας. Παρόμοιες ιδέες, αλλά πιο μηχανιστικές, αναπτύχθηκαν από τον Μοντεσκιέ,⁷⁶ του οποίου οι

αντιλήψεις για την πολιτική διάρθρωση αναφέρονται σε ιστορικές διαδικασίες. Ο Μοντεσκιέ ήταν ο πρώτος που ανέπτυξε την ιδέα ότι⁷⁷ το δρώον πρόσωπο της ιστορικής διαδικασίας ενδέχεται με τις ενέργειές του να παραγάγει τις συνέπειες τις οποίες ήθελε να αποτρέψει. Ο ίδιος εξ' άλλου υποστήριζε ότι όλα τα κοινωνικά φαινόμενα ήταν αλληλένδετα, και αποδοκίμαζε τις προσπάθειες να απομονωθούν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά μιας κοινωνικής δομής και να αποδοθούν σ' αυτά κάποια ιδιαίτερα αποτελέσματα.

Από τον Βίκο και τον Μοντεσκιέ ο δρόμος οδηγεί στον Χέγκελ και τον Μάρξ. Και οι δύο δέχονταν την επικουρία — σπινοζική θέση ότι η ελευθερία είναι η επίγνωση της αναγκαιότητας: αυτός ο οποίος καταλαβαίνει τί συμβαίνει, και γιατί συμβαίνει, είναι εξ' αυτού του λόγου ελεύθερος.⁷⁸

Η γνωστική θέση, ωστόσο, είναι λανθασμένη αν εκλαμβάνεται ως υποταγή σ' έναν αφηρημένο και μοιρολατρικό νόμο της ιστορίας. Η ιστορική διαδικασία περικλείει την επιδίωξη του ανθρώπου να εξασφαλίσει αποτελεσματικότερο έλεγχο πάνω στο περιβάλλον του, γι' αυτό η ιστορική επίγνωση είναι κριτική και προγραμματική. Η πραγματική λειτουργία του γνωστικού στοιχείου είναι να αποκαλύπτει τις πιθανότητες που υπάρχουν για την πραγμάτωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων οι οποίες λανθάνουν σε διάφορες πολιτικές καταστάσεις. Από τη μία μεριά μας εμποδίζει να επαναλαμβάνουμε κενές καθιερωμένες φράσεις. "Ο,τι είναι προοδευτικό και συντελεί σήμερα στην ελευθερία ενδέχεται αύριο να είναι εσφαλμένο και να αποτελεί εμπόδιο για την ελευθερία. Από την άλλη μεριά χαλιναγωγεί τον ουτοπικό ριζοσπαστισμό. Αφού ό,τι μπορεί να κατορθώσει ο άνθρωπος περιορίζεται στο πεδίο της κοινωνικής ανάπτυξης, η πραγμάτωση της ελευθερίας δεν βρίσκει στη διάθεση της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου.

Η μοίρα των δύο θεμελιωδών έννοιών της πολιτικής θεωρίας, δηλαδή της ανώτατης αρχής και της ιδιοκτησίας, θά καταδείξουν τη σημασία του γνωστικού στοιχείου της ελευθερίας.

Σήμερα είναι τού συρμού να διασύρεται η έννοια της ανώτατης αρχής. Ο Χόμπς, ιδιαίτερα, ποτέ δεν υπήρξε δημοφιλής στίς

αγγλοσαξονικές χώρες, και ο Bodin, ο δημιουργός του όρου «άνω-τατη αρχή» έρμηνεύτηκε ως μετριοπαθής φιλελεύθερος. Μερικοί θεώρησαν την άνωτατη αρχή υπεύθυνη για όλα τά δεινά του αιώνα μας. Ο εθνικισμός, ο ίμπεριαλισμός, ακόμη και ο ολοκληρωτισμός θεωρούνται άμεσοι απόγονοι της άνωτατης αρχής και ο Μαρσίλιος της Πάδουας, ο Bodin, ο Καλβίνος, ο Λούθηρος, ο Χόμπς, και, βεβαίως ο Χέγκελ, έγκληματίες. Δέν θέλουμε νά θέσουμε τό πρόβλημα του κατά πόσο μία θεωρία —ακόμη και ή πίο λαμπρή— μπορεί νά θεωρηθεί υπεύθυνη πολιτικών έξελίξεων, αλλά θά ύποθέσουμε εδώ πώς αυτό είναι πιθανό. Είναι σαφές πώς ή αντίληψη συνάγεται άμεσα από την ταύτιση της έλευθερίας με τή νομική έλευθερία, δηλαδή με την άπουσία περιορισμού. Η άνωτατη αρχή του κράτους σημαίνει, προφανώς, ότι τό μονοπώλιο της βίας άνήκει σ' ένα θεσμό, ονομαζόμενο κράτος, ανεξάρτητο από την κοινωνία, αλλά συνδεόμενο μαζί της. Η προοδευτική ιστορική λειτουργία της άνωτατης αρχής δέν άμφισβητήθηκε ποτέ, ακόμη κι αν ύπάρχει άμφισβήτηση σχετικά με τά όρια των καταναγκαστικών έξουσιών του κράτους. Σέ μία περίοδο φεουδαρχικής κυριαρχίας, έκμετάλλευσης των χωρικών και των άστών από τούς χωροδеспότες, άνταγωνισμού δικαιοδοσιών μονάρχη, ύποτελών, συντεχνιών και σωματείων, έγκοσμίων και παροδικών έξουσιών, ύψώθηκε μία κεντρική έξουσία: ή μοναρχία. Κατάργησε τίς αυτόνομες έξουσίες, δημιούργησε (ή προσπάθησε νά δημιουργήσει) έναία διοίκηση, έναίο σύστημα δικαίου και μετέβαλε τά προνόμια σέ ισότητα καθηκόντων, αν όχι δικαιωμάτων. Πώς θά μπορούσε νά έμφανισθεί ή νεώτερη έμπορική και βιομηχανική κοινωνία μας χωρίς αυτή την άνωτατη έξουσία ή οποία δημιούργησε εύρειες οικονομικές περιοχές και τίς ένοποίησε νομικά και διοικητικά; Οι πολιτικοί θεωρητικοί της μεσαίας τάξης —ο Bodin, ο Σπινόζα, ο Pufendorf, ο Χόμπς— ήταν αυτοί ακριβώς πού ύποστήριζαν τίς έξουσίες της μοναρχίας έναντίον των προνομίων και των άυτονομιών των τάξεων (estates), των σωματείων, των συντεχνιών και των εκκλησιών. Θά μπορούσε κανείς κάλλιστα νά έρμηνεύσει τή Γαλλική Έπανάσταση του 1789 όχι ως αντίδραση έναντίον της κατάχρησης των άπο-

λύτων έξουσιών από τον μονάρχη, αλλά μάλλον ως αντίδραση έναντίον της άποτυχίας του νά τίς χρησιμοποιήσει. Οι θεωρίες του Marquis d' Argenson, του Abbi Dubos, των φυσιοκρατών και ιδιαίτερα του Ρουσσώ άποτελούν πράγματι προσπάθειες νά ανασυγκροτηθεί ή ένότητα και ή άποτελεσματικότητα της κεντρικής έξουσίας του κράτους, μοναρχικής είτε δημοκρατικής, ώστε νά μπορέσει νά ύλοποιηθεί πραγματικά ή έλευθερία του έθνους.

Η έμφάνιση των φιλελεύθερων θεωριών (όπως του Λόκ) είναι κατανοητή και έχει νόημα μόνο αν τό μονοπώλιο των καταναγκαστικών έξουσιών του κράτους δέν άμφισβητεΐται πλέον, έτσι ώστε οι περιορισμοί πού θά άσκηθοϋν στην άνωτατη έξουσία δέν θά οδηγούν πλέον στην άποσύνησή της. Έχω άλλου έκθέσει τό πρόβλημα της νεώτερης πολιτικής θεωρίας ως εξής:

Τό πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, και τό δίλημά της, είναι ή συμφιλίωση έλευθερίας και καταναγκασμού. Μέ την έμφάνιση της χρηματιστικής οικονομίας συναντούμε τό νεώτερο κράτος ως ένα θεσμό ο οποίος διεκδικεί τό μονοπώλιο της καταναγκαστικής έξουσίας προκειμένου νά προσφέρει μάν άσφαλή βάση πάνω στην οποία είναι δυνατόν νά εύδοκίμοϋν τό έμπόριο και ή βιομηχανία και οι πολίτες ν' απολαμβάνουν τ' άγαθά του μόχθου τους. Δημιουργώντας όμως αυτόν τό θεσμό, άναγνωρίζοντας την άνωτατη έξουσία του, ο πολίτης δημιούργησε ένα όργανο τό οποίο θά μπορούσε νά τον άποστερήσει και πολλές φορές τον άποστέρησε, από την προστασία και τό στήριγμα της εργασίας του. Κατά συνέπεια, ενώ δικαιολογούσε την ύπέρτατη έξουσία του κράτους, προσπαθούσε ταυτόχρονα νά ύποστηρίξει την ανάγκη νά επιβληθοϋν περιορισμοί στην καταναγκαστική έξουσία. Η ιστορία της νεώτερης πολιτικής σκέψης από τον Μακιαβέλλι κι εδώ είναι ή ιστορία της προσπάθειας αυτής νά δικαιολογηθοϋν τό δικαιο και ή ισχύς, ο νόμος και ή έξουσία. Δέν ύπάρχει πολιτική θεωρία πού νά μήν άποβλέπει σ' αυτήν τή διττή δικαιολόγηση.⁷⁹

Στις διεθνείς σχέσεις ή έννοια τής ανώτατης εξουσίας του κράτους εκπληρώνει παρόμοιες λειτουργίες.⁸⁰ Μέ την απόδοση τής ανώτατης εξουσίας στο κράτος αποδίδεται σ' όλα τὰ κράτη τυπική ισότητα και εισάγεται έτσι μιά έλλογη αρχή σ' ένα αναρχούμενο κρατικό σύστημα. Ός πολεμική ιδέα, ή κρατική κυριαρχία αποκρούει τίς κυριαρχικές αξιώσεις φυλών και τάξεων σέ πολίτες άλλων κρατών, περιορίζοντας έτσι τήν εξουσία του κράτους σέ ανθρώπους οί όποιοι κατοικοῦν σέ μιά συγκεκριμένη περιοχή. Έτσι ή ιδέα τής κρατικής κυριαρχίας είναι κατά βάσιν αντι-ιμπεριαλιστική. Η εξισωτική και περισταλτική λειτουργία αυτού του δόγματος εμφανίζεται κατά έντονότερο τρόπο όταν αντιπαραβληθεῖ μέ τόν ρατσιστικό ιμπεριαλισμό τών έθνικοσοσιαλιστῶν (ό όποιος απορρίπτει τήν κρατική κυριαρχία για τή φυλετική ανωτερότητα) και μέ τό δόγμα τής ανωτάτης εξουσίας του διεθνούς προλεταριάτου, πού εκπροσωπεῖται από τήν Τρίτη Διεθνή.

Έτσι ή έννοια τής ανώτατης εξουσίας στή νεώτερη εποχή, μολονότι εμφανίστηκε τυπικά ως ή άρνηση τής νομικής έννοιας τής ελευθερίας ήταν ακριβῶς ή προϋπόθεσή της.⁸¹

Έντελῶς ταυτόσημα προβλήματα ανακύπτουν σχετικά μέ τήν έννοια τής ιδιοκτησίας — πού αποτελεί θεμελιώδη έννοια σέ κάθε πολιτική θεωρία. Ύπάρχει καθολική σχεδόν συμφωνία στήν πολιτική θεωρία σχετικά μέ τήν υπέρτατη σημασία τής ατομικής ιδιοκτησίας. Γιατί όμως ή ατομική ιδιοκτησία εξυψώνεται συχνά στήν τάξη ενός φυσικού δικαιώματος; Γιατί αντιμετώπιστηκε μέ τέτοιο σεβασμό ακόμη και στο έργο του Μάρξ;⁸²

Φαίνεται καθαρά πώς θεωρήθηκε, σ' ολόκληρη τήν ιστορία τής κοινωνικής και τής πολιτικής σκέψης, ως ένα μέσο για τήν επίτευξη μιᾶς καλής (ή τουλάχιστον ανεκτής) ζωής. Αυτό αποτελεί σαφῶς θέση του Άριστοτέλη,⁸³ ή οποία διατρέχει ολόκληρη τή μεσαιωνική παράδοση.⁸⁴ Αποτελεῖ επίσης θέση νεώτερων πολιτικών στοχαστῶν — του Bodin, του Σπινόζα, του Χόμπς, του Κάντ και του Χέγκελ — είτε πίστευαν πώς ή ιδιοκτησία είναι φυσικό δικαίωμα είτε πίστευαν πώς είναι μιά παραχώρηση του θετικού δικαίου. Ο εργαλειώδης χαρακτήρας τής ιδιοκτησίας είναι προ-

φανῶς ό ισχυρότερος δεσμός πού συνδέει τίς ποικίλες αυτές πολιτικές θεωρίες. Η σχέση, βέβαια, ιδιοκτησίας και ελευθερίας, εκτίθεται μέ σαφήνεια στή θεωρία του Λόκ, όπου ή ελευθερία εμφανίζεται ως σύμφυτη μέ τήν ὄλη έννοια τής ιδιοκτησίας. Άλλά ή ιδιοκτησία ὀρίζεται ως ιδιοκτησία εργασίας κι έτσι οί ιδιοκτησιακές θεωρίες τής ιδιοκτησίας απορρίπτονται, ενώ ή νομιμοποίηση τής ιδιοκτησίας στηρίζεται στον μετασχηματισμό τής έξωτερικής φύσης, ιδιαίτερα τής γῆς, από τή δημιουργική δραστηριότητα του ανθρώπου. Είναι ακριβῶς ή εργασιακή θεωρία τής ιδιοκτησίας ή όποία καταδεικνύει τόν εργαλειώδη ρόλο και δέν έχει ἐδῶ σημασία ὅτι ο Λόκ δέν ἔβγαλε συμπεράσματα από τή δική του θεωρία, τήν όποία ο ίδιος ἀντιλαμβανόταν ως νομιμοποίηση τής καπιταλιστικής ιδιοκτησίας. Άλλά ή ἀναγνώριση του εργαλειώδη χαρακτήρα τής ιδιοκτησίας σχετικά μέ τήν ελευθερία καθιστά προφανῶς ἀναγκαῖο νά ἐπαναπροσδιορισθεῖ ή κοινωνική λειτουργία τής ιδιοκτησίας σέ κάθε ιστορικό στάδιο, και νά γίνει έτσι σαφής διάκριση ἀνάμεσα στους ποικίλους τύπους ιδιοκτησίας και ιδιοκτητῶν.⁸⁵ Άν ή ιδιοκτησία πρόκειται νά ὑπηρετεῖ τήν ελευθερία, και ἂν ή ελευθερία ἀνήκει μόνο στον ἄνθρωπο, τότε ή συλλογική ιδιοκτησία, ἐνῶ μπορεῖ νά εἶναι ἢ νά μήν εἶναι κοινωνικά ἀναγκαῖα, δέν μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ πώς αποτελεί ἀστικό δικαίωμα τής αὐτῆς τάξεως μέ τήν ελευθερία τής θρησκείας και τής ἀνταλλαγῆς σκέψεων. Κατά τόν ἴδιο τρόπο, τά βάρη του δικαιώματος ιδιοκτησίας — γῆς, καταναλωτικῶν ἀγαθῶν, παραγωγικῶν ἀγαθῶν — μπορεῖ ν' ἀπαιτοῦν διαφορετική αντιμετώπιση.

Έτσι οί περισσότεροι από τούς εὐρωπαϊκούς πίνακες ἀστικῶν δικαιωμάτων κάνουν σαφή διάκριση ἀνάμεσα στήν ιδιοκτησία και τά ἄλλα δικαιώματα, καθορίζοντας για τά τελευταῖα μιά πολύ πύο αὐστηρή προστασία ἀπ' ὅ,τι για τήν πρώτη.⁸⁶ Μιά πολύ ἀπλή σκέψη κάνει ξεκάθαρο τόν εργαλειώδη ρόλο τής ιδιοκτησίας: ὅλα τά πολιτεύματα ἐπιτρέπουν τήν ἀπαλλοτρίωση τής ατομικής ιδιοκτησίας ἐναντι ἐπαρκῶς ἀποζημιώσεως. Κανένα ὅμως πολιτισμένο πολίτευμα δέν θά ἐπέτρεπε στο κράτος νά καταργήσει τή ζωή ἢ

τήν ἐλευθερία ενός ἀτόμου πρὸς χάριν τοῦ δημοσίου συμφέροντος ἔναντι οἰουδήποτε τιμήματος. Ἡ ἀξία τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας εἶναι ἀπόλυτη ἢ ἀξία τῆς ιδιοκτησίας εἶναι ἀπλῶς σχετικὴ μ' αὐτήν. Ἔτσι τὸ ἔργο μιᾶς πολιτικῆς θεωρίας ἢ ὅποια ἀναφέρεται στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ ἐξετάσει ἂν ἡ ιδιοκτησία ἐκπληρώνει τὴ λειτουργία της ὡς ἀποτελεσματικὸ ἐργαλεῖο ἐλευθερίας, καὶ νὰ ἀνακαλύψει ποιῆς θεσμικῆς μεταβολῆς εἶναι ἀναγκαῖες ὥστε νὰ αὐξήσουν τὴν ἀποτελεσματικότητά της.⁸⁷

Γιὰ νὰ συνοψίσουμε: Ἡ ἐπίγνωση τῆς λειτουργίας τῆς ἐξωτερικῆς φύσης ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο νὰ ἐξουσιάσει τὴ φύση. Ἡ διευρημένη γνώση μας γιὰ τὸν ψυχισμό τοῦ ἀνθρώπου μᾶς ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε τίς ψυχικῆς διαδικασίες πού ἐνεργοποιοῦν τὴν ἀγωνία ἢ ὅποια τοῦ ἀφαιρεῖ τὴν ἐλευθερία καὶ τείνει νὰ τὸν ὑποδουλώσει σέ αὐταρχικούς καὶ ὀλοκληρωτικούς ἡγέτες. Ἡ κατανόηση τῆς ἱστορικῆς κατάστασης μᾶς ἐπιτρέπει νὰ προσαρμόζουμε τὸ θεσμικὸ μας πλαίσιο πρὸς τὴν αὐξημένη γνώση τῆς φύσης καὶ τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ βουλευτικὸ στοιχεῖο τῆς ἐλευθερίας

Ἡ παραπάνω θέση δείχνει, ὅμως, πὼς οὔτε τὸ νομικὸ οὔτε τὸ γνωστικὸ στοιχεῖο ἐξαντλεῖ πραγματικὰ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. Τὸ δίκαιο περιορίζει τὴν πολιτικὴ ἐξουσία ἢ γνώση μᾶς δείχνει τὸν δρόμο πρὸς τὴν ἐλευθερία· ὁ ἄνθρωπος ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει τὴν ἐλευθερία παρά μόνο μέ τίς δικῆς του προσπάθειες. Οὔτε ὁ Θεὸς οὔτε ἡ ἱστορία τοῦ χορηγοῦν ἐλευθερία. Σ' αὐτὴ τὴν ἐπίγνωση στηρίζεται ἡ θεωρητικὴ ἀπεικόνιση τῆς δημοκρατίας ὡς ἐκεῖνο τὸ πολιτικὸ σύστημα τὸ ὅποιο ἐπιτρέπει τὴ μεγιστοποίηση τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας. Τὸ βουλευτικὸ ἢ ἀκτιβιστικὸ στοιχεῖο εἶναι τόσο ἀναπόσπαστο ἀπὸ τὴ σύσταση τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας ὅσο ἀναπόσπαστα εἶναι τὸ νομικὸ καὶ τὸ γνωστικὸ στοιχεῖο. Ἐχουμε πεῖ προηγουμένως πὼς ἂν ἡ πολιτικὴ καὶ νομικὴ ἐλευθερία ἐξισωθοῦν δὲν θὰ ἀπομείνει τίποτα γιὰ τὴ δημο-

κρατία θεωρούμενη ὡς τὸ πολιτικὸ ἐκεῖνο σύστημα ὅπου, ὑποθετικά, ἡ πολιτικὴ ἐλευθερία προστατεύεται κατὰ τὸν καλύτερο τρόπο, καὶ πὼς ἡ συνταγματικὴ μοναρχία θὰ μπορούσε τότε νὰ εἶναι ἐξ ἴσου καλὴ ὡς θεσμός — ἂν ὄχι καλύτερη.

Παρά τὴν ἀντιπάθεια πού ἔτρεφε ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴ δημοκρατία, κάποιο εἶδος ἐνεργοῦ συμμετοχῆς στὴν πολιτικὴ ἀποτελοῦσε γι' αὐτὸν τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη. Αὐτὴ τὴν προϋπόθεση τὴν ὀρίζει ὡς συμμετοχὴ «στό βουλευτικὸ καὶ τὸ δικαστικὸ λειτούργημα».⁸⁸ Ἡ ἐλευθερία πού γέννησε ἡ Πόλις⁸⁹ μπορεῖ λοιπὸν νὰ ἐπιτευχθεῖ ἀποκλειστικά μέ τὴν ἐνεργὸ συμμετοχὴ στὴν πολιτικὴ της — ἔστω κι ἂν, γιὰ λόγους σκοπιμότητας, ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀρνοῦνται πλήρη συμμετοχὴ στίς μάζες. Μέ τούς δικούς μας ὅρους, κάποια ταύτιση διαμέσου τῆς δράσης εἶναι ἀπαραίτητη ὥστε ν' ἀποτραπεῖ ἡ ὀλοκληρωτικὴ πολιτικὴ ἀποξένωση τοῦ πολίτη.

Αὐτὸ ὑποθέτει, βέβαια, μιὰν ἀξιολογικὴ κρίση, δηλαδή τὸ ἀνεπιθύμητο τῆς πολιτικῆς ἀποξένωσης. Κατὰ κανέναν ὅμως τρόπο αὐτὸ δὲν ὑπῆρξε κοινὸ στοιχεῖο στὴν ἱστορία τῆς πολιτικῆς σκέψης. Ἡ ἐπικουρία σχολῆ (ὁ Ἐπίκουρος, ὁ Λουκρήτιος, ὁ Χόμπς καὶ πολλοὶ ἄλλοι) κράτησε τὴν ἀντίθετη θέση, τὸ ἀνεπιθύμητο τῆς πολιτικῆς συμμετοχῆς, δεχόμενη ἔτσι ἀνοιχτὰ πὼς ἡ πολιτικὴ ἐξουσία, ὅποιαδήποτε κι ἂν εἶναι ἢ προέλευση καὶ ἡ μορφή της, εἶναι καὶ θὰ παραμείνει πάντα μιὰ δύναμη ἐχθρική ἢ ξένη πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος θὰ πρέπει νὰ βρεῖ τὴν πλήρωσή του ὄχι μέσα σ' ἕνα πολιτικὸ σύστημα — πού δὲν προσφέρει παρά τὸ ἐξωτερικὸ πλαίσιο τῆς τάξης — ἀλλὰ μᾶλλον ἔξω ἀπ' αὐτό. Ὁ πολιτικὸς ἐπικουρισμὸς μπορεῖ πράγματι νὰ ἀποτελεῖ ἀναγκαῖα στάση σέ περιόδους ὅπου ἀνταγωνίζονται δύο φαῖλες ἀρχές, χωρὶς νὰ ὑπάρχει καμμιά προοπτικὴ γιὰ τὴν ὑποστήριξη μιᾶς τρίτης.⁹⁰ Ὁ homo politicus μπορεῖ τότε πράγματι ν' ἀποσυρθεῖ καὶ ν' ἀφοσιωθεῖ στὴν καλλιέργεια τοῦ κήπου του ἢ τοῦ πνεύματός του. Κατὰ κανόνα, ὅμως, οἱ ἐπικουρίες στάσεις θ' ἀποτελέσουν πιθανῶς ἐκφράσεις δειλίας εἴτε ἀδιαφορίας, παίζοντας ἄμεσα τὸ παιχνίδι ἐκεῖνων οἱ ὁποῖοι ἀποφασίζουν νὰ ἰδιοποιηθοῦν τὴν πολιτικὴ ἐξουσία γιὰ τούς

δικούς τους σκοπούς. Είτε πιστεύει κανείς είτε όχι πώς η πολιτική έξουσία είναι ξένη στον άνθρωπο, αυτή καθορίζει τη ζωή του σ' έναν ολοένα αυξανόμενο βαθμό· έτσι η ανάγκη για συμμετοχή στη διαμόρφωσή της είν' επιτακτική ακόμη και για όσους προτιμούν την καλλιέργεια της ατομικής περισυλλογής.⁹¹

Τό νά τονίζουμε μόνο τή βουλευτική πλευρά τῆς ἐλευθερίας δημιουργεῖ μιά ἐπικίνδυνη κατάσταση ὅπως καί ἡ ἀποκλειστική ἐπικέντρωση στή νομική ἢ τή γνωστική πλευρά της. Τό νά ὀρίζουμε τήν πολιτική ἐλευθερία ἀποκλειστικά καί μόνον ὡς ατομική βούληση σημαίνει ἄρνηση τῶν ὑποχρεώσεων πού ἔχουμε πρὸς τοὺς συνανθρώπους μας· δέν μπορούμε νά ἐπιβάλλουμε τή βούλησή μας εἰς βάρος κάποιου ἄλλου, οὔτε νά πετυχαίνουμε τήν ὀλοκλήρωσή μας ἐμποδίζοντας τήν ὀλοκλήρωση κάποιου ἄλλου. Ἡ προστασία τῶν μειονοτήτων καί τῶν διαφωνούντων ἀποκλείεται ἂν μόνον τό ἀκτιβιστικό στοιχεῖο θεωρεῖται ἰσοδύναμο τῆς ἐλευθερίας. Ἡ νομική ἀντίληψη, κατά συνέπεια, εἶναι ἀπαραίτητη.

Ἄν ὑπερτονίσουμε τήν ὑπεροχή τῆς πολιτικῆς δράσης ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ἱστορική συγκυρία μέσα στήν ὁποία πρέπει νά ἐκπληρωθεῖ ἡ βούληση, καταλήγουμε στόν οὐτοπικό «πραξικοπηματισμό» (putschism) — στήν ἀντίληψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεί, σέ κάθε ἱστορική στιγμή, ἢ μᾶλλον ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ἱστορική στιγμή, νά πραγματώνει πλήρως τήν ἐλευθερία του διαμέσου τῆς δράσης του. Ὁ Μπακούνιν, ἐντονότατα ἐπηρεασμένος ἀπό τή φιλοσοφία τοῦ Φίχτε,⁹² ἀσπάστηκε τήν ἐπαναστατική δράση ὡς αὐτοσκοπό· ἐνῶ ὁ Μουσσολίνι κήρυξε τήν ἀρετή τῆς «ἥρωικῆς ζωῆς» σέ ἀντίθεση μέ τή χαμέρπεια τῆς ἀστικής ἀσφάλειας.

Ὡστόσο τό συστατικό στοιχεῖο τῆς πολιτικῆς δράσης τοῦ ἀτόμου εἶναι ἐξ ἴσου ἀπαραίτητο μέ τά ἄλλα δύο. Ὁ ἄνθρωπος δέν μπορεί νά πραγματώσει τήν πολιτική του ἐλευθερία παρά μόνον μέ τή δική του δράση, καθορίζοντας τόν σκοπό καί τίς μεθόδους τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Ἐνας μονάρχης ἢ ἕνας δικτάτορας ἐνδέχεται νά τοῦ προσφέρει ἐλευθερία — ἀλλά μπορεί πολύ εὐκολά νά τοῦ τή στερήσει. Στήν ἱστορία μπορεί νά παρουσιαστοῦν ἐξαι-

ρετικές εὐκαιρίες γιά τήν ἐλευθερία, ἀλλά μπορεί νά χαθοῦν ἂν ἐνεργήσουμε μέ ἀκατάλληλο τρόπο.

Ἐτσι τό δημοκρατικό πολιτικό σύστημα εἶναι τό μοναδικό σύστημα πού θεσμοθετεῖ τό ἀκτιβιστικό στοιχεῖο τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας· θεσμοθετεῖ τή δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά πραγματώσει τήν ἐλευθερία του καί νά ὑπερβεῖ τήν ἀποξένωση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Καί τά τρία συστατικά τῆς ἐννοιας τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας παρέχουν κι ἀπό ἕνα πλεονέκτημα στό δημοκρατικό σύστημα. Ἡ ἀρχή τοῦ δικαίου (ἐκφραζόμενη στά ἀστικά δικαιώματα) ἐμποδίζει τόν ἀφανισμό τῶν μειονοτήτων καί τήν κατάπιξη τῆς διαφορετικῆς γνώμης· ἡ μεταβλητότητα (σύμφυτη μέ τό δημοκρατικό σύστημα) ἐπιτρέπει στό πολιτικό σύστημα νά συμβαδίζει μέ τήν ἱστορική ἐξέλιξη ἢ ἀνάγκη αὐτοδυναμίας τοῦ πολίτη προσφέρει τήν καλύτερη ἐξασφάλιση ἐναντίον τῆς ἐξουσιασῆς του ἀπό τήν ἀβεβαιότητα. Ἡ πολιτική δράση περιλαμβάνει προφανῶς τή δυνατότητα ἐπιλογῆς μεταξύ ἴσων περιόπου ἐναλλακτικῶν λύσεων. Μόνον μέ τέτοιες ἐναλλακτικές δυνατότητες μπορεί ἡ ἐπιλογή — καί συνεπῶς ἡ δράση — νά εἶναι ἐλεύθερη. Αὐτό ἀκριβῶς εἶναι πού, ἐν συνεχείᾳ, συνιστᾷ τόν συνδετικό δεσμό ἀνάμεσα στή βουλευτική καί τή νομική πλευρά τῆς ἐλευθερίας. Ὁ πολίτης μπορεί νά ἐπιλέξει μεταξύ ἐναλλακτικῶν δυνατοτήτων μόνον ἂν μπορεί νά ἐπιλέξει ἐλεύθερα· δηλαδή, μόνον ἂν προστατεύονται τά ατομικά καί τά κοινωνικά του δικαιώματα.

Ἐτσι ἡ σταθερότητα τοῦ δημοκρατικοῦ συστήματος στηρίζεται στά παρακάτω τρία στοιχεῖα: τήν ἀποτελεσματική ἀρχή τῆς λειτουργίας τοῦ δικαίου· τήν ἐτοιμότητα τοῦ πολιτικοῦ τῆς μηχανισμοῦ ν' ἀντιμετωπίζει καινούργια προβλήματα τήν παιδεία τῶν πολιτῶν τῆς.

Ἡ παρούσα κρίση τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας

Καί τά τρία στοιχεῖα τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας εἶν' ἐξ ἴσου σημαντικά καί συνεπῶς κανένα ἀπ' αὐτά δέν εἶναι περιττό. Καί τά τρία βρίσκονται σέ κίνδυνο.

Τό γεγονός ὅτι κανένα ἀπ' αὐτά δέν ὑπάρχει στίς ὀλοκληρωτικές κοινωνίες δέν χρειάζεται σχόλια ἐδῶ. Στά ὀλοκληρωτικά κράτη ἡ σχέση μεταξύ ἀτόμου καί κράτους ἀντιστρέφεται. Δέν ὑπάρχει πλέον ἕνα τεκμήριο ὑπέρ τοῦ δικαιώματος καί ἐναντίον τοῦ καταναγκασμοῦ· ὑπάρχει μᾶλλον ἡ διακριτική ἐξουσιοδότηση τῶν κρατικῶν ὑπηρεσιῶν πού ἐνεργοῦν ὅπως νομίζουν καλύτερα. Ἡ αὐξημένη γνώση σχετικά μέ τόν ἄνθρωπο καί τή φύση δέν χρησιμοποιεῖται γιά τή βελτίωση τῆς ἀνθρώπινης μοίρας· μᾶλλον, βοηθάει στήν καταπιεστική χειραγώγηση. Ἡ ἐνεργός συμμετοχή τοῦ πολίτη στή διαμόρφωση τῆς ἐθνικῆς βούλησης ἀποτελεῖ ἐπίφαση. Τά βασικά στοιχεία τῆς δομῆς τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ εἶναι τόσο πασίγνωστα ὥστε δέν χρειάζεται νά προστεθεῖ τίποτα ἐδῶ. Πολύ πιό δύσκολη, ὅμως, εἶναι ἡ ἀνάλυση τοῦ δημοκρατικοῦ μας συστήματος.

Κατά τήν παρούσα περίοδο ἡ προσοχή μας ἐπικεντρώνεται στό νομικό στοιχεῖο τῆς ἐλευθερίας — στή λειτουργία τῆς ἀρχῆς τοῦ δικαίου, ἰδιαίτερα στή σχέση της μέ τήν προσωπική ἐλευθερία.

Ἔχουμε ἐπιστήσει τήν προσοχή στό γεγονός ὅτι κατά τή σύγχρονη περίοδο οἱ παραδοσιακές κυρώσεις τοῦ ποινικοῦ δικαίου συμπληρώνονται ἀπό κοινωνικο-οικονομικές, οἱ ὁποῖες ἐνδέχεται νά ὑπονομεύουν τίς παραδοσιακές ἐγγυήσεις. Τό πρόβλημα παρουσιάζεται στό λεγόμενο Πρόγραμμα Νομιμοφροσύνης καί στόν Νόμο Taft-Hartley.⁹³

Στό Πρόγραμμα Νομιμοφροσύνης⁹⁴ προκύπτουν κατά φυσικό τρόπο δύο προβλήματα: ἡ παύση κρατικῶν λειτουργῶν οἱ ὁποῖοι ἔγιναν ὑποπτοι ὡς μή νομιμόφρονες, καί ἡ ἄρνηση τοῦ διορισμοῦ ὑπόπτων. Δέν ὑπάρχει, βέβαια, ἀμφιβολία πώς μιά κυβέρνηση ἔχει τό δικαίωμα, τήν ὑποχρέωση στήν πραγματικότητα, νά ἀπολύει τοὺς μή νομιμόφρονες ὑπαλλήλους. Τό μεγάλο πρόβλημα εἶναι σέ πιό βαθμό πρέπει νά προστατεύονται τά δικαιώματα τῶν ὑπαλλήλων: πώς πρέπει νά ὀρίζεται ἡ νομιμότητα καί ποιές διαδικασίες πρέπει νά υἱοθετοῦνται. Ἀπό τή στιγμή πού δέν ὑπάρχει κατηγορία γιά κάποιο ἔγκλημα ἴσως εἶναι σωστό νά ποῦμε πώς οἱ προστατευτικές ρῆτρες τῆς Ἐκτῆς Τροπολογίας δέν ἐφαρμό-

ζονται· οἱ παυμένοι ὑπάλληλοι δέν ἔχουν, συνεπῶς, τήν ἐγγύηση μιᾶς ἀμερόληπτης δίκης, κι ἔτσι «χωρίς δικαστικό ἔλεγχο, χωρίς ἀπόδειξη, καί χωρίς ἀκόμη νά τοῦ ἐπιτρέπεται ν' ἀντιμετωπίσει τοὺς κατηγοροῦς του ἢ νά γνωρίσει τήν ταυτότητά τους, ἕνας πολίτης τῶν Ἠνωμένων Πολιτειῶν» ἐνδέχεται νά «κριθεῖ ὡς μή νομιμόφρων ἀπέναντι στήν κυβέρνηση τῶν Ἠνωμένων Πολιτειῶν».⁹⁵ Αὐτό ἐνδέχεται κάλλιστα νά εἶναι δίκαιο· μπορεῖ κανεὶς νά ἰσχυριστεῖ πώς δέν ἐμπλέκεται κανένα «ἀστικό δικαίωμα» καί πώς ἡ κρίση τῶν ἐκτελεστικῶν ὑπηρεσιῶν δέν μπορεῖ νά ἀμφισβητηθεῖ. Μπορεῖ ἐπίσης νά ἰσχύει νομικά πώς κανεὶς δέν ἔχει δικαίωμα σέ μιά συγκεκριμένη κυβερνητική θέση καί πώς, κατά συνέπεια, ἡ κρίση τῶν ἐκτελεστικῶν ὑπηρεσιῶν κατά τήν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας πού ἔχει ἡ κυβέρνηση νά προσλαμβάνει ὑπαλλήλους δέν μπορεῖ νά ἀμφισβητηθεῖ. Μία ὅμως ἀπό τίς πολιτικές ἀρχές πάνω στίς ὁποῖες στηρίζεται ἡ δημοκρατία εἶναι ἡ ἀρχή τῶν ἴσων δυνατοτήτων πρόσβασης σέ ὅλα τά δημόσια ἀξιώματα. Δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία πώς ἡ ἀρχή αὐτή ἐπιτρέπει στήν κυβέρνηση νά ἀποκλείει ἀπό τήν ὑπηρεσία της μή νομιμόφρονα πρόσωπα. Ἐξακολουθεῖ ὅμως νά ὑπάρχει τό πρόβλημα σχετικά μέ τήν προστασία τῶν δικαιωμάτων τῶν ὑποψηφίων ἐναντίον τῆς αὐθαίρετης ἐπιλογῆς.

Παρόμοια μπορεῖ νά εἶναι ὀρθό ἀπό τή νομική ἄποψη — ὅπως ὑποστηρίζει τό Ἀνώτατο Δικαστήριον⁹⁶ — πώς τά ἐργατικά σωματεῖα πού εἶναι ἰδιωτικές ἐνώσεις δέν πρέπει νά ἔχουν δυνατότητα πρόσβασης στόν Ἐθνικό Ὄργανισμό Ἐργατικῶν Σχέσεων ἂν οἱ ἐργάτες τους ἀρνοῦνται νά ὑποβάλουν τίς ἔνορκες καταθέσεις πού ἀπαιτοῦνται ἀπό τήν περί Σχέσεων Ἐργασίας-Διευθύνσεως Πράξη τοῦ 1947.⁹⁷

Ὡς ἐδῶ ἡ ἀνάλυσή μας τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στοὺς τρεῖς τύπους ἀστικῶν δικαιωμάτων — προσωπικῶν, κοινωνικῶν καί πολιτικῶν — δοκίμασε νά δεῖξει πώς ἀκόμη καί ἡ δικαιολογημένη ἀπόρριψη τῶν κοινωνικῶν καί τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων δέν χρειάζεται καί δέν θά ἔπρεπε νά ὀδηγεῖ σέ περιορισμό τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων τά ὁποῖα δέν συνδέονται (ἢ δέν πρέπει νά

συνδέονται) μέ ἀλλαγές στήν οικονομική, κοινωνική ἢ πολιτική διάρθρωση. Ἡ ἀπαίτηση μιᾶς ἀπροκατάληπτης δίκης εἶναι τό ἀπαραίτητο μίνιμουμ τῶν ἀστικῶν ἐλευθεριῶν.

Τώρα τό μίνιμουμ αὐτό ἀναιρεῖται ὀλοένα καί περισσότερο ἀπό κοινωνικο-οικονομικές κυρώσεις οἱ ὁποῖες πιθανόν νά μήν εἶναι καί ἀντισυνταγματικές. Ἐξ αὐτοῦ φαίνεται νά συνάγεται πῶς ἡ νομική ἔννοια τῆς ἐλευθερίας δέν μπορεῖ πλέον νά ἐπιτελεῖ ἐπαρκῶς τή λειτουργία της. Ἐλάχιστα χρόνια πρίν θά μπορούσε κανεῖς πράγματι νά θεωρεῖ ἐπαρκῆ τήν κλασική ἀντίληψη ὅτι τά ἀτομικά δικαιώματα προστατεύουν τή φυσική ἀκεραιότητα τοῦ ἀτόμου ἀπό τήν αὐθαίρετη δραστηριότητα τοῦ κράτους. Αὐτό σήμερα δέν εἶναι πιά δυνατόν. Οἱ κυβερνητικές κυρώσεις πού στρέφονται ἐναντίον τῆς οικονομικῆς κατάστασης ἑνός ἀτόμου ἔχουν τώρα μεγαλύτερο βάρος. Τό μέγεθος τῆς κυβερνητικῆς ἐργασίας εἶχε αὐξηθεῖ σέ τεράστιο βαθμό καί ἂν προσθέσουμε τίς ἰδιωτικές βιομηχανίες οἱ ὁποῖες ἐργάζονται γιά τήν κυβέρνηση—ἔπου φαίνεται νά ἐφαρμόζονται παρόμοιοι κανόνες— πρέπει νά συμπεράνουμε ὅτι σέ πολλές περιπτώσεις ἡ ἐπιβολή οικονομικῶν κυρώσεων ἰσοδυναμεῖ μέ καταδίκη σέ οικονομικό θάνατο ἡ ὁποία ἐπιβάλλεται χωρίς ἀκροαματική διαδικασία.

Χειρότερες ἴσως ἀπό τήν πιθανότητα μιᾶς οικονομικῆς θανατικῆς ποινῆς εἶναι οἱ ψυχολογικο-κοινωνικές ἐπιπτώσεις τῆς κυβερνητικῆς δραστηριότητας. Ὁ κοινωνικός ὀστρακισμός μπορεῖ κάλλιστα νά εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀπόλυσης—ἢ τῆς ἄρνησης προσλήψεως— ἑνός προσώπου ἐπειδή θεωρεῖται ὑπόπτων πολιτικῶν φρονημάτων. Σέ περίοδο αὐξανόμενου πολιτικοῦ κομπορρισμοῦ τό στίγμα πού συνοδεύει τέτοιες κυβερνητικές πράξεις μπορεῖ νά μετατρέψει τόν πολίτη καί τήν οἰκογένειά του σέ ἐκτός νόμου, προγραμμένους ἀπό τούς πλησίον τους, ἐγκαταλελειμμένους ἀκόμη καί ἀπό τούς φίλους τους.

Φαίνεται, συνεπῶς, καθαρά πῶς ἡ παραδοσιακή ἰδέα τῆς νομικῆς ἐλευθερίας δέν μπορεῖ πλέον νά ἀντεπεξέλθει στά καινούργια φαινόμενα. Ἡ νομική ἐλευθερία, ὅσο ἀπαραίτητη κι ἂν εἶναι, ἐγγυᾶται μόνο ἕνα μίνιμουμ. Καί τό μίνιμουμ αὐτό, πού κάλυπτε

κάποτε μιά μεγάλη πλευρά τῆς ἐλευθερίας μας, μολονότι γιά ἕνα μικρό ἴσως σχετικά στῶμα τοῦ λαοῦ, διαρκῶς συρρικνώνεται.

Παρόμοια προβλήματα ὑπάρχουν στή λειτουργία κοινωνικῶν ἀστικῶν δικαιωμάτων ὅπως εἶναι τό δικαίωμα ἐπικοινωνίας. Ἡ ἀπόφαση τοῦ Ἀνώτατου Δικαστηρίου στήν ὑπόθεση «Kovaks ἐναντίον Cooper»,⁹⁸ τό παράδειγμα τοῦ μεγαφώνου τοῦ καμιονιοῦ, φωτίζει τό πρόβλημα. Ὁ δικαστής Black μέ τή μειοψηφῆσα γνώμη του, θεώρησε τό μεγαφώνου τοῦ καμιονιοῦ ὡς μέσον ἐπικοινωνίας τοῦ ἀδύναμου ἀνθρωπάκου, τό ὁποῖο τοῦ ἐπέτρεπε νά συναγωνίζεται μέ τά ἄκρω ὀργανωμένα καί συγκεντρωμένα μέσα ἐπικοινωνίας. Ἀλλά ἔστω κι ἂν ὑποθέσουμε ὅτι ἡ γνώμη τοῦ δικαστῆ Black εἶχε ὑπερισχύσει καί ἡ τοπική διάταξη εἶχε ἀκυρωθεῖ, δέν θά εἶχε γίνει ἀκόμη δυνατή ἡ ἐλεύθερη καί ἰσότημη χρήση τῶν κοινωνικῶν δικαιωμάτων. Ἡ οικονομική ἰσορροπία δέν μπορεῖ νά ἀποκατασταθεῖ μ' αὐτό τόν τρόπο. Τό πρόβλημα ἐμφανίζεται μέ διάφορες μορφές κι ἔχει διαμορφώσει νέου τύπου ἀστικά δικαιώματα, τά λεγόμενα «κοινωνικά δικαιώματα» προμελετημένα ἔτσι ὥστε—ὅπως ἡ ἐπέμβαση τοῦ κράτους ὑπέρ τῶν οικονομικῶν ἀσθενέστερων, μέ τά διάφορα εἶδη νομοθεσίας κοινωνικῆς ἀσφάλισης, ἢ ἡ ἀναγνώριση τῶν μαζικῶν ὀργανώσεων ἀπό τό κράτος, μέ τήν ἐργατική νομοθεσία— νά ἀποκαθιστοῦν μιά ἰσορροπία κοινωνικῶν δυνάμεων ἡ ὁποία κινδυνεύει εἴτε, ἀφ' ἑνός, ἀπό τή συγκέντρωση ἐξουσίας εἴτε, ἀφ' ἑτέρου, ἀπό τή ἀφύπνιση τῆς πολιτικῆς καί κοινωνικῆς συνείδησης. Εἶναι πολύ ἀμφίβολο ἂν εἶναι φρόνιμο νά ὀρίσουμε ὡς ἀστικά δικαιώματα πραγματικά αἰτήματα πού ἀπευθύνονται πρὸς τό κράτος— εἴτε γιά κοινωνική ἀσφάλιση, εἴτε γιά ἀναγνώριση ἐργατικῶν σωματείων, εἴτε ἀκόμη γιά σχεδιασμό. Αὐτά καί ἄλλα συναφῆ αἰτήματα νομιμοποιούνται ἀπό τήν κοινωνική τους χρησιμότητα ἡ ὁποία πρέπει νά ἀποδεικνύεται κατά συγκεκριμένο τρόπο. Ἀντίθετα, τά ἀτομικά, κοινωνικά καί πολιτικά δικαιώματα συνιστοῦν τήν ἴδια τήν οὐσία ἑνός δημοκρατικοῦ πολιτικοῦ συστήματος καί δέν χρειάζεται νά καταδείξει κανεῖς τήν κοινωνική τους χρησιμότητα. Ἀλλά ἡ ψυχολογική ἔλξη τῶν περὶ φυσικοῦ δικαίου θεωριῶν, πού παρου-

σιάζουν τά άτομικά συμφέροντα ως φυσικά, είναι τέτοια ώστε ή κατηγορία «κοινωνικά δικαιώματα» θά βρει πιθανώς πολύ σύντομα γενική αποδοχή. Όποιαδήποτε γλώσσα, όμως, κι αν επιλέξουμε, τό γεγονός είναι πώς ή άσκηση τών αστικών (καί πολιτικών) δικαιωμάτων απαιτεί ένα μεγάλο βαθμό ισότητας ως προς τόν έλεγχο τών μέσων επικοινωνίας και ως προς τή δυνατότητα πρόσβασης σ' αυτά.

Τά προβλήματα αυτά ενδέχεται νά μή φαίνονται τόσο πειστικά αν θεωρεί κανείς τήν πολιτική έξουσία όχι σαν μιά άλλότρια δύναμη (όπως εκφράζεται στό σχήμα «ο πολίτης έναντίον του κράτους») αλλά σαν μιά δική του δύναμη — δηλαδή, αν τό βουλευτικό ή ακτιβιστικό στοιχείο τής ελευθερίας αναγνωρίζεται ως ίσης σπουδαιότητας μέ τά δύο άλλα. Αυτό μπορεί νά εκφραστεί μέ τό αξίωμα: ή ελευθερία χωρίς πολιτική δραστηριότητα είναι ανύπαρκτη. Όστόσο είναι σαφές — κι αυτό είναι ή αιώνια συμβολή τής ατομικιστικής πολιτικής σκέψης — πώς ανεξάρτητα από τό ποιά είναι ή μορφή διακυβέρνησης, ή πολιτική έξουσία πάντοτε θά αποξενώνεται ως ένα βαθμό. Έτσι οι θεωρίες του Πλάτωνα και του Ρουσσώ είναι ουτοπίες. Προϋποθέτοντας πλήρη ταυτότητα ανάμεσα στόν πολίτη και τό πολιτικό σύστημα, δέν παίρνουν υπόψη τό γεγονός ότι οι συνθήκες υπό τίς οποίες μπορεί νά επιτευχθεϊ μιά τέτοια ταύτιση δέν έχουν πραγματοποιηθεϊ ποτέ στην ιστορία. Οι δύο εναλλακτικές δυνατότητες — ή σοφία του πλατωνικού βασιλέως-φιλοσόφου και ή απόλυτη κοινωνική και ήθικη ομοιογένεια τής ρουσσωικής κοινωνίας — δέν είναι παρά μόνο όράματα, αν και πρόκειται για πανίσχυρα όράματα. Κι ο πιο ύψηλόφρων κυβερνήτης υπόκειται σέ πάθη κάθε κοινωνία είναι γεμάτη ανταγωνισμούς. Ακόμη και τό πλέον δημοκρατικό σύστημα χρειάζεται έγγραυσεις έναντίον τής καταχρήσεως έξουσίας. Αλλά μέ τήν τάση της νά ελαχιστοποιεί τήν αποξένωση τής πολιτικής έξουσίας ή δημοκρατία καθιστά δυνατή μιά επαρκή ισορροπία ανάμεσα στα συμφέροντα του ατόμου και της *raison d' état*.

Δέν υπάρχει όμως έξ άλλου αμφιβολία ότι σήμερα ή αποξένωση του πολίτη από τή δημοκρατική έξουσία αυξάνει — μέ τρομακτική

ταχύτητα στην Ευρώπη, μέ αργότερο, αλλά αισθητό, ρυθμό στις Ένωμένες Πολιτείες. Από ψυχολογική άποψη τό φαινόμενο αυτό ορίζεται συνήθως ως απάθεια. Ό όρος είναι χρήσιμος μέ τήν προϋπόθεση νά μή λησμονούμε ότι μπορούμε μ' αυτόν νά χαρακτηρίσουμε τρεις πνευματικές στάσεις: α) τήν κυριολεκτική «άφροντισιά»: β) τήν επικούρεια στάση, για τήν οποία ή πολιτική ζωή δέν αποτελεί τή σφαίρα όπου ο άνθρωπος μπορεί ή πρέπει νά επιχειρεί τήν πραγματοποίηση τών δυνατοτήτων του και γ) τήν ολοκληρωτική άρνηση κάθε πολιτικού συστήματος χωρίς πραγματικά περιθώρια για διατύπωση μιάς εναλλακτικής λύσης. Και οι τρεις τύποι απάθειας, σέ διαφορετικό βαθμό κανέναν, παίζουν τό παιχνίδι τών δημαγωγών και μπορούν νά οδηγήσουν στόν καισαρισμό.

Ό τελευταίος τύπος, ο πλέον επικίνδυνος, είναι αποτέλεσμα τής κακής λειτουργίας του δημοκρατικού κράτους. Τά συμπτώματά του και τά αίτιά του έχουν αναλυθεϊ πολλές φορές: ή αυξουσα πολυπλοκότητα τής διακυβέρνησης: ή ανάπτυξη γραφειοκρατιών στόν δημόσιο και τόν ιδιωτικό βίο: ή συγκέντρωση ιδιωτικής και κοινωνικής έξουσίας: ή απολίθωση τών πολιτικών κομμάτων σέ μηχανισμούς οι οποίοι, λόγω του ύψηλου κόστους τής πολιτικής, τείνουν νά αποκλείουν τούς νεοερχόμενους από τήν πολιτική αγορά.

Αυτές τίς δυσκολίες τίς επιτείνουν πολλές από τίς προτεινόμενες θεραπείες. Υπάρχει ο ισχυρισμός ότι δημοκρατία είναι ή «μαζική συμμετοχή στην πολιτική» και ότι ή δομή του αντιπροσωπευτικού συστήματος δημιουργεί μιά επίφαση συμμετοχής. Όρισμένοι προτείνουν τήν «επαγγελματική αντιπροσώπηση», ένα σωματιακό σύστημα ως υποκατάστατο τής πολιτικής δημοκρατίας. Αλλά δέν χρειάζεται νά καταδείξουμε εδώ πώς οι θεωρίες τής σωματιακής αντιπροσώπησης δέν αποτελούν παρά προκάλυμμα δικτατοριών.

Άλλοι, μετριοπαθέστεροι, θέλουν νά μετασχηματίσουν τήν «πολιτική» δημοκρατία σέ πραγματική «οικονομική» δημοκρατία, ή τουλάχιστον νά εισαγάγουν «δημοκρατικές αρχές» στην

οργάνωση τῆς οἰκονομίας καί τῆς ἐκτελεστικῆς ἐξουσίας. Παραβλέπουν τό γεγονός ὅτι ἡ θεωρία τῆς δημοκρατίας ἰσχύει μόνο γιά τήν ὀργάνωση τοῦ κράτους καί τίς περιφερειακές του ὑποδιαιρέσεις, καί καθόλου γιά κάποιο ἐπιμέρους λειτούργημα. Δέν ὑπάρχει παρά μία δημοκρατία, ἡ πολιτική δημοκρατία,⁹⁹ στήν ὁποία καί μόνο μποροῦν νά λειτουργήσουν οἱ ἀρχές τῆς ἰσότητος. Τά προγράμματα γιά «οἰκονομική δημοκρατία» ἢ τό αἴτημα τοῦ γερμανικοῦ ἐργατικοῦ συνδικάτου γιά «ἀπό κοινοῦ λήψη ἀποφάσεων» στήν οἰκονομία, μπορεῖ νά εἶναι χρήσιμα, ἀλλά δέν μποροῦν νά νομιμοποιηθοῦν ὡς δημοκρατικά.

Ἄλλοι ἐπίσης, πού τούς τρομάζει ἡ ἀνάπτυξη τῶν κρατικῶν γραφειοκρατιῶν, θέλουν νά ἐκδημοκρατήσουν τή διοίκηση. Αὐτό εἶναι σαφῶς ἐπιθυμητό ἂν «ἐκδημοκρατισμός» σημαίνει —ὅπως στή μετά τό 1918 Γερμανία— τήν ἐξάλειψη τῶν μὴ δημοκρατικῶν καί ἀντιδημοκρατικῶν στοιχείων ἀπό τίς γραφειοκρατίες. Ἄν, ὅμως, σημαίνει τή μεταρρύθμιση τοῦ ἐκτελεστικοῦ τομέα τῆς κυβέρνησης μέ τήν καταστροφή τοῦ ἱεραρχικοῦ κανόνα ἢ μέ τήν ἐλεύθερη συμμετοχή τῶν «ὀμάδων συμφερόντων» στή λήψη τῶν διοικητικῶν ἀποφάσεων, τότε οἱ μεταρρυθμίσεις αὐτές ὄχι μόνο δέν ἔχουν καμμία σχέση μέ τή δημοκρατία ἀλλά ἐνδέχεται κιόλας νά προκαλέσουν καινούργιους κινδύνους γι' αὐτήν. Οἱ δημοκρατικές ἀρχές τῆς ἰσότητος δέν εἶναι δυνατόν νά λειτουργήσουν σέ μία γραφειοκρατική δομή, ὅπου ἕνας κατώτερος ὑπάλληλος μετράει κατ' ἀνάγκη λιγότερο ἀπ' ὅσο ἕνας ἀνώτερος, καί ὅπου ἡ μόνη εὐθύνη πού ἔχει νόημα εἶναι αὐτή πού ἔχει ὁ κατώτερος πρὸς τόν ἀνώτερο. Τά αἰτήματα γιά ἰσότητα στίς γραφειοκρατίες καί γιά εὐθύνη τῶν ἀνωτέρων πρὸς τούς κατώτερους μέσα στίς γραφειοκρατικές δομές συντελοῦν στό νά διαλυθεῖ μία συστηματική διοίκηση.

Ἄκόμη πιό κρίσιμη εἶναι ἡ δεύτερη ἐναλλακτική δυνατότητα: ἡ συμμετοχή τῶν ὀμάδων συμφερόντων στή λήψη διοικητικῶν ἀποφάσεων — αὐτό πού οἱ Γερμανοὶ ἀποκαλοῦν λειτουργική, σέ ἀντίθεση μέ τήν περιφεριακή, αὐτοκυβέρνηση. Ἔτσι ἡ αὐτοδιαχείριση τῆς ἐργασίας ὀρίζεται ὡς δημοκρατική ἂν ὁ ἐνδιαφερόμενος

ἐργοδότης καί οἱ ὀμάδες ἐργασίας συμμετέχουν στή διαδικασία λήψεως ἀποφάσεων, ἔτσι ὥστε τό κράτος, ἀντιπροσωπευόμενο ἀπό ἕναν κρατικό λειτουργό, νά ἐμφανίζεται ὡς ἕνας ἐντιμος διαμεσολαβητής μεταξύ ὀμάδων συγκρουόμενων συμφερόντων. Αὐτό ἀποτελεῖ ἕνα πολύ διαδεδομένο τύπο διαχείρισης στήν Εὐρώπη — ἀλλά ἕναν τύπο ἐπικίνδυνον.¹⁰⁰ Ὁ κίνδυνος γιά τή δημοκρατία ἀπό τέτοια καί παρόμοια ἐπινοήματα ἔγκειται στά ἐξῆς:

Ἡ συμφωνία τῶν ἀντιτιθέμενων ὀμάδων συμφερόντων ἐπὶ συγκεκριμένων προβλημάτων δέν συμπίπτει ἀπαραιτήτως, ἀπό τό γεγονός καί μόνο τῆς συμφωνίας τους, μέ τό γενικό συμφέρον. Ἄν τέτοιες συμφωνίες ἐπιτυγχάνονται σέ πεδία ὅπου ἡ κυβέρνηση δέν ἔχει καμμία δικαιοδοσία, αὐτό ἀποτελεῖ, πράγματι, τήν καλύτερη μέθοδο γιά τή λήψη ἀποφάσεων, διότι σ' αὐτή τήν περίπτωση ἡ κυβέρνηση ἐκφράζει μέ τήν πολιτική τῆς μὴ ἐπέμβασης τήν ἀντίληψη ὅτι δέν ἐμπλέκονται κατ' ἀνάγκη γενικά συμφέροντα. Ἄν, ὅμως, ἡ κυβέρνηση ἔχει δικαιοδοσία, ἡ ἀξιοπιστία της σχετικά μέ τή συμφωνία ἀνάμεσα σέ ὀμάδες συμφερόντων καθὼς καί ἡ ἀπόσυρσή της στόν ρόλο τοῦ ἐνδιάμεσου μεταξύ τῶν συμφερόντων ἐνδέχεται νά ἰσοδυναμεῖ μέ μία ὑπαγόρευση τῶν συμφερόντων αὐτῶν στό ἐθνικό σύνολο. Ἡ σπουδαία συμβολή τοῦ Ρουσσώ ἔγκειται στήν ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ *volonté générale* (ἡ γενική βούληση) δέν ἀποτελεῖ ἀπαραίτητα τό ἀποτέλεσμα μηχανιστικῆς ἄθροισης ἐπιμέρους βουλήσεων. Πράγματι, μία τέτοια ἄθροιση, ἂν ἀναχθεῖ σέ πολιτική κατάσταση, διαστρεβλώνει τή γενική βούληση τῆς κοινότητος. Ἄν, συνεπῶς, ἔχει ἀποφασίσει ὅτι μία κοινωνική δραστηριότητα χρειάζεται κυβερνητική ρύθμιση, ὅλη ἡ εὐθύνη πρέπει νά βαρύνει τήν κυβέρνηση (τήν ἐκτελεστική ἐξουσία) ὡς τό σῶμα ἐκεῖνο πού λαμβάνει τίς ἀποφάσεις, καί ὄχι νά μετατίθεται στίς ὀμάδες συμφερόντων μέ τήν ἐνσωμάτωσή τους στόν διοικητικό μηχανισμό.

Ἡ ἐνσωμάτωση τῶν ὀμάδων συμφερόντων στό σύστημα διοίκησης ἐνδέχεται πρακτικά νά ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐξασθένιση αὐτοῦ τό ὅποιο ἀποκαλεῖται ἀπό μερικούς συμμετοχή τῶν μαζῶν ἀλλά ὀρίζεται ὀρθότερα ὡς ἐτοιμότητα αὐθόρμητης ἀντίδρασης στίς

πολιτικές αποφάσεις. Διότι όταν οι ομάδες συμφερόντων γίνονται ήμιδημόσια σώματα, αναπόσπαστα από τον κρατικό μηχανισμό, ή ανεξαρτησία τους χάνεται, ή έτοιμότητά τους για αυθόρμητη αντίδραση στις πολιτικές αποφάσεις εξασθενεί. Ο κοινωνικός οργανισμός μετατρέπεται σε γραφειοκρατικές, ήμικρατικές δομές, ανίκανες να λειτουργήσουν κριτικά για τό κράτος.

Έτσι η ουσία του δημοκρατικού πολιτικού συστήματος δεν βρίσκεται στη συμμετοχή των μαζών στις πολιτικές αποφάσεις, αλλά στη λήψη πολιτικά υπεύθυνων αποφάσεων. Το μόνο κριτήριο του δημοκρατικού χαρακτήρα μιᾶς διοίκησης έγκειται στο γεγονός ότι η διοικητική ήγεςία είναι απολύτως υπεύθυνη, όχι απέναντι στα ιδιαίτερα συμφέροντα, αλλά απέναντι στο σύνολο του έκλογικού σώματος. Το δημοκρατικό πρότυπο δεν είναι η ρουσσωική κατασκευή της ταυτότητας κυβερνητών και κυβερνωμένων, αλλά η αντιπροσώπευση ενός έκλογικού σώματος από υπεύθυνους αντιπροσώπους. Η αντιπροσώπευση δεν είναι μεσολάβηση· ο αντιπρόσωπος δεν είναι μεσάζων, πού ενεργεί υπέρ των δικαιωμάτων και των συμφερόντων ενός άλλου, αλλά κάποιος ο οποίος ενεργεί δικαιωματικά μολονότι εξ ονόματος ενός άλλου (του γενικού) συμφέροντος. Πολιτική δράση σε μιᾶ δημοκρατία είναι η ελεύθερη εκλογή των αντιπροσώπων και η διατήρηση της έτοιμότητας για αυθόρμητη αντίδραση στις αποφάσεις των αντιπροσώπων. Αυτό, με τή σειρά του, απαιτεί τά κοινωνικά σώματα όπως είναι τά πολιτικά κόμματα και οι εργατικές ενώσεις να παραμένουν αδέσμευτα από τό κράτος, ανοιχτά και υποκείμενα στην πίεση της ιεραρχίας· και απαιτεί ακόμη, στις περιπτώσεις πού τό έκλογικό σῶμα έρχεται αντιμέτωπο με σοβαρά προβλήματα, να είναι ικανό να οργανώνεται αυθόρμητα για τή λύση τους.

Αυτά αποτελούν αυτόνομα ζητήματα — φαίνεται όμως να έχουν γενικά λησμονηθεί. Πολλές από τίς θεραπείες πού έχουν προταθεί κατά του γραφειοκρατικού απολυταρχισμού μοιάζουν στην πραγματικότητα να ενισχύουν τίς αντιδημοκρατικές τάσεις. Έν όλίγοις, μόνο μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο αποτελεί απειλή για τή δημοκρατία ή ανάπτυξη κυβερνητικής γραφειοκρατικής

διάρθρωσης. Μεγαλύτερη και βαθύτερη είναι ή απειλή πού προέρχεται από τον έντεινόμενο ανταγωνισμό ανάμεσα στις ιστορικές δυνατότητες της έποχής μας και τήν πραγματική τους χρήση. Η τεχνολογική πρόοδος (ή *conditio sine qua non* της πολιτιστικής προόδου) χρησιμοποιείται σήμερα κατά μέγα μέρος για εξοπλισμούς. Αν τά αποτελέσματα της προοδούσας τεχνολογίας παρεκκλίνουν από τή φυσιολογική χρήση για μιᾶ σχετικά σύντομη περίοδο, δεν μπορεί να προκύψει απειλή για τό πολιτικό σύστημα της δημοκρατίας. Ωστόσο ή ιστορική έμπειρία τείνει να μᾶς δείχνει πώς μιᾶ μακροχρόνια αναβολή προσδοκιῶν δεν είναι δυνατή παρά μόνο σ' ένα έντελῶς καταπιεστικό σύστημα. Είναι δύσκολο να εἴμαστε ἀκριβείς στον καθορισμό της χρονικής διάρκειας, είτε της έντασης, της σύγκρουσης ανάμεσα στο δυνητικό και τό πραγματικό. Πρέπει όμως να δοῦμε καθαρά τον βασικό κανόνα· ή δημοκρατία δεν αποτελεί απλῶς ένα πολιτικό σύστημα σαν κάθε άλλο· ή ουσία της συνίσταται στην πραγματοποίηση εὐρείας κλίμακος κοινωνικῶν ἀλλαγῶν οί οποίες μεγιστοποιοῦν τήν ελευθερία του ἀνθρώπου.

Μόνο μ' αυτό τον τρόπο μπορεί να ολοκληρωθεῖ ή δημοκρατία· τό στοιχείο πού τήν ολοκληρώνει είναι ήθικό, είτε αυτό είναι ή ελευθερία είτε ή δικαιοσύνη. Αυτή ή ήθική νομιμοποίηση εκφράζεται κατά τον πιό εὐγλωττο ἴσως τρόπο στον μύθο του Προμηθέα πού έρμηνεύει ο Πρωταγόρας στον Σωκράτη:¹⁰¹ «Έπεδίωκαν λοιπόν να συγκεντρωθῶν πολλοί μαζί και να εξασφαλίσουν τή σωτηρία τους χτίζοντας πόλεις· όταν όμως μαζεύονταν, ἀδικούσαν ο ένας τον άλλον, γιατί δεν είχαν τήν πολιτική τέχνη, ὥστε πίσω πάλι σκορπίζονταν ἐδῶ και κεῖ και καταστρέφονταν. Ο Ζεὺς τότε ἐπειδή φοβήθηκε για τό γένος μας, μήπως ὀλότελα εξαφανιστεῖ, στέλνει τον Έρμη να φέρει στους ἀνθρώπους τήν αἰδῶ και τή δικαιοσύνη, για να ὑπάρξει ἀρμονία στις πόλεις και δεσμοὶ φιλίας δημιουργοί. Ρωτᾶ λοιπόν ο Έρμης τον Δία, με τί τρόπο να δώσει τή δικαιοσύνη και τήν αἰδῶ στους ἀνθρώπους· να τίς μοιράσει κι αυτές ἔτσι ὅπως έχουν μοιραστεῖ οί τέχνες; Σέ ὅλους, εἶ-

πεν ὁ Ζεὺς, καὶ ὅλοι νὰ ἔχουν τό μερδικό τους· γιατί δέν θά μποροῦσαν νὰ ὑπάρχουν πόλεις, ἂν λίγοι μόνον μετεῖχαν σ' αὐτά, ὅπως στίς ἄλλες τέχνες». [μετ. Β. Τατάκης].

Σ' αὐτό ὅμως ἀντιτίθεται μιά δεύτερη ἀρχή ἡ ὁποία συντείνει στήν ὁλοκλήρωση ἑνός πολιτικοῦ συστήματος: ὁ φόβος γιά τόν ἐχθρό. Ἡ φασιστική πολιτική σκέψη¹⁰² ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δημιουργία μιᾶς ἐθνικῆς κοινότητας καθορίζεται ἀπό τήν ὑπαρξή ἑνός ἐχθροῦ τοῦ ὁποίου τή φυσική ἐξόντωση πρέπει νὰ ἐπιθυμοῦμε. Ἔτσι ἡ πολιτική σημαίνει ὄχι τήν οἰκοδόμηση μιᾶς καλῆς κοινωνίας ἀλλά τήν ἐξόντωση ἑνός ἐχθροῦ. Τά πάντα — ἡ θρησκεία, ἡ τέχνη, ἡ φυλή, οἱ ταξικοί ἀνταγωνισμοί — μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ μπορεῖ νὰ γίνουν πολιτικά.

Ἄν οἱ ἔννοιες «ἐχθρός» καί «φόβος» συνιστοῦν πράγματι τίς «ἐνεργητικές ἀρχές»¹⁰³ τῆς πολιτικῆς, τότε ἕνα δημοκρατικό πολιτικό σύστημα εἶναι ἀδύνατο, ἀνεξαρτήτως του ἂν ὁ φόβος παράγεται ἐκ τῶν ἔσω ἢ τῶν ἔξω. Ὁ Μοντεσκιέ παρατήρησε συγκεκριμένα ὅτι ὁ φόβος εἶναι αὐτό πού δημιουργεῖ καί στηρίζει τίς δικτατορίες. Ἄν ἐλευθερία εἶναι ἡ ἀπουσία περιορισμῶν, οἱ περιορισμοί πού πρέπει νὰ καταργηθοῦν σήμερα εἶναι πολλοί: πρῶτα ἔρχεται ὁ ψυχολογικός περιορισμός πού γεννιέται ἀπό τόν φόβο.

Εἶναι ἀκριβῶς ἡ ὑπαρξή καί ὁ χειρισμός τοῦ φόβου πού μεταμορφώνουν ἕνα λαό σέ ὄγλο. Οἱ ἀντιδημοκρατικές θεωρίες τοῦ ντέ Μαίστερ, τοῦ Μπανάλντ, τοῦ Ντονόσο Κορτές, τοῦ Σπέγκλερ καί πλήθους ἄλλων ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ δημοκρατία ἐκφυλίζεται μοιραῖα ἀπό τήν ἐσωτερική λογική της σέ ὀχλοκρατία. Αὐτή ἡ ἀναγκαῖότητα ἀποτελεῖ μῦθο, ὁ ὁποῖος προβάλλεται πολλές φορές ἀπό ἐκείνους οἱ ὁποῖοι θέλουν νὰ ἀποδείξουν τήν ἀνωτερότητα τῆς δικτατορίας. Ὁ μετασχηματισμός ὅμως τῆς δημοκρατίας σέ δικτατορία φαίνεται νὰ πραγματοποιεῖται ὅταν τό πολιτικό σύστημα ἐγκαταλείπει τό φιλελεύθερο στοιχεῖο του καί προσπαθεῖ νὰ ἐπιβάλλει στά μέλη του ἕνα πιστεύω, ἐξοστρακίζοντας ὅσους δέν τό ἀποδέχονται. Αὐτό θά γίνεῖ ἂν, σύμφωνα μέ τά λόγια τοῦ Τζών Ντιούη, φθάσουμε σ' ἕνα «στάδιο ἀνάπτυξης ὅπου ἔν' ἀόριστο καί μυστηριῶδες αἴσθημα τρόμου παραλύει τίς μάξες».¹⁰⁴

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τό ἄρθρο αὐτό ἀποτελεῖ συνέχεια τῆς ἐργασίας μου «Προσεγγίσεις σέ μιά μελέτη τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας» πού ἀναδημοσιεύτηκε στόν τόμο *The Democratic and the Authoritarian State* (1957). Μιά συντεταγμένη γερμανική παραλλαγή δημοσιεύτηκε μέ τίτλο «Zum Begriff der Politischen Freiheit», *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft* 25 (1953). Τμήματά του διαβάστηκαν στό Σεμινάριο Arthur W. Macmahon τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Columbia «Περί Κράτους» καί στό 12ο Συμπόσιο γιά τήν Ἐπιστήμη, τή Φιλοσοφία καί τή Θρησκεία, Ν. Ὑόρκη (1953). Οἱ συζητήσεις πού προκλήθηκαν ἀπό τήν ἀνάγνωση βοήθησαν πολύ στήν ἀποσαφήνιση τῶν ιδεῶν μου.

2. Οἱ προηγούμενες παράγραφοι ἀποτελοῦν τή μετάβαση ἀπό τό ἄρθρο μου «Προσεγγίσεις σέ μιά μελέτη τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας» (βλ. παραπάνω σημ. 1).

3. Βλ. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates Bestimmen*, κεφ. 16 (1851).

4. Σχετικά, βλ. ἰδιαίτερα Corwin, *Liberty against Government — The Rise, Flowering and Decline of a Famous Juridical Concept* (1948).

5. Η διατύπωση τοῦ Μοντεσκιέ ἔχει, ὡστόσο, κάποια ἀσάφεια. Βλ. τήν Εἰσαγωγή μου στό *Πνεῦμα τῶν Νόμων*, ἡ ὁποία ἀναδημοσιεύτηκε στόν τόμο *The Democratic and the Authoritarian State*.

6. Βλ. Hegel, *Philosophy of Right* & 5 Πρόσθ. (μετ. Knox 1942).

7. Δέν ἦταν, βέβαια, αὐτή ἡ ἀποψη τοῦ Πλάτωνα, στήν *Πολιτεία* τουλάχιστον. Ἀλλά στήν ἀριστοτελική πολιτική φιλοσοφία, ὅπως ἀποκαλύπτεται στίς ἀναλύσεις του γιά τήν ἀρχή τοῦ δικαίου στά *Πολιτικά*, τά *Ἠθικά* καί τή *Ρητορική* του, ἀρχίζει νὰ εἰσέρχεται τό ἀτομικιστικό στοιχεῖο. Ἡ ἀρχιτεκτονική ἢ ὀργανική ἀντίληψη τοῦ Πλάτωνα γιά τή δικαιοσύνη εἶχε τήν ἔννοια ὅτι τό ἄτομο δέν μπορεῖ νὰ ἔχει καμμιά ἀξίωση ἐπί τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου. Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀντίθετα, ὁρίζει τή δικαιοσύνη ὡς ἔννοια διανεμητική, ὡς ἀποκατάσταση συμμετρικῆς ἰσότητας, κι ἔτσι ἀνα-

γκάζεται να λάβει υπόψη του την αξίωση του ανθρώπου προς άνθρωπο ως ατόμων. 'Ο 'Αριστοτέλης προλαμβάνει την ατομικιστική αντίληψη αλλά γι' αυτόν τό κριτήριο του δικαίου εξακολουθεί να είναι ή τάξη τής Πόλεως. 'Η ιστορία τής ανάπτυξης τής ανταγωνιστικής προς τόν Πλάτωνα, ατομικιστικής αντίληψης πού έγκαινιάστηκε από τούς σοφιστές, συνεχίστηκε από τόν 'Επίκουρο και τούς Σκεπτικούς και μεταπλάστηκε από τούς Στωικούς, είναι πολύ γνωστή ώστε να μή χρειάζεται να εκτεθεί πάλι εδώ (βλ. Sabine, *A History of Political Thought*, κεφ. 8, αναθεωρ. έκδ. 1950), αλλά μπορεί να πει κανείς ότι μέ τόν θάνατο του 'Αριστοτέλη αρχίζει ή ιστορία του ανθρώπου ως ατόμου. Βλ. Tarn, *Hellenistic Civilization* 69 (1927). 'Η δικαυική φιλοσοφία του Κικέρωνα είναι πιθανώς ή πρώτη πλήρης ατομικιστική-στωική έκθεση μιάς θεωρίας φυσικού δικαίου ή οποία, μέ τόν χριστιανισμό, έπεκτάθηκε και καλλιεργήθηκε σε βάθος, στον ίδιο βαθμό πού έκλεπτόνθηκε και διοχετεύθηκε στην πνευματική σφαίρα - στην ισότητα των ψυχών ενώπιον του Θεού.

8. Αυτό είναι φανερό στην περίπτωση των ατομικιστικών-φιλελεύθερων θεωριών, αφού έχουν συλληφθεί μ' αυτόν τό σκοπό. 'Αλλά ισχύει εξ' ίσου στίς ατομικιστικές-απολυτιστικές θεωρίες του Χόμπς και του Σπινόζα. Και οι δύο υποστηρίζουν πώς τό άτομο, απειλούμενο στην φυσική κατάσταση, ώθειται από τόν νόμο τής αυτοσυντήρησης να οργανώσει ένα κράτος στό οποίο αποθέτει ή φυσική του ελευθερία. Και οι δύο συγγραφείς, όμως, μετριάζουν την απολυτότητά τους: ο Χόμπς έρμηνεύοντας τό κοινωνικό συμβόλαιο ως ένα είδος συμφωνίας ή οποία υποχρεώνει την ανώτατη αρχή να διατηρεί την ειρήνη, την τάξη και την ασφάλεια, του συμβολαίου ακυρούμενου όταν ή ανώτατη αρχή δέν πετυχαίνει να φέρει εις πέρας τό έργο της και ο Σπινόζα ταυτίζοντας τό δίκαιο μέ την ισχύ, ένα δόγμα τό οποιο επιτρέπει σε κάθε κοινωνική ομάδα να μετατραπεί από alienus juris σε sui juris και να γίνει έτσι ανώτατη αρχή.

9. Βλ. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* 161-284, 310-12, 367-71, 394-96, 412-15, 432-34 (1914). Βλ. ακόμη Magna Carta κεφ. 61.

10. Βλ. σχετικά δύο έργασίες μου «Τύποι φυσικού δικαίου» και «Περί των όριων τής δικαιολογημένης ανυπακοής», αναδημοσιευμένες και οι δύο στον τόμο *The Democratic and the Authoritarian State*. Χάριν ακριβείας είναι ίσως σωστό να τονίσουμε πώς οι άστικές ελευθερίες στη Μέγ. Βρετανία όφειλουν πιθανώς λιγότερα στό σύστημα του 'Ακινάτι έίτε του Λόκ παρά στην κοινή νομική αντίληψη για τά ιστορικά δικαιώματα του 'Αγγλου και τίς τεχνικές και την επιδειξιότητα των κοινών δικηγόρων.

11. Πλάτωνος, *Νόμοι*, 713-15 (μετ. Jowett, 1871).

12. 'Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλ.5, κεφ. 9, 1137b (μετ. Ross, 1925).

13. Λεπτομερές ανάλυση αυτού του προβλήματος γίνεται στη διατριβή μου *The Governance of the Rule of Law*, (αδημοσίευτη θέση στη London University Library, 1936).

14. Βλ. Malberg, *Contribution à la Théorie Générale de l'État*, 1,289 (1920).

15. Rousseau, *Contrat Social*, Βιβλ. 2, κεφ. 6.

16. Austin, *Lectures on Jurisprudence*, 1,94 (5η έκδ. 1929).

17. Δέν αναφέρομαι στη διανοητική εξέλιξη αυτής τής θεωρίας από τόν Πλάτωνα και τόν 'Αριστοτέλη, ως τούς Στωικούς και τό θωμιστικό σύστημα και έν συνέχεια στην καρτεσιανή-νευτώνεια φιλοσοφία, αλλά στίς πραγματικές της μάλλον λειτουργίες.

18. 'Όπως στην 'Αγγλία και τη Γαλλία.

19. Αυτό δείχνεται καθαρά από την προσθήκη στο πιστωτικό κονδύλιο πού απορρίπτει τη μισθοδοσία στο Lovett et al. Βλ. την υπόθεση «United States κατά Lovett», 328 U.S. 303 (1946).

20. Παρά τη λατινική τους διατύπωση οι κανόνες αυτοί δέν εμφανίστηκαν ωριότερα από τόν δέκατο όγδοο αιώνα. Βλ. Hall, «Nulla Poena sine Lege», 47. *Yale L.J.* 165 (1937).

21. «'Η αναδρομικότητα είναι τό μεγαλύτερο έγκλημα πού μπορεί να διαπράξει ο νόμος' αποτελεί κουρέλιασμα του κοινωνικού συμβολαίου, ανάφραση των όρων δυνάμει των οποίων μπορεί ή κοινωνία να αξιώνει ύπακοή από τό άτομο... 'Η αναδρομικότητα αφαιρεί από τόν νόμο τόν χαρακτήρα του ο αναδρομικός νόμος δέν είναι νόμος». Μ' αυτά τά λόγια επιτίθεται πραγματικά ένας από τούς αποστόλους του φιλελευθερισμού, ο Μπενζαμέν Κονστάντ, έναντίον τής αναδρομικής ισχύος του νόμου. *Le Moniteur Universel*, 1 'Ιουνίου 1828, σελ. 754, στηλ. 3.

22. Σήμερα ο κανονισμός έναντίον τής αναδρομικής ισχύος του νόμου έχει ουσιαστικό νόημα μόνο στο ποινικό δίκαιο. Για την άμερικανική αντίληψη βλ. Corwin ό.π., σημ. 4, σσ. 60-61.

23. Οι αρχές αυτές ισχύουν εξ' ίσου στο κοινό δίκαιο. Αυτό επιχείρησα να τό εκθέσω στη διατριβή μου του Λονδίνου, (βλ. παραπάνω σημ. 13). 'Ο ratio decidendi τής δικαστικής απόφασης πληροί τόν ρόλο του κώδικα ή του διατάγματος' οι 'Αγγλοι δικαστές άρνούνται ότι δημιουργούν νέο νόμο και υποστηρίζουν πώς εφαρμόζουν άπλώς τη γενική αρχή πού περιέχεται στο ratio decidendi. Σημαντικές παρατηρήσεις σχετικά μ' αυτό τό πρόβλημα βλ. εις Vinogradoff, *Common Sense in Law* (2η έκδ. 1946) Goodhart, «Δεδικασμένα στο άγγλικό και τό ευρωπαϊκό δίκαιο», 50 *L.Q. Rev.* 4

(1934).

24. Τά παρακάτω βασίζονται στην εργασία μου «Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft», εις *Zeitschrift für Sozialforschung* 542 (1937).

25. Ἡ μόνη ὑπόθεση πού μπόρεσα νά ἀνακαλύψω ἀπεικονίζει πιστά τήν ἠθική σημασία τῆς γενικῆς ἀρχῆς. Στήν ὑπόθεση «Rex κατά Earl of Crewe», (1910). 2 K.B. 576, πού ἐπικυρώθηκε στήν ἐκδίκαση τῆς ὑπόθεσης «Sobhuza 11 κατά Miller» (1916), A.C. 518, 524 (P.C.), τό δικαστήριο εἶχε ν' ἀσχοληθεῖ μέ τή διαταγή ἐνός νεώτερου ἀποικιακοῦ ἀξιωματοῦχου γιά τήν κράτηση ἐνός ἰθαγενοῦς πού ἐγινε μέ βάση κάποια διάταξη τοῦ Συμβουλίου ἡ ὁποία στηριζόταν στή Foreign Jurisdiction Act, 53 καί 54 Vict. κεφ. 37 (1890) μέ τήν ὁποία ἐτίθετο ὑπό ἀμφισβήτηση τό Habeas Corpus. Ο L.J. Farwell ἐκφωνώντας τήν ἀπόφαση εἶπε: «Ἡ ἀλήθεια εἶναι πώς σέ χώρες κατοικούμενες ἀπό ἐντόπιες φυλές οἱ ὁποῖες υπερβαίνουν ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀριθμητικά τόν λευκό πληθυσμό παρόμοιες πράξεις, ἄν καί ὑπεραμύνονται τῆς ἐλευθερίας στό Ἡνωμένο Βασίλειο, ἐνδέχεται, ἄν γίνουν ἐδῶ, ν' ἀποδειχτοῦν θανατική καταδίκη γιά τούς λευκοῦς», (615), «δεχόμενος ἔτσι τή νομιμότητα τῆς ἀμφισβήτησης του Habeas Corpus ὄχι μόνο γενικά ἀλλά καί σχετικά μ' ἕνα συγκεκριμένο πρόσωπο» (616)· καί ὁ L.J. Kennedy προσθέτει ὅτι ἡ Διαταγή ἀποτελεῖ ἕνα «privilegium – μιά νομοθεσία ἡ ὁποία στρέφεται ἐναντίον κάποιου συγκεκριμένου ἀτόμου, καί γενικά, καθώς ἐλπίζω καί πιστεύω, μιά τέτοια νομοθεσία κολακεύει τόσο λίγο τούς Βρετανούς νομοθέτες ὅσο καί τούς νομοθέτες τῆς ἀρχαίας Ρώμης...», (σελ. 628), ἐνῶ ὁ Rowlatt, συνηγορώντας ὑπέδειξε τή σχέση ἀνάμεσα στή Διαταγή καί σέ μίαν ἀπόφαση στέριξης πολιτικῶν δικαιωμάτων, (ὅ.π., σελ. 583-88).

Ἡ ἀπόφαση τοῦ Ἀνωτάτου δικαστηρίου στήν ὑπόθεση «United States κατά Lovett», 328 U.S. 303 (1946) ἐφαρμόζει τήν ἴδια ἀκριβῶς ἀρχή ὄχι μόνο στή νομοθετική ἀποστέρηση τῆς ἐλευθερίας συγκεκριμένων ἀτόμων ἀλλά καί στήν ἀποστέρηση κάθε δικαιώματος.

26. Κικέρων, «Pro Cluentio», *The Speeches of Cicero*, 53, 146 (ἀγγλ. μετ. Hodge, 1927).

27. Voltaire, «Pensées sur le gouvernement» εις *Oeuvres Complètes*, 526 (ἐκδ. Garnier 1879).

28. Βλ. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 174 (1922).

29. Βλ. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* 17 (μετ. Parsons, 2η ἐκδ. 1950).

30. Βλ. ἰδ. Adam Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, 1 Μέρος 3, κεφ. 3 (5η ἐκδ. 1781).

31. Βλ. Pound, *The Spirit of Common Law* 46 (1925).

32. Ἡ ἔκφραση αὐτή (κατά τόν Corvin, ὅ.π., σημ. 4, σελ. 13) πλάστηκε ἀπό τόν Harrington, *Oceana* 37 (ἐκδ. Toland 1747), ὁ ὁποῖος τήν ἀποδίδει στόν Ἀριστοτέλη καί τόν Λίβιο. Ὁ Κικέρων χρησιμοποιεῖ πολύ τόν ἴδιο ὄρο.

33. Κατά τόν Rudolf Geneist ἡ λέξη Rechtsstaat πλάστηκε ἀπό τόν Robert von Mohl, *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, 1, 296 (1855). Σχετικά μέ τίς διαφορές ἀνάμεσα στή Γερμανία καί τήν Ἀγγλία βλ. Burin, *The Rule of Law in German Constitutional Thought: A Study in Comparative Jurisprudence* (ἀδημοσίευτη διατριβή στή Βιβλιοθήκη τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Κολούμπια, 1953).

34. Stahl, *Rechts und Staatslehre*, 2, 137 (3η ἐκδ. 1878).

35. Ὁ ἴδιος ὁ Robert von Mohl (βλ. παραπάνω σημ. 33) ὅμως δέν δεχόταν τόν ὄρο Stahl. Κατ' αὐτόν ὁ χαρακτήρας ἐνός κράτους ὡς Rechtsstaat καθορίζεται ἐξ ἴσου ἀπό πολιτικούς καί κοινωνικούς στόχους οἱ ὁποῖοι ἐκφράζονται στό νομικό σύστημα. Ἡ ἀπόψη του δέν βρῆκε ἀποδοχή.

36. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* 402 (ἐκδ. 8η 1915).

37. Ἔτσι ὁ Ἱερεμίας Μπένθαμ ἀπαιτοῦσε ἕναν κώδικα διότι «δέν θά χρειάζονταν σχολές γιά τήν ἐρμηνεία του, δέν θά χρειάζονταν δικολάβη γιά νά ξεδιαλύνουν τίς λεπτές του διακρίσεις. Θά μιλοῦσε μέ γλώσσα οἰκεία σέ ὅλους· καθένas θά μποροῦσε νά τόν συμβουλευθεῖ στήν ἀνάγκη του. Ἄν ὑπῆρχαν γραπτά σχόλια, δέν θά ἔπρεπε νά παρατίθενται... Ἄν ἕνας δικαστής ἡ δικηγόρος θεωρήσει ὅτι δεῖ κάποιον λάθος ἢ κάποια παράλειψη, ἄς ἐπικυρώσει τή γνώμη του προσφεύγοντας στό Νομοθετικό Σῶμα «General View of Complete Code of Laws» εις Bentham, *Works*, 3, 210 (ἐκδ. Bowring 1843). Ὅ,τι ὑποστήριζε ὁ Μπένθαμ, τό πραγματοποιήθηκε ἡ Γαλλία. Βλ. Génay, *Méthode d'Interprétation et Sources du Droit Privé Positif* 77, 84 (2η ἐκδ. 1932), καί Malberg, ὅ.π., 1, σημ. 14, σελ. 719. Ἡ Γαλλία ἀπαγόρευσε στούς δικαστές νά ἐρμηνεύουν τούς νόμους καί καθιέρωσε, τό 1790, τή référé législatif, ἕνα ὑποχρεωτικό συμπλήρωμα τῆς νομοθετικῆς ἐξουσίας, γιά νά ἐρμηνεύει ἀσαφεῖς διατάξεις τοῦ νόμου (πού καταργήθηκε μόνο κατά τήν περίοδο 1828-1837). Οἱ «πεφωτισμένοι δεσπότες» Φρειδερίκος Β' τῆς Πρωσίας καί Ἰωσήφ Β' τῆς Αὐστρίας ἀπαγόρευαν ρητά τή νομική ἐρμηνεία τῶν νόμων μιά βαυαρική διάταξη τοῦ 1813, ἐμπνευσμένη πιθανῶς ὑπό τήν ἐπιτροπή Paul Johann Anselm Feuerbach, ἀπαγόρευε σέ κρατικούς καί σέ ἰδιώτες λογίους νά σχολιάζουν τόν Βαυαρικό ποινικό κώδικα. Βλ. Radbruch, Feuerbach 85 (1934). Ο Savigny τήρησε τήν ἴδια γραμμή.

38. Βλ. *Table Talk of John Selden* 43 (έκδ. Pollock 1927).
39. Βλ. *Bl.Comm.*, 1, 62.
40. Βλ. Κάντ, *Philosophy of Law* 51 (άγγλ. μετ. Hastic 1887) όπου ή ισότητα όρίζεται ως «βουβή θεότητα ή όποια δέν μπορεί νά διεκδικήσει μιά ή άκροαματική διαδικασία από τό δίκαιο. "Εξ αυτού έπεται πώς ένα Δικαστήριο 'Ισότητας, για νά κρίνει επί άμφισβητούμένων ζητημάτων δικαίου, θ' αποτελοῦσε αντίφαση».
41. Maitland, *Equity* 1, (έκδ. Chaylor and Whitaker 1928).
42. Gee κατά Pritchard 2 Swan. ήφ. 402, 414, 36. Eng. Rep. 670, 674 (1818).
43. Άλλά όχι μόνο εκει. Υπάρχει μιά άλλη ομάδα στοιχείων πού δέν εξετάζω εδώ: τό πρόβλημα συγκρουόμενων συμφερόντων ίσης αξίας για τήν κοινωνία (λ.χ. ο νόμος περί διαζυγίου).
44. Corwin, δ.π., (παραπάνω σημ. 4), σελ. 6.
45. 'Ο καθηγητής Freund τίς ονομάζει, όχι πολύ εϋστοχα, «παθητικές ελευθερίες». Βλ. Freund, *On Understanding the Supreme Court* 23, (1949).
46. *U.S. Const. Amend. IV.*
47. *U.S. Const. Amend. II, VI.*
48. *U.S. Const. Amend. IV.*
49. Βλ. τήν έκθεση του δικαστή Cardozo, Palko κατά Connecticut, 302. U.S.319 (1937).
50. Κάτω από αυτό τό πρίσμα, στην υπόθεση Rabinowitz είναι πολύ δύσκολο νά ληφθει μιά άπόφαση ή όποια νά καλύπτει άδικαιολόγητες κατατήσεις και συλλήψεις. United States κατά Rabinowitz, 339 U.S. 56 (1950).
51. 336 U.S.77 (1949).
52. 340 U.S. 315 (1951).
53. Για τήν περίπτωση όμως των 'Ηνωμ. Πολιτειών παίρνουμε υπόψη τίς ευνοϊκότερες άποφάσεις, στις υποθέσεις. Terminiello κατά Chicago, 337 U.S. 1 (1949), και Thomas κατά Collins, 323 U.S. 516 (1945), και τήν άπόφαση στην υπόθεση Chafee, *Free Speech in the United States* 409-35 (1941).
54. Schenek κατά United States, 249 U.S. 47 (1919).
55. Βλ. Riesman, «Οί άστικές ελευθερίες σε περίοδο μετάβασης», εις *Public Policy* 3, 33, 39 (1942).
56. 283 U.S. 697 (1931).
57. 319 U.S. 624 (1943).
58. 323 U.S. 516 (1945).
59. Dennis κατά United States, 341 U.S. 494 (1951).
60. Στη Γερμανία τά περίφημα Άρθρα 10 και 17 του Πρωσικού Γε-

- νικου Κώδικα (*Allgemeines Landrecht*) δίνουν πλήρη σχεδόν διακριτική εξουσία στην άστυνομία, και ο θεσμός τής «προστατευτικής συνοδείας» στηρίζεται σ' αυτή ή διάταξη. Νομικά ή κατάσταση είναι ίδια σ' όλες τίς χώρες. "Ετσι οι άνομοότητες ανάμεσα στις διάφορες χώρες, όφειλονται στις διαφορετικές τοποθετήσεις των δικαστηρίων και των νομοθετών και όχι στις διατυπώσεις.
61. Board of Education κατά Barnette, 319 U.S. 624, 639-40 (1943).
62. Βλ. Rousseau *Contrat Social*, Βιβλ. 2, κεφ. 6 (1672).
63. Dennis κατά United States, 341 U.S. 494, 555 (1951).
64. Λουκρητίου, *On the Nature of Things* (άγγλ. μετ. Munroe 1919), Βιβλ. 1, 6.
65. Πλάτωνος, *Republic*, (άγγλ. μετ. Cornfort 1945), κεφ. 4.
66. 'Επίκουρος, *The Extant Remains* (άγγλ. μετ. Bailey 1926), 97.
67. 'Ο.π., 107.
68. Για τή διανοητική εξέλιξη του επικουρισμού βλ. Guyau, *La Morale d' Epicure et ses Rapports avec les Doctrines Contemporaines* (3η έκδ. 1886).
69. Βλ. Bidney, *The Phychology and Ethics of Spinoza* 372 (1940).
70. Βλ. Spinoza, *Ethics*, Βιβλ. 5, Πρότ. 20 (1677).
71. Βλ. Freud, *Civilization and Its Discontents* (άγγλ. μετ. Riviere, 1949).
72. Βλ. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, (άγγλ. μετ. Strachey, 1949).
73. Βλ. Kierkegaard, *The Concept of Dread* (άγγλ. μετ. Lowrie 1946), 37-38. Freud, *Hemmung, Sympton, Angst* (1926).
74. Βλ. Vico, *The New Science* (άγγλ. μετ. Bergin και Fisch, 1948).
75. 'Ο.π., Βιβλ. 1, Άριθμ. 132-43, 56-57.
76. Βλ. Neumann, παραπάνω σημ. 5, XXXV-XXXIX.
77. Μολονότι, βέβαια, ο ιερός Αύγουστίνος είχε μιά παρόμοια ιδέα.
78. Σχετικά με τήν πλέον πρόσφατη συζήτηση τής μαρξικής αντίληψη βλ. Wetter, *Der Dialektische Materialismus* 403-08 (1952). Ο συγγραφέας είναι Αυστριακός καθολικός. Το βιβλίο έχει τήν έγκριση του Βατικανού.
79. Neumann, παραπάνω σημ. 5, XXXI-XXXII.
80. Σχετικά μ' αυτό βλ. τήν εργασία μου: *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, 166-71 (2η έκδ. 1944).
81. Το εάν ή ανώτατη κρατική εξουσία στην έσωτερική και έξωτερική πολιτική μπορεί νά εκπληρώσει σήμερα τήν ίδια λειτουργία δέν αποτελεί άντικείμενο αυτής τής μελέτης.

82. Ίδιαίτερα στά «Οικονομικο-φιλοσοφικά χειρόγραφα» (1844) και τήν «Άγια Οικογένεια» εις *Marx-Engels Gesamtausgabe*, 3, *Erste Abteilung* (1932).

83. Βλ. Άριστοτέλους, *Οικονομικά* (άγγλ. μετάφ. Foster, 1920), 1343, Άριστοτέλους, *Πολιτικά* (άγγλ. μετ. Barker, 1946), 1253b κ.έ.

84. Για μία καλή επισκόπηση βλ. Jarrett, *Social Theories of the Middle Ages, 1200-1500*, 122-49 (1926).

85. Ή πολύ καλή επισκόπηση του Schlatter, *Private Property: The History of an Idea* (1951) δυστυχώς άστοχεϊ σ' αυτό τό σημείο. Μία ενδιαφέρουσα εργασία, ελάχιστα γνωστή και εκτιμημένη στον άγγλοαμερικανικό κόσμο, είναι αυτή που παρουσίασε ο Αυστριακός Karl Renner ή όποια δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά τό 1911 και μεταφράστηκε άγγλικά μέ τίτλο *The Institutes of Private Law and their Social Functions* (μετ. Kahn-Freund, 1949).

86. Αυτή ήταν και ή θέση του άρχιδικαστή Stone. Βλ. τήν υπόθεση United States κατά *Carolene Products Co.*, 304 U.S.144, 152 σημ. 4 (1938) βλ επίσης τήν υπόθεση *Schneider State*, 308 U.S.147, 161 (1939). Άντιθετη τοποθέτηση βλ. στην άπόφαση του δικαστή *Frankfurter* σχετικά μέ τήν υπόθεση *Board of Education κατά Barnette*, 319 U.S. 624, 646 (1943) (μειοψηφούσα γνώμη).

87. Είναι αδύνατον νά ήρίσουμε μέσα στά πλαίσια του δημοκρατικού συστήματος ιδιαίτερους θεσμούς οι όποιοι νά είναι δυναμικά ανώτεροι από άλλους θεσμούς, παρά τήν παλιά παράδοση νά ισχύουν μέσα στά όρια του δημοκρατικού συστήματος ήρισμένες θεσμικές αρχές που συμβάλλουν στην καλύτερη προστασία της ελευθερίας: οι αρχές της μεικτής κυβέρνησης, του διαχωρισμού των εξουσιών, και της όμοσπονδίας.

Όσον άφορᾷ τή μεικτή κυβέρνηση, ό Άριστοτέλης καθώς και ό Πολύβιος υποστηρικτές και οι δύο της αρχής αυτής, δέν έννοούσαν διάλου μ' αυτήν έν' άπλό πολιτειακό σχήμα, δηλαδή τή μεϊξη μοναρχικών, άριστοκρατικών και δημοκρατικών στοιχείων. Συνέδεαν τήν πολιτειακή κατανομή της εξουσίας μέ τήν κατανομή της κοινωνικής ισχύος. Εϊχαν κι οι δύο τούς ιδιαίτερους κοινωνικούς στόχους κατά νοῦ.

Τό δόγμα του Μοντεσκιέ για τίς χωριστές εξουσίες συνδέεται εζ' ίσου μέ τήν κατανομή της κοινωνικής ισχύος. Έξ άλλου άν κοιτάξουμε στην πολιτική πραγματικότητα δέν μπορούμε νά διακρίνουμε ένα συνεπές σχήμα. Τό άγγλικό σύστημα κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, στό όποιο δέν υπάρχει καμμία αρχή χωριστής εξουσίας (έκτός από τό αναφισθήτητο και άδιαφιλονίκητο δόγμα της δικαστικής ανεξαρτησίας) μεγιστοποιεί τήν πολιτική ελευθερία: οι ευρωπαϊκές κοινοβουλευτικές δημοκρατίες έχουν άποτύχει σ'

αυτά: ενώ οι Ήνωμένες Πολιτείες μέ τήν προεδρική δημοκρατία έχουν μεγιστοποιήσει τήν ελευθερία — τουλάχιστον κατά τό παρελθόν. Όπως αναγνωρίζει ό Μπένθαμ ασκώντας τήν κριτική του στον Μοντεσκιέ, ή διαίρεση των λειτουργιών του κράτους όπως σε νομοθετική, έκτελεστική και δικαστική και ή κατανομή τους σε τρία χωριστά πολιτειακά όργανα, μπορεί νά προστατεύσει τήν ελευθερία μόνο εάν διαφορετικές κοινωνικές ομάδες ελέγχουν τίς τρεις κρατικές υπηρεσίες, ενώ ή κατανομή χάνει τήν προστατευτική της αξία άν οι τρεις υπηρεσίες ελέγχονται από τήν ίδια κοινωνική ομάδα. Βλ. Neumann, παραπάνω σημ. 5.

Έλάχιστη σχέση υπάρχει ανάμεσα στην πολιτική ελευθερία και τήν έννοια της όμοσπονδίας. Ό Μοντεσκιέ, ακολουθώντας προφανώς τήν αντίληψη του Πλάτωνα ότι τό μέγεθος της Πόλεως καθορίζεται από τό μέχρι που φθάνει ή φωνή του κήρυκα, πίστευε πως οι δημοκρατίες μπορούν νά λειτουργήσουν μόνο σε μικρές περιοχές. Βλ. Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Grandeur and Decadence of the Romans* (άγγλ. μετ. Baker, 1882) και Neumann, παραπάνω σημ. 5, κλιβ. Άλλά από τότε που άρχισαν νά άπειλούνται από εξωτερικό κίνδυνο, ή συνομοσπονδία μπορεί νά τους δώσει εξωτερική ισχύ χωρίς νά διακινδυνεύσει ή έσωτερική δύναμη που άπορρέει από τό μικρό τους μέγεθος. (Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Βιβλ. 9 2, 1748). Ό Τζέφερσον ακολούθησε αυτήν τή συλλογιστική, προσθέτοντας σ' αυτή τήν άποψη του ότι μία άγροτική κοινωνία άποτελεί τό πιο στερεό υπόβαθρο της δημοκρατίας. Βλ. Jefferson, *Commonplace Book* (έκδ. Chinard έκδ. 1926) βλ. εντούτοις Griswold, *Farming and Democracy* (1948). Καμμία από τίς προϋποθέσεις αυτές δέν ισχύει σε μία κρατική ανάλυση. Δέν υπάρχει όρατή σχέση ανάμεσα στό μέγεθος μιας περιοχής και της πολιτικής ελευθερίας, και καμμία σχέση ανάμεσα στην όμοσπονδία και τή δημοκρατία. Ή Άγγλία και ή Γαλλία είναι συγκεντρωτικές δημοκρατίες: οι Ήνωμένες Πολιτείες είναι όμοσπονδιακή δημοκρατία ή αυτοκρατορική Γερμανία και πολλές λατινοαφρικανικές έχουν ή είχαν έναν όμοσπονδιακό χαρακτήρα που εξυπνέτησε τήν ένίσχυση αυταρχικών τάσεων.

Τέτοιες θεωρίες εκφράζουν αυτό που ονομάζω πολιτειακό φετιχισμό, τήν άπόδοση πολιτικών λειτουργιών σε μεμονωμένα πολιτειακά σχήματα τά όποια έχουν νόημα μόνο μέσα σε ένα συνολικό πολιτιστικό, και ιδιαίτερα κοινωνικό, πλαίσιο. Έν όλίγοις, οι κοινωνικο-πολιτισμικές βάσεις ενός συστήματος πολιτικής ελευθερίας είναι πολύ πιο σημαντικές από τίς ειδικές πολιτειακές εκφάνσεις. Αυτό είναι σήμερα σημαντικότερο διότι οι διάφορες δυνάμεις κατοχής στην Άπω Άνατολή και τήν Ευρώπη προσπάθησαν νά επιβάλουν τούς ιδιαίτερους πολιτικούς θεσμούς τους στις κατεχόμενες χώρες επειδή άποδίδουν σε άπλά πολιτειακά σχήματα πολιτικά άποτελέσματα τά

ὅποια δὲν μποροῦν ἐνδεχομένως νὰ ἔχουν.

Ἡ ἀξία τῆς πολιτικῆς δημοκρατίας ὡς συστήματος τὸ ὅποιο διατηρεῖ τὸν κανόνα τοῦ δικαίου, λαμβάνει ὑπόψη του τὴ διεύρυνση τῆς γνώσης καὶ μεταβάλλει κατὰ λογικὸ τρόπο τὴν κοινωνία προκειμένου νὰ συμβαδίσει μὲ τὴ γνώση ὅτι δὲν μπορεῖ ν' ἀμφισβητηθεῖ· ἀλλὰ μέσα στὰ ὅρια τοῦ συστήματος, δὲν ὑπάρχουν κάποιοι ἰδιαίτεροι θεσμοὶ οἱ ὅποιοι εἶναι, αὐτοὶ καθ' ἑαυτούς, ἀποτελεσματικότεροι ἀπὸ ἄλλους.

88. Ἀριστοτέλους, *Πολιτικά*, (ἀγγλ. μετ. Barker, 1946), 1281.b

89. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἐλευθερία τῆς Πόλεως εἶναι, συγχρόνως, ἡ ἐλευθερία τῶν πολιτῶν της. Βλ. σχετικὰ Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (1935).

90. Βλ. τὴν ἀπολαυστικὴ μελέτη του Max Radin, *Epicurus My Master* (1949).

91. Κατὰ πόσο τὸ βουλευτικὸ στοιχεῖο στηρίζεται στὶς ἀντίστοιχες φιλοσοφικὲς τάσεις (πού ἀποκορυφώνονται στὴ φιλοσοφία τοῦ Φίχτε) δὲν χρειάζεται νὰ συζητηθεῖ ἐδῶ.

92. Βλ. Carr, *Michael Bakunin* (1937), σσ. 31-32.

93. Ἡ σύντομη αὐτὴ συζήτηση δὲν προτίθεται νὰ ἀναλύσει τὴ νομιμότητα τῶν μέτρων ἀλλὰ ἀπλῶς νὰ ὑπαινιχθεῖ τὴν πολιτικὴ τους σχετικότητα.

94. Βλ. Ἐκτελεστικὴ Διάταξη 9835, 21 Μαρτίου 1947, 12 *Fred. Reg.* 1935 (1947).

95. Bailey κατὰ Richardson, 182 F. 2d 46, 66 (D.C. Cir. 1950) (Δικ. Edgerton, μειοψηφοῦσα γνώμη).

96. American Communications Ass'n κατὰ Douds, 339 U.S. 382 (1950).

97. Βλ. 61 STAT. 146 (1947), 29 U.S.C. 159 (h) (Παράρτ. 1952).

98. 336 U.S. 77 (1949).

99. Βλ. ἐπίσης Maclver, *The Web of Government* (1947).

100. Σχετικὰ μὲ τοὺς κινδύνους στὴ Γερμανία μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1919-1933 βλ. τὴν ἐργασία μου *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* 400-13 (1949).

101. Πλάτωνος, «Πρωταγόρας» στοὺς *Dialogues* (ἀγγλ. μετ. Jowett 187), 322.

102. Βλ. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (2η ἔκδ. 1932).

103. Βλ. Jefferson, *Commonplace Book* 259 (ἔκδ. Chinard, 1926).

104. Dewey, *Character and Events*, 2, 819 (1929)

ΟΙ ΙΔΕΕΣ

*

LUCIEN GOLDMANN, *Είσαγωγή στον Λούκατς και τον Χάιντεγγερ* • Μ. ΔΑΜΠΡΙΔΗΣ, *Η σύγκρουση με τον Νόμο ως εμπρακτική κριτική του Δικαίου* • KARL KORSCH, *Από τη διαλεκτική του Χέγκελ στη διαλεκτική του Μάρξ* • H. LEFEBVRE, *Η μαρξική θεωρία του κράτους* • GEORG LUKACS, *Από τη φαινομενολογία στον υπαρξισμό* • HEGEL-FEUERBACH-MARX, *Κράτος και θρησκευτική συνείδηση* • JEAN HIPPOLYTE, *Χέγκελ και Μάρξ* • Μ. ΔΑΜΠΡΙΔΗΣ, *Άντι-ιδεολογικά* • ΓΕΡ. ΛΥΚΙΑΡΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Η «Ρωμιοσύνη» στον Παράδεισο* • G. A. PAUL, *Η λενινιστική θεωρία της αντίληψης* • ERNST CASSIRER, *Η τεχνική των σύγχρονων πολιτικών μύθων* • ERNST BLOCH, *Ουτοπία και επανάσταση* • MAX HORKHEIMER, *Οι Έβραίοι και η Ευρώπη* • HANNA ARENDT, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση* • H. LEFEBVRE, *Αρχαίοι και νέοι Έλεάτες* • FRANZ NEUMANN, *Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας* • A. WELLMER, *Λόγος, ουτοπία και διαλεκτική του Διαφωτισμού* • ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ, *Φύση και κοινωνία* • A. HELLER, *Η Μεγάλη Δημοκρατία* • M. JAY, *Η έννοια της ολότητας στον Λούκατς και τον Άντόρνο* • GEORG ZIMMEL, *Πόλη και ψυχή* • ΝΤΟΣΤΟΓΙΕΦΣΚΙ - ΚΑΒΕΛΙΝ, *Έθνος και οικουμενικότητα* • ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ, *Φιλοσοφικός ρεφορμισμός* • ZYGMUNT BAUMAN, *Και πάλι μόνοι* • ΓΙΩΡΓΟΣ Σ. ΒΛΑΧΟΣ, *Η συνείδηση ενάντια στον Νόμο* • ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ, *Πρός τη ρομαντική κρίση* • M. LOWY - R. SAYRE, *Η εξέγερση των άθλιων* • ERNST BLOCH - TH. W. ADORNO, *Κάτι λείπει* • RAYMOND WILLIAMS, *Ο Τ. Σ. Έλιοτ ως κριτικός της κουλτούρας* • ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ, *Τό πνεύμα στην έξορία* • ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ, *Ο δίκαιος και η πόρνη* • Π. ΚΟΝΔΥΛΗΣ κ.ά., *Παλιά και νέα θεότητα*, • FERENC FEHER, *Περί της «Δύσεως»*.