

ΓΙΑΝΝΗΣ Α. ΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ

**ΤΟ ΗΘΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΟ  
ΘΕΜΕΛΙΟ  
ΤΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΟΣ**



ΚΕΝΤΡΟ  
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ  
ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΟΥ  
ΔΙΚΑΙΟΥ

ΕΡΕΥΝΑ, ΠΡΟΒΛΕΨΕΙΣ ΚΑΙ ΔΙΔΑΧΗ ΤΕΛΕΣΟΣ

**ΓΙΑΝΝΗΣ Α. ΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ**

**ΤΟ ΗΘΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΟ  
ΘΕΜΕΛΙΟ  
ΤΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΟΣ**



ΚΕΝΤΡΟ  
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΥ  
ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΟΥ  
ΔΙΚΑΙΟΥ

ΓΡΑΦΕΙΑ: ΟΙΚΟΜΕΤΡΟΠΟΛΙΣ ΚΑΙ ΔΗΜΟΤΕΙΟΝ ΤΣΑΛΙΣΣΩΝ

«Γραφομένων οὖν τότε τῶν ὄστράκων λέγεται τινά τῶν ἀ-  
γραμμάτων καὶ παντελῶς ἀγροίκων ἀναδόντα τῷ Ἀριστεί-  
δῃ τὸ ὄστρακον ὡς ἐνὶ τῶν τυχόντων παρακαλεῖν, ὅπως Ἀ-  
ριστείδην ἐγγράψει. Τοῦ δὲ θαυμάσαντος καὶ πυθομένου,  
μὴ τι κακὸν αὐτὸν Ἀριστείδης πεποίηκεν, «Οὐδέν», εἶπεν,  
«οὐδέ γινώσκω τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἐνοχλοῦμαι πανταχοῦ  
τὸν Δίκαιον ἀκούων». Ταῦτα ἀκούσαντα τὸν Ἀριστείδην  
ἀποκρίνασθαι μὲν οὐδέν, ἐγγράψαι δὲ τοῦνομα τῷ ὄστρά-  
κῳ καὶ ἀποδοῦναι. Τῆς δὲ πόλεως ἀπαλλαττόμενος ἤδη, τὰς  
χειρὰς ἀνατείνας πρὸς τὸν οὐρανὸν εὐξάτο τὴν ἐναντίαν, ὡς  
ἔοικεν, εὐχὴν τῷ Ἀχιλλεῖ, μηδὲνα καιρὸν Ἀθηναίους κα-  
ταλαβεῖν, ὅς ἀναγκάσει τὸν δῆμον Ἀριστείδου μνησθῆναι».

*Πλουτάρχου, Βίοι Παράλληλοι, Αριστείδης, παρ. 7.*

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

|   |    |
|---|----|
| Πρόλογος του συγγραφέα στην ψηφιακή έκδοση του βιβλίου.....           | 7  |
| Συνομογραφίες .....   | 10 |
| Πρόλογος .....  | 12 |
| <br>  |    |
| Εισαγωγή.....   | 14 |
| 1. Το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων .....                | 14 |
| 2. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος .....                     | 17 |
| 3. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος<br>ως νομική θεωρία ..... | 21 |

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

|  |    |
|--|----|
| Ο ΑΥΤΟΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ .....  | 25 |
| 1. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου ως ενότητα βούλησης<br>και λόγου .....                    | 28 |
| 1.1. Η βούληση.....  | 28 |
| 1.2. Ο λόγος.....  | 33 |
| 1.3. Εξωτερικές προϋποθέσεις αυτοκαθορισμού .....  | 42 |
| 2. Η κριτική του Sandel στην πρωτοκαθεδρία της βούλησης.<br>Γνωστικός αυτοκαθορισμός ..... | 45 |
| 3. Το ηθικοπολιτικό πρόβλημα του αυτοκαθορισμού.....                                       | 59 |
| 4. Αυτοκαθορισμός σύμφωνα με ηθικούς λόγους και αξίες.....                                 | 67 |
| 5. Η θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού .....   | 72 |
| 6. Η θεσμική αξία του αυτοκαθορισμού: ανεκτικότητα.....                                    | 83 |
| 7. Πρόσωπο και πολιτική κοινότητα .....  | 99 |

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ**

|   |     |
|---|-----|
| ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΟΣ ΑΥΤΟΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ,<br>ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΙ ΛΑΟΣ .....                                    | 102 |
| 1. Το κοινωνικό συμβόλαιο και η ηθικοπολιτική διαπλοκή<br>της βούλησης και του λόγου..... | 104 |
| 1.1. Το κλασικό φυσικό δίκαιο.....  | 104 |
| 1.2. Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου .....   | 113 |
| Hobbes.....   | 120 |
| Locke.....  | 123 |
| Rousseau .....  | 127 |
| Kant - Rawls.....   | 130 |
| 2. Έλλογος πολιτειακός αυτοκαθορισμός και Σύνταγμα.....                                   | 134 |
| 3. Εφαρμογές του λόγου στο Σύνταγμα .....   | 140 |
| 3.1. Τυπικό Σύνταγμα και πολίτευμα.....   | 142 |
| 3.2. Αρχή της διάκρισης των λειτουργιών .....   | 146 |
| 3.3. Συνταγματικά δικαιώματα .....  | 149 |
| 3.4. Η αντιπροσώπευση.....  | 158 |
| 4. Το Σύνταγμα ως έκφραση της κυρίαρχης βούλησης.....                                     | 171 |
| 5. Ο λαός, η δημοκρατική κοινωνία .....   | 178 |
| 6. Ο πολιτειακός αυτοκαθορισμός των μελλοντικών γενεών<br>και το αυστηρό Σύνταγμα.....    | 190 |

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ**

|  |     |
|--|-----|
| Η ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ .....  | 198 |
| 1. Η αξία του ανθρώπου ως αυτοκαθορισμός του προσώπου.....   | 199 |
| 2. Φορείς της αξίας του ανθρώπου: πρόσωπα και πολίτες.....   | 206 |
| 3. Αξία του ανθρώπου και έλλογη κρατική δράση.....   | 220 |
| 4. Ο αντιπατερναλιστικός χαρακτήρας της αξίας του ανθρώπου<br>και το αδιαίρετο των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού..... | 227 |
| 5. Η αξία του ανθρώπου ως θεμέλιο των συνταγματικών<br>ελευθεριών.....   | 234 |

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

|   |     |
|---|-----|
| Η ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΟΥ ΑΥΤΟΚΑΘΟΡΙΣΜΟΥ.....   | 237 |
| 1. Η νομοκοπολιτική αποσύνδεση της ιδιωτικής βούλησης<br>από τον λόγο.....  | 240 |
| 2. Η θεμελίωση της ελευθερίας της έκφρασης<br>στον αυτοκαθορισμό του προσώπου.....                                  | 245 |
| 3. Ελευθερία της έκφρασης και εξουσιαστική σχέση.....   | 252 |
| 4. Η κριτική λειτουργία της ελευθερίας της έκφρασης και<br>οι κοινωνικές προϋποθέσεις του αυτοκαθορισμού.....       | 262 |
| 5. Η ηθικοπολιτική ανασύνδεση της βούλησης με τον λόγο:<br>διαβουλευτική δημοκρατία.....                            | 277 |
| 6. Συλλογικός αυτοκαθορισμός: και πάλι για το συνταγματικό<br>δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων.....                    | 289 |
| 7. Γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού: ειδικές ρυθμίσεις<br>του νόμου με βάση τις θρησκευτικές πεποιθήσεις; ..... | 295 |
| 8. Η δικαιοπολιτική επικράτηση του λόγου: έλεγχος<br>συνταγματικότητας των νόμων .....                              | 314 |
| ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....   | 316 |
| ΝΟΜΟΛΟΓΙΑ.....  | 319 |
| ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....  | 322 |
| ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....  | 330 |
| ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ.....  | 337 |



## Πρόλογος του συγγραφέα στην ψηφιακή έκδοση του βιβλίου

Η μονογραφία (σε επίπεδο υφηγεσίας) για «Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος», από τότε που εκδόθηκε το 2001, έχει κεντρίσει το ενδιαφέρον κυρίως μελετητών του Συντάγματος οι οποίοι κινούνται παράλληλα στο πεδίο της φιλοσοφίας του δικαίου.

Σε σχέση με το συνταγματικό δίκαιο, η ερμηνεία για την αξία του ανθρώπου με βάση την αρχή του αυτοκαθορισμού του προσώπου και η ανάλυση για τις Ανεξάρτητες Αρχές αποτέλεσαν, όπως αποδείχθηκε, τις δύο πιο γόνιμες συμβολές του βιβλίου στον επιστημονικό διάλογο. Τα στοιχεία αυτά είναι ίσως αμφίβολο αν αρκούν από μόνα τους για να δικαιολογήσουν την επανέκδοσή του. Γιατί λοιπόν να επιχειρήσει μια νέα πορεία στο ψηφιακό περιβάλλον «Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος»;

Ο πρώτος λόγος συνδέεται με την κεντρική έννοια που πραγματεύεται: τον αυτοκαθορισμό του προσώπου. Αυτός συγγενεύει με τις έννοιες της αυτονομίας ή του αυτεξούσιου του ατόμου και βρίσκεται στον πυρήνα της προσωποκεντρικής θεώρησης του Συντάγματος. Ο συνταγματικός αυτοκαθορισμός αντιλαμβάνεται το συλλογικό υποκείμενο της Πολιτείας ως ανοικτή και ελεύθερη κοινωνία αυτοκαθοριζόμενων προσώπων και κατά τούτο διαφέρει σαφώς από τις άλλες συλλογικές υποστασιοποιήσεις, τον λαό και το έθνος, που αφορούν, αντίστοιχα, το λαϊκό-δημοκρατικό και το εθνικό έρεισμα του Συντάγματος. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου είναι πολύπλευρος, ατομικός, συλλογικός και κοινωνικός. Συνεπώς η θεματική του βιβλίου πραγματεύεται από πλευράς συνταγματικής θεωρίας ένα κεντρικό

άξονα του δογματικού συνταγματικού δικαίου: την αξία του ανθρώπου. Το θεωρητικό ενδιαφέρον του βιβλίου αφορά δηλαδή το ισχύον Σύνταγμα και είναι κατά τούτο ενεστώδες, αλλά έχει και ευρύτερη σημασία.

Ο δεύτερος λόγος αφορά τη σχέση του βιβλίου με την εποχή της Μεταπολίτευσης. Κατά κάποιο τρόπο όταν πρωτοδημοσιεύθηκε, το 2001, αποθησαύρισε όλη την πρόοδο που συντελέστηκε στην πατρίδα μας την εποχή αυτή προς την κατεύθυνση μιας ανοικτής κοινωνίας ελεύθερων και αυτοκαθοριζόμενων προσώπων. Την ίδια όμως στιγμή, η ηθικοπολιτική οπτική την οποία συνειδητά και συστηματικά υιοθετεί και αναπτύσσει το βιβλίο, ήταν στο περιθώριο της κρατούσας θετικιστικής αντίληψης για το Σύνταγμα ως έκφραση του συσχετισμού των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων.

Κατά την κρατούσα αντίληψη, η οποία πολιτικά κυριαρχεί και σήμερα στη χώρα μας, στο πλαίσιο της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας όπου πρωταγωνιστούν τα πολιτικά κόμματα, η πολιτική εξουσία συγκεντρώνεται στα χέρια του παντοδύναμου πρωθυπουργού, ο οποίος κυβερνά με βάση τη συμπαγή κοινοβουλευτική πλειοψηφία του κόμματός του που κέρδισε τις εκλογές, χωρίς ικανά θεσμικά αντίβαρα, όπως π.χ. οι Ανεξάρτητες Αρχές.

Αλλά οι δογματικές και θεωρητικές βεβαιότητες που ίσχυαν όταν πρωτοδημοσιεύθηκε το βιβλίο, παρά τη συνεχιζόμενη πολιτική τους ανθεκτικότητα, έχουν σήμερα κλονιστεί, μετά από τη de facto χρεωκοπία της χώρας και τη βαθιά περιδίνηση την οποία προκάλεσε η δεκαετής οικονομική κρίση. Η ψηφιακή έκδοση του βιβλίου, το 2024 στα πενήντάχρονα της Μεταπολίτευσης, γίνεται σε καιρούς ίσως πιο ώριμους και δεκτικούς στον αναστοχασμό και την αυτοκριτική,

τουλάχιστον στο επίπεδο της συνταγματικής θεωρίας, αν όχι της πολιτικής πράξης.

Ο τρίτος λόγος έχει να κάνει με το γεγονός ότι η ηθικοπολιτική οπτική του βιβλίου είναι μετριοπαθής και συγκρατημένη, ή μάλλον ισορροπημένη, στο ζήτημα της σχέσης της ηθικής με την πολιτική και το δίκαιο. Το εργαλείο που χρησιμοποιεί η μελέτη είναι «η ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου». Η πολιτική συνδέεται με τη βούληση, η ηθική με τους έγκυρους λόγους που ανάγονται στον αυτοκαθορισμό του προσώπου και νομιμοποιούν και εκλογικεύουν τη βούληση, ενώ το δίκαιο βρίσκεται στον αντίποδα της πολιτικής αυθαιρεσίας και επιβάλλει κάθε κρατική πράξη και η άσκηση της εξουσίας εν γένει, να βασίζεται σε έγκυρους λόγους. «Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος» έχει λοιπόν κριτικό χαρακτήρα. Δεν προκαταλαμβάνει ούτε προδικάζει την έκβαση αυτής της αμφίρροπης και ασταθούς σχέσης μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Εκφράζει όμως το αίτημα της συνταγματικής οργάνωσης του αυτοκαθορισμού των προσώπων, ώστε να συνδυάζεται με τον βέλτιστο και πιο αποτελεσματικό τρόπο η σχέση ηθικής, πολιτικής και δικαίου, ώστε να αποτρέπεται η αυθαιρεσία της εξουσίας και να επιτυγχάνεται ο δικαιοκρατικός έλεγχός της.

Τέλος, θα ήταν παράλειψη να μην ευχαριστήσω και από τη θέση αυτή τον πρόεδρο του ΚΕΣΔ Καθηγητή Ξενοφόντα Κοντιάδη που είχε την ιδέα της ψηφιακής έκδοσης του βιβλίου.

Γιάννης Α. Τασόπουλος

## ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

### *A. Ελληνόγλωσσες*

|                              |  |
|------------------------------|--|
| ΑΚ                           | Αστικός Κώδικας  |
| ΑΠ                           | Άρειος Πάγος   |
| EEN                          | Εφημερίς Ελλήνων Νομικών                                 |
| Ελλ.Δικ.                     | Ελληνική Δικαιοσύνη                                      |
| ΕΣΔΑ                         | Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου           |
| Κωδ.Διοικ.Διαδ.<br>Μον.Πρωτ. | Κώδικας Διοικητικής Διαδικασίας<br>Μονομελές Πρωτοδικείο |
| ΝοΒ                          | Νομικό Βήμα  |
| ΝΔ                           | Νομοθετικό Διάταγμα                                      |
| Ν.,ν.                        | Νόμος  |
| ΠΚ                           | Ποινικός Κώδικας   |
| Ποιν.Χρον.                   | Ποινικά Χρονικά  |
| ΣτΕ                          | Συμβούλιο της Επικρατείας                                |
| Συνθ.                        | Συνθήκη  |
| ΤοΣ                          | Το Σύνταγμα  |

### *B. Ξενόγλωσσες*

|                    |   |
|--------------------|---|
| Canadian J.L.J.    | Canadian Journal of Law and Jurisprudence         |
| Colum. L.R.        | Columbia Law Review                               |
| D.J.C.I.L.         | Duke Journal of Comparative and International Law |
| Duke L.J.          | Duke Law Journal                                  |
| EHRLR              | European Human Rights Law Review                  |
| Harv. L.R.         | Harvard Law Review                                |
| J. Legal Education | Journal of Legal Education                        |
| LEd2d              | Lawyer's Edition Second Series                    |

---

|                         |  |
|-------------------------|--|
| Michigan L.R.           | Michigan Law Review                    |
| Northwestern Univ. L.R. | Northwestern University Law Review     |
| Rev.fr.Droit adm.       | Revue Française de Droit Administratif |
| Rutgers L.R.            | Rutgers Law Review                     |
| UCLA L.R.               | UCLA Law Review                        |
| U.S.                    | United States Reports                  |
| Univ. Penn. L. Rev.     | University of Pennsylvania Law Review  |
| Yale L. J.              | Yale Law Journal                       |

### *Γ. Όροι*

|       |               |
|-------|---------------|
| Άρθρ. | άρθρο         |
| Βλ.   | βλέπε         |
| Επιμ. | Επιμέλεια     |
| Κεφ.  | Κεφάλαιο      |
| Ό.π.  | Όπου παραπάνω |
| σ.    | σελίδες       |
| σημ.  | σημείωση      |

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*Ο σχηματισμός έλλογης βούλησης συνιστά βασική ηθικοπολιτική δυνατότητα του ανθρώπου, την οποία η συνταγματική παράδοση επιχειρεί να αξιοποιήσει και να ενισχύσει, στο πεδίο των πολιτικών θεσμών. Στη μελέτη αυτή, η βούληση και ο λόγος εκλαμβάνονται περισσότερο ως τόποι, οι οποίοι επιτρέπουν τη διαλεκτική ανάπτυξη του θέματος και λιγότερο ως έννοιες μείζονος προτάσεως αποδεικτικού συλλογισμού. Τη σπουδαιότητα της σχέσης μεταξύ βούλησης και λόγου στην ιστορία της φιλοσοφίας του δικαίου, αλλά και την αξία της τοπικής μεθόδου για τη νομική σκέψη, κατανόησα από το πρώτο έτος των μεταπτυχιακών μου σπουδών χάρη στη διδασκαλία του καθηγητή *George C. Christie*.*

Ο καθηγητής *Γιώργος Παπαδημητρίου* μου προσέφερε πολύτιμες ευκαιρίες επιστημονικού διαλόγου και ανεκτίμητους προβληματισμούς στο σύγχρονο συνταγματικό δίκαιο, πάντα με αμέριστη και εγκάρδια συμπαράσταση. Ο καθηγητής *Πασχάλης Κιτρομηλίδης*, πέραν της πλούσιας ηθικής υποστήριξης, έθεσε στη διάθεσή μου αναγκαία, αλλά δυσεύρετη βιβλιογραφία. Ο αναπληρωτής καθηγητής *Χαράλαμπος Χρυσανθάκης* στάθηκε γενναιόδωρος και ακούραστος φίλος, όποτε αναζήτησα την επιστημονική του άποψη μέχρι το στάδιο της δημοσίευσης. Χωρίς τις νηφάλιες τοποθετήσεις του, η μελέτη θα αντιμετώπιζε πολύ μεγαλύτερα εμπόδια.

Από τα φοιτητικά μου χρόνια, ο καθηγητής *Νίκος Αλιβιζάτος*, με την ξυυδέρκεια του λόγου του, ανανέωνε και ενίσχυε στη συνείδησή μου τον κοινωνικό προσανατολισμό, τον οποίον οφείλει να έχει η νομική ανάλυση των πολιτικών θεσμών.

Ο πολυετής, γόνιμος διάλογος με τον καθηγητή *Παύλο*

Σούζλα και τους συναδέλφους και φίλους στη συντακτική επιτροπή της Ισοπολιτείας *Φίλιππο Βασιλόγιαννη, Βασίλη Βουτσάκη, Παύλο Ελευθεριάδη, Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου, Νίκο Σταυρόπουλο, Νίκο Στυλιανίδη και Ανδρέα Τάκη* διαμόρφωσε τη σκέψη μου στα ζητήματα ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, τα οποία θίγονται στην παρούσα μελέτη, ενώ οι παρατηρήσεις όσων συμμετείχαν στις δύο συναντήσεις την άνοιξη του 2000, όπου μου δόθηκε η ευκαιρία να παρουσιάσω την προβληματική του βιβλίου, ήσαν εξαιρετικά χρήσιμες. Ιδιαίτερος θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επίκουρο καθηγητή *Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου*, ο οποίος διάβασε τα δύο πρώτα κεφάλαια και, με τις επισημάνσεις του, συνέβαλε ώστε να προλάβω μερικές από τις αδυναμίες του τελικού κειμένου. Επίσης, οι συζητήσεις με τον συνάδελφο *Νίκο Σταυρόπουλο* στάθηκαν αποφασιστικές για εμένα, καθώς με βοήθησαν να συνδέσω το συνταγματικό δίκαιο με την ηθική φιλοσοφία, με ένα τρόπο πολύ ριζικότερο από αυτόν που θα αποτολμούσα προηγουμένως παρά την όποια εξοικείωσή μου με την αμερικανική συνταγματική παράδοση. Εξάλλου, ο διάλογος με τον συνάδελφο *Φιλήμονα Παιονίδη* για την αξία της ελευθερίας της έκφρασης ήταν ουσιαστικός και χρήσιμος. Γόνιμες, όπως πάντα, υπήρξαν και οι συνομιλίες με τον αγαπητό συνάδελφο *Αιμίλιο Χριστοδουλίδη*, ιδίως το καλοκαίρι πριν από την έκδοση του βιβλίου. Βεβαίως, είναι αυτονόητο ότι η ευθύνη για το τελικό αποτέλεσμα βαρύνει αποκλειστικώς τον συγγραφέα.

Ακόμη, ευχαριστώ θερμά τους καθηγητές *Δ. Τσάτσο, Γ. Παπαδημητρίου και Α. Μανιτάκη*, οι οποίοι συμπεριέλαβαν τη μελέτη αυτή στα Δημοσιεύματα Συνταγματικού Δικαίου.

Τέλος, το βιβλίο αυτό το αφιερώνω στην *Ελένη*, τη σύντροφό μου.

Αθήνα, Σεπτέμβριος 2000.

Γ. Α. Τασόπουλος

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο κλασικό έργο «Συνταγματικό Δίκαιο Ι», ο *Αρ. Μάνεσης* επισημαίνει ότι: «Το δίκαιο εκφράζει μεν μία υπάρχουσα κοινωνικοοικονομική πραγματικότητα, αλλά μέσα από την ανθρώπινη θέληση και δράση. Αυτό σημαίνει ότι οι κανόνες του, που ρυθμίζουν συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις δεν είναι μόνο διαπιστωτικοί (αναγνωριστικοί, επιβεβαιωτικοί ή σταθεροποιητικοί), αλλά μπορεί να αποβούν και διαπλαστικοί (αναμορφωτικοί, τροποποιητικοί ή καταλυτικοί) κοινωνικών σχέσεων, κατά το μέτρο που η εκάστοτε κυρίαρχη βούληση, σε συνάρτηση με τον υπάρχοντα συσχετισμό κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, μπορεί και θέλει να επιβραδύνει ή να επιταχύνει τη μεταβολή τους»<sup>1</sup>.

Πρόκειται για μία ουσιαστική και θεμελιώδη παραδοχή της συνταγματικής παράδοσης: Η πολιτεία και το Σύνταγμα της αποτελούν δημιούργημα πολιτειακού αυτοκαθορισμού των ανθρώπινων κοινωνιών, προϊόν πολιτικής θέλησης και δράσης. Στη διαδικασία αυτή δεσπόζει «η εκάστοτε κυρίαρχη βούληση, σε συνάρτηση με τον υπάρχοντα συσχετισμό κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων»<sup>2</sup>.

### 1. Το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων

Με σημείο αναφοράς την επιβλητική διδασκαλία του *Αριστόβουλου Μάνεση*, οι ακόλουθες προτάσεις αποδίδουν συνοπτικά και σχηματικά μία συγκεκριμένη αντίληψη για το Σύν-

---

1. Βλ. *Αρ. Μάνεση*, *Συνταγματικό Δίκαιο Ι*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 106-107 (έμφαση στο πρωτότυπο).

2. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 1), σ. 106-107.



ταγμα, η οποία, αν δεν αποτελεί κοινό τόπο, είναι πάντως γνώριμη και οικεία στην ελληνική συνταγματική θεωρία και νομική επιστήμη εν γένει.

Το δίκαιο είναι εξ ορισμού δεσμευτικό εν ανάγκη και με την επιβολή καταναγκασμού προς εφαρμογή των κυρώσεων οι οποίες συμπληρώνουν τις επιταγές του<sup>3</sup>. Η έννοια του Συντάγματος είναι βασικά τυπική<sup>4</sup>. Πρόκειται για τον ιεραρχικώς ανώτερο, γραπτό και αυστηρό κανόνα δικαίου, τον οποίο επιβάλλει η κυρίαρχη πολιτική θέληση. Σε αντίθεση με την τυπική έννοια του Συντάγματος, το ουσιαστικό του περιεχόμενο είναι επίμαχο, ρευστό και μεταβαλλόμενο<sup>5</sup>.

Δεν υπάρχει σκληρός και αμετάβλητος κανονιστικός και αξιακός πυρήνας στην έννοια του Συντάγματος. Η έκβαση του πολιτικού ανταγωνισμού προδιαγράφει το ουσιαστικό περιεχόμενο του Συντάγματος<sup>6</sup>. Δικαιολογείται η επιφυλακτικότητα έναντι των ουσιαστικών αντιλήψεων του Συντάγματος και των ιδεολογιών τις οποίες αυτές απηχούν. Οι αντιλήψεις αυτές γεννούν την υποψία φυσικοδικαιικών παραδοχών, με συνέ-

---

3. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 1), σ. 30.

4. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 1), σ. 151.

5. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 1), σ. 172.

6. Το corpus των αρχών του φιλελεύθερου συνταγματισμού και η φιλοσοφική συνεκτικότητα των πολιτικών του αξιών διαβρώθηκε αρχικά κατά τον μεσοπόλεμο, οπότε κορυφώθηκε η κρίση των θεσμών της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Πρβλ. σχετ. C. *Schmitt*, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot 1928, σε ιταλική μετάφραση (A. *Caracciolo*), *Dottrina della costituzione*, Milano 1984, σ. 58). Σύμφωνα με τον *Schmitt*, το περιεχόμενο του Συντάγματος και όχι απλώς η αποτελεσματικότητα της επιβολής του μπορεί να προσδώσει στο Σύνταγμα κανονιστική συνοχή και αξιολογική ενότητα, αλλά εξανεμίσθηκε η πίστη ότι το Σύνταγμα κωδικοποιεί και καταγράφει αυθύπαρκτες ηθικές αλήθειες, οι οποίες αφορούν το ορθό πολίτευμα και προϋφίστανται του Συντάγματος (ό.π., σ. 23-25). Έτσι λοιπόν κατά τον *Schmitt* πρακτική σημασία έχει η βουλευσιαρχική έννοια του Συντάγματος. Αργότερα, η ανωτέρω κρίση εντάθηκε με τη διαμόρφωση της λεγόμενης σοσιαλιστικής δημοκρατίας ως ανταγωνιστικού προτύπου προς την κλασική φιλελεύθερη δημοκρατία δυτικού τύπου. Πρβλ. σχετ. G. *Vedel*, *Droit Constitutionnel*, Paris 1949, σ. 2, 14, 190. Βλ. για τις ουσιαστικές αντιλήψεις του Συντάγματος C. *Mortati*, *La Costituzione in senso materiale*, Milano 1998, σ. 9, 28.

πεια να απειλείται η ασφάλεια δικαίου και κατ' επέκταση η πολιτική ελευθερία<sup>7</sup>.

Στον βαθμό που το Σύνταγμα αποτυπώνει τον συσχετισμό των πολιτικών δυνάμεων της εποχής του, η ιστορική του αντοχή είναι συνάρτηση του συσχετισμού αυτού<sup>8</sup>. Εάν το Σύνταγμα θεσπίζει την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και εάν το πολιτικό σύστημα είναι δημοκρατικό, τότε, οι πολιτικές δυνάμεις οφείλουν να σέβονται θεμελιώδεις αρχές όπως η αξίωση της πλειοψηφίας να κυβερνά και η ελευθερία της γνώμης των διαφωνούντων<sup>9</sup>. Ανάλογα με τον συσχετισμό των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, το Σύνταγμα προσλαμβάνει προοδευτικότερο ή συντηρητικότερο χαρακτήρα. Το Σύνταγμα έχει τη μορφή του Ιανού<sup>10</sup>.

Το συνταγματικό δίκαιο έχει κριτικό και ρεαλιστικό χαρακτήρα. Σκοπός του είναι να προσδιορίσει το ακριβές και αληθές ρυθμιστικό περιεχόμενο του Συντάγματος και να αναλύσει την κοινωνικοπολιτική συμπεριφορά των φορέων άσκησης της πολιτικής εξουσίας, προκειμένου να τη ρυθμίσει σύμφωνα με τις επιταγές του θεμελιώδους νόμου. Είναι δυνατόν το πέραςμα από τη θεωρία στην πράξη. Η επιστήμη του συνταγματικού δικαίου είναι σε θέση να αναλύσει και να προδιαγράψει, με στοιχειώδη τουλάχιστον ακρίβεια, τις συνέπειες που θα έχει η ανθρώπινη επέμβαση και η εφαρμογή συγκεκριμένων οργανωτικών προτύπων στην κοινωνική πραγματικότητα. Ο κοινωνικός στοχασμός δεν είναι εξ ορισμού ουτοπικός και καταδικασμένος να αποτύχει<sup>11</sup>.

*Οι ανωτέρω θέσεις συνοψίζουν ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων. Κεντρικό του γνώρισμα είναι η ανοικτή τροπή των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων<sup>12</sup>. Η αμφίρροπη έκβαση του πολιτικού αγώνα*

7. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 1), σ. 50-55, 176.

8. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 1), σ. 179.

9. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 1), σ. 172.

10. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 1), σ. 171.

11. Βλ. Vedel, (ό.π., σημ. 6), σ. 15-16.

12. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 1), σ. 172

διαμορφώνει το κανονιστικό και αξιακό περιεχόμενο της έννομης τάξης. *Η ζωή του Συντάγματος όπως και του δικαίου εν γένει είναι η ζωή των πολιτικών δυνάμεων, οι οποίες μάχονται για την εξουσία.*

Είναι φανερό ότι το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων έχει έντονο βουλευσιαρχικό χαρακτήρα. Η ανάδειξη του στοιχείου της βούλησης συνδέεται με τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των κοινωνιών. Πράγματι, για να αποτραπεί η κατ' ουσίαν ματαίωση του αυτοκαθορισμού και για να μην ακυρωθεί ο χαρακτηρισμός του ανθρώπου ως δημιουργού της ιστορίας του, η βούληση της συντακτικής εξουσίας δε μπορεί να επικαθορίζεται από μία δεσμευτική φυσικοδικαική μεταφυσική, η οποία βρίσκεται έξω από την εμβέλεια και την επιρροή της. Από την άλλη όμως δεν πρέπει να παραγνωρίζεται ή να υποβαθμίζεται το έλλογο στοιχείο του Συντάγματος. *Η βούληση της συντακτικής εξουσίας είναι αδέσμευτη, αλλά για να αποφευχθεί η έκπτωση του αυτοκαθορισμού σε αυθαιρεσία, η βούληση χρειάζεται να συμμορφώνεται προς τις επιταγές ενός λόγου έγκυρου και νομιμοποιημένου.*

*Τόσο η βούληση όσο και ο λόγος αποτελούν αναγκαία στοιχεία του αυτοκαθορισμού.* Για να είναι πράγματι αυτοκαθοριζόμενες, οι πολιτικές δυνάμεις, θεσπίζουσες το Σύνταγμα και υποκείμενες σ' αυτό, θα πρέπει να διατηρούν ουσιαστικό περιθώριο αξιακών επιλογών, καθοδηγούμενες ταυτοχρόνως στη λήψη ηθικοπολιτικώς ορθών αποφάσεων, βάσει ελλόγων αντικειμενικών κριτηρίων.

## **2. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος**

Ο αυτοκαθορισμός των πολιτικών δυνάμεων δια του Συντάγματος προϋποθέτει τον σχηματισμό έλλογης βούλησης. Η δυνατότητα των ανθρώπων να σχηματίζουν έλλογη βούληση έχει ηθικοπολιτική φύση και βεβαίως δε γεννάται από το θετικό δίκαιο και τις πηγές του. Όμως, τη δυνατότητα αυτή επιχειρεί το συνταγματικό δίκαιο να αξιοποιήσει και να ενι-

σχύσει στο πεδίο των πολιτικών θεσμών. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος αναλύει τη διαπλοκή της βούλησης και του λόγου κατά τρόπο ισόρροπο, σταθμισμένο και σύμφωνο με τις απαιτήσεις του συνταγματικού αυτοκαθορισμού.

Πολύ συχνά ο λόγος δεν οδηγεί σε απόλυτο καθορισμό του περιεχομένου της πράξης, αλλά αφήνει περιθώριο στη βούληση του προσώπου να επιλέξει μεταξύ περισσοτέρων ευλόγων δυνατοτήτων. Πράγματι, έλλογη δράση δε σημαίνει συμπεριφορά ολοκληρωτικά δεσμευμένη και προσδιορισμένη από αντικειμενικούς λόγους, χωρίς περιθώριο υποκειμενικών επιλογών. Υπάρχει ένας βαθμός αξιακής απροσδιοριστίας της πράξης. Αυτό το έλλειμμα του λόγου, η ηθική του αυτοκαθορισμού το βλέπει ως χώρο ελευθερίας, όπου αναπτύσσεται η αυτονομία του προσώπου, πραγματώνεται η βούλησή του και θεμελιώνεται η ευθύνη του. Ο αυτοκαθορισμός αναδεικνύεται έτσι ως ενότητα βούλησης και λόγου.

Το κενό του λόγου δεν οδηγεί σε καμία περίπτωση σε ανορθολογικές αντιλήψεις για την κοινωνία και την πολιτική. Αντίθετα, θεματοποιείται ως ακάλυπτος χώρος συνειδησιακής και πνευματικής ελευθερίας του προσώπου· δημιουργεί τις προϋποθέσεις ελλόγου πολιτειακού αυτοκαθορισμού, βάσει αρχών δικαιοσύνης, ελευθερίας και ισότητας των προσώπων<sup>13</sup>.

---

13. Δεν αποκλείεται όμως το κενό του λόγου να μην ενταχθεί σε μια ανθρωπιστική συνταγματική κοσμοθεωρία. Ενδέχεται αυτός ο ζωτικός χώρος των δικαιωμάτων να συμπιεσθεί, μέσα από την κάθε είδους φυγή από τον λόγο. Η αντίδραση προς τον ορθολογισμό και την προσπάθειά του να οριοθετήσει το στοιχείο του πολιτικού πάθους και να το ελέγξει συνταγματικά μπορεί να υποκινηθεί από πνεύμα ρομαντισμού. Η ρομαντική αντίδραση, εφόσον συνδυασθεί με μία θεωρία για τον άνθρωπο, όπου κυριαρχούν η βία, ο αγώνας για εξουσία και η πεποίθηση ότι μόνο με τον τρόπο και την απολυταρχία μπορεί να αποτραπεί η αυτοκαταστροφή των ανθρώπινων κοινωνιών, αποβαίνει σκοτεινή, επιθετική και δυνάμει ολοκληρωτική. Παράδειγμα χαρακτηριστικό παρέχει το έργο του *Joseph de Maistre*, ήδη από τα χρόνια της Γαλλικής Επανάστασης. Βέβαια, ο εναγκαλισμός του ρομαντικού πολιτικού ορθολογισμού με τη βία αποτελεί αναμφίβολα την πλέον ριζική άρνηση του συνταγματικού φαινομένου εν γένει και όχι απλώς μιας επιμέρους ανάγνωσής του, όπως είναι η ηθικοπολιτική. Βλ. τη διαφωτιστική ανάλυση του

Εντός της συνταγματικής παράδοσης, η ηθικοπολιτική θεώρηση διαφοροποιείται: α) Από τις προσεγγίσεις οι οποίες δευτερευόντως αναγνωρίζουν ένα ελεύθερο χώρο αυτοκαθορισμού του προσώπου-πολίτη, θεμελιώνονται όμως πρωταρχικά στη βάση μιας ειδικότερης ουσιαστικής ιδιότητας, όπως αυτή της εθνικής, ταξικής, θρησκευτικής ταυτότητας κ.λ.π. Η ιδιότητα αυτή διαφοροποιεί τα πρόσωπα σε «φίλους» και «εχθρούς» και οργανώνει σχέσεις αντιπαλότητας μεταξύ τους. Όπως είναι γνωστό, τη θέση αυτή υποστηρίζει στα πλαίσια της συνταγματικής θεωρίας ο *C. Schmitt*<sup>14</sup>.

β) Από τις θεωρίες οι οποίες προσηλώνονται στο κρατικό φαινόμενο και διδάσκουν τον αποχωρισμό των πολιτικών από τις νομικές όψεις των συνταγματικών θεσμών. Στο σημείο αυτό, είναι πολύ χαρακτηριστική η ένσταση του *Schmitt*, ότι «μία ορισμένη αντίληψη του θετικισμού υπηρέτησε την εκδίωξη από το δημόσιο δίκαιο των θεμελιωδών προβλημάτων της συνταγματικής θεωρίας, θέτοντάς τα στη γενική θεωρία του κράτους, όπου αυτά βρίσκουν μία συγκεχυμένη συστηματοποίηση μεταξύ της θεωρίας του κράτους εν γένει και ζητημάτων φιλοσοφικών, ιστορικών και κοινωνιολογικών»<sup>15</sup>. «Το πολιτικό δεν μπορεί να διαχωρισθεί από το κράτος – την πολιτική ενότητα ενός λαού – η δε αποπολιτικοποίηση του δημοσίου δικαίου δε θα σήμαινε παρά την αποκρατικοποίησή του»<sup>16</sup>.

Για την ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος, η διεύρυνση του δημοσίου δικαίου προς το πολιτικό είναι επιβεβλη-

---

*Isaiah Berlin, J. de Maistre, Considerations on France (ed. R. Lebrun), Cambridge 1994, σ. xvii: «Maistre's fundamental doctrine is this: nature is red in tooth and claw, it is a vast scene of carnage and destruction. The men of the eighteenth century turn to metaphysics, to logic, even to geometry, in order to find out what nature is like. Those are not the sources of our knowledge of nature». Πρβλ. και τη χαρακτηριστική αντίληψη του *de Maistre* για τον άνθρωπο, στην οποία παραπέμπει ο *Berlin*, ό.π., σ. xvii: «il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer: roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste...!»*

14. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 6), σ. 283.

15. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 6), σ. 5.

16. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 6), σ. 171-172.

μένη. Η αποσύνδεση του δημοσίου δικαίου από το πολιτικό οδηγεί στη *συνταγματική (κανονιστική) υποβάθμιση της ratio του πολιτεύματος*<sup>17</sup> και στην *αυτονόμηση του καθεστώτος (δηλαδή του κράτους) από τη λογική και τη δεοντολογία του πολιτεύματος*<sup>18</sup>. Για την ηθικοπολιτική ανάγνωση, κράτος και δημοκρατικό πολίτευμα συνιστούν μία άρρηκτη, οργανική ενότητα ρυθμιζόμενη από το Σύνταγμα.

Όμως, το άνοιγμα του δημοσίου δικαίου προς το πολιτικό δεν υπονομεύει την κανονιστικότητα και τη νομιμότητα, όπως πρόσβενε ο *Schmitt*. Αντίθετα, αναδεικνύει την ισοπολιτεία των προσώπων και το κράτος δικαίου. Ακόμη περισσότερο, συνδέεται με τον αυτοκαθορισμό των προσώπων και παρέχει τις αρχές επί των οποίων θεμελιώνεται και διατηρείται η πολιτική ενότητα του λαού και η ασφάλεια των δημοκρατικών θεσμών του κράτους.

---

17. Από μία άποψη, το Σύνταγμα είναι εξ ορισμού συνυφασμένο με το πολίτευμα. Όπως παρατηρεί ο *Ev. Βενιζέλος*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου I, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 239: «πολίτευμα» είναι «ο όρος που χρησιμοποιείται στο ίδιο συνταγματικό κείμενο για να αποδώσει το ρυθμιστικό αντικείμενο του Συντάγματος». Το πολίτευμα αναφέρεται «αφενός μεν [στην μορφή του κράτους, δηλαδή τον συστηματικό τρόπο με τον οποίο *συγκροτείται* η κρατική εξουσία, αφετέρου δε [στη μορφή της κυβέρνησης, δηλαδή τον συστηματικό τρόπο με τον οποίο *ασκείται* η κρατική εξουσία» (βλ. *Βενιζέλος*, ό.π., σ. 239-240). Το πολίτευμα όμως είναι έννοια που δεν έχει απλώς περιγραφικό σκοπό (δηλαδή τι προβλέπει ένα Σύνταγμα, για την οργάνωση και την άσκηση της εξουσίας), αλλά και έντονο αξιολογικό περιεχόμενο. Η διάκριση των πολιτευμάτων δεν αποδίδει απλώς μία τυπολογία. Ένα πολίτευμα έχει κατά κανόνα, ίσως πιο σωστά κατ' ανάγκη, συστηματικό και λογικό χαρακτήρα. Ενσωματώνει μία συγκεκριμένη πολιτική φιλοσοφία και εκφράζει δεδομένες ηθικοπολιτικές αρχές.

18. Ο *Φαίδων Βεγλερής*, Τετράδια 1944-1977, Αθήνα 1998, σ. 88, προσδιόρισε επιγραμματικά τι κρύβει η επιλογή του άχρωμου όρου «καθεστώς» έναντι της αξιακής έννοιας «πολίτευμα»: «Το 'καθεστώς' έχει αυτό το πλεονέκτημα επάνω στο πολίτευμα, ότι μπορεί να είναι ό,τι θέλουν οι κατέχοντες εκάστοτε την εξουσία και επομένως κάθε τι που δεν τους αρέσει ή που απειλεί τα συμφέροντά τους να μπορεί να καταγγέλεται ως 'αντικαθεστωτικό'...».

### 3. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος ως νομική θεωρία

Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος ούτε ριζοσπαστική ούτε ακραία είναι. Επικεντρωμένη στην έννοια του αυτοκαθορισμού, καλύπτει μέσα από το ζεύγμα της βούλησης και του λόγου τόσο τη θετική, κρατική και εξουσιαστική διάσταση του συνταγματικού φαινομένου, όσο και την ορθολογική, διαλογική και προσωποκεντρική συνιστώσα του. Στη διαλεκτική των δύο αυτών στοιχείων, η ηθικοπολιτική ανάγνωση δεν προεξοφλεί την επικράτηση του λόγου και την πρόοδο. Η μετριοπάθεια αυτή της επιτρέπει την επικοινωνία με τα κύρια ρεύματα της νομικής θεωρίας, χωρίς δογματισμούς και υπερβολές προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση:

Για την ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος, πραγματολογικό δεδομένο παραμένει ο εξουσιαστικός πυρήνας της πολιτικής. Στο μέτρο αυτό, ο νομικός θετικισμός προβάλλει μία σημαντική πτυχή του δικαίου. Κατά τούτο, συμβάλλει ουσιαστικά στην ακριβή γνώση της πραγματικότητας, ακόμη και στην ακραία βουλευσιαρχική εκδοχή του, όπως του *J. Austin*. Σύμφωνα με τον *Austin*, θετικό δίκαιο είναι αυτό που θέτει ο πολιτικά ανώτερος προς τον πολιτικά κατώτερο<sup>19</sup>. Κάθε νόμος ή κανόνας είναι μία προσταγή<sup>20</sup>. Ο υπήκοος δεσμεύεται, υποχρεώνεται από την προσταγή και έχει καθήκον να υπακούσει σε αυτήν<sup>21</sup>. Το κακό που είναι πιθανόν να επι-

---

19. Βλ. *J. Austin*, *The Province of Jurisprudence Determined*, στο έργο *G. C. Christie*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1973, σ. 527: «For the essential difference of a positive law (or the difference that severs it from a law which is not a positive law) may be stated thus. Every positive law, or every law simply and strictly so called, is set by a sovereign person, or a sovereign body of persons, to a member or members of the independent political society wherein that person or body is sovereign or supreme».

20. Βλ. *Austin*, (ό.π., σημ. 19), σ. 473: «A command, then, is a signification of desire. But a command is distinguished from other significations of desire by this peculiarity: that the party to whom it is directed is liable to evil from the other, in case he comply not with the desire».

21. Βλ. *Austin*, (ό.π., σημ. 19), σ. 473, 527: «Being liable to evil from you if I

βληθεί σε περίπτωση ανυπακοής προς την προσταγή καλείται κύρωση ή καταναγκασμός σε υπακοή<sup>22</sup>. Η πολιτική ανωτερότητα σημαίνει την ισχύ, τη δύναμη να προκαλέσεις κακό ή πόνο στον άλλο και να τον υποχρεώσεις από τον φόβο του για το κακό, να προσαρμόσει τη συμπεριφορά του στις επιθυμίες σου<sup>23</sup>.

Έτσι λοιπόν, η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος δεν οδηγεί σε εξωραϊσμό του δικαίου. Αναγνωρίζει με διαύγεια και δίχως υπεκφυγές ότι το στοιχείο της βίαιης επιβολής μιας βούλησης επί της άλλης αποτελεί βασικό συστατικό του κρατικού δικαίου.

Όμως, η ηθικοπολιτική ανάγνωση διαφέρει από το αναλυτικό πνεύμα του νομικού θετικισμού. Δεν επιχειρεί να εξηγή-

comply not with a wish which you signify, I am bound or obliged by your command, or I lie under a duty to obey it». «If a *determinate* human superior, not in a habit of obedience to a like superior, receives *habitual* obedience from the *bulk* of a given society, that determinate superior is sovereign in that society, and the society (including the superior) is a society political and independent».

22. Βλ. *Austin*, (ό.π., σημ. 19), σ. 474: «The evil which will probably be incurred in case a command be disobeyed or (to use an equivalent expression) in case a duty be broken, is frequently called a *sanction*, or an *enforcement of obedience...*».

23. Βλ. *Austin*, (ό.π., σημ. 19), σ. 478: «[T]he term *superiority* signifies *might*: the power of affecting others with evil or pain, and of forcing them, through fear of that evil to fashion their conduct to one's wishes». Είναι κλασικό το απόφθεγμα του *Austin*, ό.π., σ. 522: «The existence of a law is one thing. Its merit or demerit is another». Όπως αναφέρει ο *Austin*, ό.π., σ. 523, σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα: «το να λεχθεί ότι οι ανθρωπίνι νόμοι που αντιτίθενται στο θεϊκό δίκαιο δεν ισχύουν, δηλαδή ότι δεν είναι νόμοι, είναι καθαρή ανοησία. Οι πιο επικίνδυνοι νόμοι και επομένως αυτοί που είναι περισσότερο αντίθετοι στη βούληση του Θεού, έχουν εφαρμοσθεί και εφαρμόζονται διαρκώς από τα δικαστήρια. Ας υποθέσουμε μία αβλαβή πράξη, ή ακόμη και ευεργετική, την οποία απαγορεύει ο κυρίαρχος με την ποινή του θανάτου. Εάν τελέσω την πράξη αυτή, θα δικασθώ και θα καταδικασθώ και εάν προβάλλω αντιρρήσεις κατά της απόφασης ότι είναι αντίθετη στο δίκαιο του Θεού, ο οποίος έχει προστάξει οι νομοθέτες να μην απαγορεύουν πράξεις οι οποίες δεν έχουν αρνητικές συνέπειες, το δικαστήριο θα καταδείξει την ανεπάρκεια των συλλογισμών μου με το να με κρεμάσει, σύμφωνα με τον νόμο του οποίου αμφισβήτησα την ισχύ. Ένσταση, εξαίρεση ή ισχυρισμός βασισμένος στο θεϊκό δίκαιο, δεν ακούστηκε ποτέ σε δικαστήριο από δημιουργίας του κόσμου, μέχρι το σημείο αυτό».



σει τη νομιμοποίηση της κρατικής βίας μέσα από το σύστημα των κανόνων δικαίου, όπως συμβαίνει για παράδειγμα με τον *Kelsen*<sup>24</sup> και τον *H.L.A. Hart*<sup>25</sup>. Έχοντας κατανοήσει την ουσία της εξουσιαστικής σχέσης, η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος εστιάζει στους κανονιστικούς όρους και τις δεοντοκρατικές προϋποθέσεις, οι οποίες πρέπει να ικανοποιούνται προκειμένου η πολιτική εξουσία να ασκείται δημοκρατικά. Το κριτικό και αναλυτικό πνεύμα δεν το αντιλαμβάνεται ως αξιακή ουδετερότητα και αποστασιοποίηση. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση έχει διαλογικό χαρακτήρα και δοκιμάζεται στο πεδίο της επιχειρηματολογίας. Μέσα από την αντιπαράθεση των απόψεων, προσπαθεί να αναδείξει την αντικειμενική όψη των πραγμάτων, να εμβαθύνει τη δημοκρατία και την ισοπολιτεία, να διαμορφώσει συνεκτικά και πειστικά κριτήρια για την αντιμετώπιση των προβλημάτων.

Τέλος, η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος έχει έντονο νομικό, θεσμικό προσανατολισμό. Αναγνωρίζει την εξαιρετικά περιορισμένη αποτελεσματικότητα ενός αφηρημένου λόγου, ο οποίος δεν έχει τυποποιηθεί νομικά και δεν έχει μετουσιωθεί σε θεσμική πρακτική. Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος έχει σταθεροποιητικό χαρακτήρα. Η ηθική του αυτοκαθορισμού δε λειτουργεί ως φυγόκεντρος δύναμη, η οποία τείνει να αποσυνθέσει το νομικό σύμπαν. Αντίθετα, η κριτική της λειτουργία απέναντι στους υφιστάμενους θεσμούς δημιουργεί μία ευεργετική πλαστικότητα, διευκολύνει την προσαρμογή στις μεταβαλλόμενες συνθήκες και καθιστά εφικτή την ανέλιξη της συνταγματικής παράδοσης μέσα στο χρόνο.

Το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου φέρει τον τίτλο «Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου». Αναλύει τη βούληση και τον λόγο ως στοιχεία του αυτοκαθορισμού, αναδεικνύει τη θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού και διερευνά την αξία του. Τέλος, συνδέει την προβληματική για τον αυτοκαθορισμό του προσώ-

---

24. Βλ. *H. Kelsen*, *Theorie Pure du Droit*, Paris 1962, σ. 60-68.

25. Βλ. *H.L.A. Hart*, *The Concept of Law*, Oxford 1961, σ. 58, 86-88.

που με τη συνταγματική ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ προσώπου και πολιτείας.

Το δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο «Πολιτειακός αυτοκαθορισμός, Σύνταγμα και Λαός» συνδέει τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό με τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, εξετάζει τις εφαρμογές του λόγου στο Σύνταγμα, με ιδιαίτερη έμφαση στην αντιπροσωπευτική αρχή και αναλύει την άποψη ότι το Σύνταγμα αποτελεί έκφραση της κυρίαρχης θέλησης. Μέσα από τη διαφοροποίηση του λαού ως κρατικού οργάνου από τον λαό ως δημοκρατική κοινωνία προβάλλεται η θέση ότι η δημοκρατία ως ηθικοπολιτική και συνταγματική αξία καλύπτει όλο το φάσμα του αυτοκαθορισμού. Στη δημοκρατική κοινωνία τα πρόσωπα έχουν ίσα δικαιώματα να αναπτύσσουν ολόπλευρα την προσωπικότητά τους, να διαμορφώνουν και να ακολουθούν το σχέδιο της ατομικής, συλλογικής και πολιτικής ζωής τους, μέσα σε καθεστώς πολυφωνίας και πραγματικών, ουσιαστικών επιλογών.

Τα επόμενα κεφάλαια του βιβλίου πραγματεύονται συγκεκριμένα το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος του 1975/1986. Το τρίτο κεφάλαιο εξετάζει την αξία του ανθρώπου ως αρχή αυτοκαθορισμού και αντιπατερναλισμού. Η αξία του ανθρώπου παρέχει τη βάση του συνταγματικού αυτοκαθορισμού και το έρεισμα της ηθικοπολιτικής ανάγνωσης του ισχύοντος Συντάγματος. Το τέταρτο κεφάλαιο εξετάζει την οργάνωση του αυτοκαθορισμού κατά το Σύνταγμά μας και αναλύει τον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιείται ο συσχετισμός της βούλησης και του λόγου σε κάθε ένα από τα πεδία του αυτοκαθορισμού (ατομικό, πολιτικό, συλλογικό) τα οποία αναγνωρίζει το Σύνταγμά μας.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### Ο ΑΥΤΟΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Αντικείμενο ερεύνης του κεφαλαίου αυτού είναι ο αυτοκαθορισμός του προσώπου. Η συναφής προβληματική εμπίπτει κυρίως στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας. Συνεπώς, είναι πιθανόν να προκαλεί εντύπωση η πρόταξή της σε μία μελέτη συνταγματικού δικαίου. Εύλογα γεννάται η απορία: Είναι επιστημολογικώς δόκιμη η αφετηρία με βάση τον άνθρωπο, όχι απλώς ως υποκείμενο δικαίου, αλλά ως ηθικό πρόσωπο; Η επιλογή αυτή φαίνεται να απομακρύνεται από αντιπροσωπευτικές προσεγγίσεις της ελληνικής συνταγματικής επιστήμης, όπως ο νομικός θετικισμός του *N. N. Σαρίπολου*<sup>1</sup> ή ο κριτικός, κοινωνιολογικός θετικισμός των *Σβώλου* και *Μάνεση*<sup>2</sup>. Εάν θέλουμε να αναζητήσουμε τα ιστορικά της πρότυπα, τις επιστημονικές της ρίζες, θα χρειασθεί να αναθούμε στον ελληνικό 19ο αιώνα<sup>3</sup>. Εκεί υπάρχει μία πλούσια και σε μεγάλο

---

1. Βλ. *N. N. Σαρίπολου*, Ελληνικόν Συνταγματικόν Δίκαιον τ. Α', 3η έκδ. 1915, ανατύπωση Αθήνα-Κομοτηνή 1987, σ. 8-9: «Το παρόν έργον δεν είνε έργον 'πολιτικής επιστήμης' κυρίως ειπείν, αλλ' 'ελληνικού συνταγματικού δικαίου' δεν πραγματεύεται πώς έπρεπε να η οργανωμένον το Κράτος, αλλά πώς είνε, κατά το ημέτερον σύνταγμα και τους σχετικούς νόμους. Εν τω ανά χείρας έργω, όπερ αποτελεί ερμηνείαν του ισχύοντος ελληνικού συνταγματικού δικαίου, χρώμεθα τη 'νομική μεθόδω' της γερμανικής 'θετικής σχολής'».

2. Βλ. *A. Σβώλου*, Το νέον Σύνταγμα και αι βάσεις του πολιτεύματος, Αθήνα 1928, σ. ε: «Αι απόψεις από των οποίων ο συγγραφεύς μελετά τα θέματα ταύτα είναι η ιστορικο-κοινωνιολογική, η νομική και η φιλοσοφικο-πολιτική». *Aρ. Μάνεση*, Συνταγματικό Δίκαιο Ι, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 6: «'Άλλωστε, τα συνταγματικά φαινόμενα είναι, βασικά, κοινωνικά φαινόμενα και έχουν, εξ ορισμού, μικτό νομικο-πολιτικό χαρακτήρα. Αντίστοιχη, κοινωνιολογική, δια-κλαδική και δι-επιστημονική πρέπει να είναι και η προσέγγισή τους».

3. Βλ. *N. I. Σαρίπολου*, *Πραγματεία του Συνταγματικού Δικαίου*, έκδ. 1851

βαθμό ανεξερεύνητη συνταγματική παράδοση. Σε ορισμένες από τις ώριμες και ευτυχείς στιγμές της, όπως οι συζητήσεις της Β΄ Εθνικής Συνέλευσης των Ελλήνων για τις ατομικές ελευθερίες υπό το Σύνταγμα του 1864, είναι φανερό ότι το πρόσωπο δεν αποτελεί απλώς νομική κατηγορία, εννοιολογική κατασκευή του θετικού δικαίου<sup>4</sup>. Αντίθετα, οι ιδιότητες του

---

ανατύπωση Αθήνα-Κομοτηνή 1993, σ. 3-32 και ιδίως σ. 8-12: «Εις την του λογικού και της ίδιας ελευθερίας συνειδησιν ευρίσκει ο άνθρωπος τους κανόνες της αρετής και της δικαιοσύνης, ήτις είναι η των κοινωνιών βάσις· διακρίνει δι' αυτής το καλόν του κακού, ήτοι το δίκαιον του αδικίου, και δύναται μεν να παραβιάση τους νόμους του καλού, διότι είναι ελεύθερος και ελευθέραν έχει την εκλογήν, δεν δύναται όμως να τους καταστρέψη, διότι αυτός ο Θεός είναι ο των νόμων τούτων θεσμοθέτης, ούτος δε ουχί ιδία βουλήσει, κατά την υπερφυσία του *Λειβνιτίου (Leibnitz)* ρήτσαν, αλλ' εξ ίδιας ουσίας, διότι είναι η αυταλήθεια. Επί των αιωνίων δε τούτων κανόνων των αμεταβλήτων δύναται μόνον να στηριχθή εδραίον το του ανθρώπου έργον, το πολιτικόν δηλονότι νομοθέτημα... Προς το λογικόν ο άνθρωπος έχει και βούλησιν ιδίαν. Η βούλησις αΐτη καθιστά την ατομικότητα αυτού, μ' άλλους λόγους η βούλησις είναι ο άνθρωπος αυτός, διότι ουδ' άνθρωπος άνευ της βουλήσεως ήθελεν είσθαι. Ενώ δε ο Θεός μετέδωτο απλώς τω ανθρώπω του λογικού, όπως καταστήσει αυτόν ιδίαν αυτού εικόνα, και έχει αυτό ο άνθρωπος γνώμονα προς τας πράξεις αυτού, έδωκεν αυτό πλήρη θέλησιν ελευθέραν, ίνα φέρη την ευθύνην των έργων του, ίνα δύνηται να βαδίζη εις την οδόν του καλού ή του κακού κατ' ιδίαν εαυτού εκλογήν. *Αλλ' αμφότεροι αι δυνάμεις αύται, λογικόν δηλονότι και βούλησις ελευθέρα, αμοιβαίως συμπληρούνται (και τοι την πρώτην θέσιν κατέχοντος του λογικού), άλλως δε τι εστί το λογικόν άνευ της ελευθερίας, ή τι η ελευθερία άνευ του λογικού; Ο άνθρωπος καταστρέφεται, ήτοι παύει του να είναι ο ολοσχερής, ο άρτιος άνθρωπος, εάν απ' αυτού θάτερον των δύο εκλείψη... Ο φίλος λοιπόν και ο εχθρός του ανθρώπου υπάρχουν εν αυτώ και συνδιαιτώνται, και φίλος μεν το λογικόν και η συνειδησις, εχθρός δε τα πάθη και αι ορμαί της καρδιάς του ανθρώπου, τα δε πάθη ταύτα και ορμαί άλλη δεν έχουσι γένεσιν, εμψή την ιδιοτελειαν, τουτέστι το συμφέρον κακώς εννοούμενον... Εκ της συνδιαιτήσεως λοιπόν ταύτης προέρχεται η αέναος πάλη μεταξύ λογικού και παθών, το δε νικήσαν αποφασίζει περί της τύχης του ανθρώπου, αν δηλονότι ενάρετος ή κακός θέλει καλείσθαι... Η πολιτική λοιπόν και η νομοθεσία ουδέν άλλο εισίν ή η φιλοσοφία εν ενεργεία, εισί δε το κύρος των αναπτυσσομένων κοινωνικών ιδεών των οποίων μίτος είναι η ιστορία. Φιλοσοφία δε ιστορία και πολιτική απαρτίζουσιν εν σύνολον στερεόν και αδιάρρηκτον, καθό περί του αυτού πραγματεύονται αντικειμένου, της λογικής φύσεως και των λογικών έργων του ανθρώπου...» (έμφαση δική μου). Πρβλ. επίσης Π. Κιτρομηλίδη, Ιδεολογικά ρεύματα και πολιτικά αιτήματα: προοπτικές από τον 19ο αιώνα, στο έργο Δ. Τσαούση (επιμ.), Όψεις της Ελληνικής κοινωνίας του 19ου αιώνα, 2η έκδ. Αθήνα 1998, σ. 23.*

4. Βλ. στο παράδειγμα της καθολικής ψηφοφορίας και ελευθερίας της έκ-

υποκειμένου της ηθικής και του δικαίου συνυπάρχουν σε μία άρρηκτη και οργανική σχέση, ως άλλες όψεις του ίδιου νομίσματος. Έτσι, ο άνθρωπος αποτελεί ένα σύνθετο *ηθικοπολιτικό υποκείμενο*, το οποίο κατέχει κεντρική θέση στη γενική θεωρία του *συνταγματικού δικαίου*, μαζί με το κράτος, το πολίτευμα κ.λ.π.

Η αναφορά στο συνταγματικό δίκαιο του ελληνικού 19ου αιώνα δεν είναι οπισθοδρομική. Η ανθρωποκεντρική παράδοση διατηρείται ζωντανή σε κλασικά κείμενα, όπως το «Συνταγματικό δίκαιο ως τεχνική της πολιτικής ελευθερίας»<sup>5</sup> ή ορισμένες από τις «Παρατηρήσεις επί της νομολογίας περί το δημόσιον δίκαιον»<sup>6</sup>. Από αυτή διαπνέεται και το ισχύον ελλη-

---

φρασης, αντιστοίχως, *Γ. Σωτηρέλη*, *Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα. Ιδεολογία και πράξη της καθολικής ψηφοφορίας*, Αθήνα 1991, σ. 78 και *I. A. Tassopoulos*, *The Constitutional Problem of Subversive Advocacy in the United States of America and Greece*, Athens-Komotini 1993, σ. 65.

5. Βλ. *Αρ. Μάνεση*, *Το Συνταγματικόν Δίκαιον ως τεχνική της πολιτικής ελευθερίας*, στο έργο *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 11-12: «Εφ' όσον εις την κοινωνικήν συμβίωσιν *ελευθερία* σημαίνει βασικώς την μη επιβολήν αλλοτρίας θελήσεως και καταναγκασμού, δηλαδή την *δυνατότητα* ανεμποδίστου *αυτοκαθορισμού* (αυθυπαρξίας, αυτονομίας και αυτοδιαθέσεως), φαίνεται ίσως, εκ πρώτης όψεως, περιέργον ότι κανόνες δικαίου, δηλαδή κανόνες εξ ορισμού ετερόνομοι, εξουσιαστικοί και καταναγκαστικοί, είναι δυνατόν να αποβούν εξυπηρετικοί της ελευθερίας. Εν τούτοις, αυτό καθίσταται εφικτόν επειδή ακριβώς οι κανόνες του Συνταγματικού Δικαίου ρυθμίζουν συστηματικώς την οργάνωσιν, την κατανομήν και τας προϋποθέσεις ασκήσεως του καταναγκασμού, δηλαδή ρυθμίζουν, κατά βάσιν, τα της συγκροτήσεως και τα της ασκήσεως της κρατικής εξουσίας» (έμφαση στο πρωτότυπο).

6. Βλ. *Φ. Βεγλερή*, *Αναγκαστικοί νόμοι εκδιδόμενοι εν περιόδω διακοπών της Βουλής. Έλεγχος συνδρομής της ανάγκης*, στο έργο *Παρατηρήσεις επί της νομολογίας περί το δημόσιον δίκαιον*, Αθήνα 1955, σ. 75, 81: «Η έκδοσις τυπικών νόμων υπό κοινοβουλευτικής κυβερνήσεως, μη λαβούσης εξουσιοδότησιν της Βουλής αποτελεί ανωμαλίαν αναμφισβήτητον. Αλλά, δια να επάγεται η ανωμαλία αυτή δικαστικήν κύρωσιν και δη εκείνην της αρνήσεως εφαρμογής ολοκληρώου του νόμου ως αντισυνταγματικού κατά την διαδικασίαν της καταρτίσεώς του, πρέπει να εξοβελισθή από τας νομικάς ιδέας το δίκαιον της ανάγκης, ως προνομία της εκτελεστικής εξουσίας συμβαδίζουσα με το συνταγματικόν πολίτευμα. Τούτο είναι το ορθόν, όχι μόνον διότι το δίκαιον της ανάγκης είναι ασυμβίβαστον με την έννοιαν του αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος, αλλά και διότι το σύνταγμα μας, δι' όλης της οικονομίας του το αποκρούει. Κατά το σύνταγμα τούτο όλα τα μέτρα της ανάγκης

νικό Σύνταγμα. Εξάλλου, ανθρωποκεντρικό πνεύμα διατηρεί ως σήμερα το αμερικανικό συνταγματικό δίκαιο, ένα από τα πλέον εκλεκτά τέκνα του διεθνούς συνταγματικού πολιτισμού<sup>7</sup>.

Η ανάλυση του αυτοκαθορισμού στην παρούσα μελέτη δε συνδέεται με μεταφυσικές παραδοχές για την ύπαρξη αναπαλλοτρίωτων φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, τα οποία υπερισχύουν του θετικού δικαίου. Ως εκ τούτου, είναι απαλλαγμένη από τη μεγαλύτερη αδυναμία της ανθρωποκεντρικής προσέγγισης στα πλαίσια της συνταγματικής θεωρίας<sup>8</sup>.

## 1. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου ως ενότητα βούλησης και λόγου

Η διαμόρφωση έλλογης βούλησης είναι γνώρισμα του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου. Στο τμήμα αυτό αναλύονται οι έννοιες της βούλησης και του λόγου προκειμένου να αναδειχθεί η ενότητά τους στα πλαίσια του αυτοκαθορισμού του προσώπου. Ακόμη, διακρίνονται οι εσωτερικές προϋποθέσεις αυτοκαθορισμού του προσώπου, από τις εξωτερικές, οι οποίες συνδέονται κατ' εξοχήν με την εν ευρεία εννοία πολιτική ελευθερία.

### 1.1. Η βούληση

Ο *H. Frankfurt*, στο κλασικό του άρθρο *Freedom of the Will*

---

περικλείονται εις το σύστημα, δια του οποίου επιτρέπεται η κήρυξις της χώρας εις κατάστασιν πολιορκίας. Έξω της διαδικασίας, ην προβλέπει το σύνταγμα, δεν υπάρχει χώρος δι' άλλας νομοθετικές επεμβάσεις της κυβερνήσεως». Το τυπικό Σύνταγμα ως πράξη ελλόγου πολιτειακού αυτοκαθορισμού των κοινωνιών είναι θεμελιώδες για την ανθρωποκεντρική συνταγματική παράδοση. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 87-98 του δευτέρου κεφ.

7. Βλ. για το ισχύον ελληνικό Σύνταγμα το τρίτο κεφ. Πρβλ. αντί άλλων, για το αμερικανικό Σύνταγμα, *R. Dworkin*, *Freedom's Law*, Cambridge MA 1996, σ. 7, 22-23.

8. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 2), σ. 40-55.

and the Concept of a Person<sup>9</sup>, υποστηρίζει ότι το κρίσιμο γνώρισμα, το οποίο καθιστά τον άνθρωπο πέραν της βιολογικής του ύπαρξης και πρόσωπο<sup>10</sup>, δεν πρέπει να αναζητηθεί στον λόγο αλλά τη βούληση. Ως βούληση ορίζεται η αποτελεσματική επιθυμία, αυτή δηλαδή που ωθεί το πρόσωπο στην πράξη<sup>11</sup>. Γράφει χαρακτηριστικά:

«[M]ία ουσιώδης διαφορά μεταξύ των προσώπων και των άλλων όντων ανευρίσκεται στη δομή της θέλησης ενός προσώπου. Οι άνθρωποι δεν έχουν μόνοι αυτοί επιθυμίες, κίνητρα ή τη δυνατότητα επιλογών. Μοιράζονται τα στοιχεία αυτά με τα μέλη ορισμένων άλλων ειδών, μερικά από τα οποία φαίνεται ακόμη και ότι διαβουλεύονται και λαμβάνουν αποφάσεις μετά από προηγουμένη σκέψη. Όμως μοιάζει να είναι ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των ανθρώπων ότι είναι ικανοί να διαμορφώνουν αυτό που θα ονομάσω 'επιθυμίες δεύτερης τάξης' [second-order desires]. [M]αζί με την επιθυμία, την επιλογή, το κίνητρο να κάνουν αυτό ή εκείνο, οι άνθρωποι μπορεί επίσης να επιθυμούν να έχουν (ή να μην έχουν) ορισμένες επιθυμίες ή κίνητρα. Είναι

---

9. Βλ. H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, στο έργο, G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford 1982, σ. 81.

10. Πρβλ. όμως, Frankfurt, (ό.π., σημ. 9), σ. 82: «Our concept of ourselves as persons is not to be understood, therefore, as a concept of attributes that are necessarily species-specific. It is conceptually possible that members of a novel or even of familiar non-human species should be persons; and it is also conceptually possible that some members of the human species are not persons. We do in fact assume, on the other hand, that no member of another species is a person. Accordingly, there is a presumption that what is essential to persons is a set of characteristics that we generally suppose – whether rightly or wrongly – to be uniquely human».

11. Πρβλ. Frankfurt, (ό.π., σημ. 9), σ. 84: «Rather, it is the notion of an *effective* desire – one that moves (or will or would move) a person all the way to action. Thus the notion of the will is not coextensive with the notion of what an agent intends to do. For even though someone may have a settled intention to do X, he may none the less do something else instead of doing X because, despite his intention, his desire to do X proves to be weaker or less effective than some conflicting desire».

ικανοί να θέλουν να είναι διαφορετικοί από ό,τι είναι, ως προς τις επιθυμίες και τις επιδιώξεις τους. Πολλά ζώα φαίνεται ότι έχουν την ικανότητα για αυτό που ονομάζω επιθυμίες πρώτης τάξης [first-order desires], [ο]ι οποίες είναι απλώς επιθυμίες να κάνω ή να μην κάνω αυτό ή το άλλο. Κανένα όμως άλλο ζώο με εξαίρεση τον άνθρωπο δεν φαίνεται να έχει την ιδιότητα της στοχαστικής αξιολόγησης του εαυτού του [self-evaluation], η οποία εκδηλώνεται με τον σχηματισμό επιθυμιών δεύτερης τάξης»<sup>12</sup>.

Από την άποψη αυτή είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα του εξαρτημένου από ναρκωτικές ουσίες, ο οποίος δε θέλει την εξάρτησή του αυτή, χωρίς όμως να κατορθώνει τελικά την εναρμόνιση των άμεσων επιθυμιών του προς τις ανώτερες αξιολογήσεις του. Το πρόσωπο αυτό δεν έχει ελευθερία βούλησης και δεν αυτοκαθορίζεται.

Το γεγονός όμως ότι η ιδιότητα του προσώπου ορίζεται σε συνάρτηση προς τη βούληση δε σημαίνει ότι εγκαταλείπεται η παραδοσιακή θεώρηση του προσώπου ως «ελλόγου όντος». Όπως τονίζει ο *Frankfurt*, «μόνο χάρη στις έλλογες ιδιότητες του προσώπου είναι αυτό ικανό να αποκτήσει κριτική αντίληψη της βούλησής του και να διαμορφώσει επιθυμίες δεύτερης τάξης. Η δομή της βούλησης ενός προσώπου προϋποθέτει, συνεπώς, ότι είναι έλλογο όν»<sup>13</sup>.

Μπορεί οι επιθυμίες να κλιμακώνονται κατά τάξεις, ωστόσο, ο σχηματισμός επιθυμιών ανώτερης τάξης προκύπτει μέσα από *αξιολογήσεις* (evaluations) στις οποίες προβαίνει το πρόσωπο. Ο *Charles Taylor* αναδεικνύει την *ποιοτική* διαφορά

12. Πρβλ. *Frankfurt*, (ό.π., σημ. 9), σ. 82-83.

13. Πρβλ. *Frankfurt*, (ό.π., σημ. 9), σ. 87: «In maintaining that the essence of being a person lies not in reason but in will, I am far from suggesting that a creature without reason may be a person. For it is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his own will and of forming volitions of the second order. The structure of a person's will presupposes, accordingly, that he is a rational being».



μεταξύ των αξιολογήσεων οι οποίες αφορούν την ικανοποίηση επιθυμιών πρώτης και δεύτερης τάξης. Σε αντίθεση με τον *Frankfurt*, ο *Taylor* δεν εστιάζει στην *ελευθερία* της βούλησης, η οποία επιτρέπει στο πρόσωπο να εξετάζει κριτικά και να ιεραρχεί τις ίδιες του τις επιθυμίες. Για τον *Taylor*, η κλιμάκωση των επιθυμιών σε ανώτερες και κατώτερες αντιστοιχεί σε ποιοτική διαβάθμιση των αξιολογήσεων του προσώπου, όπως στην καθημερινή μας γλώσσα μιλάμε για ανώτερες πράξεις, για ανώτερο χαρακτήρα ή αντίθετα για κατώτερα κίνητρα, τα οποία διαμορφώσαν τη συμπεριφορά. Σχηματικά, οι επιθυμίες πρώτης τάξης αποτελούν «παρορμήσεις», ενώ δεύτερης τάξης είναι πνευματικότερες και «υψηλότερες»<sup>14</sup>. Στο πνεύμα αυτό, ο *Taylor* διακρίνει τις ασθενείς (weak) αξιολογήσεις, οι οποίες καθορίζουν τις προτιμήσεις του προσώπου μεταξύ επιθυμιών της πρώτης τάξης, από τις ισχυρές (strong) αξιολογήσεις, οι οποίες αφορούν τις επιθυμίες δεύτερης τάξης. Αντιστοίχως, διακρίνει μεταξύ του προσώπου ως «απλού αποτιμητή εναλλακτικών δυνατοτήτων» και ως «ισχυρού αξιολογητή»<sup>15</sup>.

Στην έννοια της αξιολόγησης ενυπάρχει το στοιχείο του

---

14. Βλ. *C. Taylor*, *Responsibility for Self*, στο έργο *G. Watson* (ed.), *Free Will*, Oxford 1982, σ. 111, 112: «But the evaluation of desires or desired consummations can itself be understood in both a weak and a strong sense. To take the weaker sense, an agent could weigh desired actions simply to determine convenience, or how to make different desires compossible – he might resolve to put off eating although hungry, because later he could both eat and swim – or how to get the most overall satisfaction. But there would not yet be any evaluation in a strong sense where I class desires as being bad or unworthy, or lower; where, in other words, desires are classified in such categories as higher or lower, virtuous or vicious, more or less fulfilling, more or less refined, profound superficial, noble or base; where they are judged as belonging to qualitatively different modes of life, fragmented or integrated, alienated or free, saintly or merely human, courageous or pusillanimous, and so on».

15. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 14), σ. 116: «Someone who evaluates non-qualitatively, that is, makes decisions like that of eating now or later, taking a holiday in the north or in the south, might be called a simple weigher of alternatives. And the other, who deploys a language of evaluative contrasts ranging over desires we might call a strong evaluator».

λόγου. Η ανάλυση του *Taylor* οδηγεί ευθέως στο ερώτημα: Ποιός είναι ο ρόλος της βούλησης και του λόγου στις ισχυρές αξιολογήσεις του προσώπου; Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο *Taylor*, «στο μέτρο που μία επιλογή βασίζεται σε λόγους, αυτοί γίνονται δεκτοί ως ισχυροί και δεν υπόκεινται σε επιλογή. Εάν οι αξίες επιλέγονται, τότε θα πρέπει να αποτελούν αντικείμενο μιας ριζικής επιλογής», δηλαδή «επιλογής, η οποία δε βασίζεται σε οποιονδήποτε λόγο»<sup>16</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, η αξία δημιουργείται με την επιλογή και πηγάζει αποκλειστικώς και μόνον από τη βούληση. Λόγοι αντικειμενικής ισχύος είναι ασυμβίβαστοι με την ελευθερία του προσώπου. Συνεπώς, το ριζικώς αυτοκαθοριζόμενο πρόσωπο δεν έχει διαφορετική στάση απέναντι στις επιθυμίες πρώτης και δεύτερης τάξης. Και στις δύο περιπτώσεις απλώς αποτιμά τις επιθυμίες του και επιλέγει. Ορθώς ο *Taylor* επικρίνει την αντίληψη αυτή. Τονίζει ότι μάταια επιχειρείται να συμβιβασθεί η ριζική επιλογή με την ισχυρή αξιολόγηση και χαρακτηρίζει παραδοξολογία την αναγωγή ενός ελλειμματικού και αποψιλωμένου λόγου σε «καθολικό γνώρισμα της ηθικής εμπειρίας»: ό,τι αποτελεί *de facto* προτίμηση, εμφανίζεται παραπλανητικώς ως ηθική επιλογή<sup>17</sup>!

Ο *Taylor* αντί της ριζικής επιλογής προβάλλει την ιδέα της ριζικής αξιολόγησης. Η ριζική αξιολόγηση έχει ουσιαστικό περιεχόμενο, αφορά τον στοχασμό του προσώπου πάνω στην ίδια την ταυτότητά του και το νόημα της ζωής του, συνυφαίνεται με την ευθύνη του προσώπου ως «ισχυρού αξιολογητή» απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό<sup>18</sup>. Σε μία τέτοια προοπτική,

---

16. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 14), σ. 118: «The Nietzschean term 'value', suggested by our 'evaluation', carries this idea that our 'values' are our creations, that they ultimately repose on our espousing them. But to say that they ultimately repose on our espousing them is to say that they issue ultimately from a radical choice, that is, a choice which is not grounded in any reasons. For to the extent that a choice is grounded in reasons, these are simply taken as valid and are not themselves chosen. If our 'values' are to be thought as chosen, then they must repose finally on a radical choice in the above sense».

17. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 14), σ. 121.

*ο αυτοκαθορισμός του προσώπου προβάλλει ως ενότητα βούλησης και λόγου.*

## 1.2. Ο λόγος

Σύμφωνα με τον *J. Raz*, «το να είναι κανείς ορθολογικός σημαίνει ότι είναι ικανός να ενεργεί με πρόθεση, δηλαδή για λόγους, όπως τους αντιλαμβάνεται, ενόψει της εκτίμησής του για τη θέση του μέσα στον κόσμο»<sup>19</sup>.

Το αυτοκαθοριζόμενο πρόσωπο είναι κατ' εξοχήν ορθολογικό. Δεν έχει απλώς την ικανότητα να εκφέρει κρίσεις, δηλαδή να συνάγει τα λογικά συμπεράσματα από προκειμένες προτάσεις, προκειμένου να σχηματίσει αντίληψη είτε για το πώς έχουν τα πράγματα, είτε για το τί πρέπει να πράξει. *Το αυτοκαθοριζόμενο πρόσωπο επιδιώκει να συρρικνώσει το πεδίο των άκριτων παραδοχών του.* Αντίστοιχα, επιδιώκει να αποκτήσει *εποπτεία* όλων, ει δυνατόν, των παραγόντων οι οποίοι είναι συναφείς με την *ορθολογική* αντιμετώπιση ορισμένου πρακτικού προβλήματος. Οι παράγοντες αυτοί ενδέχεται να αφορούν τόσο τον εσωτερικό κόσμο του προσώπου, δηλαδή υποκειμενικές συνθήκες που επηρεάζουν τη νοητική του διαδικασία (όπως για παράδειγμα ανυπόστατες φοβίες), όσο και τον εξωτερικό κόσμο, δηλαδή τις αντικειμενικές περιστάσεις ενόψει των οποίων καλείται να ενεργήσει<sup>20</sup>.

---

18. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σμ. 14), σ. 126: «This radical evaluation is a deep reflection, and a self-reflection in a special sense: it is a reflection about the self, its most fundamental issues, and a reflection which engages the self most wholly and deeply. Because it engages the whole self without a fixed yardstick it can be called a personal reflection (the parallel to Polanyi's notion of personal knowledge is intended here); and what emerges from it is a self-resolution in a strong sense, for in this reflection the self is in question; what is at stake is the definition of those inchoate evaluations which are sensed to be essential to our identity».

19. Βλ. *J. Raz*, *Engaging Reason*, Oxford 1999, σ. 1: «Being rational is being capable of acting intentionally, that is, for reasons, as one takes them to be, and that means in light of one's appreciation of one's situation in the world».

20. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, *Ψευδολογία και ηθική*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 196.

Η εποπτεία και ο κριτικός έλεγχος των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων παραπέμπει σε μία εικόνα του κόσμου αυξημένης διαφάνειας. Ο λόγος μπορεί να φωτίσει σκοτεινά σημεία της πραγματικότητας, στο μέτρο που ελέγχουμε τις απόψεις μας για αυτά, τα αναλύουμε, τα περιγράφουμε, αναζητούμε τις διασυνδέσεις τους και εξιστορούμε τη λειτουργία τους<sup>21</sup>. Όσο το πρόσωπο, στην επιδίωξή του να διευρύνει την αυτονομία του, διατυπώνει τη σκέψη του για τα φαινόμενα και εκλεπτύνει την έκφρασή του, τόσο η πραγματικότητα καθίσταται πιο διάφανη και ορθολογικά ελέγξιμη.

Όπως παρατηρεί ο *J. Raz*, στην ορθολογική εκδοχή του προσώπου, «παραδειγματική περίπτωση ανθρώπινης πράξης είναι αυτή την οποία επιλέγει το πρόσωπο, επειδή κατά την άποψή του, στηρίζεται στον ισχυρότερο λόγο»<sup>22</sup>. Περαιτέρω, τουλάχιστον κατ' αρχήν, υπάρχει πάντα περιθώριο να ευρεθούν έγκυροι και ισχυροί λόγοι, ικανοί να κατευθύνουν το πρόσωπο στις επιλογές του<sup>23</sup>. Το ενδεχόμενο απροσδιορι-

---

21. Βλ. όσον αφορά την ηθική θεωρία, τις αναλύσεις και επισημάνσεις του *B. Williams*, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, σ. 101-102: «One important element in these undertakings, and in ethical theory when it is motivated in this way, is the aspiration that society should be *transparent*, in the sense that the working of its ethical institutions should not depend on members of the community misunderstanding how they work... The aspiration to transparency comes in various forms, some more ambitious than others... One significant point is that while transparency is a natural associate of liberalism, it falls short of implying rationalism. It is one aspiration, that social and ethical relations should not essentially rest on ignorance and misunderstanding of what they are, and quite another that all the beliefs and principles involved in them should be explicitly stated. That these are two different things is obvious with personal relations, where to hope that they do not rest on deceit and error is merely decent, but to think that their basis can be made totally explicit is idiocy».

22. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 19), σ. 47: «In broad outline, the rationalist holds that paradigmatic human action is action taken because, of all the options open to the agent, it was, in the agent's view, supported by the strongest reason».

23. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 19), σ. 49: «To rationalists, the fact that intentional action is undertaken in the light of the agent's understanding of his situation suggests that the agent must always be capable of finding an answer to the question, 'What am I to do?' There are always factors – we call them reasons – that guide the

στίας του λόγου, έτσι ώστε να καθίσταται ανέφικτη η απάντηση στο ερώτημα «τί πρέπει να πράξω;», προβάλλει ως όλως εξαιρετικό. Σε περίπτωση κατά την οποία το πρόσωπο βρίσκεται χωρίς διέξοδο, αντιμέτωπο με διλήμματα ισοδυνάμων λύσεων και πάλι, η απροσδιοριστία του λόγου καλύπτεται από το γεγονός ότι οι υποκειμενικές επιθυμίες του προσώπου διαμορφώνουν τις προτιμήσεις του και, σε τελευταία ανάλυση, θεμελιώνουν ορθολογικά την επιλογή του<sup>24</sup>. Υπ' αυτήν την έννοια, ο λόγος «επιτάσσει την πράξη» με τίμημα, σε περίπτωση μη συμμόρφωσης, τον ανορθολογισμό του προσώπου<sup>25</sup>.

Κατά τον *Raz*, το πλεονέκτημα της άποψης αυτής έγκειται στο γεγονός ότι αποτρέπει το αδιέξοδο στο οποίο περιέρχεται το πρόσωπο, όταν, αντιμέτωπο με διλημματικές καταστάσεις, αδυνατεί να εξεύρει αποφασιστικούς λόγους υπέρ της μιας ή της άλλης λύσης. Εάν δε συμπεριλάβουμε μεταξύ των παραγόντων έλλογης συμπεριφοράς το γεγονός ότι τελικώς το πρόσωπο προτίμησε και επέλεξε να ενεργήσει με τον συγκεκριμένο τρόπο, τότε, η ενέργεια αυτή φαίνεται αδιανόητη ως πράξη εκ προθέσεως, υποκειμένη στον έλεγχο του προσώπου και καθοριζόμενη από τις επιλογές του<sup>26</sup>.

---

agent's choices and decisions. If there were incommensurabilities then action would be unintelligible to the agents who perform it».

24. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 19), σ. 47-48: «I will contrast two conceptions of human agency, which I will call the *rationalist* and the *classical*. In broad outline, the rationalist holds that paradigmatic human action is action taken because, of all the options open to the agent, it was, in the agent's view, supported by the strongest reason. The classical conception holds that the paradigmatic human action is one taken because, of all the options the agent considers rationally eligible, he chooses to perform it. There are, I shall argue, three crucial differences between the two conceptions. First, the rationalist conception regards reason as requiring action whereas the classical conception regards reason as rendering options eligible. Second, the rationalist conception regards the agent's own desires as a reason whereas the classical conception regards the will as an independent factor. Third the classical conception presupposes the existence of widespread incommensurabilities of reasons for action, whereas the rationalist conception, if not committed to complete commensurability, is committed to the view that incommensurabilities are relatively rare anomalies».

25. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 19), σ. 47, 65.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η ορθολογική εκδοχή, όπως την περιγράφει ο *Raz*, οδηγεί στην πρωτοκαθεδρία του λόγου, ενώ η βούληση απλώς ενστερνίζεται τις παραδοχές του λόγου, περιοριζόμενη, ούτως ειπείν, σε εκτελεστικό ρόλο. Η άποψη αυτή βρίσκεται στον αντίποδα της «ριζικής επιλογής», η οποία σχολιάστηκε προηγουμένως. Ο ίδιος ο *Raz* τάσσεται υπέρ της «κλασικής» εκδοχής του προσώπου, σύμφωνα με την οποία ο λόγος απλώς καθιστά επιλέξιμες εναλλακτικές συμπεριφορές, χωρίς να προκαθορίζει δεσμευτικώς την προτιμητέα. Η επιλογή εμπίπτει, εντέλει, στην επικράτεια της βούλησης<sup>27</sup>.

Υπό το πρίσμα της μελέτης αυτής, η επιρροή της βούλησης και του λόγου στον αυτοκαθορισμό του προσώπου δεν εξαρτάται από την επιλογή μεταξύ της ορθολογικής ή της κλασικής εκδοχής. Αντιθέτως, εξαρτάται άμεσα από το είδος του λόγου, στον οποίον το πρόσωπο στηρίζει την πράξη του. Έτσι, λοιπόν, αναφερόμενοι στον *Taylor*, είδαμε ότι όταν η πράξη διαμορφώνεται σύμφωνα με τις παρορμήσεις του προσώπου, τότε ο ρόλος της βούλησης και του λόγου διαφέρει ουσιωδώς, απ' όταν η πράξη διαμορφώνεται σύμφωνα με ποιοτικώς ανώτερες επιθυμίες δεύτερης τάξης<sup>28</sup>.

Ενδεικτικώς, ο «λόγος» μπορεί να είναι κατά τη χιουμιανή εκδοχή σκλάβος των παθών, αποκλειστικώς και μόνον εργαλειικός, περιοριζόμενος στα πρόσφορα μέσα για την επίτευξη ενός σκοπού. Εφόσον συνδυασθεί με το ηθικό αίσθημα δικαιοσύνης, ίσως οδηγήσει άτομα υποκινούμενα από το ιδιωτικό τους συμφέρον στην εγκαθίδρυση δίκαιων κατά βάση κανόνων κοινωνικής οργάνωσης και συμβίωσης. Ενδέχεται όμως, σύμφωνα με την αριστοτελική αντίληψη, ο λόγος να επεκτείνεται και να καταλαμβάνει και τους σκοπούς τους οποίους

26. Βλ. ανωτέρω, σημ. 23.

27. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 19), σ. 65: «[R]easons for action are better characterized as making actions eligible rather than requiring their performance on pain of irrationality. In typical situations, reason does not determine what is to be done. Rather it sets a range of eligible options before agents, who choose among them as they feel inclined, who do what they want to do or what they feel like doing».

28. Βλ. ανωτέρω, σημ. 18.

επιδιώκει το πρόσωπο. Αλλά δεν αποκλείεται ο «λόγος» να είναι *εγωιστικός*, αγνοώντας τα συμφέροντα των άλλων και την ηθική υποχρέωση να τους συμπεριφέρονται ως αρμόζει σε αυτοκαθοριζόμενα πρόσωπα<sup>29</sup>.

Τα ποικίλα αυτά κίνητρα του προσώπου αποτελούν, με την ευρεία (και ίσως καταχρηστική) έννοια του όρου, πιθανούς «λόγους» της πράξης. Μεταξύ των «λόγων» αυτών πρέπει να διακρίνουμε «τις εδραιωμένες πεποιθήσεις του προσώπου για το τί επιβάλλεται να επιδιώξει». Όπως τονίζει ο Mackie, η ορθολογική πεποίθηση για αυτό που αρμόζει «μπορεί να είναι κίνητρο της πράξης, χωρίς οποιοδήποτε συνοδευτικό πάθος ή επιθυμία...»<sup>30</sup>. Η σημασία της διάκρισης αυτής είναι μεγάλη. Η εγγενής υποκειμενικότητα των επιθυμιών οδηγεί στην αναγνώριση του ρυθμιστικού ρόλου της βούλησης έναντι του λόγου, ενώ συγχρόνως συρρικνώνει τα περιθώρια αντικειμενικών κρίσεων στον χώρο της ηθικής. Αντιθέτως, η δυνατότητα ορθολογικών πεποιθήσεων περί του πρακτέου, ανεξάρτητων από υποκειμενικές επιθυμίες, είναι προϋπόθεση, προκειμένου ο λόγος να διεκδικήσει και να αποκτήσει ρυθμιστικό ρόλο έναντι της βούλησης. Έτσι τίθεται το πλαίσιο της ουσιαστικής ηθικής δοκιμασίας και ευθύνης του προσώπου για τα κριτήρια της πράξης του. Συχνά, το πρόσωπο καλείται να επιλέξει μεταξύ της υποκειμενικής βούλησης και του αντικειμενικού λόγου. *Αντιμετωπίζει την ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου.*

Συνεπώς, ο λόγος (με τη στενή έννοια της εδραιωμένης

---

29. Βλ. για τις διακρίσεις αυτές, G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford 1977, σ. 29, 36, 67, 137.

30. Βλ. τις εξαιρετικές αναλύσεις του J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London and New York 1980, σ. 141: «Reid does, indeed, make one good point against Hume in this area: 'There may be conviction without passion; and the conviction of what we ought to do, in order to some end which we have judged fit to be pursued, is what I call a *rational motive*'. That is, the mere *firm belief* that something is fit to be pursued, and that such fitness is an objective requirement to act, can be a motive to action without any psychological thesis overstated if he claims that motivation always involves a desire as well as belief».

πεποίθησης για το ορθό)<sup>31</sup> διαφέρει από τα λοιπά αίτια της πράξης, όπως π.χ. τις ψυχολογικές παρορμήσεις του προσώπου. Κρίσιμο γνώρισμα του λόγου είναι ότι *αρθρώνεται στο (όποιο) σχέδιο της ζωής του ανθρώπου*<sup>32</sup> και το προάγει είτε με την ιεράρχηση των επιμέρους επιδιώξεων του προσώπου σε μέσα και σκοπούς είτε με την επικέντρωση σε πάγιες αρχές και αξίες, οι οποίες καθορίζουν τον χαρακτήρα του προσώπου και παρέχουν τον (περισσότερο ή λιγότερο) σταθερό προσατατολισμό των πράξεών του.

Την ένταξη του λόγου στο σχέδιο της ζωής του προσώπου και κατ' επέκταση την ίδια τη λειτουργία του λόγου ως στοιχείου του αυτοκαθορισμού μπορούμε να την κατανοήσουμε καλύτερα αναφερόμενοι στο παράδειγμα της φρόνησης<sup>33</sup>. Η

31. Βλ. προηγούμενη σημ.

32. Βλ. για το σχέδιο της ζωής του προσώπου τις αναπτύξεις του *J. Rawls*, *A Theory of Justice*, Cambridge MA 1971, σ. 408 επ.: «The rational plan of a person determines his good. Here I adapt *Royce's* thought that a person may be regarded as a human life lived according to a plan. For *Royce* an individual says who he is by describing his purposes and causes, what he intends to do in his life... [F]irst, a person's plan of life is rational if, and only if, (1) it is one of the plans that is consistent with the principles of rational choice when these are applied to all the relevant features of his situation, and (2) it is that plan among those meeting this condition which would be chosen by him with full deliberative rationality, that is, with full awareness of the relevant facts and after a careful consideration of the consequences». Καθ' εαυτή όμως η έννοια του λόγου δεν προσδιορίζει a priori το περιεχόμενο του σχεδίου της ζωής. Δεν αποκλείεται, το σχέδιο της ζωής του ανθρώπου να συνίσταται ακριβώς στην επιλογή να ζήσει μία ζωή δίχως ορθολογικά διαρθρωμένο σχέδιο, μία ζωή βασισμένη στην αυθόρμητη βίωση των στιγμών όπως έρχονται. Στο μέτρο που το άτομο έχει επιλέξει αυτόν τον τρόπο ζωής και βρίσκει νόημα σ' αυτόν, τότε δεν μπορούμε να προδιαγράψουμε τους σταθερούς λόγους της πράξης του, δηλαδή τα στοιχεία τα οποία θα αναγάγει σε αξίες της ζωής του και πηγές νοήματος. Βέβαια στην καθημερινή χρήση, συνήθως ο λόγος μιας πράξης διαφέρει από την παρορμητική επιθυμία, η οποία λειτουργεί ως ψυχολογικό αίτιο της πράξης. Ο λόγος συνδέεται με τον στοχασμό και τη διαβούλευση. Και αυτό είναι ενδεικτικό του γεγονότος ότι, αν και το σχέδιο της ζωής δεν είναι λογικά αναγκαίο να οριστεί θετικά ως ενεργητική προσπάθεια επίτευξης στόχων, εντούτοις ευνοεί την εκδοχή αυτή, έναντι της άφεσης στις παρορμήσεις ή, πολλώ μάλλον, της παθητικής αποδοχής των περιστάσεων και της απραξίας.

33. Βλ. για την έννοια της φρόνησης, *Th. Nagel*, *The Possibility of Altruism*,



φρόνηση συνδέεται με τη συνείδηση του προσώπου για την χρονική του συνέχεια, για το γεγονός της ταυτότητάς του, μέσα στην εναλλαγή των εποχών. Η συνείδηση αυτή επιτρέπει στο πρόσωπο να αποστασιοποιηθεί από τις παρούσες επιθυμίες του, να τις ιεραρχήσει σε σχέση με τις μέλλουσες και, ανάλογα με την πιθανότητα των τελευταίων να λάβουν χώρα, να τις σταθμίσει<sup>34</sup>. Στη διαδικασία αυτή της επισκόπησης, οι επιθυμίες και τα λοιπά κίνητρα της πράξης δε λειτουργούν απλώς ως ψυχολογικά αίτια, αλλά, κυριολεκτικώς, νοούνται από το άτομο, καθίστανται λόγοι της πράξης.

Εξάλλου, ο λόγος προσδίδει στο σχέδιο της ζωής του προσώπου εκείνη την πνευματική διάσταση, η οποία συνθέτει τη συνέχεια των στόχων και των επιδιώξεων και αποτρέπει την πολυδιάσπαση και τον κατακερματισμό της ζωής του προσώπου σε ένα συνοθύλευμα ασύνδετων μεταξύ τους επεισοδίων. Οι σταθερές αυτές επιλογές του προσώπου, οι ουσιαστικές αξίες προς τις οποίες προσανατολίζεται, αποβαίνουν τελικά δηλωτικές και της αντίληψης που έχει το πρόσωπο για το νόημα της ζωής και ειδικότερα για το νόημα της δικής του ζωής. Η ταυτότητα ενός προσώπου συνυφαίνεται με την αδιάκοπη και συνεκτική πλοκή των επεισοδίων που συνθέτουν το σχέδιο της ζωής του.

*Επομένως, υπό το πρίσμα του λόγου, το σχέδιο της ζωής του προσώπου αποτελεί βασική συνιστώσα του αυτοκαθορισμού του. Είναι πρωτίστως ευθύνη κάθε ανθρώπου απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό να διαμορφώσει το σχέδιο της ζωής του*<sup>35</sup>.

---

Princeton 1970, 15-17, 36-46, 57-74.

34. Βλ. *Th. Nagel*, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, σ. 132-133: «The conflict between prudence and impulse is not like the conflict between chicken salad and salami, for it is a conflict between levels: the immediate perspective of the present moment and the (partly) transcendent perspective of temporal neutrality among the foreseeable moments of one's life. It is an example of the pursuit of freedom because through prudence we try to stand back from the impulses that press on us immediately, and to act in a temporal sense from outside of ourselves. If we could not do this, we would as agents be trapped in the present moment, with temporal neutrality reduced to a vantage point of observation».

35. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του αυτοκαθορισμού είναι ότι το ίδιο το πρό-

Ο αυτοκαθορισμός έχει αυτοαναφορικότητα. Το σχέδιο της ζωής αποτελεί την έλλογη απάντηση του προσώπου στο ερώτημα «πώς μπορώ να ζήσω τη ζωή μου σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιθυμίες μου;».

Το σχέδιο της ζωής αποτελεί το νήμα, το οποίο συνέχει τα συμβάντα με ένα πρόσωπο. Άλλα από τα συμβάντα αυτά μπορεί να καταλογισθούν στο ίδιο το πρόσωπο ως επιλογές του, ως δικές του πράξεις, για τις οποίες το ίδιο φέρει την ευθύνη, άλλα να αποδοθούν στην επίδραση της τύχης στην εξέλιξη της ζωής του προσώπου. Κακή τύχη, συγκυρίες και περιστάσεις μπορεί να ματαιώσουν επιδιώξεις, να διαψεύσουν εκτιμήσεις, να οδηγήσουν σε αποτυχίες.

Η *ακεραιότητα* του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου (*integrity*) ανάγεται στη συνέπειά του απέναντι στις αξίες, τις οποίες ενστερνίζεται ως καθοριστικές της βούλησής του και διαμορφωτικές της προσωπικότητας και του χαρακτήρα του<sup>36</sup>. Κατ' αρχήν κάθε άνθρωπος είναι προικισμένος με τη δυνατότητα να συλλάβει αξίες οι οποίες δίνουν νόημα στη ζωή του, αξίες προς τις οποίες επικεντρώνεται συνειδησιακά και προσανατολίζεται πρακτικά, διαμορφώνοντας με τον τρόπο αυτό το προσωπικό του ήθος και τον χαρακτήρα του.

Περαιτέρω, τα ψυχικά αποθέματα διαφέρουν από άνθρωπο σε άνθρωπο και η δύναμη της θέλησης επιδέχεται διαβαθμίσεις. Η βούληση του προσώπου ενδέχεται να διαμορφώνεται ευκαιριακά, χωρίς διάρκεια, εξανεμιζόμενη στην πρώτη δυσκολία, είναι όμως πιθανόν το πρόσωπο να παραμένει ακλόνητο και αταλάντευτο στους στόχους του<sup>37</sup>. Αποτελεί κοινό τόπο, για τον οποίο δεν νομίζω ότι χρειάζεται ιδιαίτερη επιχειρηματολογία, ότι ο άνθρωπος μπορεί να καλλιεργήσει τον

---

σωπο θέτει τους σκοπούς της πράξης του. Πρβλ. για τη σχετική προβληματική, R. Cane, *The Significance of Free Will*, Oxford 1998, σ. 32.

36. Βλ. J. Feinberg, *Harm to Self*, Oxford 1986, σ. 40: «*Integrity (self-fidelity)*. A person of integrity is faithful to his own principles».

37. Βλ. Feinberg, (ό.π., σμ. 36), σ. 42: «It is indeed a virtue, and not merely a self-regarding one to have inner resources – strength, courage, ingenuity, toughness, resilience».

χαρακτήρα του, έτσι ώστε να αναπτύξει τη δύναμη της θέλησής του. Ως ένα βαθμό, η εξέλιξη αυτή συνδέεται με τη δημιουργία ωρίμων πεποιθήσεων του προσώπου ως προς την επιτακτικότητα και την ορθότητα ορισμένων αξιών, έτσι ώστε αυτές να αποβούν καθοριστικές του νοήματος της ζωής (του).

Τα γνωρίσματα αυτά της θέλησης δεν αναιρούν την αυτονομία του προσώπου, αλλά αντίθετα αποτελούν επιβεβαίωσή της. Η ακεραιότητα και η σταθερότητα του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου δεν είναι πεισματικές και δογματικές, αλλά κριτικές και θεμελιωμένες. Απορρέουν από την ώριμη, ολοκληρωμένη και κατασταλαγμένη αντίληψη των πραγμάτων. Το αυτόνομο πρόσωπο έχει εξ ορισμού την ικανότητα κριτικής σκέψης. Δεν αποδέχεται άκριτα σκοπούς, ούτε παρασύρεται απροβλημάτιστα και δίχως αντίσταση από τις διαφορές ψυχολογικές δυνάμεις, που το ωθούν να ενεργήσει προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση<sup>38</sup>. Τα κίνητρα τα οποία τελικώς επικρατούν και κατευθύνουν τη βούληση του προσώπου να πράξει σύμφωνα με ένα συγκεκριμένο τρόπο δεν αποτελούν απλώς αιτίες, αλλά κυριολεκτικά λόγους, οι οποίοι δικαιολογούν την πράξη.

Από την ακεραιότητα και τη δύναμη της θέλησης πρέπει να διακρίνουμε την αυτοκυριαρχία του προσώπου<sup>39</sup>. Παραδοσιακά, η αυτοκυριαρχία νοείται ως ικανότητα του ανθρώπου να ελέγξει τα πάθη του και να ενεργήσει σύμφωνα με τον λόγο. Η αυτοκυριαρχία του προσώπου είναι τουλάχιστον η κυριαρχία πάνω στο σχέδιο της ζωής του. Η αυτοκυριαρχία είναι συνάρτηση της αποστασιοποίησης του προσώπου από τους στόχους του, ώστε να τους αντιμετωπίζει κριτικά και ενδεχομένως να τους αναθεωρεί.

38. Βλ. *Feinberg*, (ό.π., σμμ. 36), σ. 37: «But insofar as the autonomous person's life is shaped by moral beliefs, they are derived neither by mindless conformism nor unthinking obedience to authority, but rather from a committed process of continually reconstructing the value system he inherited».

39. Βλ. *Feinberg*, (ό.π., σμμ. 36), σ. 40: «A person governs himself when he is *not* governed 'from the outside' by someone else, and when he *does* govern from the inside – when he is 'in control of himself'».

Πράγματι, το πρόσωπο δεν ταυτίζεται με το σχέδιο της ζωής του μέχρι σημείου απωλείας της δυνατότητας να ανακτήσει την απαιτούμενη απόσταση από τις προηγούμενες επιλογές του, προκειμένου να τις αναθεωρήσει και να τις επαναπροσδιορίσει. Όσο και εάν το πρόσωπο ταυτίζεται με τις επιλογές του, εντούτοις, για να αυτοκαθορίζεται, πρέπει να είναι σε θέση να προβεί σε ανασκόπηση της ζωής του, να την αναστοχαστεί. Το σχέδιο της ζωής του προσώπου πρέπει να υπόκειται σε αυτό, να το ελέγχει. Το σχέδιο της ζωής του προσώπου είναι υπό αίρεση, ανάλογα με τις μεταβαλλόμενες συνθήκες και περιστάσεις. Η αυτοκυριαρχία αποτελεί υποκειμενική προϋπόθεση της ανοικτής πλοκής μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Η αυτοκυριαρχία επιτρέπει να πούμε ότι το ίδιο το πρόσωπο επιλέγει, υπό μία έννοια, ελεύθερα τους σκοπούς του. Το πρόσωπο είναι υπεύθυνο για τις επιλογές αυτές, οι οποίες και του καταλογίζονται.

### *1.3. Εξωτερικές προϋποθέσεις αυτοκαθορισμού*

Οι εκδηλώσεις του αυτοκαθορισμού δεν περιορίζονται στον εσωτερικό κόσμο του προσώπου. Η βούληση δεν είναι απλώς εσωστρεφής, αποβλέπущα στη διαμόρφωση της συνείδησης, αλλά και εξωστρεφής, καθώς αφορά την πράξη του προσώπου.

Το σχέδιο της ζωής ενός προσώπου, πέρα από την πνευματική, έχει συγχρόνως και μία εμπειρική διάσταση, μία πρακτική πτυχή. Στο μέτρο που ο άνθρωπος είναι βιολογικά εξαρτημένος από διάφορες ανάγκες και λειτουργίες, το σχέδιο της ζωής ενός ανθρώπου, έστω και εντελώς στοιχειωδώς, πρέπει να έχει και μία προμηθεϊκή πλευρά μέριμνας για την ικανοποίηση των βασικών ανθρώπινων αναγκών. Κατά το πρακτικό του σκέλος, επηρεάζεται από τις συνθήκες του κοινωνικού περιβάλλοντος και από στόχους συνδεδεμένους με τα οφέλη και τις δυνατότητες που απορρέουν από την κοινωνική συμβίωση.

Έτσι, δεν αρκεί το πρόσωπο να διαμορφώνει τη βούλησή

του σύμφωνα με τις επιθυμίες του δεύτερης τάξης<sup>40</sup>. Το πρόσωπο πρέπει να έχει τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ εναλλακτικών ενεργειών. Αναλυτικώς, η ελευθερία της βούλησης του προσώπου διακρίνεται από την ελευθερία της πράξης του. Εξωτερικοί φραγμοί μπορεί να εμποδίζουν την ευχέρεια που έχει το πρόσωπο να ενεργήσει όπως επιθυμεί και να αναπτύξει τη δράση του.

Σύμφωνα με μία διαδεδομένη αντίληψη του ζητήματος, βασική προϋπόθεση του αυτοκαθορισμού είναι η δυνατότητα του «άλλως δύνασθαι πράττειν»<sup>41</sup>. Εάν δεδομένη ενέργεια αποτελεί μονόδρομο, υπό την έννοια ότι το πρόσωπο δεν έχει δυνατότητα να επιλέξει κατά πόσο θα πράξει ή όχι κατ' αυτόν τον τρόπο, τότε δεν ικανοποιείται ο όρος του «άλλως δύνασθαι πράττειν». Η προβληματική της προϋπόθεσης αυτής είναι ιδιαιτέρως δύσκολη και αμφισβητούμενη, καθώς συνδέεται με το φιλοσοφικό ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης.

Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, οι εξωτερικές προϋποθέσεις του αυτοκαθορισμού ενδιαφέρουν κατ' εξοχήν σε σχέση με την πολιτική ελευθερία. Σύμφωνα με τον Αρ. Μάνεση, «η ελευθερία, της οποίας καθίσταται εφικτόν να απολαύη ο άνθρωπος εις το πλαίσιον της κρατικώς οργανωμένης κοινωνικής συμβιώσεως, δύναται να ονομασθή υπό ευρείαν έννοιαν πολιτική ελευθερία. Είναι η ελευθερία η εν αναφορά και εν συναρτήσει προς τον κρατικόν καταναγκασμόν τελούσα»<sup>42</sup>. Ενδεικτικώς, μπορούμε να αναφέρουμε δύο βασικές εξωτερικές προϋποθέσεις του αυτοκαθορισμού.

*Έλλειψη χειραγώγησης:* Είναι φανερό ότι το πρόσωπο μπορεί να στερείται την εσωτερική όψη του αυτοκαθορισμού όχι μόνο λόγω υποκειμενικών εξαρτήσεων, οι οποίες το εμποδί-

---

40. Σύμφωνα με το παράδειγμα του *Frankfurt*, (ό.π., σημ. 9), σ. 85, ο εξαρτημένος από τοξικές ουσίες, ο οποίος παρά τη θέλησή του δεν κατορθώνει να υπερικήσει την εξάρτησή του, δεν έχει ελευθερία βουλήσεως.

41. Βλ. *Cane*, (ό.π., σημ. 35). Η συναφής προβληματική αναπτύσσεται διεξοδικά στο *H. Morris*, *Freedom and Responsibility*, Stanford 1961, ιδίως στο κεφ. 3, σ. 105.

42. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 5), σ. 12-13.

ζουν να διαμορφώσει τις επιθυμίες του σύμφωνα με τη θέλησή του, αλλά και διότι ενδέχεται να χειραγωγείται, να υφίσταται πλύση εγκεφάλου, έτσι ώστε να μην είναι σε θέση να διαμορφώσει ελεύθερα τη βούλησή του<sup>43</sup>. Στην περίπτωση αυτή, η βούληση του προσώπου δεν είναι γνήσια και αυθεντική, αλλά νοθευμένη και ετεροκαθορισμένη. Αυτή η εξωτερική υπονόμηση της εσωτερικής διάστασης του αυτοκαθορισμού, δηλαδή της αυτονομίας του προσώπου, υποσκάπτει την ελευθερία της βούλησης, χωρίς συχνά το ίδιο το πρόσωπο να το συνειδητοποιεί. Είναι σαφές ότι η δημιουργία μονοπωλιακών καταστάσεων στα μέσα μαζικής επικοινωνίας, η έλλειψη ουσιαστικής ελευθερίας στη διακίνηση των ιδεών και στην κριτική των ειδήσεων και η έλλειψη πραγματικής πολυφωνίας αποτελούν κρίσιμες πτυχές αυτής της ανεπαίσθητης αλλά αποτελεσματικής δέσμησης της βούλησης. Δεν είναι επομένως τυχαίο, ότι το Σύνταγμά μας αναγνωρίζει το πρόβλημα και στην καινοτόμο διάταξη του άρθρου 52 διακηρύσσει την ελεύθερη και ανόθευτη εκδήλωση της λαϊκής θέλησης<sup>44</sup>.

*Έλλειψη καταναγκασμού - Ευρύ φάσμα επιλογών:* Μία ακόμη εξωτερική προϋπόθεση του αυτοκαθορισμού συνδέεται με την αρνητική ελευθερία. Ο *I. Berlin* ορίζει ως αρνητική ελευθερία «την έλλειψη εμποδίων από δυνατές επιλογές και δραστηριότητες, την έλλειψη παρεμπόδισης από δρόμους τους οποίους ένας άνθρωπος ενδέχεται να ακολουθήσει. Εντέλει η ελευθερία αυτή δεν εξαρτάται ούτε από το εάν θα έχω την επιθυμία να τους διαβώ ούτε από το σημείο μέχρι το οποίο θα προχωρήσω, αλλά από τον αριθμό των θυρών που είναι ανοι-

43. Βλ. *J. Raz*, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, σ. 378: «Coercion and manipulation draw our attention to a separate dimension of the conditions of personal autonomy: independence. It cannot be reduced to any of the others. It attests to the fact that autonomy is in part a social ideal... It is commonplace to say that by coercing or manipulating a person one treats him as an object rather than as an autonomous person».

44. Βλ. για την ερμηνεία της διάταξης αυτής, *Δ. Τσάτσου*, *Συνταγματικό Δίκαιο τ. Β'*, Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σ. 61. *Μ. Πικραμένου*, *Η αρχή της ελεύθερης και ανόθευτης εκδήλωσης της λαϊκής θέλησης*, Αθήνα 1993.

κτές, από τον βαθμό που είναι ανοικτές, από τη σημασία τους εν σχέσει με τη ζωή μου, ακόμη και εάν δεν είναι εφικτή ακριβής μέτρηση. Η έκταση της κοινωνικής ή πολιτικής μου ελευθερίας συνίσταται στην έλλειψη εμποδίων, όχι απλώς από τις πραγματικές, αλλά τις εν δυνάμει επιλογές μου, τη δράση μου με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, εάν το αποφάσιζα. Αντίστοιχα, η έλλειψη της ελευθερίας αυτής οφείλεται στο κλείσιμο τέτοιων θυρών ή στην αποτυχία να διανοιχθούν, όταν αυτό είναι, σκόπιμο ή όχι, αποτέλεσμα μεταβλητών ανθρώπινων πρακτικών, λειτουργίας ανθρώπινων παραγόντων»<sup>45</sup>. Στον ορισμό αυτό βλέπουμε με σαφήνεια ότι η αρνητική ελευθερία δεν ορίζεται απλώς ως έλλειψη καταναγκασμού και φραγμών, αλλά συνδέεται με την ύπαρξη ενός μεγάλου φάσματος ουσιαστικών επιλογών.

## 2. Η κριτική του *Sandel* στην πρωτοκαθεδρία της βούλησης. Γνωστικός αυτοκαθορισμός

Το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ της βούλησης και του λόγου ως στοιχείων του αυτοκαθορισμού φωτίζει με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο ο *Michael Sandel* στο βιβλίο του *Liberalism and the Limits of Justice*<sup>46</sup>. Αναφερόμενος κυρίως στο έργο του *John Rawls*, *A Theory of Justice*<sup>47</sup>, ο *Sandel* αναλύει τον καντιανό φιλελευθερισμό. Ο φιλελευθερισμός αυτός προβάλλει την προτεραιότητα των αρχών της δικαιοσύνης και κατ'επέκταση του ορθού έναντι του αγαθού και τονίζει τα δικαιώματα του ανθρώπου. Τον καντιανό φιλελευθερισμό ο *Sandel* αποκαλεί δεοντολογικό. Κατά τον *Sandel*, η προτεραιότητα της δικαιοσύνης εκδηλώνεται σε δύο διαφορετικά αλλά αλληλένδετα επίπεδα, το ηθικό, το οποίο αφορά τους ηθικούς κανόνες και τις αρχές που διέπουν τη συμπεριφορά και το με-

---

45. Βλ. *I. Berlin*, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, σ. xxxix-xi.

46. Βλ. *M. Sandel*, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

47. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σμμ. 32).

ταθητικό, το οποίο αφορά τη θεμελίωση και τη δικαιολογητική βάση της ηθικής<sup>48</sup>.

Η ηθική προτεραιότητα του ορθού σημαίνει κατ' αρχήν ότι η προαγωγή του αγαθού δεν πρέπει να θίγει τα αναγνωριζόμενα σύμφωνα με τις αρχές της δικαιοσύνης δικαιώματα των προσώπων. Στο επίπεδο αυτό η δεοντολογία αντιδιαστέλλεται προς τη συνεπειοκρατία (consequentialism). Ο σεβασμός των δικαιωμάτων του ανθρώπου και όχι η συμβολή της πράξης στην προαγωγή του αγαθού αποτελεί γνώμονα βάσει του οποίου κρίνεται η ηθική της αξία<sup>49</sup>.

Στο μεταηθικό επίπεδο, η προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού και το απαραβίαστο των δικαιωμάτων του προσώπου δεν ανάγεται σε εκτιμήσεις που αφορούν την εξαιρετική συμβολή των δικαιωμάτων στη γενική ωφέλεια, όπως μπορεί να υποστηριχθεί για τον *John Stuart Mill*<sup>50</sup>, αλλά στην ίδια την υπόσταση του προσώπου ως υποκειμένου, δηλαδή ως φορέως του πρακτικού λόγου, προικισμένου με αυτόνομη βούληση. Αναφερόμενος στον *Kant*, ο *Sandel* παρατηρεί ότι «η βάση του ηθικού νόμου πρέπει να αναζητηθεί στο υποκείμενο και όχι στο αντικείμενο του πρακτικού λόγου»<sup>51</sup>. Στο επίπεδο αυτό η δεοντολογία αντιδιαστέλλεται προς την τελεολογία (teleology).

Κάθε πρόσωπο επιζητεί κατ' αρχάς την ελευθερία του, δη-

48. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 2-3.

49. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 3: «The contrast might also be drawn in terms of two different senses of deontology. In its moral sense, deontology opposes *consequentialism*; it describes a first-order ethic containing certain categorical duties and prohibitions which take unqualified precedence over other moral and practical concerns. In its foundational sense, deontology opposes *teleology*; it describes a form of justification in which first principles are derived in a way that does not presuppose any final human purposes or ends, nor any determinate conception of the human good».

50. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 4-5.

51. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 6: «His [*Kant's*] answer is that the basis of the moral law is to be found in the subject, not the object of practical reason, a subject capable of autonomous will. No empirical end but rather 'a subject of ends, namely a rational being himself, must be made the ground for all maxims of action'».



λαδή τη δυνατότητα να πραγματώνει τις επιθυμίες και τις αντιλήψεις του για το αγαθό. Όμως οι αντιλήψεις για το αγαθό είναι υποκειμενικές και αντιστοίχως διαφέρουν και οι επιδιώξεις των προσώπων. Με δεδομένη την πολλαπλότητα των αντιλήψεων για το αγαθό, το ορθό έχει προτεραιότητα έναντι του αγαθού. Η αντίθετη λύση θα είχε αναπόφευκτα ως συνέπεια να επιβληθεί σε ορισμένα πρόσωπα μία εκδοχή για την ευτυχία με την οποία τα ίδια διαφωνούν. Ακριβώς η αυτοτέλεια των προσώπων ως ηθικών υποκειμένων αποτελεί τη βασική κριτική που άσκησε ο *Rawls*, από δεοντολογική σκοπιά, στην κρατούσα μέχρι τότε στην αγγλοσαξωνική ηθική φιλοσοφία αντίληψη του ωφελιμισμού<sup>52</sup>.

Κάθε πρόσωπο είναι φορέας πρακτικού λόγου. Δεδομένου ότι για τον *Kant* η πρακτική ορθολογικότητα του προσώπου συνδέεται με τη θέσπιση γενικών αρχών και κανόνων, προκύπτει ότι το πρόσωπο, ως φορέας αυτόνομης βούλησης, μπορεί να ενεργήσει σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή και να συναγάγει τις αρχές της δικαιοσύνης<sup>53</sup>. Αυτές διασφαλίζουν τη δυνατότητα κάθε ανθρώπου να διαμορφώνει σύμφωνα με τη θέλησή του και να επιδιώκει την εφαρμογή της αντίληψής του για το αγαθό, σε ένα σύστημα το οποίο εγγυάται για κάθε πρόσωπο ίσα δικαιώματα και ίση προστασία της ελευθερίας του από ετεροπροσδιορισμένες αντιλήψεις για την ευτυχία<sup>54</sup>.

Έτσι λοιπόν, το ηθικό υποκείμενο δεσπόζει στη θεωρία του δεοντολογικού φιλελευθερισμού. Η προτεραιότητα του

---

52. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 30, 32-33.

53. Βλ. *Harman*, (ό.π., σημ. 29), σ. 66-67: «So, if *Kant's* suggestion is correct, it follows from our usual conception of morality that basic moral principles can be known by all rational beings. Since to accept a moral principle is to be motivated at least to some extent to act in accordance with that principle, this means that our usual conception of morality must presuppose an *a priori* source of moral motivation in reason and rationality itself. It must be possible for any rational being to be motivated to act morally simply by thinking and reasoning without appeal to knowledge acquired through observation. *Kant's* conclusion is that either reason alone is such a source of motivation or morality, as we ordinarily understand it, is a vain and chimerical notion».

54. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 22-34.

ορθού έναντι του αγαθού, η υπεροχή της δικαιοσύνης ως ηθικοπολιτικής αξίας και το απαραβίαστο των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι στοιχεία τα οποία ανάγονται τελικά σε μία συγκεκριμένη αντίληψη για το ηθικό υποκειμένο. Ο *Sandel* αναλύει διεξοδικά και με διεισδυτικότητα τη μεταφυσική του προσώπου, με την οποία είναι συναφής ο δεοντολογικός φιλελευθερισμός. Αναδεικνύει με κριτικό πνεύμα την έμφαση του δεοντολογικού φιλελευθερισμού στο στοιχείο της βούλησης. Η ελεύθερη, απροκατάληπτη επιλογή και στοχοθεσία είναι ικανότητες του ηθικού υποκειμένου, συνδεδεμένες με τη βούλησή του<sup>55</sup>. Στα πλαίσια της μελέτης μας για τη σχέση της βούλησης και του λόγου ως στοιχείων του αυτοκαθορισμού, οι συναφείς αναπτύξεις του *Sandel* είναι ιδιαιτέρως χρήσιμες.

Κατά τον *Sandel*, η φράση του *John Rawls*, «For the self is prior to the ends which are affirmed by it» (το εγώ προηγείται των σκοπών τους οποίους καταφάσκει) εκφράζει επιγραμματικά τη μεταφυσική του προσώπου στον δεοντολογικό φιλελευθερισμό. Η προτεραιότητα του υποκειμένου σε σχέση με τους στόχους του είναι αναγκαία *προκειμένου το υποκειμένο να μην αφομοιωθεί από τους στόχους του*. Η αντιστροφή της μεταξύ τους σχέσης θα είχε ως συνέπεια το πρόσωπο να μην αναφέρεται στους στόχους του ως αντικείμενο της επιλογής του, αλλά να ταυτίζεται με αυτούς. Τότε, όμως, θα έχανε την αυτοτέλειά του απέναντί τους<sup>56</sup>. Όπως λέγει χαρακτηριστικά ο *Sandel* :

«Κάθε θεωρία για το πρόσωπο [self] του τύπου *εγώ είμαι χ, ψ και ω*, αντί *εγώ έχω χ, ψ και ω* (όπου χ, ψ και ω είναι επιθυμίες κ.λ.π.) αναιρεί την απόσταση μεταξύ του υποκειμένου και των περιστάσεων, η οποία είναι αναγκαία για κάθε συνεκτική ιδέα ενός συγκεκριμένου

55. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 15-28.

56. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 19: «To identify any set of characteristics as my aims, ambitions, desires, and so on, is always to imply some object 'me' standing behind them, and the shape of this 'me' must be given prior to any of the ends or attributes I bear».

προσώπου. Κάποια αποστασιοποίηση (space or measure of detachment) είναι ουσιώδης προκειμένου να διατηρηθεί η κρίσιμη ιδιότητα του εαυτού ως κατόχου (possessive aspect), η οποία είναι απαραίτητη για οποιαδήποτε συνεκτική αντίληψη του υποκειμένου. Αυτή η πτυχή του εαυτού μου ως κατόχου σημαίνει ότι δεν μπορεί ποτέ να ταυτισθώ με τα χαρακτηριστικά μου, υπάρχουν πάντα κάποια χαρακτηριστικά τα οποία έχω εγώ, αντί 'να είμαι αυτά'»<sup>57</sup>.

Στην ανωτέρω εικόνα του ηθικού προσώπου κυριαρχεί η ικανότητά του να επιλέγει τους στόχους του. «Το ηθικό υποκείμενο είναι κυρίαρχος φορέας επιλογής»<sup>58</sup>. Το πρόσωπο δε γνωρίζει τους σκοπούς που θα επιδιώξει μέσα από μία πορεία αυτογνωσίας, δεν τους ανακαλύπτει, αλλά τους επιλέγει με πράξεις ελευθέρως βούλησεως<sup>59</sup>.

Το γεγονός όμως ότι το πρόσωπο δεν αφομοιώνεται από τους σκοπούς, τους οποίους θέτει, αφήνει αναπάντητα ερωτήματα όσον αφορά την ταυτότητα του προσώπου και την εξατομίκευσή του. Πώς νοείται το ηθικό πρόσωπο, με δεδομένο ότι ο εαυτός του πρέπει να είναι ανεξάρτητος και να μην προκαταλαμβάνεται από εμπειρικά δεδομένα, όπως είναι οι συγκεκριμένοι στόχοι του προσώπου<sup>60</sup>; Σύμφωνα με τον *Sandel*, η ιδέα του προσώπου συνδέεται με τον τρόπο με τον οποίο αυτό ορίζει τους σκοπούς της δράσης του. Το πρόσωπο μπορεί είτε να επιλέξει τους σκοπούς του με ένα ενέργημα της βούλησης, είτε να τους ανακαλύψει, να τους εξεύρει μέσα από μία γνωστική διαδικασία. Με βάση αυτές τις δυνατότητες μπορούμε να διακρίνουμε τη βουλησιαρχική από τη γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού<sup>61</sup>.

57. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 20.

58. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 22.

59. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 22.

60. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 55-56.

61. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 57-58: «We might understand human agency as the faculty by which the self comes by its ends. This acknowledges its close connection with the notion of possession without begging the question which

Στην πρώτη περίπτωση το πρόσωπο οριοθετείται και θεμελιώνεται στην ελευθερία της θέλησής του και στην αυτοκυριαρχία του, η οποία του επιτρέπει να θέτει στόχους, χωρίς την ίδια στιγμή να ταυτίζεται με τους στόχους αυτούς, κατά τρόπο ώστε (η ταύτιση) να καταλύει την κριτική του ματιά και τη δυνατότητα αναπροσαρμογής ή και αναθεώρησής τους<sup>62</sup>.

Στη δεύτερη αντίθετα περίπτωση, όπου οι σκοποί προϋπάρχουν του προσώπου, προβάλλει η γνωστική εκδοχή του αυτοκαθορισμού, «καθώς το υποκείμενο επιτυγχάνει την αυτοκυριαρχία του όχι επιλέγοντας αυτό που είναι ήδη δεδομένο... αλλά αναστοχαζόμενο τον εαυτό του και προβληματιζόμενο ως προς τον εαυτό του, σε μία αναζήτηση της ίδιας του της φύσης, ξεδιαλύνοντας τους νόμους και τις επιταγές της, και αναγνωρίζοντας τους σκοπούς της ως δικούς του»<sup>63</sup>.

Σύμφωνα με τον *Sandel*, «για το πρόσωπο του οποίου η ταυτότητα συγκροτείται ενόψει προϋφιστάμενων σκοπών, η προσωπικότητα συνίσταται όχι τόσο στην επιστράτευση της βούλησης, όσο στην επιδίωξη της αυτογνωσίας»<sup>64</sup>.

Κατά τον *Sandel*, η δεοντολογική ηθική είναι συνυφασμένη με τη βουλησιαρχική εκδοχή του αυτοκαθορισμού. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά, «με τον τρόπο αυτό, το πρόσωπο διαφέρει από τους στόχους του – ίσταται υπεράνω αυτών σε απόσταση και προηγείται – αλλά επίσης συνδέεται με τους σκοπούς του, ως βουλόμενο υποκείμενο προς τα αντικείμενα της επιλογής του»<sup>65</sup>.

Μέσα από την αντιδιαστολή της γνωστικής προς τη βουλησιαρχική εκδοχή του αυτοκαθορισμού, ο *Sandel* κατορθώνει

---

dimension of possession is at stake, nor the question of the relative priority of self and ends. For if I am a being with ends, there are at least two ways I might 'come by' them: one is by choice, the other by discovery, by 'finding them out'. The first sense of 'coming by' we might call the voluntarist dimension of agency, the second sense the cognitive dimension. Each kind of agency can be seen as repairing a different kind of dispossession».

62. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 58.

63. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 58.

64. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 59.

65. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 59.

πράγματι να αναδείξει τον αποφασιστικό ρόλο που διαδραματίζει η βούληση του προσώπου, για τη δεοντολογική ηθική<sup>66</sup>.

Η κριτική του *Sandel* στη δεοντολογική ηθική, και ειδικότερα στη θεωρία του *Rawls*, είναι ότι συρρικνώνει υπερβολικά τον αναστοχασμό και κατά συνέπεια, τη γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού:

«Για ένα υποκείμενο σαν και αυτό του *Rawls*, το παραδειγματικό ηθικό ερώτημα δεν είναι ‘ποιός είμαι;’, γιατί η απάντηση στο ερώτημα αυτό θεωρείται ως απαπόδεικτη, αλλά μάλλον, ‘τί σκοπούς πρέπει να επιλέξω;’ και αυτό είναι ένα ερώτημα που απευθύνεται στη βούληση. Το ρωσισανό υποκείμενο προβάλλει επομένως επιστημολογικά αποψιλωμένο σε ό,τι αφορά ‘το πρόσωπό του’. Είναι εννοιολογικά ανίκανο να αναλάβει σε σχέση με τον εαυτό εκείνον τον αναστοχασμό, ο οποίος επιτρέπει την επέκταση του ενδιαφέροντος από τις προτιμήσεις και τις επιθυμίες προς τη βαθειά περισυλλογή, προκειμένου να επαναπροσδιορίσει την υπόστασή του»<sup>67</sup>.

Σε κάθε περίπτωση, η ανάλυση του *Sandel* αποσαφηνίζει τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της βουλευσιαρχικής και της γνωστικής εκδοχής του αυτοκαθορισμού, καθώς και τα ηθικοπολιτικά πρότυπα που συνδέονται, κατά την αντίληψη του συγγραφέα, με κάθε μία εκδοχή: Η πρώτη συνδέεται με τον δεοντολογικό φιλελευθερισμό, ενώ η δεύτερη με τον κοινοτισμό (communitarianism)<sup>68</sup>. Δε χρειάζεται να ακολουθήσουμε στο

66. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 59: «The voluntarist notion of agency is thus a key ingredient in Rawls' conception, and plays a central role in the deontological ethic as a whole».

67. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 153.

68. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 46), σ. 172-173: «And in so far as our constitutive self-understandings comprehend a wider subject than the individual alone, whether a family or tribe or city or class or nation or people, to this extent they define a community in the constitutive sense. And what marks such a community is not merely a spirit of benevolence, or the prevalence of communitarian values, or even certain 'shared final ends', but a common vocabulary of discourse and a background

σημείο αυτό τις αναλύσεις του συγγραφέα. Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, σημασία έχει η παρατήρηση ότι ο *Sandel* αντιδιαστέλλει τις δύο πτυχές του αυτοκαθορισμού σε μία σχέση διάζευξης: βουλευσιαρχική ή γνωστική εκδοχή; Κατ' ουσίαν, αυτό το ερώτημα τίθεται από τον συγγραφέα ως ένα δίλημμα για την ηθική και πολιτική θεωρία. Η βούληση ή ο λόγος θα υπερισχύσει ως θεμέλιο μιας μεταφυσικής αντίληψης για το πρόσωπο, κατά τρόπο ώστε το αντίπαλο στοιχείο να αποκλείεται ή έστω να περιορίζεται δραστικά σε ένα παρακολουθηματικό ρόλο. Ανάλογα με το στοιχείο που θα υπερισχύσει, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου ερμηνεύεται με διαφορετικούς όρους και οδηγεί σε μία περισσότερο ή λιγότερο ατομικιστική μεταφυσική αντίληψη του προσώπου. Τόσο τα δυνατά σημεία της κριτικής του *Sandel*, όσο και οι αδυναμίες της διλημματικής αντιπαράθεσης μεταξύ της βούλησης και του λόγου μπορεί να αναδειχθούν, εάν αναλύσουμε τη μεθοδολογία του δεοντολογικού φιλελευθερισμού.

Πράγματι, η διαδικασία κατά την οποία το πρόσωπο ελέγχει κριτικά τους λόγους της πράξης, με βάση κάποιους άλλους μεγαλύτερης βαρύτητας, δε μπορεί να συνεχίζεται αδιάκοπα. Κάποια στιγμή η κλίμακα των λόγων πρέπει να εξαντλείται. Αν κάθε λόγος αντλεί το κύρος του δυνάμει ενός άλλου λόγου, ανώτερης ισχύος, ο πρωταρχικός λόγος είναι αυθύπαρκτος: Στα πλαίσια της ηθικής θεωρίας του ωφελιμισμού, τέτοια αρχή αποτελεί η ωφέλεια, ενώ οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου προτείνουν τη συμφωνία, στην οποία προβαίνουν τα έλλογα υποκείμενα<sup>69</sup>.

---

of implicit practices and understandings within which the opacity of the participants is reduced if never finally dissolved. In so far as justice depends for its pre-eminence on the separateness or boundedness of persons in the cognitive sense, its priority would diminish as that opacity faded and this community deepened».

69. Βλ. *Williams*, (ό.π., σμ. 21), σ. 113: «At this point, where a reason is demanded for a given practice of reason-giving, the range of possible answers gets much narrower. There are few considerations that could give an answer, and they already begin to look like the kinds of consideration (welfare, possible contractual agreement) that can figure in an ethical theory. Or if the reasons at this level are

Όμως ένα τέτοιο σχήμα γραμμικής (linear) οργάνωσης των λόγων της πράξης δεν είναι απαλλαγμένο προβλημάτων. Η αναγωγή από τον κατώτερο προς τον ανώτερο λόγο είναι συγχρόνως και αναγωγή από τον ειδικότερο προς τον γενικότερο, από τον συγκεκριμένο προς τον αφηρημένο, από τον υποκειμενικό προς τον αντικειμενικό, από τον ατομικό προς τον καθολικό. Ο πρωταρχικός και μη περαιτέρω θεμελιώσιμος λόγος συγκεντρώνει όλα αυτά τα χαρακτηριστικά. Το μείζον πλεονέκτημα της γραμμικής προσέγγισης στη θεμελίωση των λόγων είναι ότι ικανοποιεί ένα αίτημα οικονομίας για μία κοινή αρχή, καθολικής και αντικειμενικής ισχύος, δηλαδή μια αρχή έγκυρη για κάθε έλλογο υποκείμενο<sup>70</sup>.

Από την άλλη πλευρά, το σχέδιο της ταύτισης του προσώπου με ένα τόσο αφηρημένο, αντικειμενικό και καθολικό λόγο εμπεριέχει εν σπέρματι αδυναμίες. Σύμφωνα με τη γραμμική μεθοδολογία, το πρόσωπο επιλέγει λόγους όλο και πιο γενικούς και αόριστους, όσο ανεβαίνει την αφαιρετική κλίμακα. Έτσι όμως αποφιλώνεται από στοιχεία καθοριστικά της ατομικότητάς του και εξαιρετικά σημαντικά για το ίδιο (όπως για παράδειγμα το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για τα προσφιλή του πρόσωπα ή για την ανάπτυξη των κοινωνικά επωφελών προσωπικών του δεξιοτήτων). Συνεπώς, η γραμμική μεθοδολογία αν δεν εξαλείφει την ηθική σημασία του ατομικού χαρακτήρα του προσώπου, πάντως οπωσδήποτε την υποβαθμίζει. Η έμφαση αυτή στον χαρακτήρα του προσώπου αποτελεί κεντρικό

---

not of this kind, then the reasons at the next level will be, for the process of course goes on. At the end, if this linear search for reasons is pursued, there will have to be at least one practice of reason-giving for which no reason is given and which holds itself up».

70. Βλ. *Williams*, (ό.π., σημ. 21), σ. 112: «Much explanatory reflection is itself critical, simply in revealing that certain practices or sentiments are not what they are taken to be. This is one of the most effective kinds of critical reflection. It is a different kind of critical reflection that leads to ethical theory, one that seeks *justificatory reasons*. 'There cannot any one moral rule be propos'd, whereof a Man may not justly demand a Reason,' *Locke* said, and this maxim, understood in a certain way, naturally leads to theory».

σημείο της κριτικής που ασκεί ο Άγγλος φιλόσοφος *Bernard Williams* στη γραμμική μεθοδολογία ηθικών συστημάτων, όπως ο ωφελιμισμός και η καντιανή δεοντολογία (τα οποία αποκαλεί με τον γενικό όρο *morality*)<sup>71</sup>.

Ωστόσο, ο αυτοκαθορισμός και η αναθεώρηση της ταυτότητας του προσώπου δεν είναι έργο του θεωρητικού λόγου, σε μία προσπάθεια συγκρότησης της κλίμακας των λόγων σύμφωνα με τις επιταγές της γραμμικής μεθοδολογίας. Ο αυτοκαθορισμός δε μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την ανθρώπινη πράξη. Η αυτογνωσία ενός προσώπου συνδέεται άμεσα με τη συνέπεια μεταξύ λόγων και έργων. Εάν το χάσμα μεταξύ τους είναι βαθύ και αγεφύρωτο, τότε το πρόσωπο, το οποίο αδιαφορεί για την ασυνέπιά του, περιοριζόμενο σε μία θεωρητική εμβάθυνση στην ανθρώπινη φύση του, δε διακρίνεται για αυτογνωσία. Το γνώθι σ' αυτόν και η αναθεώρηση της ταυτότητας του προσώπου συνδέονται άμεσα και κατ' εξοχήν με τον πρακτικό λόγο και αυτός με τη σειρά του με τη βούληση. *Το πρόσωπο διαμορφώνεται και αναδύεται μέσα από την πράξη του, μέσα στον κοινωνικό του κόσμο*<sup>72</sup> και η γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού υποστηρίζει και νοηματοδοτεί τα ενεργήματα της βουλήσεως προκειμένου να τα καταστήσει έλλογες και έγκυρες επιλογές και επιδιώξεις.

71. Βλ. *Williams*, (ό.π., σημ. 21), σ. 113, 116-117: «Once we see that it is impossible to rationalize everything, the project of rationalizing as much as possible need not be understood as doing the next best thing. We may conclude instead that we were looking in the wrong direction» και «[r]eflective criticism should basically go in a direction opposite to that encouraged by ethical theory. Theory looks characteristically for considerations that are very general and have as little distinctive content as possible, because it is trying to systematize and because it wants to represent as many reasons as possible as applications of other reasons. But critical reflection should seek for as much shared understanding as it can find on any issue, and use any ethical material that, in the context of the reflective discussion, makes some sense and commands some loyalty... Theory typically uses the assumption that we probably have too many ethical ideas, some of which may well turn out to be mere prejudices. Our major problem now is actually that we have not too many but too few, and we need to cherish as many as we can».

72. Βλ. *S. Hurley*, *Natural Reasons*, Oxford 1989, σ. 320-321.



Ο αυτοκαθορισμός, ως ενότητα βούλησης και λόγου, συνεπάγεται ότι τα άτομα θα επιχειρήσουν να *πραγματοποιήσουν*, να ακολουθήσουν *έμπρακτα το σχέδιο της ζωής τους*, όπως το έχει εξειδικεύσει από την ατομική του σκοπιά το καθένα. Ο αυτοκαθορισμός αφήνει πάντα ανοικτό το ενδεχόμενο της σύγκρουσης και το αίτημα της εναρμόνισης των αντιθέτων βουλήσεων, των διαφορετικών ειδικότερων επιδιώξεων και προοπτικών. Έτσι, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου έχει εντονότατο *πολιτικό χαρακτήρα*.

Η σχέση μεταξύ βούλησης και λόγου, ως στοιχείων του αυτοκαθορισμού, είναι ορθότερο να μην αποδοθεί με τη μορφή διλήμματος, αλλά να διευρευνηθεί η συνάφειά τους. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου νοείται ως ενότητα βούλησης και λόγου.

Την ενότητα βούλησης και λόγου ως στοιχείων του αυτοκαθορισμού εκφράζει πιο ισόρροπα από τον *Sandel* και με εξαιρετική σαφήνεια η *S. Hurley*, στο βιβλίο της *Natural Reasons*: Συνοψίζοντας τις αναπτύξεις του *Charles Taylor*, η *S. Hurley* παρατηρεί ότι για το πρόσωπο «ο στοχασμός είναι ταυτοχρόνως μία γνωστική διαδικασία, μία ερμηνεία του ίδιου του του εαυτού και μία άσκηση αυτονομίας, αυτοκαθορισμού»<sup>73</sup>. Εξάλλου, αναφερόμενη στα άτομα της γραμμικής μεθοδολογίας σημειώνει ότι «ο αυτοκαθορισμός δεν εξαρτάται από την αποστασιοποίηση του εαυτού μας από το σύνολο αυτού το οποίο είμαστε»<sup>74</sup> και συνεχίζει:

«Δεν είναι ανάγκη η αυτονομία νοούμενη με όρους αναγωγής σε στάσεις ανωτέρας τάξεως, να οδηγήσει σε μία οπισθοδρόμηση, στην οποία το απογυμνωμένο πρόσωπο (the bare self) διαρκώς υποχωρεί, αρνούμενο την επισφράγιση αυτής της διαδικασίας. Αυτό οφείλεται

---

73. Βλ. *Hurley*, (ό.π., σημ. 72), σ. 316: «Deliberation for a strong evaluator is at once a cognitive exercise, of self-interpretation, and an exercise of autonomous agency, of self-determination».

74. Βλ. *Hurley*, (ό.π., σημ. 72), σ. 322: «Self-determination does not depend on detaching ourselves from the whole of what we are».

στο ότι το ίδιο το πρόσωπο εν μέρει είναι δημιουργημά αυτής της συνεχούς διαδικασίας. Το ζήτημα εάν αποδίδεται η διαδικασία αυτή εξ ολοκλήρου στο πρόσωπο δε μπορεί καν να γεννηθεί. Το πρόσωπο είναι αποτέλεσμα δραστηριότητας εν σχέσει με δεδομένους τρόπους ζωής και έτσι δεν είναι απλώς δεδομένο. Αλλά η δραστηριότητα είναι η ίδια μέρος του κόσμου, όπως τον συγκροτούν οι φυσικές και κοινωνικές σχέσεις, όχι ένα φευγάλο σημείο που εξαφανίζεται, το όριο μιας αναγωγής... Η αυτονομία δεν εξαρτάται από το τελευταίο βήμα, το οποίο πολλοί μπορεί να μην κάνουν, αλλά από το διακριτό πρώτο βήμα, στο οποίο το πρόσωπο αρχίζει να μορφοποιείται. Πριν προχωρήσουμε πολύ μακριά στην αναγωγή, το πρόσωπο είναι μαζί μας... Η προσωπικότητα (personhood) εξαρτάται από την ικανότητα αναστοχασμού και αξιολόγησης εκ μέρους του προσώπου των ιδίων του των στάσεων, από την αυτοκατανόηση (self-interpretation) και τον αυτοκαθορισμό, όχι από τη θέσπιση του εαυτού μας *ex nihilo*»<sup>75</sup>.

Η ανωτέρω εικόνα δε συμβιβάζεται με το δίλημμα επιλογής μεταξύ βούλησης και λόγου και κατά τούτο αποκλείει την δυνατότητα αναγωγής του ενός στοιχείου στο άλλο, σε μία σχέση παράγωγου προς πρωταρχικό.

Ακραίο παράδειγμα αναγωγής του λόγου στη βούληση παρέχει βεβαίως η χομπσιανή θέση ότι «αντικείμενο κάθε πράξης που γίνεται με τη θέληση του ανθρώπου, είναι κάποιον καλό για τον ίδιο» ή η αποφυγή κάποιου κακού και «ότι οι λέξεις καλό, κακό και αξιοκατάκριτο, χρησιμοποιούνται πάντα σε συνάρτηση με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί, καθώς τίποτε δεν είναι απλώς και απολύτως τέτοιο, ούτε κάποιος κοινός κανόνας για το καλό και το κακό προκύπτει από τα ίδια τα πράγματα»<sup>76</sup>. Ένας τέτοιος ακραίος αξιολογικός σχε-

75. Βλ. Hurley, (ό.π., σημ. 72), σ. 321-322.

76. Βλ. R. Flathman, *Scepticism, Individuality and Chastened Politics*, Newbury Park CA 1993, σ. 71, όπου η παραπομπή στον Hobbes, Λεβιάθαν, κεφ. 14.

τικισμός και υποκειμενισμός έχει ως συνέπεια ότι οι αξίες δεν έχουν αντικειμενικό κύρος και δε διαφέρουν από τις υποκειμενικές προτιμήσεις. Πρόκειται για μία ριζικά βουλησιαρχική άποψη, κατά την οποία ο λόγος υποτάσσεται στη βούληση, χωρίς να συνεισφέρει στον αυτοκαθορισμό του προσώπου μέσα από την προοπτική της γνώσεως αντικειμενικών αξιών ανεξάρτητων από τις υποκειμενικές επιλογές του προσώπου. Αντίθετα, για την αντίληψη του αυτοκαθορισμού ως ενότητα βούλησης και λόγου, ο λόγος είναι ισότιμος προς τη βούληση, στο μέτρο που παρέχει κριτήρια χαρακτηρισμού της βούλησης ως αυθάρκτης ή έγκυρης και μπορεί να οδηγήσει στη συναγωγή αξιολογικών και μάλιστα ηθικών κρίσεων, ως ορθών ή εσφαλμένων.

Στον αντίποδα της χομπσιανής θέσης βρίσκονται αντιλήψεις, οι οποίες κατά τον *I. Berlin* έχουν ως γνώρισμα τον «μονισμό (monism) και την πίστη σε ένα και μοναδικό κριτήριο (single criterion)» εναρμόνισης των αξιών<sup>77</sup>. Οι θεωρίες αυτές επαγγέλλονται μία τάξη πραγμάτων, στα πλαίσια της οποίας αίρεται η αντίθεση των αξιών και εξαλείφεται η ανάγκη επιλογής μεταξύ τους<sup>78</sup>. Η ιδέα μιας τελικής αρμονίας, η οποία αίρει τις ασυμβατότητες στα πλαίσια ενός συστήματος αξιών, επιβάλλεται από τον ίδιο τον λόγο, τυχόν δε εγκατάλειψή της θα συνιστούσε χρεωκοπία του λόγου και ασυγχώρητη παραχώρηση σε ένα πρωτόγονο εμπειρισμό. Στην προοπτική μιας τέτοιας ορθολογικής μεταφυσικής, η βούληση ανάγεται τελικώς στον λόγο, ο οποίος οδηγεί στη γνώση αυτού του τελικού ιδεατού σχήματος.

Σε αντίθεση προς την επιδίωξη αυτή, την οποία θεωρεί χιμαιρική, ο *Berlin* προτείνει το ιδανικό της πολυφωνίας και του πλουραλισμού. Στην αντίληψη του πλουραλισμού, οι σκοποί τους οποίους επιδιώκουν οι άνθρωποι είναι πολλοί και όχι κατ' ανάγκη συμβατοί μεταξύ τους. Η επιλογή μεταξύ αυτών είναι σύμφυτη με τη φύση του ανθρώπου ως ηθικού φορέως.

77. Βλ. *Berlin*, (ό.π., σημ. 45), σ. 170.

78. Βλ. *Berlin*, (ό.π., σημ. 45), σ. 167-168.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο *Berlin* συνδέει ευθέως τον αξιακό πλουραλισμό και την επιλογή μεταξύ αντιθέτων αξιών, με τον αυτοκαθορισμό των προσώπων, με τη φύση του ανθρώπου ως όντος ικανού να υπερβαίνει τον εαυτό του κατά τρόπο απρόβλεπτο<sup>79</sup>. Ο πλουραλισμός των αξιών είναι σύμφυτος με την ανθρώπινη φύση και παρέχει στο πρόσωπο περιθώριο επιλογής ως προς τις αρχές και τις αξίες που διέπουν την πράξη του.

Επομένως, η βούληση δεν περιορίζεται απλώς στην επισφράγιση των πορισμάτων του λόγου όσον αφορά τη γνώση αντικειμενικών αξιών, αλλά διατηρεί τον αυτοτελή καθοριστικό της ρόλο, συνδυαζόμενη με τον λόγο, στη χάραξη της ζωής του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου. Όπως παρατηρεί ο *J. Raz*, «πολλές από τις αποφάσεις μας σε μικρά και μεγάλα ζητήματα, υπο-καθορίζονται (*under-determined*) από τον λόγο. Ο τυπικός ρόλος των αποφάσεων και επιλογών μας, του ενδιαφέροντός μας για το ένα πράγμα αντί για το άλλο, είναι να ρυθμίζει ότι πριν από την εκδήλωση του ενδιαφέροντός μας, παρέμενε αρρυθμιστο (*unsettled*). Κάνει την επιδίωξη της εναλλακτικής λύσης που υιοθετήσαμε, την ορθή επιλογή για εμάς»<sup>80</sup>.

*Συμπερασματικά, η παραδοχή ότι οι αξίες διαφέρουν από υποκειμενικές προτιμήσεις και συνιστούν το γνωστικό στοιχείο του αυτοκαθορισμού προδιαγράφει τα όρια της βούλησης και αποτυπώνει την καθοριστική συμβολή του λόγου. Αντίστροφα, η έμφαση στον αξιακό πλουραλισμό προδιαγράφει τα όρια του λόγου και αποτυπώνει την καθοριστική συμβολή της βούλησης. Ανάμεσα στα δύο αυτά οριακά σημεία του πεδίου των αξιών,*

79. Βλ. *Berlin*, (ό.π., σημ. 45), σ. 171: «Pluralism, with the measure of 'negative' liberty it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great, disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind... It is more humane because it does not (as the system builders do) deprive men, in the name of some remote or incoherent, ideal, of much that they have found to be indispensable to their life as unpredictably self-transforming human beings».

80. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 43), σ. 388-389.

την αυτογνωσία και τον πλουραλισμό, διανοίγεται το περιθώριο ηθικού αυτοκαθορισμού του προσώπου.

Η απόρριψη του διλήματος «βούληση ή λόγος;» δε σημαίνει απλώς την αδυναμία μιας ριζικής υπερίσχυσης ενός εκ των δύο στοιχείων στη θεμελίωση του αυτοκαθορισμού. Μεγαλύτερη αξία έχει η προσπάθεια να προσδιορισθεί το θετικό περιεχόμενο της σχέσης αυτής. Όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, η τροπή της σχέσης αυτής είναι ανοικτή και η έκβασή της αβέβαιη.

Πριν όμως προχωρήσουμε στην ανάλυση της σχέσης αυτής, πρέπει να προσδιορισθεί η φύση της ως ενός δύσκολου ηθικοπολιτικού προβλήματος. Η διάγνωση αυτή, όπως θα δούμε στη συνέχεια της μελέτης, έχει μεγάλη βαρύτητα και για τη συνταγματική ανάλυση και οργάνωση του αυτοκαθορισμού των προσώπων. Η αβέβαιη τροπή στη σχέση μεταξύ της βούλησης και του λόγου δεν είναι προϊόν απλώς έλλειψης ή αδυναμίας της θέλησης των προσώπων να συμμορφωθούν στις ηθικές επιταγές, οι οποίες, κατά τα άλλα, είναι προσιτές σε κάθε ένα προικισμένο με τη δύναμη του πρακτικού λόγου. Οι όροι του προβλήματος είναι πιό σύνθετοι. Ενδιαφέρουσα είναι από την άποψη αυτή η ανάλυση του *Thomas Nagel*, στο βιβλίο του *The View from Nowhere*<sup>81</sup>.

### 3. Το ηθικοπολιτικό πρόβλημα του αυτοκαθορισμού

Είδαμε σε προηγούμενη ενότητα ότι ο αυτοκαθορισμός συνδέεται με την ικανότητα του προσώπου να θεωρήσει κριτικά το περιεχόμενο της βούλησής του και την πράξη σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιλογές του, τις οποίες έχει ενστερνισθεί και αποδεχθεί ως διαμορφωτικές της ταυτότητάς του. Υπό αυτήν την έννοια ο αυτοκαθορισμός αφορά την επιλογή του προσώπου να αναπτύξει αυτήν και όχι την άλλη προσωπι-

---

81. Βλ. *Nagel*, (ό.π., σημ. 34).

κότητα. Συνεπεία τέτοιων επιλογών, το αυτοκαθοριζόμενο πρόσωπο αποβαίνει και «αυτοδημιούργητο» (self-made)<sup>82</sup>.

Είναι όμως δυνατόν το πρόβλημα του αυτοκαθορισμού να τεθεί με ένα πολύ πιο ριζικό και φιλόδοξο τρόπο. Αυτό συμβαίνει εάν προσπαθήσουμε να επεκτείνουμε την ιδέα του αυτοκαθορισμού από την *επιλογή* μεταξύ εναλλακτικών ενεργειών που είναι προσιτές στο πρόσωπο, στους *όρους διαμόρφωσης* των ενεργειών αυτών, δηλαδή τους όρους στους οποίους οφείλεται το δεδομένο περιεχόμενό τους. Μία τέτοια κίνηση αλλάζει την οπτική γωνία από τις *επιλογές* του υποκειμένου, στις *συνθήκες και τις περιστάσεις της πράξης*.

Ενώ υπό το πρίσμα του δρώντος υποκειμένου εκείνο επεμβαίνει στον εξωτερικό κόσμο και τον επηρεάζει με τις πράξεις του, αντίθετα εάν εστιάσουμε στις περιστάσεις και τις συνθήκες της πράξης, τότε η ιδέα του αυτοκαθορισμού υπονομεύεται και φαίνεται παραπλανητική. Πράγματι, οι περιστάσεις με τις οποίες βρίσκεται αντιμέτωπο το πρόσωπο, το περιεχόμενο της συνείδησής του, η ίδια τελικά η επιλογή του, είναι δυνατόν να εξηγηθούν με μία αλυσίδα αιτιωδών σχέσεων.

Τα κοινωνικά, φυσικά και ψυχολογικά αίτια της πράξης υπονομεύουν την κοινή αντίληψη περί ελευθερίας της βουλήσεως του προσώπου και καταλογισμού σε αυτό των πράξεών του. Από μία εξωτερική σκοπιά, οι αντικειμενικές συνθήκες φαίνεται να καθορίζουν το άτομο και όχι το αντίστροφο.

Κατά τον *Nagel*, τόσο η εξωτερική-αντικειμενική, όσο και η εσωτερική-υποκειμενική θεώρηση των πραγμάτων ενυπάρχουν στην ανθρώπινη συνείδηση, χωρίς να είναι δυνατός ο εξοβελισμός της μιας εκ των δύο<sup>83</sup>. Αποτελούν και οι δύο

82. Βλ. *Feinberg*, (ό.π., σημ. 36), σ. 33.

83. Βλ. *Nagel*, (ό.π., σημ. 34), σ. 111-112, 112-113: «An objective view of actions as events in the natural order (determined or not) produces a sense of impotence and futility with respect to what we do ourselves. It also undermines certain basic attitudes towards all agents – those reactive attitudes [that] are conditional on the attribution of responsibility. It is the second of these affects that is usually referred to as the problem of free will. But the threat to our conception of our own actions – the sense that we are being carried along by the universe like small pieces of

συστατικό στοιχείο της κοσμοθεώρησής μας. Πρόκειται για μία γνήσια πνευματική ένταση, η οποία δημιουργεί στο πρόσωπο αμφιβολία για την αυτονομία του και για τη δυνατότητα καταλογισμού των πράξεων.

Η ένταση αυτή θέτει σε προφανή δοκιμασία τη ριζική εκδοχή της αυτονομίας του προσώπου και της υποκειμενικής του ευθύνης, η οποία δικαιολογείται μόνο για πράξεις για τις οποίες το ίδιο το πρόσωπο είναι αποκλειστικώς υπαίτιο ως δημιουργός τους. Η δοκιμασία απορρέει από την επίγνωση της αντικειμενικής εκδοχής των πραγμάτων.

Από την άλλη πλευρά όμως, η ριζική αντίληψη του αυτοκαθορισμού και η συναφής με αυτήν εικόνα του ανθρώπου ως δημιουργού της ιστορίας του παραμένουν ως ιδανικά, κατανοητά, αποδεκτά (δηλαδή εύλογα) και οικεία. Αυτό γίνεται εύκολα αντιληπτό στο μέτρο που ο ριζικός αυτοκαθορισμός αποτελεί την ιδεατή εκδοχή της ελεύθερης πράξης, δηλαδή της πράξης η οποία «δεν προκαθορίζεται από προηγούμενες συνθήκες, αλλά εξηγείται πλήρως και αποκλειστικώς ως εκ προθέσεως, ενόψει των δικαιολογητικών της αιτίων και σκοπών»<sup>84</sup>.

Κατά τον *Nagel*, η αυτονομία αφορά την ελευθερία της βούλησης του προσώπου. Όμως, οι πρωταρχικοί λόγοι επιλογής δεν μπορεί να θεωρηθούν και αυτοί προϊόν επιλογής του προσώπου, γιατί τότε θα εστερείτο τα στοιχειώδη ουσιαστικά κριτήρια, το αναγκαίο ελάχιστο περιεχόμενο, για να προβεί σε οποιαδήποτε επιλογή<sup>85</sup>. Είδαμε ότι η προβληματική αυτή

---

flotsam – is equally important and equally deserving of the title. The two are connected. The same external view that poses a threat to my own autonomy also threatens my sense of the autonomy of others, and this in turn makes them come to seem inappropriate objects of admiration and contempt, resentment and gratitude, blame and praise... The difficulty, as I try to explain, is that while we can easily evoke disturbing effects by taking up an external view of our own actions and the actions of others, it is impossible to give a coherent account of the internal view of action which is under threat».

84. Βλ. *Nagel*, (ό.π., σμ. 34), σ. 115: «A free action should not be determined by antecedent conditions, and should be fully explained only intentionally, in terms of justifying reasons and purposes».

85. Βλ. *Nagel*, (ό.π., σμ. 34), σ. 116-118 και χαρακτηριστικά σ. 118: «in order

οδήγησε τον *Sandel* σε μία διαφορετική αντίληψη του προσώπου<sup>86</sup>, η οποία δεν χαρακτηρίζεται από τη «στρατηγική ικανότητα»<sup>87</sup> διαμόρφωσης ενός σχεδίου ζωής, αλλά από τη γνωστική εκδοχή του αυτοκαθορισμού και την απόρριψη της βουλησιαρχικής αντίληψης. Από την άποψη αυτή, αντικείμενο του αυτοκαθορισμού καθίσταται ο στοχασμός πάνω στα στοιχειώδη ουσιαστικά κριτήρια του προσώπου, της ανθρωπίνης φύσης: Το αυτοκαθοριζόμενο άτομο δεν επιλέγει – δεν πρόκειται δηλαδή για ενέργημα της βούλησης, όπου υπερισχύει η υποκειμενική σκοπιά του προσώπου-δημιουργού – αλλά διαλογίζεται θεωρώντας τον εαυτό του ενταγμένο στον κόσμο (τον οποίον βεβαίως δεν έχει δημιουργήσει), ουσιαστικά δε στοιχεία του κόσμου αυτού καθορίζουν την ανθρωπίνη υπόστασή του.

Τόσο η εξωτερική-αντικειμενική εκδοχή της πραγματικότητας, όσο και η γνωσιοκρατική θεώρηση του προσώπου θέτουν σε αμφισβήτηση ακραίες αντιλήψεις για την ελευθερία της βούλησης και για τη δυνατότητα ενός ριζικού αυτοκαθορισμού. Σύμφωνα με τον *Gerald Dworkin*<sup>88</sup>, η απόρριψη του ριζικού αυτοκαθορισμού αποκλείει μία σειρά προτάσεων για την έννοια της αυτονομίας, όπως κατ' εξοχήν : 1) Ένα πρόσωπο είναι ηθικά αυτόνομο, εάν και μόνον εάν είναι ο δημιουργός των ηθικών του αρχών, αυτός από τον οποίον προέρχονται. 2) Ένα πρόσωπο είναι ηθικά αυτόνομο, εάν και μόνον εάν επιλέγει τις ηθικές του αρχές. 3) Ένα πρόσωπο είναι ηθικά αυτόνομο, εάν και μόνον εάν η θέλησή του αποτελεί την

---

to do anything we must already be something. However much material we incorporate from the external view into the grounds of action and choice, this same external view assures us that we remain parts of the world and products, determined or not, of its history».

86. Βλ. ανωτέρω, το κείμενο, το οποίο αντιστοιχεί στη σημ. 67.

87. Βλ. *C. Taylor*, *The Concept of a Person*, στο έργο *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, σ. 97, 104: «Along with agency, its ends too are seen as unproblematic. What is striking about persons is their ability to conceive different possibilities, to calculate how to get them, to choose between them, and thus to plan their lives. The striking superiority of man is in strategic power».

88. Βλ. *G. Dworkin*, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge 1988.



ύπατη αυθεντία ή πηγή των ηθικών των αρχών. 4) Ένα πρόσωπο είναι ηθικά αυτόνομο, εάν και μόνον εάν αποφασίζει για τον εαυτό του ποιές ηθικές αρχές θα αποδεχθεί ως ηθικές<sup>89</sup>. Έτσι ο *G. Dworkin* καταλήγει υπέρ μιας αντίληψης της αυτονομίας, η οποία τονίζει το στοιχείο της κριτικής στάσης του προσώπου απέναντι στους λόγους, τις επιθυμίες και τις επιδιώξεις που διαμορφώνουν την πράξη του, καθώς επίσης και τη δυνατότητα του προσώπου να αναθεωρεί τα κριτήρια αυτά με βάση τις ανωτέρας τάξεως αξίες και επιλογές<sup>90</sup>.

Το πλεονέκτημα της ανάλυσης του *Nagel* είναι ότι, όπως είδαμε, τονίζει τη συνύπαρξη της εσωτερικής με την εξωτερική σκοπιά. Έτσι η απόρριψη της καθαρά βουλησιαρχικής θεώρησης δεν τον οδηγεί στην αποδοχή της γνωστικής εκδοχής του αυτοκαθορισμού. Παραμένει το πρόβλημα του συγκερασμού των δύο αυτών οπτικών γωνιών. Διότι και αντιστρόφως, η αντικειμενική όψη των πραγμάτων δε μπορεί να εκριζώσει την ιδέα της αυτονομίας του προσώπου και της δυνατότητας να καταλογίσουμε σε αυτό πράξεις, για τις οποίες είναι υπαίτιο, φέροντας και τη σχετική ευθύνη.

Ενόψει των δεδομένων αυτών, η πρόταση του *Nagel* είναι ότι:

«Το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε είναι να προσπαθήσουμε να ζήσουμε με ένα τρόπο που δε θα ήταν ανάγκη να αναθεωρούμε ενόψει κάθε νέας γνώσης

89. Βλ. *Dworkin*, (ό.π., σμ. 88), σ. 35, 49.

90. Βλ. *Dworkin*, (ό.π., σμ. 88), σ. 20, 47: «Putting the various pieces together, autonomy is conceived of as a second-order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desire, wishes, and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values. By exercising such a capacity, persons define their nature, give meaning and coherence to their lives, and take responsibility for the kind of person they are». «Still, this conception of autonomy as critical reflection avoids the difficulties of the earlier interpretations. It is consistent with objectivity, for critical reflection is aimed at what is correct. It need not reject the view that some of us may be better at moral reasoning than others. It is compatible with the recognition of a notion of (limited) authority, and can accept the relevance (if not the conclusiveness) of tradition in moral life».

που αποκτάμε στα πλαίσια της αυτογνωσίας μας»<sup>91</sup>. «Το καλύτερο που μπορούμε να ελπίζουμε είναι ότι ενεργούμε με ένα τρόπο που μας επιτρέπει κάποια εμπιστοσύνη, ότι δε θα αποδειχθεί απαράδεκτος ακόμη και εάν αναπτύσσουμε την αντικειμενική σκοπιά όσο περισσότερο γίνεται... Εδώ ενυπάρχει η ιδέα μιας απεριορίστης υποθετικής ανάπτυξης προς την κατεύθυνση της αυτογνωσίας και της αυτοκριτικής, ένα μικρό μέρος της οποίας είναι στην πραγματικότητα δυνατόν να καλύψουμε. Υποθέτουμε ότι η πρόοδος μας προς την αντικειμενικότητα συντελείται με βήματα, πάνω σε ένα δρόμο που διανοίγεται προοπτικά πέρα από αυτά και πάνω από όλες τις δικές μας δυνατότητες»<sup>92</sup>.

Έτσι, λοιπόν, ο ριζικός αυτοκαθορισμός του προσώπου, μπορεί να μην αποτελεί πραγματοποιήσιμο ενδεχόμενο για το πρόσωπο, δεν παύει όμως να αποτελεί ιδανική επιδίωξη, προς την κατεύθυνση πληρέστερης πραγμάτωσης και προσέγγισης της προσωπικής αυτονομίας. *Ο ριζικός αυτοκαθορισμός, αν και ανέφικτος, δεν παύει να παρέχει το αναγκαίο έδαφος το οποίο επιτρέπει στο πρόσωπο να υπερβεί τις συνθήκες και τις περιστάσεις της πράξης του και να τις αντικρύσει από κριτική απόσταση, όπως ένας δημιουργός θεωρεί το έργο του.*

*Το πρόβλημα του αυτοκαθορισμού του προσώπου δεν αφορά κάποια χιμαιρική ιδέα αυτονομίας, αλλά αντίθετα, τη δημιουργία εκείνων των εσωτερικών και εξωτερικών προϋποθέσεων, οι οποίες θα του επιτρέπουν να πραγματώνει όποιες υπερβάσεις είναι αναγκαίες, προκειμένου να ενεργεί και να δημιουργεί σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιλογές και αξιολογήσεις του. Ιδανικό του αυτοκαθορισμού είναι το πρόσωπο να ταυτίζεται με τον τρόπο της ζωής του (ώστε να μην αποξενώνεται από αυτήν), όχι από άγνοια, δεισιδαιμονία, προ-*

91. Βλ. Nagel, (ό.π., σημ. 34), σ. 127: «Since we can't act in light of *everything* about ourselves, the best we can do is to try to live in a way that wouldn't have to be revised in light of anything more that could be known about us».

92. Βλ. Nagel, (ό.π., σημ. 34), σ. 128.

λήψεις, εμπάθεια, εξαρτήσεις κ.λπ., αλλά επειδή κρίνει ότι ο τρόπος αυτός το καταξιώνει ως πρόσωπο, με αποτέλεσμα να τον αναγνωρίζει ως δικό του και να τον ενστερνίζεται.

Στο μέτρο που το πρόβλημα του αυτοκαθορισμού ορίζεται όπως ανωτέρω, γίνεται αντιληπτό ότι η ένταση μεταξύ της εσωτερικής και της εξωτερικής σκοπιάς, αν και αποτελεί πηγή γνήσιας φιλοσοφικής απορίας, δε συντελεί καθόλου στην αδράνεια του προσώπου. Αντίθετα, ο συγκερασμός των δύο προοπτικών συντελείται κατ' εξοχήν στο πεδίο της πράξης μέσα από την άσκηση του πρακτικού λόγου<sup>93</sup>. Πράγματι, το πρόσωπο στην προσπάθειά του να εναρμονίσει τις δύο προοπτικές, ενδιαφέρεται να εκτιμά, να ιεραρχεί και να σταθμίζει με τον πιο ολοκληρωμένο, διαυγή και διεισδυτικό τρόπο τα δεδομένα ενόψει των οποίων χρειάζεται να πράξει. Η ακρίβεια και η αντικειμενικότητα της κρίσης γίνονται εντέλει και κατηγορήματα, χαρακτηριστικά, της πράξης, έτσι ώστε οι υπερβάσεις να μην περιορίζονται στη συνείδηση του προσώπου, στον εσωτερικό του κόσμο, αλλά να πραγματοποιούνται στην πολιτική και κοινωνική του ζωή.

Από την αυτόνομη κρίση το πρόσωπο τείνει προς την αυτοκαθοριζόμενη πράξη<sup>94</sup>. Εντέλει, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου είναι συνάρτηση της επιτυχούς, δηλαδή της ορθής άσκησης του πρακτικού λόγου μέσα σε συνθήκες που εννοούν την αποτελεσματική πραγματοποίηση των στοχοθεσιών του. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου αποτελεί, συνεπώς, ένα ηθικοπολιτικό πρόβλημα. Όπως λέγει χαρακτηριστικά ο Nagel:

«Αυτό που ελπίζουμε, δεν είναι απλώς να κάνουμε αυτό που θέλουμε, δεδομένων των περιστάσεων, αλλά επίσης να είμαστε όπως θέλουμε να είμαστε, σε ένα

93. Βλ. Nagel, (ό.π., σμ. 34), σ. 119: «Can we proceed part way along the inviting path of objectivity without ending up in the abyss, where the pursuit of objectivity undermines itself and everything else? In practice, outside of philosophy we find certain natural stopping places along the route, and do not worry about how things would look if we went further».

94. Βλ. Dworkin, (ό.π., σμ. 88), σ. 41, αριθ. 28.

επίπεδο όσο πιο βαθύ γίνεται και να βρίσκουμε τους εαυτούς μας αντιμέτωπους με επιλογές τις οποίες θέλουμε να αντιμετωπίζουμε σε ένα κόσμο που επιθυμούμε να ζούμε. Εάν ενδιαφερόμασταν να εξαφανίσουμε τα εξωτερικά εμπόδια της ελευθερίας, δεν θα οδηγούμασταν στην ηθική, αλλά μόνο στην προσπάθεια να αυξήσουμε τον έλεγχο στο περιβάλλον μας. Αυτό επίσης θα αφορούσε την πολιτική, αλλά μία πολιτική βασισμένη στα συμφέροντά μας, όπως αυτή του *Hobbes*, όχι μία ηθική πολιτική (*ethical politics*). Είναι η επίθεση στους εσωτερικούς φραγμούς (*inner barriers*), που οδηγεί στην ανάπτυξη της ηθικής (*ethics*), γιατί σημαίνει ότι ελπίζουμε να είμαστε σε θέση να επιθυμούμε ότι ο χαρακτήρας και τα κίνητρά μας θα έπρεπε να είναι ως έχουν, και ότι δε θα αισθανόμαστε εγκλωβισμένοι, όταν θεωρούμε τους εαυτούς μας αντικειμενικά»<sup>95</sup>

Το ανωτέρω παράθεμα αποδίδει με εξαιρετική σαφήνεια την *ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου*, ως στοιχείων του αυτοκαθορισμού. Στο μέτρο που το πρόσωπο ενδιαφέρεται να συγκεράσει την εξωτερική με την εσωτερική σκοπιά, στο μέτρο που επιχειρεί η πράξη του να είναι θεμελιωμένη σε λόγους έγκυρους και αντικειμενικούς, τότε είναι φανερό ότι η βούληση και ο λόγος *διαπλέκονται και συμπλέουν*, οδηγώντας στον αυτοκαθορισμό του προσώπου με ηθικοπολιτικά κριτήρια.

Από την άλλη πλευρά, όμως, δεν είναι δεδομένο ότι ο ηθικός λόγος θα καθορίσει τη βούληση. Υπάρχει πάντα το ενδεχόμενο η βούληση να διαμορφωθεί αυθαίρετα, χωρίς την αναζήτηση λόγων που έχουν εξετασθεί για το κύρος και την εγκυρότητά τους από την αντικειμενική σκοπιά. Η βούληση αυτή, η οποία εκφράζει τη μονομερή υποκειμενικότητα, οδηγεί και

95. Βλ. *Nagel*, (ό.π., σημ. 34), σ. 136: «...It is the attack on inner barriers that leads to the development of ethics, for it means that we hope to be able to will that our character and motives should be as they are, and not feel simply stuck with them when viewing ourselves objectively».

σε αντίστοιχη πολιτική πράξη, όπου το ηθικό και το πολιτικό στοιχείο είναι αποσυνδεδεμένο το ένα από το άλλο.

Η θεώρηση του αυτοκαθορισμού ως ενότητας βούλησης και λόγου και, πολύ περισσότερο, η ανοικτή τροπή στη σχέση μεταξύ αυτών των δύο στοιχείων, είναι φανερό ότι αποσυνδέει την ικανότητα του αυτοκαθορισμού, δηλαδή την κριτική στάση του προσώπου απέναντι στους λόγους οι οποίοι διέπουν την πράξη του, από το ουσιαστικό περιεχόμενο των λόγων αυτών. Χωρίς την αποσύνδεση αυτή, αυτόνομο θεωρείται μόνο ένα άτομο το οποίο υιοθετεί λόγους συμβατούς με τον αυτοκαθορισμό του προσώπου. Το ζήτημα θα μας απασχολήσει αργότερα, καθώς συνδέεται ευθέως με την αξία του αυτοκαθορισμού του προσώπου<sup>96</sup>. Στο σημείο αυτό είναι νομίζω ορθή η θέση του *G. Dworkin*, σύμφωνα με τον οποίο: «εάν ένας πολίτης είχε λόγους να αναγνωρίσει τέτοιες εξουσίες στο κράτος [οι οποίες απαλλοτριώνουν την δυνατότητά του για ανεξάρτητη και αυτοτελή κρίση εν σχέσει με κάθε νόμο], εάν αυτό είναι το είδος του κράτους το οποίο θεωρεί ότι είναι καλό για τη ζωή του και το είδος του πολίτη που θέλει να είναι, τότε, στη δική μου αντίληψη για την αυτονομία παραμένει αυτόνομο, αν και αναγνωρίζει μία τέτοια εξουσία»<sup>97</sup>. Προηγουμένως όμως χρειάζεται να διευρενήσουμε διεξοδικότερα το ζήτημα του αυτοκαθορισμού σύμφωνα με ηθικούς λόγους.

#### 4. Αυτοκαθορισμός σύμφωνα με ηθικούς λόγους και αξίες

Το ζήτημα του αυτοκαθορισμού σύμφωνα με ηθικούς λόγους

---

96. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 140 και επ.

97. Βλ. *Dworkin*, (ό.π., σημ. 88), σ. 28. Όπως ο ίδιος παρατηρεί (ό.π., σ. 29) ίσως με κάποια δόση υπερβολής, «σύμφωνα με την αντίληψή μου, το αυτόνομο πρόσωπο μπορεί να είναι τύραννος ή σκλάβος, άγιος ή αμαρτωλός, ξεπερασμένος ατομιστής ή πρωταθλητής της αλληλεγγύης, ηγέτης ή οπαδός». Από την άλλη όμως δεν παραλείπει να τονίσει ότι υπάρχουν συμπτωματικές διασυνδέσεις μεταξύ της αυτονομίας και της ουσιαστικής φύσεως των αξιών του προσώπου.

μπορεί να εξετασθεί κατ' αρχάς με έμφαση στη δυνατότητα του λόγου να λειτουργήσει ως κίνητρο της βούλησης, παράλληλα με τις επιθυμίες<sup>98</sup> ή στην ισχύ εξωτερικών (external) λόγων της πράξης ενός προσώπου, όταν δεν έχουν υποκινήσει το πρόσωπο να προβεί στην πράξη αυτή<sup>99</sup>. Όμως, η προβληματική αυτή θα μας οδηγούσε σε περιοχές απομακρυσμένες από το κέντρο του ενδιαφέροντός μας, δηλαδή τον ηθικοπολιτικό αυτοκαθορισμό του προσώπου. Αρκεί κατ' αρχήν να δεχθούμε ότι υπάρχει εξ ορισμού ένας σύνδεσμος μεταξύ ηθικών λόγων και βούλησης, υπό την έννοια τουλάχιστον ότι μία ηθική θεωρία αποβλέπει στη διατύπωση ισχυρών αρχών για τη βούληση, ούτως ώστε να αποβεί ρυθμιστική και της πράξης του προσώπου και αυτό είναι κάτι το οποίο αντανακλά άμεσα στο κύρος της ηθικής θεωρίας<sup>100</sup>.

Έτσι, στα πλαίσια της παρούσας ενότητας, η ανάλυση ε-

98. Βλ. για αυτήν τη θεμελιώδη προβληματική το εξαιρετικό βιβλίο του Mackie, (ό.π., σημ. 30), σ. 144, όπου παρατηρεί χαρακτηριστικά: «Our ordinary moral judgments are indeed judgments, grammatically and conceptually. In part they ascribe to actions and characters both qualities and relations which they may indeed have, the 'natural' features on which the moral descriptions supervene. But they go beyond such natural descriptions to claim that, as a matter of objective truth, certain things must or must not be done, that there are objective requirements for or against possible actions, and hence also for or against dispositions that would give rise to and be seen to be realized in such actions. Here what are ascribed are illusory features, and the illusion is generated in a complicated way by the interplay of our sentiments in social situations in which the illusion, once established and regularly employed in interpersonal communication and shared opinions, can play an important and perhaps a useful part».

99. Για τη διάκριση μεταξύ internal και external reason, βλ. B. Williams, *Internal and external reasons*, στο έργο Moral Luck, Cambridge 1981, σ. 101. Βλ. επίσης για την υποστήριξη της θέσης περί external reasons στο πεδίο της ηθικής, D. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge 1989, σ. 37.

100. Βλ. T. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, στο έργο A. Sen - B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, σ. 103, 106: «A satisfactory moral philosophy will not leave concern with morality as a simple special preference, like a fetish or a special taste, which some people just happen to have. It must make it understandable why moral reasons are ones that people can take seriously, and why they strike those who are moved by them as reasons of a special stringency and inescapability».

σιάζει πρωτίστως στη φύση των λόγων που παρέχει η ηθική, για όσους έχουν δεδομένη την ηθική προδιάθεση<sup>101</sup>. Οι λόγοι αυτοί πρέπει να είναι πρόσφοροι και ικανοί να δημιουργήσουν στο πρόσωπο πεποίθηση δεσμευτικότητας.

Ο αυτοκαθορισμός, συνδυαζόμενος με την εφαρμογή της εξωτερικής σκοπιάς στη σχέση με τους άλλους, οδηγεί το πρόσωπο στο πεδίο της ηθικής. Ως γνωστόν, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου ανάγεται σε θεμελιώδη ηθική αξία στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Στα πλαίσια αυτών, η αντικειμενική οπτική γωνία είναι συνυφασμένη με την αναγνώριση των άλλων ως αυτοκαθοριζόμενων προσώπων, με «τη συμμετρία των σχέσεων καθενός με τους άλλους»<sup>102</sup>. Η ηθική του αυτοκαθορισμού βασίζεται στο απαραβίαστο των θεμελιωδών δικαιωμάτων των προσώπων, ανεξάρτητα από το κοινωνικό όφελος μιας πράξης<sup>103</sup>. Σύμφωνα με την κλασική Θεωρία της Δικαιοσύνης του *John Rawls*, «αποκλείεται η συλλογιστική η οποία σταθμίζει τα οφέλη και τις απώλειες διαφορετικών προσώπων, ωσάν να επρόκειτο για ένα πρόσωπο. Επομένως σε μία δίκαιη κοινωνία οι βασικές ελευθερίες θεωρούνται δεδομένες και τα δικαιώματα που κατοχυρώνει η δικαιοσύνη δεν υπόκεινται σε πολιτική διαπραγμάτευση ή στη στάθμιση των κοινωνικών συμφερόντων»<sup>104</sup>. Βασικές ελευθερίες είναι δε αυτές οι οποίες εξασφαλίζουν τα πρωταρχικά αγαθά – όσα δηλαδή είναι απαραίτητα για το σχέδιο της ζωής κάθε ανθρώπου, αδιακρίτως του ειδικότερου περιεχομένου του<sup>105</sup>.

Η αναγνώριση της ισοτιμίας μεταξύ των προσώπων θεωρείται ότι οδηγεί στη συναγωγή αμερόληπτων ηθικών κριτηρίων κατά την αξιολόγηση των κοινωνικών θεσμών. Ως γνωστόν, ο *Rawls* συνάγει τα κριτήρια αυτά με τη βοήθεια ενός υποθετικού «πέπλου άγνοιας», πίσω από το οποίο τα πρόσω-

101. Βλ. *Scanlon*, (ό.π., σημ. 100), σ. 105-106.

102. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 12.

103. Στο σημείο αυτό οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου διαφέρουν ριζικά από την ηθική του ωφελιμισμού. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 25-27.

104. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 28.

105. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 62.

πα, ευρισκόμενα στην πρωταρχική κατάσταση, καλούνται να διαμορφώσουν και να επιλέξουν αρχές δίκαιης κοινωνικής συμβίωσης<sup>106</sup>. Συνεπεία αυτού, «είναι φανερό ότι αφού οι διαφορές μεταξύ των προσώπων είναι άγνωστες σε αυτά και καθέννας είναι εξίσου λογικός και βρίσκεται σε παρόμοια κατάσταση, καθέννας πείθεται από τα ίδια επιχειρήματα. Επομένως, μπορούμε να θεωρήσουμε την επιλογή στην πρωταρχική κατάσταση από τη σκοπιά οποιουδήποτε προσώπου διαλέγουμε στην τύχη»<sup>107</sup>. Σύμφωνα με τον Rawls, «οι ηθικές κρίσεις είναι ή θα έπρεπε να είναι αμερόληπτες (impartial)... Αμερόληπτες είναι οι κρίσεις που εκφέρονται σύμφωνα με τις αρχές που θα επελέγοντο στην πρωταρχική κατάσταση... Αμερόληπτο είναι το πρόσωπο στο οποίο οι περιστάσεις και ο χαρακτήρας του επιτρέπουν να κρίνει σύμφωνα με τις αρχές της δικαιοσύνης χωρίς προτιμήσεις και προκαταλήψεις»<sup>108</sup>.

Σύμφωνα με μία άλλη θεμελιώδη σύγχρονη παραλλαγή του κοινωνικού συμβολαίου, η αμερόληπτη ηθική κρίση εξασφαλίζεται εάν υποθέσουμε ότι «τα πρόσωπα υποκινούνται από την επιθυμία να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους στους άλλους, με βάση λόγους τους οποίους [οι άλλοι] δε θα μπορούσαν εύλογα να απορρίψουν»<sup>109</sup>. Με βάση την αφετηρία αυτή, ο T. Scanlon διατυπώνει την αρχή ότι «μία πράξη είναι λάθος, εάν η διενέργειά της ενόψει των περιστάσεων, δε θα ήταν επιτρεπτή από ένα σύστημα κανόνων για τη γενική ρύθμιση της συμπεριφοράς, το οποίο κανείς δε θα μπορούσε εύλογα να αρνηθεί ως βάση αβίαστης γενικής συμφωνίας, κατόπιν επαρκούς πληροφόρησης»<sup>110</sup>.

106. Βλ. Rawls, (ό.π., σημ. 32), σ. 106.

107. Βλ. Rawls, (ό.π., σημ. 32), σ. 139.

108. Βλ. Rawls, (ό.π., σημ. 32), σ. 190.

109. Βλ. Scanlon, (ό.π., σημ. 100), σ. 116: «According to contractualism, the source of motivation that is directly triggered by the belief that an action is wrong is the desire to be able to justify one's actions to the others on grounds they could not reasonably reject».

110. Βλ. Scanlon, (ό.π., σημ. 100), σ. 110: «An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behavior which no one could reasonably reject as a basis for informed,



Δεν είναι όμως μόνον τα στοιχεία α) του διακριτού και β) της ισοτιμίας των ηθικών προσώπων, τα οποία προσιδιάζουν στην ηθική του αυτοκαθορισμού. Εξίσου μεγάλη σημασία έχει και ένα τρίτο χαρακτηριστικό, το οποίο ενδιαφέρει ιδιαίτερα και την προβληματική της παρούσας μελέτης. Πρόκειται γ) για τη *διατύπωση κριτικών σε σχέση με την υφιστάμενη πραγματικότητα υποθέσεων*.

Συναφώς, ο *Rawls* αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι καταλήγουμε στις αρχές της δικαιοσύνης, «εάν αποφασίσουμε να κυττάξουμε για μία ειδικότερη ιδέα δικαιοσύνης, η οποία εκμηδενίζει τις τυχαίες φυσικές δυνατότητες και τις συγκυρίες των κοινωνικών συνθηκών ως υπολογίσιμες παραμέτρους σε αναζήτηση πολιτικών και οικονομικών προνομιών» και προσθέτει ότι οι αρχές της δικαιοσύνης «εκφράζουν το αποτέλεσμα του παραμερισμού εκείνων των πτυχών, οι οποίες φαίνονται αυθαίρετες από μία ηθική σκοπιά»<sup>111</sup>.

Εξάλλου, ο *Scanlon* παρατηρεί ότι:

«Σύμφωνα με τις συμβολαιικές θεωρίες, το ηθικό επιχείρημα αφορά τη δυνατότητα συμφωνίας μεταξύ προσώπων, τα οποία υποκινούνται όλα από αυτήν την επιθυμία [της εύλογης συμφωνίας] και μάλιστα υποκινούνται στον ίδιο βαθμό. Αλλά αυτή η αντίθετη προς τα πράγματα υπόθεση χαρακτηρίζει μόνον τη συμφωνία για την οποία ενδιαφέρεται η ηθική, όχι τον κόσμο στον οποίον πρόκειται να εφαρμοσθούν οι ηθικές αρχές. Αυτοί που ενδιαφέρονται για την ηθική αναζητούν αρχές προς εφαρμογή στον ατελή τους κόσμο, τις οποίες δε θα μπορούσαν εύλογα να απορρίψουν και τις οποίες άλλοι στον κόσμο αυτό, οι οποίοι δεν υποκινούνται από την επιθυμία συμφωνίας, δε θα μπορούσαν εύλογα να απορρίψουν, εάν επρόκειτο να υποκινηθούν αναλόγως»<sup>112</sup>.

---

unforced general agreement».

111. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 15.

112. Βλ. *Scanlon*, (ό.π., σημ. 100), σ. 111: «According to contractualism, moral argument concerns the possibility of agreement among persons who are all moved

Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου διατηρούν ένα σημαντικό βαθμό αυτοτέλειας απέναντι στα ιστορικά διαμορφωμένα θεσμικά χαρακτηριστικά των διαφόρων κοινωνιών, ειδικά δε η καντιανή θεωρία τονίζει την οικουμενική και πανανθρώπινη αξία του ηθικού προσώπου και αναδεικνύει την εγγενή δυνατότητα κάθε προσώπου να οδηγηθεί σε αμερόληπτες αρχές δικαιοσύνης<sup>113</sup>. Αυτό δε σημαίνει ότι οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου στερούνται ρεαλισμού όσον αφορά τα πραγματικά κίνητρα των ανθρώπων.

Η διάσταση με την ιστορική πραγματικότητα αποτελεί, θα λέγαμε, την άλλη όψη του κριτικού χαρακτήρα, ο οποίος διακρίνει τόσο τις ηθικές όσο και τις πολιτικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Αυτός ο κριτικός χαρακτήρας αφορά άμεσα τη ρυθμιστική λειτουργία της ηθικής του αυτοκαθορισμού. Όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, η ηθική του αυτοκαθορισμού λειτουργεί κατ' εξοχήν ως κριτική και όχι ως θετική ηθική<sup>114</sup>. Η λειτουργία αυτή γίνεται αντιληπτή, εάν την αντιδιαστείλουμε προς την αντίληψη του *Hume* για τη δικαιοσύνη.

## 5. Η θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού

Κατά τον *Hume*, η δικαιοσύνη αποτελεί «τεχνητή» (artificial) αρετή, η οποία δε θεμελιώνεται στον σεβασμό της ηθικής προσωπικότητας του ανθρώπου. Αντίθετα, η δικαιοσύνη πηγάζει «μόνον από τον εγωισμό και την περιορισμένη γενναιοδωρία του ανθρώπου, σε συνδυασμό και με την ισχνή φροντίδα της

---

by this desire, and moved by it to the same degree. But this counter-factual assumption characterises only the agreement with which moral principles are to apply. Those who are concerned with morality look for principles for application to their imperfect world which they could not reasonably reject, and which others in this world, who are not now moved by the desire for agreement, could not reasonably reject should they come to be so moved».

113. Βλ. *Γ. Τασόπουλου*, Σε αναζήτηση του επικέντρου της ισότητας: νόμος, θεσμός, δικαιοσύνη, Ισοπολιτεία III, 1999, σ. 129, 176-178.

114. Βλ. κατωτέρω, σημ. 127-131.

φύσης για τις ανάγκες του»<sup>115</sup>. Οι ηθικοί κανόνες της δικαιοσύνης προκύπτουν μέσα από την ανάπτυξη συνθηκών (convention) και έχουν πρωτίστως ως αντικείμενο την προστασία της νομής των αγαθών. Οι συνθήκες δεν συνάπτονται με ανταλλαγή υποσχέσεων<sup>116</sup>. «Η δικαιοσύνη εγκαθιδρύεται η ίδια μέσα από μία συνθήκη ή συμφωνία, δηλαδή με τη συνείδηση ενός συμφέροντος κοινού σε όλους, όπου κάθε μεμονωμένη πράξη διενεργείται με την προσδοκία ότι και οι άλλοι θα πράξουν ανάλογα»<sup>117</sup>. Περαιτέρω τα πλεονεκτήματα της δικαιοσύνης απορρέουν από την εφαρμογή σταθερών και γενικών κανόνων. Μεμονωμένες πράξεις μπορεί να μην είναι συμφέρουσες, οπωσδήποτε όμως είναι γενικό συμφέρον να προστατευθεί το συνολικό σύστημα και η πρακτική της δικαιοσύνης<sup>118</sup>. Όπως παρατηρεί ο *G. Postema*, η δικαιοσύνη αφορά «ένα σύνθετο σύνολο αλληλένδετων ενεργειών μεταξύ των προσώπων»<sup>119</sup>.

Στην ανωτέρω οπτική, τονίζεται ότι οι ηθικοί κανόνες της δικαιοσύνης λειτουργούν αποτελεσματικά, λύνουν προβλήματα συντονισμού των ενεργειών των προσώπων και συμβάλλουν στην αποφυγή συγκρούσεων εξαιτίας αντιθέτων συμφερόντων. Η κανονιστικότητα εμπεδώνεται εκ των υστέρων, αφού έχει εγκαθιδρυθεί η συνθήκη και υπό την έννοια αυτή

---

115. Βλ. *D. Hume*, *A Treatise of Human Nature*, στο έργο *G. C. Christie - P. Martin*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1995, σ. 487.

116. Βλ. *Hume*, (ό.π., σημ. 115), σ. 483: «Two men, who pull the oars of a boat, do it by an agreement or convention, tho' they have never given promises to each other».

117. Βλ. *Hume*, (ό.π., σημ. 115), σ. 488: «And thus justice establishes itself by a kind of convention or agreement; that is, by a sense of interest, suppos'd in expectation that others are to perform the like. Without such a convention, no one wou'd ever have dream'd to conform his actions to it».

118. Βλ. *Hume*, (ό.π., σημ. 115), σ. 488.

119. Βλ. *G. Postema*, *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford 1986, σ. 106: «Justice is not concerned merely with any single type of action that might be captured under a single rule or principle. It is concerned, rather, with a *scheme* or *system* of rules, and thus with a complex set of interlocking actions, among individuals».

οι κανόνες της δικαιοσύνης δεν έχουν εγγενή ηθική αξία, αλλά μόνον τεχνητή<sup>120</sup>, στο μέτρο ακριβώς που *ισχύουν*. «Η ιδέα του δικαϊώματος, της υποχρέωσης και της ιδιοκτησίας γεννάζεται κατά το στάδιο εμπέδωσης των συνθηκών»<sup>121</sup>. Η κανονιστικότητα τελεί, έτσι, υπό την αίρεση της αποτελεσματικότητας του συνολικού συστήματος της δικαιοσύνης. Εάν χαθεί η αποτελεσματικότητα τότε ματαιώνεται ο όρος της αμοιβαιότητας, η προσδοκία ότι και οι άλλοι θα πράξουν ανάλογα, συμμορφούμενοι με τις συνθήκες<sup>122</sup>.

Βέβαια είναι πιθανόν οι αναγκαίες συνθήκες για τη γένεση της ηθικής να διαμορφωθούν μεταξύ προσώπων άνισης διαπραγματευτικής ισχύος. Έτσι «αρκεί μόνον ο συμβιβασμός, ο οποίος είναι πλέον συμφέρον για τα μέρη από ό,τι η αρχική τους θέση»<sup>123</sup>. Το ενδεχόμενο αυτό οδηγεί στην αμφισβήτηση εάν πράγματι μπορεί να γίνει λόγος για αρχές δικαιοσύνης, οι οποίες είναι αποτέλεσμα αμοιβαίου συμφέροντος<sup>124</sup>. Όμως, η ανισότητα αυτή αφορά τις ουσιαστικές ρυθμίσεις, ενώ, όπως εύστοχα παρατηρεί ο *B. Barry*, η χιουμιανή θεώρηση οδηγεί «σε ένα ορισμό της δικαιοσύνης με όρους λειτουργίας, παρά περιεχομένου»<sup>125</sup>. Τονίζει, με άλλα λόγια, τον χαρακτήρα των αρχών της δικαιοσύνης αλλά και της ηθικής γενικότερα ως ενός «ορθολογικού περιορισμού στην επιδίωξη του προσωπικού συμφέροντος»<sup>126</sup>.

120. Βλ. *Postema*, (ό.π., σμ. 119), σ. 127: «The task of the rules of justice, and likewise of municipal law, is 'to cut off all occasions of discord and contention', [i].e. to define a framework of social interaction regarding matters on which there may be wide dissensus on the merits. The technique, *Hume*, suggests, is to *treat as* having normative significance certain publicly accessible and determinate *natural facts*... The normative significance of these natural facts is a product of convention or law. It is essentially artificial».

121. *Mackie*, (ό.π., σμ. 30), σ. 83.

122. Βλ. ανωτέρω, σμ. 117.

123. *Mackie*, (ό.π., σμ. 30), σ. 90.

124. Βλ. *B. Barry*, *Justice as Impartiality*, Oxford 1995, σ. 39: «Is justice as mutual advantage really a variety of justice at all?».

125. Βλ. *Barry*, (ό.π., σμ. 124), σ. 45.

126. Βλ. *Barry*, (ό.π., σμ. 124), σ. 45.

Στην ανωτέρω προοπτική, η ηθική προβάλλει ως ένα σύστημα ρύθμισης της κοινωνικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, η αποτελεσματικότητα του οποίου δεν εξαρτάται απλώς και μόνον από την εγκυρότητα των ουσιαστικών αρχών του και την ορθολογικότητα του προσώπου, αλλά και από την άσκηση πίεσης προς συμμόρφωση και προσαρμογή, έτσι ώστε η παράβαση των επιταγών του συστήματος να επιφέρει ως κύρωση την (ηθική) καταδίκη και αποδοκιμασία<sup>127</sup>. Πρόκειται, σύμφωνα με τη διάκριση των φιλοσόφων του ωφελιμισμού, για τη «θετική ηθική» (positive morality), η οποία περιλαμβάνει κανόνες θεσπισμένους από ανθρώπους, «ασχέτως του εάν είναι καλοί ή κακοί»<sup>128</sup> και η οποία αποτελεί «την ηθική την οποία πράγματι αποδέχεται και μοιράζεται δεδομένη κοινωνική ομάδα»<sup>129</sup>. Αντίθετα, η «κριτική ηθική» (critical morality) περιλαμβάνει «τις γενικές αρχές, οι οποίες χρησιμοποιούνται για την κριτική των πραγματικών κοινωνικών θεσμών, συμπεριλαμβανομένης και της θετικής ηθικής»<sup>130</sup>, έτσι ώστε η τελευταία «να καταστεί άξια επιδοκιμασίας»<sup>131</sup>.

---

127. Βλ. *Harman*, (ό.π., σημ. 29), σ. 92, 93.

128. Βλ. *J. Austin*, *The Province of Jurisprudence Determined*, στο έργο *G. C. Christie - P. Martin*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1995, σ. 517, 548: «Now, by the name 'positive morality,' I mean the human laws which I mark with that expression, as considered without regard to their goodness or badness».

129. Βλ. *H.L.A. Hart*, *Law, Liberty and Morality*, Oxford 1963, σ. 20: «To make this point clear, I would revive the terminology much favored by the Utilitarians of the last century, which distinguished 'positive morality,' the morality actually accepted and shared by a given social group, from the general moral principles used in the criticism of actual social institutions including positive morality. We may call such general principles 'critical morality' and say that our question is one of critical morality about the legal enforcement of positive morality».

130. Βλ. *Hart*, (ό.π., σημ. 129).

131. Βλ. *Austin*, (ό.π., σημ. 128), σ. 549: «*The science of ethics* (or, in the language of Mr. *Bentham*, *the science of deontology*) may be defined in the following manner. It affects to determine the test of positive law and morality, or it affects to determine the principles whereon they must be fashioned in order that they may merit approbation. In other words, it affects to expound them as they ought to be; or it affects to expound them as they would be if they were good or worthy of praise; or it affects to expound them as they would be if they conformed to an assumed

Πάντως, αν και είναι αναμενόμενο να υπάρχει μεταξύ κριτικής και θετικής ηθικής η διάσταση του ιδανικού προς το εφικτό, εντούτοις, για την κατανόηση της θεσμικής πλευράς του αυτοκαθορισμού, η σχέση τους δεν πρέπει να νοηθεί αντιθετικά: η θετική και η κριτική ηθική ενδέχεται να είναι *συμπληρωματικές και αλληλένδετες*.

Η κριτική ηθική του αυτοκαθορισμού του προσώπου παρέχει θεμελιώδεις γενικές αρχές και αξιολογήσεις, αυτές όμως πιθανόν είναι να χρειάζονται *συμπληρωματικές* συνθήκες για να αποκτήσουν λειτουργικότητα και να δημιουργήσουν κοινωνική πρακτική. Έτσι, ως ένα βαθμό και η ηθική του αυτοκαθορισμού δε συμβιβάζεται απλώς, αλλά και χρειάζεται τη σύναψη κοινωνικών συνθηκών για να θεσμοποιηθεί και να ολοκληρωθεί ως αποτελεσματική ρυθμιστική τάξη<sup>132</sup>.

Εξάλλου, εφόσον η αξία του αυτοκαθορισμού του προσώπου θεσμοθετείται και ανάγεται σε πρόταγμα της θετικής ηθικής, στο μέτρο αυτό, η θετική ηθική συνδέεται άμεσα και στενά με τη θεμελιώδη *αξία* της κριτικής ηθικής.

Πριν από την ανάπτυξη των ανωτέρω θέσεων είναι σκόπιμο, στο σημείο αυτό, να αποσαφηνίσουμε ότι η αναγνώριση της θεσμικής διάστασης του αυτοκαθορισμού είναι άσχετη και ξένη προς ορισμένες εκδοχές για τη φύση και την αξία του αυτοκαθορισμού.

Πρώτα πρώτα, ο ατομιστικός σχετικισμός χομπσιανού τύπου – σύμφωνα με τον οποίο αποκλειστικό κριτήριο των ηθικών αξιών είναι η υποκειμενική επιλογή, έτσι ώστε να ισχύουν ως ηθικές αξίες αυτές που καταφάσκει ο καθένας, αρκεί να τις αποδέχεται ως τέτοιες<sup>133</sup> – από τις ίδιες τις βουλησιαρχικές παραδοχές του, δε χρειάζεται τη θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού. Αρκείται στην αρνητική ελευθερία, η οποία εξα-

measure».

132. Βλ. *Scanlon*, (ό.π., σημ. 100), σ. 112: «This dependence on convention introduces a degree of cultural relativity into contractualist morality. In addition, what a person can reasonably reject will depend on the aims and conditions that are important in his life, and these will also depend on the society in which he lives».

133. Βλ. *D. Lyons*, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge 1984, σ. 25.

σφαλίζει την έλλειψη εμποδίων στη θέληση του ατόμου. Όπως παρατηρεί ο *Charles Taylor*, η χομψιανή θέση αποκλείει κάθε περιθώριο για την ανάπτυξη μιας κοινωνικής θεωρίας, εμφορούμενης από κάποια αντίληψη για τη ζωή, η οποία αξίζει και ταιριάζει στον άνθρωπο<sup>134</sup>. Στα πλαίσια των ατομιστικών προσεγγίσεων, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου δεν έχει ανάγκη από την ύπαρξη πρόσφορων κοινωνικών πρακτικών, ευνοϊκών για την καλλιέργεια ενός δημοσίου διαλόγου. Κάθε άτομο έχει αυτάρκεια καθεαυτό ως αυτόνομο πρόσωπο, ανεξάρτητα από την ένταξή του στην πολιτική κοινωνία.

Κατά δεύτερον, η αυτονομία του προσώπου, νοουμένη ως αποψίλωσή του από ουσιαστικά στοιχεία, στα πλαίσια μιας διαρκούς αναγωγής και οπισθοδρόμησης σε θέσεις ανώτερης τάξης, αφαιρεί σταδιακά την ιστορικότητα και την εμπειρική, κοινωνική ύπαρξη του προσώπου<sup>135</sup>, έτσι ώστε να αποδυναμώνεται αναλόγως και η σημασία της θεσμικής συνιστώσας του αυτοκαθορισμού.

*Προϋπόθεση της θεσμικής διάστασης του αυτοκαθορισμού είναι να αποτραπεί η αφαίρεση της εμπειρικής, κοινωνικής ύπαρξης του ηθικού προσώπου.* Ο κίνδυνος αυτός αποσοβείται στα πλαίσια της προσπάθειας του σκεπτόμενου προσώπου να επιτύχει την αναστοχαστική ισορροπία (*reflective equilibrium*) μεταξύ των γενικών ηθικών αρχών και των εδραιωμένων και ειδικότερων ηθικών πεποιθήσεών του, σύμφωνα με τις αναπτύξεις του *John Rawls*, στο έργο *Θεωρία της Δικαιοσύνης*<sup>136</sup>.

Βασικό χαρακτηριστικό της αναστοχαστικής ισορροπίας είναι ότι εντάσσει το γενικό, καθολικό, αντικειμενικό κ.λ.π.

---

134. Βλ. *Ch. Taylor*, *Atomism*, στο έργο *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, σ. 187, 201: «For Hobbes our attachment to life is our desire to go on being agents of desire».

135. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 70.

136. Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 32), σ. 20, 21: «A conception of justice cannot be reduced from self-evident premises or conditions or principles; instead its justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view».

κριτήριο στην πολυφωνική, θεσμικά εξειδικευμένη και αξιολογικά διαφοροποιημένη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Οι βεβαιότητές μας όσον αφορά το κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα των ανθρώπων ως ηθικών προσώπων, όσον αφορά την ειδοποιό τους διαφορά μεταξύ των άλλων ειδών, έρχονται αντιμέτωπες με τα πρακτικά προβλήματα στο πραγματικό κοινωνικό και θεσμικό τους πλαίσιο, όπου είναι ενδεχόμενο να ισχύουν άλλες προτεραιότητες, πέραν της αυτονομίας του προσώπου. Το ηθικό δέον δε συνάγεται αυτόματα και μηχανικά από τη μονοσήμαντη διαπίστωση ότι σε δεδομένη ατομική περίπτωση μπορούμε να φθάσουμε, μέσα από μία διαδικασία αφαιρετικής αναγωγής, από τους ειδικότερους λόγους στα ανώτατα ηθικά κριτήρια.

Βέβαια, υπό μία έννοια, οι ιεραρχικά ανώτερες αξίες και η αξία του ανθρώπου, ως κορυφαία μεταξύ αυτών, είναι καθοριστικές σε κάθε σοβαρό ηθικό πρόβλημα, όμως η βαρύτητά τους συνίσταται στο γεγονός ότι αυτές παρέχουν τη σκοπιά από την οποία θα ερμηνευθεί και θα αξιολογηθεί η υπό κρίση περίπτωση, προκειμένου η λύση που θα δοθεί στο ηθικό πρόβλημα να εναρμονίζεται με τις επιταγές των αξιών αυτών στον μέγιστο δυνατό βαθμό που επιτρέπουν τα θεσμικά και κοινωνικά δεδομένα. Το ζητούμενο είναι η αξία του ηθικού προσώπου να γίνεται σεβαστή και να τυγχάνει αναγνώρισης στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό, χωρίς όμως να είναι εφικτή η αφαίρεση των ηθικών όρων, τους οποίους διαμορφώνει η θετική ηθική κάθε κοινωνικού σχηματισμού. Τίθεται επομένως και για τη δεοντολογική ηθική το πρόβλημα πρακτικής εναρμόνισης, συνεκτικής εξισορρόπησης θεμελιωδών αξιών μέσα σε διαφοροποιημένες θεσμικές και κοινωνικές προτεραιότητες και ανάγκες.

Όμως, αυτή η συνεκτίμηση των θετικών ηθικών δεδομένων δε συνιστά παραχώρηση προς τον σχετικισμό. Όπως ήδη τονίσθηκε, οι ηθικές αξιώσεις του ανθρώπου ως αυτοκαθοριζόμενου προσώπου έχουν οικουμενικό (διαχρονικό και υπερτοπικό) νόημα. Ανεξάρτητα από την ποικιλία των ιδιοτήτων με τις οποίες εμφανίζονται τα πρόσωπα στην κοινωνική ζωή και



την πολυμορφία των σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ τους, ιδίως στα πλαίσια των ετερογενών θεσμών, όπου ενεργούν κατέχοντας διάφορες θέσεις και ασκώντας κατά κανόνα άνισες εξουσίες, εντούτοις η κοινή ιδιότητά τους ως πρόσωπα δεν παύει να αποτελεί τον σκληρό και ασυμπίεστο ηθικό πυρήνα της μεταξύ τους σχέσης<sup>137</sup>. Η ισοτιμία των προσώπων αποτελεί την αντικειμενικής ισχύος αρχή από την οποία προκύπτει όλη η αναθεωρητική δύναμη της κριτικής ηθικής έναντι της θετικής ηθικής, στο μέτρο που οι κανόνες της τελευταίας δε θα μπορούσαν να γίνουν κοινά αποδεκτοί σε γενικές τουλάχιστον γραμμές από αυτοκαθοριζόμενα πρόσωπα.

*Η κριτική ηθική του αυτοκαθορισμού προβάλλει την αξίωση να αποτελέσει η θετική ηθική τη θεσμική προέκταση του αυτοκαθορισμού. Αυτό μπορεί να γίνει στον βαθμό που περιλαμβάνεται ενεργώς, μέσα στο σύστημα της θετικής ηθικής, το αναθεωρητικό στοιχείο της κριτικής αμφισβήτησης των πρακτικών και κανόνων της. Στο μέτρο αυτό, η θεσμική συνιστώσα παγιώνει τον αυτοκαθορισμό του προσώπου και τον μετατρέπει σε θεμελιώδη αξία, η οποία προσδιορίζει την κοινωνική πραγματικότητα. Ο αυτοκαθορισμός δε νοείται, πλέον, απλώς ως μία από τις διαθεσίμες εναλλακτικές προτιμήσεις του προσώπου. Αφορά τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη, το τί σημαίνει να είναι κανείς πρόσωπο σε μία δεδομένη κοινωνία. Είναι η θεμελιώδης αξία που ορίζει ως κύριο γνώρισμα του προσώπου την πραγματοποίηση όποιων υπερβάσεων είναι αναγκαίες, προκειμένου να ενεργεί και να δημιουργεί σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιλογές και αξιολογήσεις του, έτσι ώστε εντέλει να ταυτίζεται με τον τρόπο της ζωής του.*

Η θεσμική διάσταση συμπληρώνει την εικόνα του ηθικοπολιτικού προβλήματος του αυτοκαθορισμού καθώς αποκαλύπτει σε ποιο βαθμό ο αυτοκαθορισμός του προσώπου εξαρτάται από την καλλιέργεια μιας πρόσφορης θετικής ηθικής, ενός τρόπου ζωής, ο οποίος να τον ευνοεί και να τον ενισχύει. Ενώ η ισοτιμία των ηθικών υποκειμένων εισφέρει θεμελιώδη αλλά

---

137. Βλ. Τασόπουλου, (ό.π., σμ. 113), σ. 174.

περιορισμένα στοιχεία για την αυτογνωσία του προσώπου, η θεσμική συνιστώσα ενισχύει τη γνωστική διάσταση της προσωπικότητας, εμποδώνοντας την κοινωνική της βάση. Έτσι ο αυτοκαθορισμός του προσώπου *αντικειμενικοποιείται όχι μόνον από την άποψη ορθολογικού κύρους, αλλά και εμπειρικά, από την άποψη πρακτικής αποτελεσματικότητας.*

Όμως, η σχέση μεταξύ κριτικής και θετικής ηθικής παύει να προβάλλει τόσο αρμονική και ειδική, εάν δε θεωρηθεί στατικά αλλά ενταχθεί μέσα στο δυναμικό περιβάλλον της κοινωνικής ζωής. Ενόψει μιας τέτοιας πιο ολοκληρωμένης και πραγματικής εικόνας, αποκαλύπτεται η διαλεκτική φύση της σχέσης αυτής και ανιχνεύεται η δυνατότητα συγκρουσιακής εξέλιξής της. Για να θέσουμε το ζήτημα επιγραμματικά, η αρχή της αυτοτέλειας της κριτικής από τη θετική ηθική, αλλά συγχρόνως και το αίτημα ανασύνδεσής τους, αποτελεί πηγή μιας γνήσιας και ουσιαστικής ηθικοπολιτικής έντασης.

Η αποσύνδεση της κριτικής από τη θετική ηθική αποβλέπει στη διαφύλαξη της αυτοτέλειας της πρώτης έναντι της δεύτερης, έτσι ώστε να μπορέσει να διαδραματίσει ο ηθικός λόγος τον κριτικό του ρόλο, όσον αφορά εκείνους τους κανόνες της θετικής ηθικής, οι οποίοι αμφισβητούνται ως προϊόν αυθαιρεσίας. Το αίτημα ανασύνδεσής τους αφορά την αποτελεσματική επίδραση της κριτικής ηθικής, ώστε να σχηματίζεται η ανάλογη κοινωνικοπολιτική βούληση και να εξασφαλίζεται η ανταπόκριση και προσαρμογή της θετικής ηθικής στις θεμελιωμένες επικρίσεις της κριτικής ηθικής.

Ο δυναμικός χαρακτήρας της σχέσης απορρέει από το γεγονός ότι πεμπτουσία της ηθικής του αυτοκαθορισμού είναι, όπως είδαμε, η αναγνώριση της βούλησης των προσώπων να υπερβούν τις συνθήκες και τις περιστάσεις του περιβάλλοντός τους, σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιθυμίες τους. Στο μέτρο που ισχύει το ιδανικό, το οποίο θέλει τον άνθρωπο δημιουργό της ιστορίας του και υπεύθυνο πρόσωπο για το σχέδιο της ζωής του, η κριτική και η θετική ηθική δεν είναι δυνατόν να ταυτισθούν με τρόπο ριζικό, έτσι ώστε να καταργηθεί αμετάκλητα η μεταξύ τους απόσταση.

Ο συγκρουσιακός χαρακτήρας της σχέσης μεταξύ κριτικής και θετικής ηθικής προκύπτει όταν δε συμπεριλαμβάνεται μέσα στην οργάνωση και τη λειτουργία των κοινωνικοπολιτικών θεσμών η αξία του αυτοκαθορισμού του προσώπου, είτε κατά το στοιχείο της ελευθερίας της βούλησης είτε κατά το στοιχείο του λόγου.

Έτσι μπορεί να γίνει λόγος για σύγκρουση μεταξύ κριτικής και θετικής ηθικής, όταν τα πρόσωπα στερούνται την πολιτική δυνατότητα να αναμορφώσουν με τη βούλησή τους τους θεσμούς, να ανανεώσουν το περιεχόμενό τους ή ακόμη να τους καταργήσουν, προκειμένου να θεμελιώσουν νέα θεσμικά πρότυπα, κατά την κρίση τους έγκυρα και ορθά.

Αντί για δημιουργική ένταση μεταξύ κριτικής και θετικής ηθικής, προκύπτει διάσταση, όταν αναγνωρίζεται μεν τυπικά η έκφραση της βούλησης, μέσα από διαδικασίες πολιτικής συμμετοχής, χωρίς όμως να έχει ενσωματωθεί στη λειτουργία των θεσμών το *διαβουλευτικό* στοιχείο, το οποίο δημιουργεί την ηθικοπολιτική υποχρέωση στα πρόσωπα να συμμετάσχουν σοβαρά, αξιόπιστα και με σεβασμό έναντι των συνομιλητών τους στη διαδικασία ενός ουσιαστικού διαλόγου και να επιχειρηματολογήσουν έναντι της κριτικής, η οποία αμφισβητεί τους κοινωνικοπολιτικούς θεσμούς σε επίπεδο αρχής ή ηθικής λειτουργίας.

Η έλλειψη του διαβουλευτικού στοιχείου σημαίνει ότι η κριτική ηθική περιθωριοποιείται σε ένα ρόλο κατά τεκμήριο αναποτελεσματικής και φρούδας πολιτικής διαμαρτυρίας και καταγγελίας. Η έλλειψη του διαβουλευτικού στοιχείου σημαίνει ότι οι θεσμοί στερούνται εκείνη την πλαστικότητα και προσαρμοστικότητα, *η οποία θα εξασφαλίσει τον άρρηκτο δεσμό μεταξύ της πρακτικής τους λειτουργίας και των εγκύρων ιδρυτικών τους αρχών*. Εάν όμως διαρραγεί αυτή η ζωογόνος επαφή του θεσμού με τις θεμελιωτικές του αξίες, τότε υπονομεύεται το πνευματικό του έρεισμα στη συνείδηση των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων, με αποτέλεσμα τελικά να γεννάται κίνδυνος αποξένωσης των προσώπων από τους θεσμούς στους οποίους ζουν, στο μέτρο που οι θεσμοί αναπτύσσουν δυναμική

και εξελίσσονται ανεξάρτητα από τις αξίες τις οποίες αναγνωρίζουν και αποδέχονται τα πρόσωπα. Η έλλειψη του διαβουλευτικού στοιχείου σημαίνει ότι υπάρχει ζωτικό έλλειμμα ανταπόκρισης της θετικής στην κριτική ηθική.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι το ζήτημα του αυτοκαθορισμού του προσώπου είναι ηθικοπολιτικό, κινούμενο σε επίπεδο θεσμικών πρακτικών και συλλογικών δράσεων και συνδέεται ευθέως με την αναγνώριση του πολιτικού αυτοκαθορισμού των προσώπων και τη δημοκρατία. Η τελευταία όμως δεν έχει απλώς το διαδικαστικό περιεχόμενο εφαρμογής κανόνων πολιτικού παιγνιδιού. Δεν περιορίζεται στην τυπική ανάδειξη των προσώπων τα οποία θα ασκούν την πολιτική εξουσία, αντί και στο όνομα των ψηφοφόρων. Προσλαμβάνει επί πλέον το ηθικοπολιτικό περιεχόμενο της διαβουλευτικής δημοκρατίας (*deliberative democracy*)<sup>138</sup>, στην οποία ενσωματώνεται ως οργανικό τμήμα της πολιτικής ζωής, η ουσιαστική πολιτική εντολή του λαού προς αυτούς που ασκούν την πολιτική εξουσία και, ιδανικά, η ανταπόκριση της θετικής στην κριτική ηθική.

Εφόσον συμβαίνει αυτό, τότε, αναδεικνύεται και η αξιακή διάσταση της θεσμικής πρακτικής. Η πρακτική πρέπει να μην περιορίζεται στο *ον* αλλά να συνδέεται με το *δέον*. Σημασία δεν έχει η πρακτική απλώς ως παγία συμπεριφορά, αλλά η *θεμελιωμένη πρακτική*<sup>139</sup>, δηλαδή αυτή που είναι εναρμονισμένη με την κριτική ηθική. Η πρακτική αποτελεί έτσι τον σύνδεσμο μεταξύ της θεωρίας και της πράξης. Αξία έχουν εκείνες οι πτυχές της, οι οποίες αποτελούν κατεξοχήν παραδειγματική εφαρμογή της κριτικής ηθικής. Έτσι η πρακτική, στην εκδοχή της αυτή, διευρύνει τον πνευματικό ορίζοντα των

138. Βλ. *J. Bohnam - W. Rehg* (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge MA 1997, με συμβολές, μεταξύ άλλων, των *J. Elster, J. Habermas, J. Cohen, J. Rawls* και *F. Michelman*.

139. Βλ. *R. Dworkin*, *Law's Empire*, Cambridge MA 1986, σ. 70-72. *N. Stavropoulos*, *Objectivity in Law*, Oxford 1996, σ. 125, 155. *I. A. Tassopoulos*, *New Trends in Greek Contemporary Constitutional Theory: A Comment on the Interplay between Reason and Will*, *D.J.C.I.L.* 10, 1999, σ. 223, 243.

προσώπων, ενισχύει την αντικειμενική, γνωστική διάσταση της προσωπικότητάς τους και συμπληρώνει τη βούληση, καθώς την τροφοδοτεί με κοινωνικοπολιτικό νόημα και ιστορική προοπτική. Ειδικότερα, η θεσμοποιημένη πρακτική του διαλόγου συμπληρώνει τη δημοκρατία με τη διαβουλευτική της όψη και δημιουργεί τις προϋποθέσεις ώστε *οι αντικειμενικοί όροι καθορισμού της βούλησης να μετατραπούν από περιορισμό του ελεύθερου πεδίου σχηματισμού της, σε θεσμική δυνατότητα έγκυρης ηθικοπολιτικής διαμόρφωσης και έκφρασής της.*

## **6. Η θεσμική αξία του αυτοκαθορισμού: ανεκτικότητα**

Στις αναπτύξεις που προηγήθηκαν, ο αυτοκαθορισμός αναδείχθηκε ως ενότητα βούλησης και λόγου και τονίσθηκε η σημασία της θεσμικής του διάστασης. Προκύπτει λοιπόν ότι η έννοια του αυτοκαθορισμού είναι σύνθετη και πολύπλευρη. Η διαπίστωση αυτή επηρεάζει άμεσα τον προβληματισμό ως προς την αξία του αυτοκαθορισμού. Είδαμε ότι ο αυτοκαθορισμός αποβλέπει στη δημιουργία εκείνων των εσωτερικών και εξωτερικών προϋποθέσεων, οι οποίες θα επιτρέπουν στο πρόσωπο να πραγματώνει όποιες υπερβάσεις είναι αναγκαίες, προκειμένου να ενεργεί και να δημιουργεί σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιλογές και αξιολογήσεις του. Ο αυτοκαθορισμός έχει αξία και προσφέρεται ως ιδανικό καθώς σκοπός του είναι το ηθικό υποκείμενο να μην αποξενώνεται από τη ζωή του, αλλά αντίθετα να αποδέχεται τον τρόπο της ζωής του, επειδή κρίνει και αναγνωρίζει ότι το καταξιώνει ως πρόσωπο. Προβληματισμός, όμως, γεννάται για το εάν κάποιο από τα στοιχεία του αυτοκαθορισμού (η βούληση, ο λόγος, η θεσμική συνιστώσα) δεσπόζει στο σύνθετο αυτό ιδεώδες, το οποίο θέλει το ηθικό πρόσωπο αυθεντικό δημιουργό του σχεδίου της ζωής του.

Κατ' αρχάς, εάν το στοιχείο της βούλησης αποτελούσε το αποκλειστικό θεμέλιο του αυτοκαθορισμού, τότε θα προσελάμβανε αξία το ιδεώδες του αδέσμευτου προσώπου (uncommitted person), το οποίο διαφυλάσσει ως κόρη οφθαλ-

μού την ανεξαρτησία του και αποφεύγει πάση θυσία εξαρτήσεις οι οποίες θα το προκαταλάβουν, περιορίζοντας στο μέλλον την ελευθερία της βούλησης και το φάσμα των επιλογών του<sup>140</sup>. Χαρακτηριστικά, οι διαπροσωπικοί και ειδικότερα οι οικογενειακοί δεσμοί είναι αμφίβολο κατά πόσο συμβιβάζονται με αυτό το ιδεώδες του αυτόνομου προσώπου, στο μέτρο ακριβώς που συνεπάγονται την ανάληψη μακροπρόθεσμων υποχρεώσεων, περιοριστικών της αυτονομίας (π.χ. υποχρεώσεις απέναντι σε σύζυγο και παιδιά). Είναι σαφές, ότι ο αυτοκαθορισμός, ως μεγίστη δυνατή ανεξαρτησία του προσώπου ακόμη και από τις δικές του σχέσεις, έχει την όποια ηθική αξία ως ατομικό σχέδιο της ζωής. Αλλ' όμως, η ακραία αυτή εκδοχή για τον τρόπο που μπορεί κανείς να ζήσει αδυνατεί να εξηγήσει την κεντρική αξία την οποία διαισθητικά αναγνωρίζουμε (στις φιλελεύθερες και δημοκρατικές κοινωνίες μας) στην ιδέα του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου.

Ακόμη πιο απρόσφορη εμφανίζεται η επιλογή ως αποκλειστικού ιδανικού του αυτοκαθορισμού ενός λόγου απόλυτου και ασυμβίβαστου με τον πλουραλισμό των αξιών. Ο *Berlin* συνδέει την εκδοχή αυτή με τον διχασμό του προσώπου σε ένα ανώτερο εαυτό, ο οποίος υπακούει στις επιταγές του λόγου και σε ένα κατώτερο εαυτό, εξαρτώμενο από τις παρορμήσεις, τα πάθη και τις επιθυμίες<sup>141</sup>. Η αξία του αυτοκαθορισμού πραγματώνεται όταν ο ανώτερος εαυτός κυριαρχεί. Όμως, το σχήμα αυτό οδηγεί ευθέως στη σύγκρουση της θετικής με την αρνητική ελευθερία. Η πρωτοκαθεδρία του απόλυτου λόγου είναι ενδεχόμενο να συγκρούεται με την πραγματική βούληση

140. Βλ. *Feinberg*, (ό.π., σημ. 36), σ. 39.

141. Βλ. *Berlin*, (ό.π., σημ. 45), σ. 132: «This dominant self is then variously identified with reason, with my 'higher nature', with the self which calculates and aims at what will satisfy it in the long run, with my 'real', or 'ideal', or 'autonomous' self, or with my self 'at its best'; which is then contrasted with irrational impulse, uncontrolled desires, my 'lower' nature, the pursuit of immediate pleasures, my 'empirical' or 'heteronomous' self, swept by every gust of desire and passion, needing to be rigidly disciplined if it is ever to rise to the full height of its 'real' nature».

του προσώπου, το σκεπτικό της προσωπικής επιλογής του και τελικώς την ελευθερία του να καταστρώσει και να ακολουθήσει το σχέδιο της ζωής του. Σε μία τέτοια περίπτωση, η πραγματική βούληση και ο λόγος του προσώπου θα πρέπει να υποχωρήσουν. Η εκδοχή αυτή οδηγεί σε ακραίο πατερναλισμό, ο οποίος επιχειρεί να επιβληθεί στο όνομα του αυτοκαθορισμού.

Εξάλλου, ούτε η διαρκής διεύρυνση του φάσματος επιλογής αποτελεί αυτοσκοπό<sup>142</sup>. Προϋπόθεση του αυτοκαθορισμού είναι απλώς η δυνατότητα ουσιαστικής επιλογής μεταξύ διαφορετικών προτάσεων, υψηλής ποιοτικής στάθμης.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η αξία του αυτοκαθορισμού δεν είναι μονοσήμαντη και δεν πρέπει να αναζητηθεί σε ένα αποκλειστικό θεμέλιο, είτε πρόκειται για τη βούληση, είτε για τον λόγο, είτε για την αύξηση των επιλογών. Εξάλλου μία τέτοια μονομερής θεμελίωση θα αντέφασκε στο βάθος με την ίδια την ουσία του αυτοκαθορισμού ως *ενότητας* βούλησης και λόγου, ενώ παράλληλα θα παραγνώριζε και την κριτική λειτουργία του αυτοκαθορισμού, κατά τη θεσμική του συνιστώσα.

Στο συμπέρασμα αυτό, για την ανεπάρκεια των μονοσήμαντων λύσεων, καταλήγει και ο *G. Dworkin*, όταν παρατηρεί ότι:

«Εάν θεωρήσουμε την αυτονομία καθαρώς εσωτερικά, υπάρχουν εννοιολογικές, ηθικές και εμπειρικές δυσκολίες στον καθορισμό και την επεξεργασία μιας αντίληψης για την αυτονομία η οποία να είναι συνεκτική και να μας παρέχει ένα ιδεώδες άξιο επιδιώξεως. Θα μπορούσαμε να αναπτύξουμε μία αντίληψη για την αυτονομία απαλλαγμένη από παραδοξολογίες και άξια θαυμασμού, μόνο μέσα από μία πιο πρόσφορη κατανόηση ιδεών όπως η παράδοση, η αυθεντία, η αφοσίωση και η

---

142. Βλ. *Dworkin*, (ό.π., σμ. 88), σ. 62. *Raz*, (ό.π., σμ. 43), σ. 410.

πίστη, καθώς επίσης και των μορφών της ανθρώπινης κοινότητας όπου έχουν τις ρίζες τους οι ιδέες αυτές»<sup>143</sup>.

Η αξία του αυτοκαθορισμού είναι σύνθετη και προκύπτει μέσα από ένα πλέγμα παραπληρωματικών παραδοχών. Ίσως κάθε μία αφεαυτής να μην είναι αρκετή για να στηρίξει την αντίληψή μας όσον αφορά τη θεμελιώδη σημασία του αυτοκαθορισμού, στο σύνολό τους όμως ανταποκρίνονται στο βάρος αυτό.

Περιλαμβάνει, λοιπόν, την ελευθερία του προσώπου να καταστρώσει το σχέδιο της ζωής του, όπως ένας δημιουργός συνθέτει το έργο του, σύμφωνα με τη βούλησή του, η οποία διαμορφώνεται σε ένα περιβάλλον αξιακής πολυφωνίας, αδέσμευτη κατ' αρχήν από προδιαγεγραμμένες και περιοριστικές στοχοθεσίες.

Περιλαμβάνει την αναγνώριση ότι το πρόσωπο πράττει, ενδιαφερόμενο η βούλησή του να θεμελιώνεται σε λόγους, οι δε λόγοι μπορεί με τη σειρά τους να αξιολογηθούν ως ηθικώς ορθοί, βασισμένοι στην αμοιβαία αναγνώριση των ηθικών προσώπων ή, αντιθέτως, ως αυθαίρετοι.

Περιλαμβάνει τη θεμελιώδη θέση ότι ο άνθρωπος, για να καταστεί ώριμο πρόσωπο, πρέπει ο ίδιος να ασκήσει και να αναπτύξει τις δυνάμεις του για κριτική σκέψη και σθεναρή απόφαση, σύμφωνα με έγκυρους λόγους αποδοχής του, καθώς ο αυτοκαθορισμός αποβλέπει εξορισμού στο να είναι κάθε πρόσωπο «ο εαυτός του» και όχι «άλλος»<sup>144</sup> και αυτό δε μπορεί να συμβεί εάν δε δοκιμάσει να δώσει το ίδιο τη δική του απάντηση στο πρόβλημα της ανοικτής τροπής μεταξύ της βούλησης και του λόγου.

Περιλαμβάνει, τέλος, την αταλάντευτη πεποίθηση ότι το ζήτημα του αυτοκαθορισμού του προσώπου δεν είναι ατομιστικό-ιδιωτικό αλλά ηθικοπολιτικό, κινούμενο σε επίπεδο θεσμικών πρακτικών και συλλογικών δράσεων, καθώς εντέλει, τόσο η καλλιέργεια των προσωπικών ικανοτήτων που απαιτεί

143. Βλ. *Dworkin*, (ό.π., σημ. 88), σ. 47.

144. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 19), σ. 5.



ο αυτοκαθορισμός όσο και η πρακτική δυνατότητα αυτοκαθορισμού εξαρτώνται από την ύπαρξη πρόσφορων και ευνοϊκών κοινωνικοπολιτικών θεσμών και πρακτικών.

Πράγματι, ο γόνιμος προβληματισμός δεν αφορά τόσο την αναζήτηση εκείνου του στοιχείου το οποίο, αφεαυτού και *a priori*, προσφέρεται ως θεμέλιο και πηγή της αξίας του αυτοκαθορισμού. Πολύ περισσότερο ενδιαφέρει η εναρμόνιση των ανωτέρω παραδοχών, οι οποίες συνθέτουν την αξία του αυτοκαθορισμού, σε περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ τους.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας σύγκρουσης θέτει το ζήτημα εάν έχει αξία η αυτονομία του προσώπου, ακόμη και σε περιπτώσεις καταχρηστικής άσκησης της<sup>145</sup>. Ο *Raz* είναι, νομίζω, πειστικός, όταν παρατηρεί ότι η αυτονομία πρέπει να χρησιμοποιείται για το αγαθό και όταν τονίζει ότι εάν μία κακή πράξη αποτελεί προϊόν αυτόνομης επιλογής, αυτό αποτελεί στοιχείο επιβαρυντικό στην αξιολόγησή μας και όχι ελαφρυντικό, καθώς δεν ισχύει η λογική ότι, παρά την απαξία της, τουλάχιστον δικαιώνεται η αξία του αυτοκαθορισμού<sup>146</sup>. Περαιτέρω, με βάση το σκεπτικό ότι η αυτονομία συνδέεται με συνθήκες ελεύθερης επιλογής και ότι ένα πρόσωπο παραμένει αυτόνομο, ακόμη και όταν επιλέγει το κακό, ο *Raz* συνάγει το συμπέρασμα ότι η άσκηση της αυτονομίας δε μεταβάλλει την ουσία της πράξης, ούτε παρέχει αυτοτελές έρεισμα προς προστασία οποιασδήποτε επιλογής, αρκεί και μόνο να είναι αυτόνομη<sup>147</sup>.

Αποδεχόμενος τη θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού, ο *Raz* παρατηρεί ακόμη ότι «αφού οι αξίες είναι εμπεδωμένες σε συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, δεν υπάρχει περιθώριο για ριζοσπαστική πολιτική δράση, προκειμένου να επιτευχθεί θεμελιώδης αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών.

---

145. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 43), σ. 380: «The question is, has autonomy any value *qua* autonomy when it is abused?».

146. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 43), σ. 412: «Indeed autonomously choosing the bad makes one's life worse than a comparable non-autonomous life is».

147. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 43), σ. 412.

Η πολιτική είναι η τέχνη της σταδιακής βελτίωσης»<sup>148</sup>. Στο σημείο αυτό είναι αξιοσημείωτο ότι η πολιτική δεν αφορά ευθέως την ενδοπροσωπική ενότητα της βούλησης και του λόγου, αλλά τη διαπροσωπική έκφρασή της, η οποία διαφέρει από την πρώτη κατά το ότι εκκινεί με δεδομένη την ύπαρξη διαφορετικών και συχνά ανταγωνιστικών ή και αλληλοσυγκρουόμενων σχεδίων ζωής.

Η θεσμική συνιστώσα πρέπει να συνεισφέρει εκείνους τους πάγιους τρόπους σκέψης και πράξης, οι οποίοι θα εναρμονίσουν όλες τις παραμέτρους της ηθικής του αυτοκαθορισμού: δηλαδή, ότι τα πρόσωπα είναι δημιουργοί του σχεδίου της ζωής τους, ότι τα σχέδια ζωής συγκροτούνται στη βάση ενός πλουραλισμού αξιών, ότι φιλοδοξία της ηθικής του αυτοκαθορισμού είναι κάθε πρόσωπο να συλλαμβάνει ως βαθύτατα ατομικό του ζήτημα «το πράττειν» σύμφωνα με ηθικούς λόγους, ότι ακριβώς σε αυτές τις κρίσιμες επιλογές το πρόσωπο είναι ελεύθερο και αυτοκαθοριζόμενο, ότι η αυτονομία του προσώπου δε σημαίνει αναγνώριση της ατομιστικής ψυχολογίας και του μηδενιστικού σχετικισμού των αξιών και ότι το ζητούμενο είναι οι ηθικοί θεσμοί να μη λειτουργούν ως φραγμός στον αυτοκαθορισμό του προσώπου, αλλά ως θεσμική δυνατότητα έγκυρης ηθικοπολιτικής διαμόρφωσης και έκφρασης της βούλησής του.

*Συνοψίζοντας, το ερώτημα είναι πώς μπορεί να συμβιβασθεί η αντίληψη ότι, από ηθική άποψη, το σχέδιο της ζωής του προσώπου είναι ανοικτό, τόσο υποκειμενικά (γιατί όλοι οι άνθρωποι δεν είναι ίδιοι) όσο και αντικειμενικά (σε μία ανοικτή και πλουραλιστική κοινωνία), χωρίς ταυτοχρόνως να υπονομευθεί (σχετικοποιούμενη) η δυνατότητα αντικειμενικής ηθικής αξιολόγησής του.*

Ο *Jeremy Waldron*, σε άρθρο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο *A right to do wrong*<sup>149</sup>, θεωρεί ότι την απάντηση στο

148. Βλ. *Raz*, (ό.π., σημ. 43), σ. 427.

149. Βλ. *J. Waldron*, *A right to do wrong*, στο έργο *Liberal Rights*, Cambridge 1993, σ. 63.

ανωτέρω ερώτημα προσφέρει η έννοια του ηθικού δικαιώματος. Η βασική του σκέψη όσον αφορά τη λειτουργία του δικαιώματος είναι ότι η ύπαρξη ενός δικαιώματος δεν παρέχει για τον κάτοχό του ηθικούς λόγους προκειμένου να πράξει με ένα συγκεκριμένο τρόπο, ούτε δικαιολογεί την πράξη, την οποία τελεί σε άσκηση του δικαιώματος αυτού<sup>150</sup>. Επομένως, κατ' αρχήν, επί αμφισβήτησεως της ηθικής αξίας μιας πράξης, είναι απρόσφορος ο ισχυρισμός «ήταν δικαίωμά μου»<sup>151</sup>. Η δικαιολόγηση μιας πράξης προϋποθέτει ένα ουσιαστικό κριτήριο αξιολόγησής της, με το οποίο η πράξη αυτή εναρμονίζεται, κάτι, όμως, που δεν εξασφαλίζει το δικαίωμα καθεαυτού<sup>152</sup>. Αντίθετα, η προβολή του δικαιώματος είναι κατάλληλη, όταν επιχειρείται η παρεμπόδιση του φορέα άσκησής του να ενεργήσει σύμφωνα με την επιλογή του. Στις περιστάσεις αυτές, το δικαίωμα παρέχει ένα ριζικό λόγο μη παρεμβάσεως<sup>153</sup>.

Υπάρχουν πολλά παραδείγματα αξιόμιπτων πράξεων, τις οποίες το πρόσωπο έχει ηθικό δικαίωμα να τελέσει. Μεταξύ άλλων, ο *Waldron* αναφέρει την περίπτωση του προσώπου, το οποίο επιχειρηματολογεί και ψηφίζει υπέρ ενός ρατσιστικού κόμματος<sup>154</sup>. Άλλο παράδειγμα, εκτός πολιτικής, συνιστά η συμπεριφορά των γονέων, οι οποίοι αντιδρούν κακότροπα στην ανυπακοή των μικρών παιδιών (χωρίς όμως και να τα κακοποιούν). Αναγνωρίζουμε ως ηθικό δικαίωμα του προσώπου να έχει πολιτικές απόψεις, να τις εκφράζει και να ψηφίζει σύμφωνα με αυτές ή να ασκεί τη γονική μέριμνα των παιδιών του. Όμως, το ηθικό αυτό δικαίωμα ουδόλως μας εμποδίζει να αξιολογήσουμε αυτοτελώς και να κατακρίνουμε τη συγκεκρι-

---

150. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σημ. 149), σ. 72: «Rights [d]o not provide reasons for acting, at least not for the people who have them».

151. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σημ. 149), σ. 72.

152. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σημ. 149), σ. 72-73: «To justify an action is to show the standard to which in the circumstances it conformed or the worthiness of the goal that it was intended to advance. To adduce a right is not to do either of these things».

153. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σημ. 149), σ. 73.

154. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σημ. 149), σ. 63, 73.

κριμένη πράξη του προσώπου, ως αδικαιολόγητη. Υπάρχουν, ωστόσο, όρια στη φύση και τη μορφή της αντίδρασής μας, καθώς δεν μας επιτρέπεται να παρεμβούμε στο προστατευμένο από το δικαίωμα φάσμα των επιλογών του προσώπου.

Πράγματι το ηθικό δικαίωμα συνιστά εξουσία επιλογής και ενεργείας, από ένα φάσμα εναλλακτικών δυνατοτήτων. Σύμφωνα με τον *Waldron*, η *γενικότητα* αποτελεί χαρακτηριστικό των δικαιωμάτων<sup>155</sup>. Το δικαίωμα περιλαμβάνει μία αξίωση γενική, η οποία καταλαμβάνει ευρύτερη κατηγορία συμπεριφοράς, όπως για παράδειγμα, η ελευθερία της έκφρασης ή η γονική μέριμνα. Η αναγνώριση ενός ηθικού δικαιώματος εκφράζει την πεποίθηση ότι το πρόσωπο (πρέπει να) είναι αυτεξούσιο ως προς τις επιλογές του, σε ένα τομέα κρίσιμο για τον αυτοκαθορισμό του. Η βούληση του προσώπου έχει αξία και «μετρά», είναι ισχυρή, αποτελεσματική και ικανή να μεταβάλλει την πραγματικότητα σύμφωνα με τις επιλογές του προσώπου. Γνώση του προσώπου ότι έχει δικαιώματα σημαίνει γνώση ότι έχει εξουσία επιλογών, για τις οποίες φέρει την αντίστοιχη ευθύνη. Όμως, καθεαυτή «η προστασία του αποφασίζει δεν παρέχει λόγους υπέρ κάποιας συγκεκριμένης απόφασης»<sup>156</sup>.

Όπως ήδη σημειώθηκε, ο αυτοκαθορισμός δεν αποτελεί αυτοσκοπό και η αξία του τελεί σε συνάρτηση με τις επιλογές

---

155. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σμ. 149), σ. 77, 78-79: «Hare has insisted throughout his work that universalizability is a *logical* feature of evaluative language. I wish to make no such claim on behalf of generality, even in the limited fragment of evaluative language that comprises the language of rights. Nevertheless, it is, I think, significant that many rights-claims have this feature: particular claims, as well as being universalizable, are also liable to be argued for in terms of a wider, more general right. In particular, this seems to be true of the very rights that are most likely to feature in the paradox of a right to do wrong».

156. Βλ. *Waldron*, (ό.π., σμ. 149), σ. 81: «[T]he claim that someone has the right to perform one particular action does not stand alone: the claim is understood in the light of the more general proposition that the range of options in which that action is located represents an important area of choice for that person. Moreover, that is why the fact that an individual has the right to perform some particular action does not in itself provide a *reason* for his performing that action».

του προσώπου. Έτσι, το πρόσωπο, το οποίο προβαίνει σε αξιόμιμπτες επιλογές κατά την άσκηση του ηθικού του δικαιώματος, χαρακτηρίζεται από αυτές. Από εκεί και πέρα, ανάλογα με το περιεχόμενο και τις περιστάσεις της συμπεριφοράς, θα κριθεί εάν υπερισχύει στη συγκεκριμένη περίπτωση η ελευθερία της βούλησης του προσώπου και η αξίωσή του να καταστρώνει αυτόνομα το σχέδιο της ζωής του, ή αντίθετα η απαξία και οι αρνητικές συνέπειες της πράξης. Ανεξάρτητα πάντως από το αποτέλεσμα της στάθμισης αυτής, σημασία έχει ότι, στα πλαίσιά της, συνεκτιμάται (υπέρ του αυτοκαθορισμού) μεταξύ άλλων και το γεγονός ότι ένα πρόσωπο έχει συνείδηση ότι δημιουργεί και ζει τη δική του μοναδική ζωή, έστω και εάν κρίνονται αντικειμενικώς εσφαλμένες και άστοχες οι επιλογές του. Εντούτοις, όσο η απαξία της επιλογής αυξάνει, τόσο μειώνεται και εξασθενεί η θετική δυναμική υπέρ του ατόμου, το οποίο είναι υπεύθυνο για την επιλογή<sup>157</sup> (αρκεί εδώ να σκεφθούμε την περίπτωση του ρατσιστή, που αναφέρει ο *Waldron*<sup>158</sup>). Η κεντρική θέση την οποία κατέχει στις κοινωνίες μας η ιδέα του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου δοκιμάζεται από την κάλυψη πίσω από την ασπίδα του αυτοκαθορισμού ηθικά αξιόμιμπτων επιλογών, δεν θεμελιώνεται σε αυτήν.

*Συνεπώς, το θεμέλιο του αυτοκαθορισμού θα πρέπει να είναι εν μέρει ανεξάρτητο από την ουσιαστική ορθότητα των επιλογών του προσώπου και η αξία του αυτοκαθορισμού θα πρέπει να διατηρείται στην ουσία της αλώβητη, ακόμη και σε περίπτωση απορριπτών επιλογών.*

*Τούτου δοθέντος, πρέπει να τονισθεί ότι η αρχή του αυτοκαθορισμού είναι διανεμητική<sup>159</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ο αυτοκα-*

157. Βλ. *B. Williams*, *Toleration: An Impossible Virtue?*, στο έργο *D. Heid* (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton 1996, σ. 18: «The practice of toleration cannot be based on a value such as individual autonomy and also hope to escape from substantive disagreements about the good».

158. Βλ. ανωτέρω, σημ. 154.

159. Βλ. *H.L.A. Hart*, *Essays on Bentham*, Oxford 1982, σ. 101: «[T]he principle of liberty is not an aggregative principle of general welfare but a distributive

θορισμός, με το οικουμενικό του κύρος, αφορά κάθε πρόσωπο ατομικά, συνεπάγεται την ισοτιμία μεταξύ των προσώπων και αποτελεί τον σκληρό ρυθμιστικό πυρήνα της ηθικής τους σχέσεως.

Η έννοια του δικαιώματος του ανθρώπου συμπυκνώνει θεσμικά τη διανεμητική λειτουργία της οικουμενικής αρχής του αυτοκαθορισμού των προσώπων. *Κατά συνέπεια, κάθε πρόσωπο ατομικά και όλα τα πρόσωπα ανεξαιρέτως έχουν ίσα θεμελιώδη δικαιώματα αυτοκαθορισμού.* Το δικαίωμα οριοθετεί και παγιώνει στη βάση της ισοτιμίας και δικαιοσύνης τις σχέσεις μεταξύ των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων.

Εάν η γενικότητα του δικαιώματος εξασφαλίζει για το πρόσωπο ένα σχετικώς ευρύ φάσμα θεμιτών εναλλακτικών λύσεων, προκειμένου αυτό να επιλέξει κυρίαρχα, η ισότητα των προσώπων ως προς τα δικαιώματά τους έχει την έννοια ότι *δε θα υπάρξει διαφοροποιημένη μεταχείριση μεταξύ τους με την επιβολή κυρώσεων, οι οποίες ουσιαστικά θα συρρικνώνουν το φάσμα επιλογής του προσώπου.*

Συνεπώς, από τη γενικότητα και την ίση αναγνώριση των δικαιωμάτων αυτοκαθορισμού προκύπτει ένα ακόμη κρίσιμο χαρακτηριστικό τους: πρόκειται για το *αδιαίρετο των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού.*<sup>160</sup>

Η ιδιότητα του αδιαιρέτου προστατεύει την εσωτερική συνοχή και τη συνεκτικότητα της αφηρημένης και γενικής αναγνώρισης των δικαιωμάτων. Η ιδιότητα του αδιαιρέτου θέτει φραγμό στον αποκλεισμό και την εξαίρεση επιλογών, οι οποίες θα έπρεπε κανονικά να συμπεριλαμβάνονται στο φάσμα των δυνατοτήτων του προσώπου, με γνώμονα τη γενική ανα-

---

principle and it is this which constitutes individual liberty a universal right, not the general utility of its enforcement by law or social convention».

160. Βλ. Αρ. Μάνεση, Το πρόβλημα της ασφαλείας του κράτους και η ελευθερία, στο έργο Συνταγματική Θεωρία και Πράξη, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 393: «Η ελευθερία είναι αδιαίρετος, η δε αφαίρεσής της από ωρισμένους δημιουργεί κινδύνους δια πάντας». Η. Kalven, Upon Rereading Mr. Justice Black on the First Amendment, UCLA L.R. 14, 1966-67, σ. 428, 432: «Liberty is indivisible; unless we protect it for all, we will have it for none».

γνώριση του δικαιώματος. Στις περιπτώσεις αυτές, ο πολλαπλασιασμός των εξαιρέσεων διασπά την εσωτερική συνοχή της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων. Μία τέτοια εξέλιξη εγκυμονεί τον κίνδυνο να καταστήσει κρίσιμο, όχι το γεγονός της αναγνώρισης των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού σε επίπεδο αρχής, αλλά τις αποχρώσεις και την πολυπλοκότητα της ατομικής περίπτωσης. Έτσι όμως σχετικοποιείται η οικουμενικότητα των δικαιωμάτων, ελαττώνεται η κανονιστική τους πυκνότητα και δημιουργούνται οι προϋποθέσεις άνισης μεταχείρισης των προσώπων.

Η ιδιότητα του αδιαιρέτου εντοπίζει την αξία του αυτοκαθορισμού στη γενικότητα και την ίση αναγνώριση δικαιωμάτων σε όλα τα πρόσωπα. Υπό αυτό το πρίσμα, *η αξία του αυτοκαθορισμού είναι προεχόντως θεσμική*. Η λανθασμένη απόφαση του προσώπου και οι απορριπτέες επιλογές του προστατεύονται στο όνομα του αυτοκαθορισμού, για θεσμικούς κυρίως λόγους, αναγόμενους στο σύστημα των δικαιωμάτων και στη διαφύλαξη των ειδοποιών χαρακτηριστικών του συστήματος αυτού.

Η θέση ότι η αξία του αυτοκαθορισμού είναι προεχόντως θεσμική παρέχει τη δυνατότητα να διακρίνουμε καθαρότερα την ορθή απάντηση στο ερώτημα *ποιά είναι η αξία του αυτοκαθορισμού*. Είναι *η ανεκτικότητα*.

Είδαμε ότι η διαπροσωπική έκφραση του αυτοκαθορισμού μας φέρνει, αργά ή γρήγορα, αντιμέτωπους με το βασικό πρόβλημα της ύπαρξης διαφορετικών και συχνά ανταγωνιστικών ή και αλληλοσυγκρουόμενων σχεδίων ζωής. Η αναγνώριση ηθικών δικαιωμάτων αυτοκαθορισμού σε κάθε πρόσωπο, στη βάση της ισοτιμίας και της δικαιοσύνης, οργανώνει την ανεκτικότητα θεσμικά, σε επίπεδο θετικής ηθικής, κατοχυρώνει την ελευθερία επιλογών του προσώπου, μέσα σε ένα ανοικτό κοινωνικό περιβάλλον αξιακού πλουραλισμού και πολυφωνίας και διασφαλίζει την ειρηνική συνύπαρξη των αντιθέτων βουλήσεων. Η σύγκρουση των βουλήσεων είναι πολύ εύκολο να καταλήξει στη βία, να απειλήσει την ίδια τη ζωή των προσώπων και να οδηγήσει σε μία ανεξέλεγκτη ανασφάλεια και

αμοιβαία επιβουλή, ανάλογη με την εικόνα του γενικευμένου πολέμου, την οποία περιγράφει ο *Hobbes* ως φυσική κατάσταση του ανθρώπου<sup>161</sup>. Η θεσμικά κατοχυρωμένη ανεκτικότητα αποτρέπει αυτό το ενδεχόμενο. *Ακριβώς επειδή κάθε πρόσωπο έχει δικαίωμα αυτοκαθορισμού, επιβάλλεται στον καθένα να ανέχεται τον αυτοκαθορισμό του άλλου και να απαιτεί αντίστοιχη ανεκτικότητα από τον άλλο, προβάλλοντας εν ανάγκη την προστατευτική ασπίδα των δικαιωμάτων του, για την απόκρουση τυχόν προσβολών.*

Ήδη, όμως, τονίσθηκε ότι η ιδέα του αυτοκαθορισμού δοκιμάζεται από την κάλυψη ηθικά αξιόμεμπτων επιλογών, όπως είναι για παράδειγμα η υποστήριξη ρατσιστικών αντιλήψεων. Ο προβληματισμός μεγαλώνει, εφόσον γίνεται αποδεκτό ότι οι επιλογές του προσώπου επιδέχονται αντικειμενική ηθική αξιολόγηση, με κριτήριο την ισοτιμία των αυτοκαθοριζόμενων ατόμων. Πώς συμβιβάζεται από τη σκοπιά του λόγου η προστασία μιας εσφαλμένης άποψης, όπως το ρατσιστικό μήνυμα, η οποία είναι δυνατόν να θίγει καίρια ένα άλλο πρόσωπο και να διαμορφώνει ένα αρνητικό κοινωνικό περιβάλλον; Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο *B. Williams*, η ανεκτικότητα προβάλλει αδύνατη ως προσωπική αρετή, στον βαθμό που «απαιτεί από κάποιον, ο οποίος νομίζει ότι μία πεποίθηση ή πρακτική είναι εντελώς λανθασμένη ή κακή, να αποδέχεται ταυτοχρόνως ότι είναι εγγενές καλό να επιτραπεί η ανάπτυξή της»<sup>162</sup>.

Η ειρηνική συνύπαρξη των αντιθέτων βουλήσεων φαίνεται να θεμελιώνει την ανεκτικότητα μόνον ως λύση ανάγκης: ανεχόμαστε το κακό, για παράδειγμα το ρατσιστικό μίσος, για να αποτρέψουμε ένα ακόμη μεγαλύτερο ηθικό κακό, δηλαδή τη διάβρωση του συστήματος των δικαιωμάτων, το οποίο αποκλείει τη χρήση της βίας (συμπεριλαμβανομένης και της κρατικής) ως μέσο επίλυσης των διαφορών. Οι σκέψεις αυτές υποδηλώνουν ότι *η ανεκτικότητα συνδέεται κατ' εξοχήν με το*

161. Βλ. *Williams*, (ό.π., σημ. 157), σ. 25.

162. Βλ. *Williams*, (ό.π., σημ. 157), σ. 25.



δημόσιο συμφέρον και δε θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι συνιστά μία θεσμική εγγύηση της δημόσιας τάξης!

Σε περιόδους βίαιων πολιτικών συγκρούσεων, όπως οι θρησκευτικοί πόλεμοι στην Ευρώπη, αναδεικνύεται η αξία της ανεκτικότητας και είναι εύλογο να συναντά κανείς ενθουσιώδεις απολογίες της. Σε εποχές, όπως η σημερινή, όπου δίδεται έμφαση στη διαφορά και στην αναγνώριση της διακριτής ταυτότητας των προσώπων, η ανεκτικότητα γίνεται συχνά δεκτή με μεγαλύτερο σκεπτικισμό ή και επιφυλάξεις, όταν επιχειρεί να προστατεύσει ηθικά επιλήψιμες επιλογές και αντιλήψεις<sup>163</sup>.

Έτσι λοιπόν, η ανεκτικότητα, ως θεσμική αξία του αυτοκαθορισμού, εμφανίζεται δυναμική και σφριγγλή κατά το σκέλος της βούλησης, στο μέτρο που συμβάλλει στην ειρηνική συνύπαρξη των προσώπων, αλλά χωλή και ασθενική κατά το σκέλος του λόγου, καθώς προστατεύει ηθικά επιλήψιμες και βλαβερές επιλογές. Αποτέλεσμα είναι, ότι η ανεκτικότητα αποδεικνύεται ασταθής και προβληματική, ως ηθική αξία.

Το συμπέρασμα αυτό δεν είναι ακριβές, καθώς στηρίζεται σε ένα σκεπτικό, το οποίο παραγνωρίζει ότι η αξία της ανεκτικότητας απορρέει, όχι μόνον από την ειρηνική συνύπαρξη αντιθέτων βουλήσεων, αλλά και από τον στενότητα και ουσιαστικό σύνδεσμο της ανεκτικότητας με τον λόγο.

Στο δοκίμιο Για την ελευθερία, ο *Mill* συνδέει την ελευθερία του λόγου και την ανεκτικότητα έναντι της ριζικής αμφι-

---

163. Βλ. *J. Locke, A Letter Concerning Toleration*, Indianapolis 1983, σ. 33: «No body therefore, in fine, neither single Persons, nor Churches, nay, nor even Commonwealths, have any just Title to invade the Civil Rights and Wordly Goods of each other, upon pretence of Religion. Those that are of another Opinion, would do well to consider with themselves how pernicious a Seed of Discord and War, how powerful a provocation to endless Hatreds, Rapines, and Slaughters, they thereby furnish unto Mankind. No Peace and Security, not so much as Common Friendship, can ever be established or preserved amongst Men, so long as this Opinion prevails, That *Dominion is founded in Grace*, and that Religion is to be propagated by force of Arms». Βλ. για τον σύγχρονο προβληματισμό όσον αφορά την ανεκτικότητα απέναντι σε ηθικά επιλήψιμες (λ.χ. ρατσιστικές) εκφράσεις, σημ. 93 τετάρτου κεφ.

σβήτησης, με την ανάδειξη της αλήθειας και την πνευματική πρόοδο της κοινωνίας. Δεν αποκλείεται η απαγορευμένη γνώμη να είναι αληθής στο σύνολό της ή εν μέρει. Αυτό όμως μπορεί να προκύψει μόνο μέσα από τη σύγκρουση των επιχειρημάτων, κατά την οποία αναδεικνύονται τα υπέρ και κατά κάθε άποψης<sup>164</sup>. Η θέση του *Mill* αναφέρεται στις συνέπειες της ελευθερίας της γνώμης και τα αποτελέσματά της (consequentialist argument) και είναι επόμενο ότι η συμβολή της ακώλυτης έκφρασης στην επικράτηση της αλήθειας μπορεί να αμφισβητηθεί εμπειρικά. Όμως ο *Mill* διατυπώνει δύο πρόσθετες σκέψεις, οι οποίες δεν είναι ευάλωτες σε μία τέτοια εμπειρική αμφισβήτηση.

Έλλειψη δεκτικότητας απέναντι στην κριτική ισοδυναμεί με την πεποίθηση του προσώπου ότι έχει το αλάθητο, τονίζει ο *Mill*<sup>165</sup>. Εάν όμως το αυτόνομο πρόσωπο επιδιώκει εξ ορισμού να συρρικνώσει το πεδίο των άκριτων παραδοχών του, τότε, οποιαδήποτε απαγόρευση της διαφωνίας, θεμελιωμένη στην αντίληψη περί αλαθήτου, είναι ριζικά ασυμβίβαστη και αντιφατική προς την αξία του αυτοκαθορισμού. Σύμφωνα με τον *Mill*, «ακόμη και εάν η παραδεδεγμένη άποψη δεν είναι απλώς αληθινή, αλλά είναι όλη η αλήθεια, εάν δε δοκιμασθεί πραγματικά, εάν δεν αμφισβητηθεί σθεναρά και με ειλικρίνεια, τότε για τους περισσότερους από αυτούς που την παραδέχονται θα γίνεται δεκτή ως προκατάληψη, με ελάχιστη κατανόηση ή αίσθηση των ορθολογικών της θεμελιών»<sup>166</sup>. Επιπλέον όμως, συμπληρώνει ο *Mill*, «το ίδιο το νόημα της άποψης υπάρχει κίνδυνος να χαθεί ή να εξασθενήσει», μετατρέπόμενο σε στείρο και ανελαστικό δογματισμό, «ο οποίος είναι αναποτελεσματικός για το αγαθό, περιορίζει το πεδίο και εμποδίζει την ανάπτυξη οποιασδήποτε γνώσης πραγματικής που τη νοιώθει κανείς με τη καρδιά του, είτε με βάση τον λόγο είτε την προσωπική εμπειρία»<sup>167</sup>.

164. Βλ. *J. S. Mill*, *Three Essays*, Oxford 1975, σ. 5, 65.

165. Βλ. *Mill*, (ό.π., σημ. 164), σ. 65.

166. Βλ. *Mill*, (ό.π., σημ. 164), σ. 65.

Το ζήτημα που τίθεται εν προκειμένω αφορά, κατά την επιγραμματική διατύπωση του *D. A. J. Richards*, τη θέση των παραδεδεγμένων αντιλήψεων «στο απυρόβλητο, έναντι της ανεξάρτητης κριτικής, με βάση έλλογα κριτήρια σκέψης και διαβούλευσης»<sup>168</sup>. Αποτέλεσμα είναι ότι πλέον, οι απόψεις αυτές «δεν υποστηρίζονται, δεν κατανοούνται και δεν τυγχάνουν επεξεργασίας στη βάση του λόγου»<sup>169</sup>. Είναι χαρακτηριστικό ότι από την κριτική ενάργεια της συνείδησης και τη δίψα του αυτόνομου προσώπου για γνώση, οδηγούμαστε στον έλεγχο των απόψεων που επικρατούν στην κοινωνία με βάση έλλογα κριτήρια σκέψης και διαβούλευσης.

Μία διεισδυτικότερη φιλοσοφική θεμελίωση της ανεκτικότητας στη δημόσια χρήση του λόγου επιχειρεί η *O. O'Neil*. Αναλύοντας τις απόψεις του *Kant*, όπως έχουν διατυπωθεί κυρίως στο δοκίμιό του *Τί είναι ο διαφωτισμός*; η συγγραφέας υποστηρίζει ότι η ανεκτικότητα αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την επικοινωνία μεταξύ των προσώπων, την ανάπτυξη της κριτικής και τη διαμόρφωση κοινώς αποδεκτών ελλόγων κριτηρίων, έτσι ώστε να εμπεδωθεί η αυθεντία και το κύρος του λόγου<sup>170</sup>. Ορισμένες διευκρινίσεις είναι επιβεβλημένες στο σημείο αυτό.

Κατ' αρχάς, η ανεκτικότητα δεν πρέπει να συνδεθεί με την αδιαφορία απέναντι στον στοχασμό τον οποίον αναπτύσσει ένα άτομο στον εσωτερικό του κόσμο και ως εκ τούτου δεν περιορίζεται στην ελευθερία της σκέψης του άλλου. Η ανεκτικότητα αναφέρεται σε πράξεις δημόσιας επικοινωνίας.

Προϋπόθεση της επικοινωνίας δεν είναι μόνον η έκφραση του μηνύματος, αλλά και η κατανόηση του μηνύματος από τον τελικό του αποδέκτη. Μέσα από τις επιτυχείς απόπειρες επικοινωνίας των προσώπων διαμορφώνονται κριτήρια, τα οποία

---

167. Βλ. *Mill*, (ό.π., σμ. 164), σ. 65.

168. Βλ. *D. A. J. Richards*, *Toleration and the Struggle against Prejudice*, στο έργο *D. Heid* (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton 1996, σ. 127, 131.

169. Βλ. *Richards*, (ό.π., σμ. 168), σ. 131.

170. Βλ. *O. O'Neil*, *The Public Use of Reason*, στο έργο *Constructions of Reason*, Cambridge 1989, σ. 28, 30.

πρέπει να πληρούνται, εάν πρόκειται ένα μήνυμα να είναι κατανοητό και πρόσφορο για επικοινωνία. Η ανάπτυξη των κριτηρίων αυτών της επικοινωνίας δεν είναι ούτε προδιαγεγραμμένη ούτε βεβαία. Εφόσον όμως μιλάμε για ένα εξελιγμένο και σχετικά ώριμο σύστημα επικοινωνίας, τότε τα κριτήρια αυτά καλλιεργούνται, εμπεδώνονται και καθίσταται επιτυχή όχι απλώς η στοιχειώδης επικοινωνία, αλλά ο διάλογος μεταξύ των προσώπων, τα οποία μετέχουν στο επικοινωνιακό γίγνεσθαι. Με τον διάλογο, δημιουργούνται οι συνθήκες προκειμένου τα πρόσωπα τα οποία μετέχουν σ' αυτόν να συμφωνήσουν στα ζητήματα επί των οποίων διαφωνούσαν, εάν πληρούνται ενδεχομένως και άλλοι αναγκαίοι προς τούτο όροι.

Η επικοινωνία είναι δημόσια εάν απευθύνεται στο ευρύ κοινό, το οποίο απαρτίζουν όλα τα έλλογα υποκείμενα και εάν υπακούει στα κριτήρια τα οποία διαμορφώνονται μέσα από τον διάλογο των υποκειμένων αυτών. Επομένως, εάν η επικοινωνία στηρίζεται σε κριτήρια διαφορετικά από αυτά τα οποία επιβάλλει ο λόγος, αναγόμενα στο κύρος άλλης αυθεντίας, τότε η επικοινωνία αποβάλλει τον δημόσιο χαρακτήρα της. Αργά ή γρήγορα η επίκληση της εξωτερικής αυθεντίας θα περιορίσει το πεδίο της επικοινωνίας σε όσους αποδέχονται τη δεδομένη αυθεντία ή υπόκεινται σε αυτήν. Αντίθετα, η δημόσια χρήση του λόγου αναγνωρίζει μόνον την αυθεντία του λόγου και θεμελιώνεται αποκλειστικώς και μόνο στα πορίσματα του λόγου<sup>171</sup>.

«Η ανεκτικότητα των δημοσίων χρήσεων του λόγου είναι αναγκαία για την ανάδειξη και τη διατήρηση των κριτηρίων του λόγου, τα οποία επιβάλλεται να χαίρουν ευρείας αποδοχής για μία ολοκληρωμένη δημόσια επικοινωνία»<sup>172</sup>. *Η ανεκτικότητα αποτελεί προϋπόθεση της κριτικής, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατή η διαμόρφωση των κριτηρίων του λόγου.* «Ο λόγος δεν έχει υπερβατικό θεμέλιο...»<sup>173</sup>. Οι επιταγές του λό-

171. Βλ. *O'Neil*, (ό.π., σημ. 170), σ. 34.

172. Βλ. *O'Neil*, (ό.π., σημ. 170), σ. 38.

173. Βλ. *O'Neil*, (ό.π., σημ. 170), σ. 38.

γου σφυριλατούνται μέσα από την κριτική καθώς η κριτική τις υποβάλλει στον έλεγχο των αξιώσεων του λόγου<sup>174</sup>. Η διαδικασία αυτή είναι ατέρμονη. Τα πορίσματα τα οποία συνάγονται στα πλαίσια της διαδικασίας αυτής επιδέχονται πάντοτε αμφισβήτηση μέσα από τη δημόσια χρήση του λόγου. Υπό αυτό το πρίσμα, δεν είναι τόσο κρίσιμο εάν ορισμένα μηνύματα είναι εκ πρώτης όψεως ή και ολοφάνερα απαράδεκτα και ασυμβίβαστα με τις επιταγές του λόγου και της ανεκτικότητας. *Μεγαλύτερη σημασία έχει να αναπτυχθούν τα κριτήρια βάσει των οποίων θα καταστεί δυνατή η διάγνωση των ζητημάτων αυτών μέσα από την κριτική και τον διάλογο ίσων και ελεύθερων προσώπων.*

*Συμπερασματικώς, και κατά το σκέλος του λόγου, η ανεκτικότητα, ενόψει της δημόσιας χρήσης του λόγου, αποτελεί τη θεσμική αξία του αυτοκαθορισμού.*

## 7. Πρόσωπο και πολιτική κοινότητα

Η αναπτυχθείσα προβληματική για τον αυτοκαθορισμό του προσώπου δεν απηχεί φιλοσοφία ατομισμού<sup>175</sup>. Η απόρριψη του ριζικού αυτοκαθορισμού, η παραδοχή ότι «ο στοχασμός του προσώπου είναι ταυτοχρόνως μία γνωστική διαδικασία, μία ερμηνεία του ιδίου του του εαυτού και μία άσκηση αυτονομίας, αυτοκαθορισμού»<sup>176</sup>, η αναγνώριση της ρυθμιστικής λειτουργίας του λόγου και της ύπαρξης αντικειμενικών ηθικών λόγων, ανεξάρτητων από τις υποκειμενικές επιθυμίες του προσώπου, ο τονισμός της θεσμικής διάστασης του αυτοκαθορισμού και της επιρροής των κοινωνικών όρων στην καλλιέργεια των ανθρωπίνων δυνατοτήτων αυτοκαθορισμού, η επίγνωση ότι η ελευθερία επιλογής δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά αποτελεί μία πτυχή της σύνθετης αξίας του αυτοκαθορισμού,

---

174. Βλ. O'Neil, (ό.π., σημ. 170), σ. 38.

175. Βλ. Taylor, (ό.π., σημ. 134), σ. 187.

176. Βλ. ανωτέρω, σημ. 73.

όλες αυτές οι θέσεις, καθιστούν σαφή την εγγενή κοινωνικό-τητα του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου.

Ως ένα βαθμό, το κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον έχει συστατικό χαρακτήρα στη διαμόρφωση του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου. Το δεδομένο αυτό διανοίγει ένα συγκεκριμένο πεδίο ερεύνης για τη θεωρία του συνταγματικού δικαίου. Ποιά η σύνδεση του πολιτειακού φαινομένου, δηλαδή του αντικειμένου μελέτης του συνταγματικού δικαίου, με την προβληματική του αυτοκαθορισμού; Το ζήτημα εξετάζεται στα επόμενα κεφάλαια του βιβλίου.

Εν προκειμένω, είναι απαραίτητες ορισμένες παρατηρήσεις για τις σχέσεις, τις οποίες είναι ικανά να συνάψουν μεταξύ τους τα αυτοκαθοριζόμενα πρόσωπα. Από τη φύση των σχέσεων αυτών διαμορφώνεται και η σχέση μεταξύ προσώπου και πολιτείας, προκύπτουν εν πολλοίς τα θέματα, τα οποία καλείται να ρυθμίσει το Σύνταγμα και προδιαγράφονται οι προτεραιότητες, οι επιδιώξεις και το ηθικοπολιτικό πνεύμα του συνταγματικού δικαίου.

Είδαμε ότι τα αυτοκαθοριζόμενα πρόσωπα καταστρώνουν το σχέδιο της ζωής τους και διαμορφώνουν τον χαρακτήρα τους. Στη διαπροσωπική τους επαφή αντιμετωπίζουν την ύπαρξη διαφορετικών και συχνά ανταγωνιστικών ή και αλληλοσυγκρουόμενων σχεδίων ζωής. Η αμοιβαία αναγνώριση των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων ως ισότιμων υποκειμένων δικαίου είναι δυνατόν να οδηγήσει στην εγκαθίδρυση αρχών δικαιοσύνης, οι οποίες διασφαλίζουν για όλα τα πρόσωπα ίσα θεμελιώδη δικαιώματα αυτοκαθορισμού. Έτσι τα πρόσωπα είναι ικανά να συνάψουν μεταξύ τους σχέσεις δικαιοσύνης, υπό την εγγύηση της πολιτείας.

Όμως, η ηθικοπολιτική εμπειρία των προσώπων δεν εξαντλείται στη συνείδηση της διακριτής τους ταυτότητας και στην κατάφαση του αιτήματος της δικαιοσύνης. Είναι πολύ πλουσιότερη. Η δημόσια χρήση του λόγου και η πολιτική διαβούλευση αποκαλύπτουν στα πρόσωπα τις δυνατότητες συλλογικού τους αυτοκαθορισμού, μέσω της συμμετοχής σε πολιτικούς θεσμούς και φωτίζουν τον ορίζοντα μιας ουσιαστικής

πολιτικής κοινότητας, η οποία δεν έχει αποκοπεί από το αγαθό<sup>177</sup>.

Παράλληλα με το όραμα της πολιτικής κοινότητας, προβάλλει εν δυνάμει η σύγκρουση του αυτοκαθορισμού του ατόμου με αυτόν του κοινωνικού συνόλου. Πώς θα διευθετηθεί η σύγκρουση αυτή; Οι όροι του προβλήματος τίθενται παραδειγματικά στο περιστατικό από τον εξοστρακισμό του *Αριστείδη*, όπου ένας άξεστος Αθηναίος πολίτης του ζήτησε να γράψει το όνομα «*Αριστείδης*» στο όστρακο, επειδή τον ενοχλούσε να ακούει παντού για τον «*δίκαιο Αριστείδη*»<sup>178</sup>. Η *θέληση* του Αθηναίου πολίτη, στα πλαίσια της συμμετοχής του στον δημοκρατικό συλλογικό αυτοκαθορισμό, ήταν σεβαστή και η ψήφος του έγκυρη και ισχυρή. Ο *λόγος* για τον εξοστρακισμό ήταν κατ' εξοχήν αυθαίρετος, άδικος και ηθικοπολιτικά ανάξιος. Στη σύγκρουση του συλλογικού με τον ατομικό αυτοκαθορισμό δεν είναι a priori δεδομένο ότι υπερισχύει ο πρώτος. Στον συνταγματικό μας πολιτισμό, το ζήτημα μετατίθεται από τη στείρα αντιπαράθεση των βουλήσεων στο πεδίο του λόγου και κρίνεται με βάση τη βαρύτητα των επιχειρημάτων κάθε πλευράς.

---

177. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 134), σ. 208.

178. Βλ. *Πλουτάρχου*, Βίοι Παράλληλοι, Αριστείδης, παρ. 7.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΟΣ ΑΥΤΟΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ, ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΙ ΛΑΟΣ

Ο πολιτειακός αυτοκαθορισμός συνδέεται με τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου<sup>1</sup>. Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου εξετάζουν τη γένεση της πολιτείας ως αποτέλεσμα σύμφωνης θέλησης ορθολογικά σκεπτομένων προσώπων, ενώ συγχρόνως θέτουν ως κριτήριο νομιμοποιημένης άσκησης της πολιτικής εξουσίας τον εναρμονισμό της δράσης της με τους διαδικαστικούς και ουσιαστικούς όρους της συμφωνίας.

Η σημασία της ορθολογικής αντίληψης για τη γένεση, την αξιολόγηση και την κατανόηση της λειτουργίας της πολιτείας είναι μεγάλη για τη συνταγματική παράδοση και αποτελεί κρίσιμη παράμετρο του ηθικοπολιτικού θεμελίου του Συντάγματος. Πράγματι, η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος δεν περιορίζεται απλώς και μόνο στην ερμηνεία διατάξεων ηθικοπολιτικά φορτισμένων, όπως π.χ. η αξία του ανθρώπου ή τα χρηστά ήθη. Αντίθετα, αγγίζει την ίδια την έννοια του Συντάγματος, καθώς αφορά τη γένεσή του και επομένως τη φύση και το περιεχόμενο της συντακτικής εξουσίας.

*Αντικείμενο του πολιτειακού αυτοκαθορισμού είναι η ίδρυση της πολιτείας, η οργάνωση του κράτους και η άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Υπό αυτό το πρίσμα, η θέσπιση του Συντάγματος μπορεί να θεωρηθεί ως πράξη πολιτειακού αυτοκαθορισμού.*

Μία τέτοια θεώρηση του Συντάγματος είναι έγκυρη όχι

---

1. Βλ. Π. Κιτρομηλίδη, Νεότερη πολιτική θεωρία, Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σ. 37. Π. Σούρα, Πρόσωπα και Πολίτες, Ισοπολιτεία Ι, 1997, σ. 93.



μόνο γιατί έχει ερείσματα στην ιστορική εμπειρία (τόσο την ελληνική όσο και τη διεθνή)<sup>2</sup> – και κατά τούτο δεν κινδυνεύει να θεωρηθεί ουτοπική – αλλά επίσης διότι οι δύο εννοιολογικές συνιστώσες του αυτοκαθορισμού (η βούληση και ο λόγος) διαδραματίζουν σπουδαίο ρόλο, στα πλαίσια της συνταγματικής θεωρίας. Πράγματι, το Σύνταγμα νοείται τόσο ως αποτέλεσμα κυρίαρχης βούλησης, όσο και ως προϊόν ελλόγου σχεδιασμού και ο συσχετισμός των δύο αυτών προσεγγίσεων είναι εξαιρετικά γόνιμος.

Από υποκειμενική σκοπιά, ερωτάται ποιός είναι ο φορέας του αυτοκαθορισμού. Η απάντηση στις ημέρες μας είναι σαφής και το ζήτημα λυμένο, κατ' αρχήν. Φορέας του αυτοκαθορισμού είναι ο λαός και αντιστοίχως η συντακτική εξουσία είναι δημοκρατική. Η προβληματική του αυτοκαθορισμού μπορεί να αποβεί χρήσιμη, ιδιαιτέρως σε σχέση με το πλασματικό στοιχείο του νομικού δόγματος για την ενότητα του λαού, στα πλαίσια της λαϊκής κυριαρχίας<sup>3</sup>. Τα προβλήματα, τα οποία

2. Βλ. *Κ. Μαυριά - Α. Παντελή*, Συνταγματικά κείμενα ελληνικά και ξένα, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 7, το προσόμιο του Συντάγματος της Επιδαύρου του 1822: «Το Ελληνικόν έθνος, υπό την φρικώδη Οθωμανικήν δυναστείαν, μη δυνάμενον να φέρη τον βαρύτερον και απαράδειγμάτιστον ζυγόν της τυραννίας, και αποσείσας αυτόν με μεγάλας θυσίας, κηρύττει σήμερον δια των νομίμων Παραστατών του, εις Εθνικήν συνηγμένων Συνέλευσιν, ενώπιον Θεού και ανθρωπών, 'την Πολιτικήν αυτού ύπαρξιν και ανεξαρτησίαν'» καθώς επίσης και την αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας του 1776, ό.π. σ. 403. Για τις ιδεολογικές και πνευματικές διεργασίες που οδήγησαν στην Επανάσταση του 1821, βλ. *Π. Κιτρομηλίδη*, Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Αθήνα 1996, σ. 381.

3. Βλ. για τον φορέα της συντακτικής εξουσίας, *Γ. Κασμάτη*, Συνταγματικό Δίκαιο ΙΙ, Αθήνα-Κομοτηνή 1980, σ. 46. *Γ. Κασμάτη*, Αυταρχική και δημοκρατική συντακτική εξουσία, ΤοΣ 1, 1975, σ. 183-187. *Αρ. Μάνεση*, Η δημοκρατική αρχή εις το Σύνταγμα του 1864, στο έργο Συνταγματική Θεωρία και Πράξη, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 65, 67. *Γ. Παπαδημητρίου*, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Α' - Τα όργανα του κράτους, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 114-115. *Ν. Ι. Σαρίπολου*, Πραγματεία του Συνταγματικού Δικαίου, έκδ. 1851, ανατύπωση Αθήνα-Κομοτηνή 1993, σ. 33. *Ν. Ν. Σαρίπολου*, Ελληνικόν Συνταγματικόν Δίκαιον τ. Α' 1915, ανατύπωση Αθήνα-Κομοτηνή 1987, σ. 56. *Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Α', Αθήνα-Κομοτηνή 1994, σ. 212-213. Βλ. για την πλασματική ενότητα του λαού στα πλαίσια του δόγματος της λαϊκής κυριαρχίας, κείμενο που αντιστοιχεί σε σημ. 209 και επ.

φέρει στο προσκήνιο μία τέτοια ρεαλιστική προσέγγιση, καλείται να αντιμετωπίσει τόσο το Σύνταγμα, ως προϊόν ελλόγου σχεδιασμού, όσο και το συνταγματικό δίκαιο, μέσα από τη συναγωγή των κατάλληλων ερμηνευτικών προτάσεων από τις διατάξεις του Συντάγματος.

Στο μέτρο που η κατάληξη στις αναζητήσεις μας αυτές θα είναι ικανοποιητική, ίσως καταστεί εφικτό να δούμε υπό άλλο πρίσμα τόσο τη μετατροπή της συντακτικής εξουσίας σε συνταγμένη αναθεωρητική λειτουργία, όσο και το ζήτημα της δια του Συντάγματος δέσμευσης των μεταγενέστερων γενεών. Στην οπτική αυτή, το Σύνταγμα λιγότερο προκαταλαμβάνει και περιορίζει τη βούληση των μελλοντικών γενεών και περισσότερο εμπεδώνει τις αναγκαίες θεσμικές προϋποθέσεις για την αποτελεσματική έκφρασή της, θεωρητικά τουλάχιστον, στο διηνεκές.

## **1. Το κοινωνικό συμβόλαιο και η ηθικοπολιτική διαπλοκή της βούλησης και του λόγου**

Προκειμένου να εντάξει τις θεωρίες για τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό στο ιστορικό τους πλαίσιο, η πρώτη ενότητα σκιαγραφεί, σε πολύ αδρές γραμμές, τα γνωρίσματα του κλασικού φυσικού δικαίου. Στη συνέχεια σχολιάζονται, υπό το πρίσμα της σχέσης μεταξύ βούλησης και λόγου, οι κυριότερες θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου.

### *1.1. Το κλασικό φυσικό δίκαιο*

Η θέση ότι ο άνθρωπος δεν είναι δημιούργημα της πολιτείας και παθητικός αποδέκτης των ρυθμίσεών της, αλλά δημιουργός του κοινωνικοπολιτικού του κόσμου, φέρνει τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό σε αντίθεση προς την αντίληψη της κλασικής πολιτικής σκέψης, κυρίως της πλατωνικής.

Η πλατωνική μεταφυσική είναι φανερό ότι δε συμβιβάζεται με την αρχή του πολιτειακού αυτοκαθορισμού. Συνεπάγε-

ται την ιεραρχική οργάνωση της πολιτείας σύμφωνα με παγιωμένους ρόλους, οι οποίοι είναι αμετάβλητοι και σταθεροί, ως έκφραση της Ιδέας. Ο κόσμος των αρχέτυπων Ιδεών εγκλωβίζει και ουσιαστικά ακυρώνει τον μεταφυσικό στοχασμό και τη συμβολή του στο σχηματισμό συγκεκριμένης ανθρωπολογίας και κοσμοαντίληψης. Ο συνδυασμός ιεραρχικής δομής και ακλόνητης μεταφυσικής νομιμοποίησής της θέτει τον πλατωνισμό κυριολεκτικά στον αντίποδα του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων, καθώς, όσο επικαθορίζεται και παγιώνεται το περιεχόμενο του λόγου, τόσο δεσμεύεται η βούληση και περιορίζεται το φάσμα των επιλογών της<sup>4</sup>.

Στην αριστοτελική θεώρηση, ο άνθρωπος, ως ζών πολιτικόν, δε μπορεί να νοηθεί εκτός της πόλης, ανεξάρτητα από τον σύνδεσμο προς αυτήν. Η πόλη διακρίνεται για την ηθικοπολιτική της ενότητα<sup>5</sup>. Τα ανθρώπινα γνωρίσματα απορρέουν από την ιδιότητα του πολίτη. «Η σχέση πολιτών και πόλεως είναι ετεροβαρής, γιατί παντού υπερέχει τελικά κατά τον *Αριστοτέλη* η συλλογικότητα»<sup>6</sup>. Αντίθετα στην προοπτική του αυτοκαθορισμού, ο άνθρωπος καθορίζει τους λόγους ίδρυσης και διατήρησης της πολιτείας.

Στη στωική αντίληψη του φυσικού δικαίου, το θετικό δίκαιο οφείλει να είναι εναρμονισμένο προς τις αντικειμενικές ηθικές αρχές, τις οποίες είναι σε θέση να συναγάγει η έλλογη συνείδηση κάθε ανθρώπου. Ο ορισμός του δικαίου όπως δίδεται από τον *Κικέρωνα*, ότι δηλαδή, «*lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque*

---

4. Βλ. αντί άλλων, *Π. Σούρλα*, Φιλοσοφία του δικαίου – Μία ιστορική εισαγωγή, Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σ. 50, 69, 85. *Αρ. Μάνεση*, Περί 'Βασιλικών Ανδρών', στο έργο *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 493, 497.

5. Βλ. *A. MacIntyre*, *After Virtue*, Notre Dame 1984, σ. 156: «Indeed from an Aristotelian point of view a modern liberal political society can appear only as a collection of citizens of nowhere who have banded together for their common protection. They possess at best that inferior form of friendship which is founded on mutual advantage. That they lack the bond of friendship is of course bound up with the self-avowed moral pluralism of such liberal societies. They have abandoned the moral unity of Aristotelianism, whether in its ancient or medieval forms».

6. Βλ. *Σούρλα*, (ό.π., σμ. 4), σ. 132.

contraria, eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est»<sup>7</sup> εκφράζει χαρακτηριστικά μία τελολογική θεώρηση του κόσμου. Η προοπτική του αυτοκαθορισμού υποχωρεί και πάλι, μπροστά στην πεποίθηση ότι υπάρχει ένας απόλυτος ή φυσικός ορίζοντας, σε αντιδιαστολή προς τους ιστορικά μεταβαλλόμενους ορίζοντες<sup>8</sup>.

Όμως, εάν η αποδοχή μιας κοσμικής τάξης με δεδομένη τελολογία συνιστά το κοινό σημείο της αριστοτελικής αντίληψης και του στωικού φυσικού δικαίου, εντούτοις, το τελευταίο χαρακτηρίζεται από την αναγνώριση της δυνατότητας κάθε ανθρώπου ως φορέα έλλογης συνείδησης να συλλάβει το περιεχόμενο και τις επιταγές του φυσικού δικαίου<sup>9</sup>. Από την άποψη αυτή, στο στωικό φυσικό δίκαιο ο λόγος χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, καθεαυτόν, με αξιώσεις καθολικότητας και όχι ως πολίτη, συνδεδεμένο οργανικά με ορισμένη πόλη. Τη θέση της πόλης παίρνει η φύση. Από αυτή μπορεί κάθε άνθρωπος να αντλήσει τις αρχές του φυσικού δικαίου. *Ακριβώς η απαρχή της πρόταξης του ανθρώπου έναντι του πολίτη και η αφαίρεση των εντοπίων γνωρισμάτων που συνεπάγεται η ένταξη στην πόλη* συνιστά ένα κρίσιμο σημείο στην ιστορική εξέλιξη προς τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό του συνταγματισμού.

Στην πολιτειολογική σκέψη του Μεσαίωνα επικρατεί η άποψη, σύμφωνα με τα λόγια του *Gierke*, ότι «η θεωρία για την ανθρώπινη κοινωνία πρέπει να αποδεχθεί την θεϊκής δημιουργίας οργάνωση του σύμπαντος ως το πρότυπο των αρχών

7. Βλ. *Cicero*, *De Legibus*, βιβ. I, v. 17 - vi. 19, Cambridge MA 1988, σ. 317: «Law is the highest reason, implanted in Nature, which commands what ought to be done and forbids the opposite. This reason, when firmly fixed and fully developed in the human mind, is Law».

8. Βλ. για την προβληματική φυσικού δικαίου και ιστορισμού, *L. Strauss*, *Natural Right and History*, Chicago 1971, σ. 9.

9. Βλ. *G. C. Christie - P. Martin*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1995: «He also declares that the Law of Nature is discovered by independent reason, while knowledge of the civil law... is obtained by following precedent and tradition... Undoubtedly, also, *Cicero's* work contributed to the later tendency to identify the *ius gentium* with the *ius naturale*, a tendency which was extremely important in the development of the natural-law tradition».

που διέπουν την οικοδόμηση των ανθρώπινων κοινοτήτων»<sup>10</sup>. Περαιτέρω, η κοινωνία προσεγγίζεται ως ανθρωπομορφικός οργανισμός, με προδιαγεγραμμένες λειτουργίες<sup>11</sup>. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει περιθώριο πολιτειακού αυτοκαθορισμού των ανθρώπων, καθώς αυτό που κυριαρχεί είναι η ιδέα της ενότητας του σύμπαντος, η οποία εξασφαλίζεται από τη θεία πρόνοια. Καθήκον των ανθρώπων είναι η συμμόρφωση προς το πρότυπο της τάξης αυτής<sup>12</sup>. Τούτη η παρατήρηση ισχύει βεβαίως και ως προς την πιο ολοκληρωμένη διατύπωση που βρήκε το κλασικό φυσικό δίκαιο, δηλαδή τη διδασκαλία του *Θωμά του Ακινάτη*. Ο *Θωμάς* δέχεται ότι σε τελευταία ανάλυση, η κοσμική εξουσία υπόκειται στην πνευματική εξουσία της εκκλησίας και το θεϊκό δίκαιο υπερισχύει του θετικού δικαίου, σε οριακές δε περιπτώσεις αντίθεσης του θετικού δικαίου προς το θεϊκό δικαιολογείται ακόμη και η αντίσταση προς την κοσμική εξουσία και η ανυπακοή προς το θετικό δίκαιο<sup>13</sup>.

Όμως, το σημείο της θεωρίας του κλασικού φυσικού δικαίου, το οποίο ενδιαφέρει ιδιαίτερα την ανάλυσή μας για τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό, αφορά τη φύση και την ουσία του δικαίου ως προϊόντος της βούλησης ή του λόγου<sup>14</sup>. Ο *Θωμάς*

---

10. Βλ. *O. Gierke*, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge 1987, σ. 8.

11. Βλ. ιδίως, *John of Salisbury*, *Policraticus*, Cambridge 1990, σ. 66-67: «For a republic is, just as *Plutarch* declares, a sort of body which is animated by the grant of divine reward and which is driven by the command of the highest equity and ruled by a sort of rational management. By all means, that which institutes and moulds the practice of religion in us and which transmits the worship of God (not the 'gods' of which *Plutarch* speaks) acquires the position of the soul in the body of the republic... The position of the head in the republic is occupied, however, by a prince subject only to God and to those who act in His place on earth, inasmuch as in the human body the head is stimulated and ruled by the soul. The place of the heart is occupied by the senate, from which proceeds the beginning of good and bad works. The duties of the ears, eyes and mouth are claimed by the judges and governors of the provinces. The hands coincide with officials and soldiers... Treasurers and record keepers... resemble the shape of the stomach and intestines».

12. Βλ. *Gierke*, (ό.π., σμμ. 10), σ. 9.

13. Βλ. σχετικώς, *G. C. Christie*, *Law, Norms and Authority*, London 1982, σ. 143-144.

14. Βλ. *G. C. Christie - P. Martin*, (ό.π., σμμ. 9), σ. 126: «Two principal positions

ο *Ακινάτης* ασχολείται ευθέως με το ζήτημα αυτό και δίνει την απάντηση ότι το δίκαιο είναι προϊόν του λόγου.

Ο *Θωμάς*, συμβαδίζοντας με την αριστοτελική φιλοσοφία, τονίζει ότι ο πρακτικός λόγος υποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο κανείς μπορεί να οδηγηθεί στο ύπατο αγαθό. Ειδικότερα, ο *Θωμάς* αντιμετωπίζει την αντίρρηση ότι «νόμος είναι ό,τι αρέσει στον κυρίαρχο»<sup>15</sup>. Όπως παρατηρεί, «η κινητήρια δύναμη του λόγου είναι η βούληση, διότι, εξαιτίας του γεγονότος ότι θέλουμε ένα δεδομένο σκοπό, ο λόγος επιτάσσει αυτό που επιβάλλεται για τον σκοπό αυτό. Όμως για να έχει η βούληση που διατάζει τον χαρακτήρα του δικαίου θα πρέπει να συμφωνεί με κάποιο λογικό κανόνα. Και υπό αυτήν την έννοια πρέπει να νοηθεί το λεγόμενο ότι η επιθυμία του κυριάρχου έχει την ισχύ νόμου. Διότι άλλως, η βούληση του κυριάρχου θα είχε τη γεύση της αδικίας παρά του δικαίου»<sup>16</sup>. Έτσι λοιπόν, μεταξύ της βούλησης και του λόγου, ο *Θωμάς* ο *Ακινάτης* δίνει το προβάδισμα στον λόγο.

Στον αντίποδα της θεώρησης αυτής, ο *Γουλιέλμος του Όκκαμ*<sup>17</sup> δίνει με αποφασιστικότητα το προβάδισμα στη βούληση.

---

have been taken as to why the natural law is binding on the human conscience. The first is the 'voluntarist theory'. The natural law is binding upon human beings because it is the product of God's will. The other position is the 'intellectualist theory'. The natural law binds men because it is rational. The advantage of the intellectualist theory is that it enables one to separate a belief in the natural law from a necessary connection with a belief in God. The trouble with the intellectualist theory, however, is that it really does not explain why the natural law is morally binding on the individual because it depends on the not self-evident premise that whatever is in accordance with reason is morally binding».

15. Βλ. *Thomas Aquinas*, *Summa Theologica*, στο έργο G. C. Christie - P. Martin, (ό.π., σμ. 9), σ. 133.

16. Βλ. *Thomas Aquinas*, (ό.π., σμ. 15), σ. 134.

17. Ως γνωστόν, στη σχολαστική διαμάχη του μεσαίωνα, στον μεταφυσικό ρεαλισμό του *Θωμά του Ακινάτη* αντιπαρατέθηκε ο νομιναισμός του *Γουλιέλμου του Όκκαμ* (*William of Occam*). Ο μεταφυσικός ρεαλισμός του *Θωμά του Ακινάτη* αναγνωρίζει το οντολογικό status των γενικών εννοιών (universals), το οποίο προϋποθέτει η πίστη στην ύπαρξη μιας κοσμικής τάξης πραγμάτων. Αντίθετα, ο νομιναισμός αρνείται το οντολογικό status των γενικών εννοιών, καθώς βλέπει σε αυτές απλώς και μόνον "ονόματα" (σύμβολα) που λειτουργούν ως λογικές γενικεύ-

Πράγματι, όπως σημειώνει και ο *M. Villey*<sup>18</sup>, για τον *Όκκαμ*, η ιδέα της αιώνιας και αμετάβλητης κοσμικής τάξης, με την αναγκαιότητα που συνεπάγεται, είναι ασυμβίβαστη με την παντοδυναμία του Θεού και την αμεσότητα της δράσης του στη ζωή κάθε ατόμου. Ο κίνδυνος είναι ο λόγος της φύσης να δεσμεύσει υπέρμετρα, να αλυσοδέσει τη θεία βούληση. Αλλά, από την άλλη πλευρά, προφανώς το τίμημα μιας ριζικής υποβάθμισης του λόγου δεν είναι καθόλου ευκαταφρόνητο, καθώς καθιστά τη βούληση ανεξιχνίαστη, σκοτεινή, δυνάμει δε ίσως ακόμη και εχθρική<sup>19</sup>.

Συναφείς με τη θέση του *Όκκαμ* είναι και οι απόψεις του *Μαρσίλιου της Πάδουας*, η σημασία του οποίου για τους συνταγματικούς θεσμούς είναι γνωστή καθώς ανέδειξε την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας. Ο *Μαρσίλιος* δέχεται ότι το δίκαιο συνιστά προσταγή και αποτελεί προϊόν της βούλησης<sup>20</sup>, πα-

---

σεις και υπάρχουν στο πλαίσιο και για τις ανάγκες της γλώσσας και της σκέψης. Καθώς, όμως, αυτό που υπάρχει είναι απλώς και μόνον οι συγκεκριμένες ατομικές μορφές ύπαρξης, ο νομιναλισμός του *Όκκαμ* υποσκάπτει τη δυνατότητα διαγνώσεως της φύσης των πραγμάτων, με την οποία είναι συνυφασμένο το φυσικό δίκαιο. Τα δύο αυτά στοιχεία, δηλαδή ο ατομισμός και η βουλησιαρχία (για την οποία γίνεται λόγος στο κείμενο), σύμφωνα με μία αρκετά διαδεδομένη άποψη δικαιολογούν τον χαρακτηρισμό του *Όκκαμ* ως προδρομού του νομικού θετικισμού και γενικότερα της πολιτικής φιλοσοφίας της νεωτερικότητας. Πρβλ. για την προβληματική των *universals*, *H. Berman*, *The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge MA 1983, σ. 140-142, 176.

18. Βλ. *M. Villey*, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1975, σ. 205.

19. Βλ. επίσης, *C. J. Friedrich*, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago 1963, σ. 48: «This viewpoint, which destroys the foundation of a rational theology... has great importance for legal philosophy. For practical reason becomes, in such a context, an expression of pure will, and the connection between pure reason and acts of the will is destroyed. The will of God is the last and final ground of all law and all laws. Even a great sin cannot be understood by means of pure reason. Such a doctrine frees God of all rationalizing objections; the matters of faith are mysterious. Furthermore, what applies to God and his unfathomable will is believed to be true by analogy for human society».

20. Βλ. *Marsiglio di Padua*, *Defensor Minor*, Cambridge 1993, σ. 44: «Law properly speaking is a coercive precept concerning the commission or omission of human acts under threat of punishment to be inflicted upon transgressors. Divine

ράλληλα όμως, τονίζει, όπως λέει ο *Gierke*, ότι η βούληση του λαού είναι η γενεσιουργός αιτία του κράτους<sup>21</sup>. Ο λαός «με τη νομοθεσία δίνει επεξεργασμένη μορφή στο κράτος, διανέμει τα αξιώματα και αρθρώνει τα διάφορα μέρη σε ενιαίο σύνολο»<sup>22</sup>.

Οι αναφορές αυτές έχουν σημασία καθώς θέτουν το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Υπάρχει δυνατότητα συγκερασμού και εναρμόνισης των στοιχείων αυτών; Ποιά η συνέπεια της υπερίσχυσης του ενός επί του άλλου;

Υπό το πρίσμα της παρούσας μελέτης το ερώτημα για τη σχέση της «βουλευσιαρχικής» και της «ορθολογικής» θεωρίας του φυσικού δικαίου<sup>23</sup> είναι πράγματι πολύ πιο επίκαιρο, εν-

---

law is a coercive precept made by God immediately on account of the pursuit of ends in the future world and under threat of punishment to be inflicted only in the same world rather than in the present one. But human law is a coercive precept proceeding immediately from human will or deliberation, on account of the pursuit of immediate ends in the present world and under threat of punishment to be inflicted upon transgressors in that realm alone». Βλ. επίσης, *Friedrich*, (ό.π., σημ. 18), σ. 49.

21. Βλ. *Gierke*, (ό.π., σημ. 10), σ. 47. Βλ. επίσης, *A. Black*, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1992, σ. 58.

22. Βλ. *Gierke*, (ό.π., σημ. 10), σ. 47. Βλ. *Marsiglio di Padua*, (ό.π., σημ. 20), σ. 39-40: «[T]he supreme human legislator, especially from the time of Christ up to the present time, and perhaps for some time beforehand, was and is and ought to be the community [universitas] of human beings who ought to be subject to the precepts of coercive laws, or their great part, in each region and province. And since this power or authority was transferred by the communities or provinces, or their great part, to the Roman people, in accordance with their exceeding virtue, the Roman people have and had the authority to legislate over all the world's provinces. If this people had transferred its authority to legislate to its rulers, then its rulers may likewise be said to possess such power, so that authority or power of legislation (namely, of the Roman people and its rulers) has endured for so long a time and ought reasonably to endure, until such a time as it might be revoked by the communities of the provinces from the Roman people or by the Roman people from its ruler. And we maintain that such powers are duly revoked or revocable when the communities of the provinces, by themselves or by their syndics, or the Roman people, have been duly congregated and they, or their greater part, have performed deliberations about such revocation...».



διαφέρον και σημαντικό για το σημερινό συνταγματικό δίκαιο παρά το πολυβασανισμένο και εν πολλοίς ξεπερασμένο ζήτημα της αντίθεσης μεταξύ του φυσικού και του θετικού δικαίου και της τελικής ισχύος και επικράτησης του ενός επί του άλλου.

Στη θεολογική και πολιτική σκέψη του Μεσαίωνα η διαπλοκή μεταξύ βούλησης και λόγου αναφέρεται στον Νομοθέτη του σύμπαντος<sup>24</sup>. Όμως όπως θα δούμε και στη φιλοσοφική

---

23. Βλ. ανωτέρω, σημ. 14.

24. Βλ. ορισμένες χαρακτηριστικές απόψεις για αυτό το σημαντικό ζήτημα, το οποίο αναδεικνύει τη φυσικοδικαιική προϊστορία της διαπλοκής μεταξύ βούλησης και λόγου: *Hugo Grotius*, *De Jure Belli Ac Pacis*, στο έργο *G. C. Christie*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1973, σ. 154: «In this characteristic the law of nature differs not only from human law, but also from volitional divine law; for volitional divine law does not enjoin or forbid those things which in themselves and by their own nature are obligatory or not permissible, but by forbidding things it makes them unlawful, and by commanding things it makes them obligatory» και ό.π., σ. 155: «The law of nature, again, is unchangeable - even in the sense that it cannot be changed by God. Measureless as is the power of God, nevertheless it can be said that there are certain things over which that power does not extend; for things of which this is said are spoken only, having no sense corresponding with reality and being mutually contradictory. Just as even God, then, cannot cause that two times two should not make four, so He cannot cause that that which is intrinsically evil be not evil». Βλ. επίσης, *S. Von Pufendorf*, *De Jure Naturae et Gentium*, στο έργο *G. C. Christie*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1973, σ. 169: «But things forbidden by natural law are not improper because God forbade them, but God forbade them because they were of themselves improper; while in the same way things commanded by the same law are not proper or necessary because they are commanded by God, but they were commanded because they are of themselves proper... Nor is it necessary that any one be perplexed by such a question as the following: If the entire morality of human actions depends upon law, might not God have been able to decree a law of nature so that He should have commanded just the opposite of what now prevails; so that, for example, among the duties which men owe one another would be murder, theft, fornication, bearing false-witness, and among the things forbidden them would be gratitude, keeping one's agreements, repayment of loans, and the like? Although it seems idle and childish to inquire what God *might* have done when what He actually did is quite clear, nevertheless, if it suits one's fancy to dispel such vagaries, one can easily make the reply that the question raised above implies a manifest contradiction...». Βλ. εξάλλου την άποψη του *Locke* με έμφαση στο στοιχείο της βούλησης, *Essays on the Law of Nature*, στο

σκέψη της νεωτερικότητας η ανάγκη εναρμόνισης και εξισορρόπησης των στοιχείων της βούλησης και του λόγου παραμένει αδήριτη, αλλά και δυσχερής. Μπορούμε να διατυπώσουμε το πρόβλημα επιγραμματικά ως ακολούθως:

Για να αποφευχθεί η έκπτωση του αυτοκαθορισμού σε αυθαιρεσία, η βούληση χρειάζεται να συμμορφώνεται προς τις επιταγές ενός λόγου έγκυρου και νομιμοποιημένου. Για να αποτραπεί η κατ' ουσίαν ματαίωση του αυτοκαθορισμού και για να μην ακυρωθεί ο χαρακτηρισμός του ανθρώπου ως δημιουργού της ιστορίας του, πρέπει ο λόγος να μην επιβάλλεται στη βούληση δυνάμει μιας δεσμευτικής μεταφυσικής, που την υπερβαίνει, τιθέμενος έξω από την εμβέλεια και την επιρροή της βούλησης<sup>25</sup>.

---

έργο *G. C. Christie*, *Jurisprudence*, St. Paul Minn. 1973, σ. 231, «For, in the first place, since God is supreme over everything and has such authority and power over us as we cannot exercise over ourselves, and since we owe our body, soul, and life – whatever we are, whatever we have, and even whatever we can be – to Him and to Him alone, it is proper that we should live according to the precept of His will. God has created us out of nothing and, if he pleases, will reduce us again to nothing: we are, therefore, subject to Him in perfect justice and by utmost necessity». Βλ. επίσης, *Friedrich*, (ό.π., σημ. 19), σ. 65-66.

25. Την προβληματική αυτή αναλύουν με ιδιαίτερη σαφήνεια, οι *John Coons* - *Patrick Brennan*, *By Nature Equal – The Anatomy of a Western Insight*, Princeton, σ. 81-82, οι οποίοι, αναφερόμενοι στο «γνωστικό πρόβλημα», παρατηρούν: «The point is essentially that morality requires freedom, and freedom entails a peculiar relation of the mind to its real object. On the one hand, were intellect to be flooded with knowledge of the good, morality itself would suffer the gnostic fate – for choice would be eliminated. On the other hand, ignorance also eliminates choice; a man blind to alternatives is no more free than the beasts. Now if ignorance and knowledge alike are a threat to self-perfection, the exact relation of reason to morality becomes puzzling. Nevertheless, the practical conclusion seems clear enough and involves no contradiction: moral choice, hence equality, is possible only in a state of knowledge – but of imperfect knowledge. *Pace Aristotle*, one prong of the gnostic problem seems plausible; a clear knowledge of the particular good might determine the will. But such knowledge could well be forbidden us. The race could be so encoded that man is spared a will-crushing grasp of moral truth». Το ανώτερω βιβλίο είναι γραμμένο στο πνευματικό κλίμα του κλασικού και δη θεολογικού φυσικού δικαίου. Ίσως, όμως, αυτή είναι και η αιτία της βαθείας κατανόησης της σχέσης βούλησης και λόγου στην οριακή της εκδοχή.

Σημαντική συμβολή στη θέση και στην κατανόηση του προβλήματος αυτού, το οποίο συνυφαίνεται με τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό των προσώπων, είχε ο απογαλακτισμός του φυσικού δικαίου από τις εκκλησιαστικές-θεολογικές παραδοχές, ο οποίος συντελέστηκε κυρίως στο έργο του *Grotius*, όπου αναπτύσσεται καταρχήν ένα κοσμικό, έλλογο φυσικό δίκαιο, βασισμένο στη στωική διδασκαλία<sup>26</sup>. Ο απογαλακτισμός από τη θεολογική κοσμολογία και μεταφυσική ήταν αναγκαίος προκειμένου να διαμορφωθεί μία ανθρωποκεντρική θεώρηση της πολιτείας – προκειμένου, δηλαδή, να καταστεί δυνατή η σύμπτωση της βούλησης και του λόγου στον άνθρωπο, ως κυρίαρχο δημιουργό της πολιτείας.

Για τις προσπάθειες επίλυσης του διλήμματος αυτού, υπό το πρίσμα του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων, έχει ιδιαίτερη αξία η αναφορά στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και του φυσικού δικαίου της νεωτερικότητας. Η βασική διαφορά μεταξύ του κλασικού και του νεωτερικού φυσικού δικαίου έγκειται στο γεγονός ότι, ενώ το πρώτο κυριαρχείται από το καθήκον του ανθρώπου να ανταποκριθεί στη θεολογική μεταφυσική τάξη, στο δεύτερο επικρατεί η αντίληψη για την πολιτεία ως προϊόν της έλλογης βούλησης του ανθρώπου.

## 1.2. Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου

Η σύμβαση αποτελεί μία βασική νομική κατηγορία, την οποία η πολιτική φιλοσοφία παρέλαβε επεξεργασμένη από τη νομική επιστήμη και την αξιοποίησε για την ανάλυση και την ερμηνεία του πολιτικού φαινομένου από πολύ ενωρίς. Κατά τον Μεσαίωνα χρησιμοποιείται η έννοια του συμβολαίου προ-

---

26. Ο *Grotius*, (ό.π., σμ. 24), σ. 155, αναφερόμενος στο φυσικό δίκαιο παρατηρεί σε ένα γνωστό χωρίο ότι: «What we have been saying would have a degree of validity even if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to Him».

κειμένου να καθορισθούν οι σχέσεις μεταξύ του πολιτικού σώματος και του ηγεμόνα του. Όπως παρατηρεί ο *Bastid*, ήδη από τον 13<sup>ο</sup> αιώνα γίνεται δεκτό ότι το νομικό θεμέλιο κάθε εξουσίας βρίσκεται στη σύμβαση με την οποία οι κυβερνώντες τίθενται με τη βούλησή τους υπό την εξουσία των κυβερνώντων<sup>27</sup>. Η ιδέα αυτή του *pactum subjectionis* ανάγεται σε κριτήριο νομιμοποίησης της εξουσίας των κυβερνώντων, ανεξάρτητα από τις πραγματικές συνθήκες και τις περιστάσεις που τους επέτρεψαν να επιβάλουν την εξουσία τους. Η επίκληση ενός τέτοιου συμβολαίου διακυβέρνησης έχει τριπλή χρησιμότητα. Πρώτον, αντανακλά το πραγματικό ιστορικό γεγονός ότι η πολιτική εξουσία δε μπορεί μακροπρόθεσμα να διατηρηθεί χωρίς τη συναίνεση των κυβερνώντων· δεύτερον, εκφράζει μία ορθολογική αντίληψη της πολιτικής και ειδικότερα της εξουσιαστικής σχέσης και τρίτον παρέχει ερείσματα για την κριτική αξιολόγηση της πολιτικής εξουσίας<sup>28</sup>.

Είναι πάντως χαρακτηριστικό ότι στο *pactum subjectionis* αναφέρονται και οι οπαδοί της απόλυτης μοναρχίας. Αντικείμενο αμφισβήτησης αποτελεί η φύση του συμβολαίου μεταξύ των κυβερνώντων και των κυβερνωμένων. Η διαφωνία επικεντρώθηκε στην έννοια του όρου *translatio*, με την οποία περιγράφεται στο *Corpus Juris* η πηγή απ' όπου αποκτά το κύρος της η *lex regia*<sup>29</sup>. Αποτελούσε η *translatio* αυτή μία *alienatio*

27. Βλ. *P. Bastid*, *L'idée de Constitution*, Paris 1985, σ. 81.

28. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σημ. 27), σ. 87.

29. Βλ. για την *Lex Regia*, D.1.4.1.1, όπου και το γνωστό εδάφιο: «*Quod principi placet, legis habet vigorem*» καθώς και C.1.17.1.7 (*Corpus Juris Civilis*): «*cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem, nos vero sanctionem omnem non dividimus in alias et alias conditorum partes, sed totam nostram esse volumus, quid possit antiquitas nostris legibus abrogare?*», σε μετάφραση Π. Τσιτσεκλή, *Κώδιξ Ιουστινιανού* τ. Α' βιβλ. Α' - Ε', Αθήναι 1911, σ. 255-256: «Διότι αφού δ' αρχαίον νόμον, όστις Βασιλικός απεκαλείτο, παν δίκαιον και πάσα εξουσία του Ρωμαϊκού λαού μετηνέχθησαν εις την αυτοκρατορικήν εξουσίαν, ημείς δε την όλην νομοθεσίαν ου διαιρούμεν εις άλλα και άλλα των συντακτών μέρη, αλλά πάσαν βουλόμεθα ημετέραν είναι, κατά τί δύναται αρχαιότης να αναιρεί τους νόμους ημών;».

pleno jure, μία οριστική εκχώρηση και αποξένωση του λαού από την πολιτική εξουσία ή αντίθετα ήταν μόνο μία *concessio*, μία παραχώρηση που περιοριζόταν στο *usus*, στη χρήση και δεν κάλυπτε τη *substantia*, την ουσία της εξουσίας<sup>30</sup>; Ποιά ήταν τέλος η επιρροή της *lex digna* επί της *lex regia*<sup>31</sup>; Είναι φανερό ότι η απάντηση στα ερωτήματα αυτά προκαθόριζε σε μεγάλο βαθμό τις σχέσεις της πολιτικής κοινότητας με τον ηγεμόνα της και τον χαρακτήρα που θα ελάμβανε ο τελευταίος ως απόλυτος μονάρχης, *dominus* ή αντίθετα ως *commissarius populi*, εντολοδόχος του λαού, στα πλαίσια του δόγματος της λαϊκής κυριαρχίας.

Για τους οπαδούς της περιορισμένης μοναρχίας, οι όροι του συμβολαίου καθορίζουν την έκταση και το περιεχόμενο της υποχρέωσης των κυβερνωμένων να υπακούουν τους κυβερνώντες και αντίστροφα την αξίωση των δεύτερων έναντι των πρώτων<sup>32</sup>. Τυχόν κλονισμός του δικαιοπρακτικού θεμε-

30. Βλ. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton 1997, σ. 103: «The twofold possibility of interpreting the *lex regia* as the basis of either popular sovereignty or royal absolutism is too wellknown... In Justinian's *Institutes* and elsewhere the *lex regia* was quoted in order to substantiate the claim that in addition to the very numerous other ways of legislating 'also (et!) what pleases the Prince has the power of law'. But in Justinian's lawbooks there was inconsistency and ambiguity insofar as it was not clearly said whether the *lex regia* implied a full and permanent *translatio* of power to the emperor *in genere* or only a limited and revocable *concessio* to the individual emperor *in persona*». Για τα διάφορα στάδια της προβληματικής αυτής βλ. Kantorowicz, *ό.π.* σελ. 103, 151 (με αναφορά στην ερμηνεία του *Bracton*, η οποία έχει ουσιαστική συμβολή στην εξέλιξη του συνταγματισμού στην Αγγλία), 294, 298, 322-326.

31. Βλ. για την *Lex Digna*, C.1.14.4: «*Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum*», σε μετάφραση Π. Τσιτσεκλή, Κώδιξ Ιουστινιανού τ. Α' βιβλ. Α'· Ε', Αθήνα 1911, σ. 244-245: «Φωνή αξία της μεγαλειότητος του βασιλεύοντος [εστίν] ίνα ομολογή εαυτόν πρώτον τοις νόμοις υποκείμενον, καθ' όσον εκ της αυθεντίας του δικαίου ήρτηται η ημετέρα αυθεντία. Και αληθώς μεϊζον του άρχειν εστί το υποτάσσειν τοις νόμοις την βασιλείαν».

32. Βλ. Kantorowicz, (*ό.π.*, σημ. 30), σ. 298: «The *lex regia*, manifesting the inalienable rights of the people and thus proclaiming the perpetuity of the *maiestas populi Romani*, was not restricted to Rome alone, although the Romans served as

λίου εξαιτίας των πράξεων του φορέα της πολιτικής εξουσίας τον στερεί από τη νομιμοποιητική του βάση και δικαιολογεί το δικαίωμα αντίστασης του λαού και την έκπτωση του ηγεμόνα<sup>33</sup>.

Από το συμβόλαιο διακυβέρνησης πρέπει να διακρίνουμε το κοινωνικό συμβόλαιο. Ο θεωρητικός στοχασμός για το *pactum societatis* καλλιεργήθηκε μεταγενέστερα από αυτόν για το *pactum subjectionis*, εστιαζόμενος στη συγκρότηση του πολιτικού σώματος. Ποιά είναι η φύση και το περιεχόμενο του δεσμού που συνενώνει τα μέλη της πολιτικής κοινότητας και τους επιτρέπει να διαμορφώνουν τη βούληση της κοινότητας και να συναλλάσσονται με τον ηγεμόνα<sup>34</sup>; Προκειμένου να απαντήσουν στον προβληματισμό αυτό, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου δε μιλούν πλέον για *civitas*, πολιτεία, αλλά για *societas*, κοινωνία. Η σημασία του κοινωνικού συμβολαίου έγκειται ακριβώς στο ότι η *civil society* δεν απορροφάται από το κράτος, δεν γίνεται τρόπον τινά όργανο ή εξάρτημά του, ως απαραίτητο συστατικό στοιχείο της πολιτείας. Ισχύει το ακριβώς αντίθετο. Η κοινωνία έχει αυτοτέλεια και αυθυπαρξία έναντι του κράτους. Το *pactum subjectionis* μπορεί να λυθεί, εφόσον οι κυβερνώντες δεν τηρούν τους όρους του, χωρίς να συνεπιφέρει το γεγονός αυτό την κατάλυση της κοινωνίας, χωρίς ταυτόχρονα να θιγεί το *pactum societatis*. Η κοινωνία ιδρύει και θεσπίζει τους πολιτικούς θεσμούς, πηγή δε της όποιας νομιμοποίησής τους, τόσο κατά το στάδιο της ίδρυσης όσο και της διατήρησής τους, είναι η βούληση και η συναίνεση της κοινωνίας. Οι θέσεις αυτές, λογικά επακόλου-

---

the prototype of the perpetuity of a people. That fundamental law, of course, was universally applicable to the conditions of any *regnum* and every people, and it actually did appear in the legal writings of all European countries».

33. Για τις διάφορες μορφές με τις οποίες εκδηλώνεται η ανάγκη οριοθέτησης της πολιτικής εξουσίας από το δίκαιο (αρχικά θεολογικό και αργότερα πιο κοσμικό) και για τη μεταξύ τους διαλεκτική βλ. τη βασική μελέτη του *Kantorowicz*, (ό.π., σμ. 30). Ειδικότερα για τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, βλ. *J. Hampton*, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986, σ. 262.

34. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σμ. 27), σ. 88.

θα της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου, έχουν προφανή σπουδαιότητα για τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό.

Πράγματι, η αποδέσμευση του φυσικού δικαίου από τις θεολογικές αναγωγές και η ανάδειξη του ελλόγου χαρακτήρα του ενίσχυσε σημαντικά τη δυναμική του πολιτειακού αυτοκαθορισμού. Η μεσαιωνική πολιτική φιλοσοφία κινείται, όπως είδαμε, στο πλαίσιο μιας ιεραρχικής δομής του σύμπαντος όπου κυριαρχεί ο παντοκράτωρ Θεός ως δημιουργός του κόσμου<sup>35</sup>. Η εκκοσμίκευση του φυσικού δικαίου έχει ως συνέπεια στο προσκήνιο της φυσικής κατάστασης να τίθεται ο άνθρωπος, ο οποίος και διαδραματίζει τον πρωταγωνιστικό, θα λέγαμε, ρόλο. Στη φυσική κατάσταση ο άνθρωπος δεν έχει πολιτικούς δεσμούς και υποχρεώσεις. Η φυσική κατάσταση έχει το χαρακτηριστικό γνώρισμα ότι είναι *προπολιτική* κατάσταση<sup>36</sup>.

Για τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση απαιτείται η συναίνεση καθενός, είτε για ηθικούς λόγους, όπως πρεσβεύει ο *Pufendorf*, επειδή «η λέξη άνθρωπος έχει τη χροιά μιας αξιοπρέπειας» και «όλοι οι άνθρωποι μετέχουν εξίσου στην ανθρώπινη φύση και κανείς δε μπορεί να ζησει κοινωνική ζωή με ένα άνθρωπο ο οποίος δεν τον υπολογίζει τουλάχιστον ως συνάνθρωπο»<sup>37</sup>, είτε εξ ανάγκης, όπως πιστεύει ο *Hobbes*, επειδή «η φύση έχει κάνει σε τέτοιο βαθμό τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου, ώστε ακόμα και εάν μπορεί κάπου-κάπου να βρεθεί κάποιος εμφανώς δυνατότερος ή πιο εύστροφος από κάποιον άλλο, ωστόσο, όταν συνυπολογισθούν όλα, η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι τόσο αξιοσημείωτη ώστε να μπορεί κανείς να αξιώνει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ω-

35. Βλ. ανωτέρω, κείμενο σημ. 24

36. Βλ. *J. G. A. Pocock*, *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975, σ. 401: «When civil war afflicted a monarchy which had been considered a representation of eternal order, we encountered one group of thinkers (to which *Hobbes* in a sense belonged) prepared to isolate a timeless 'moment nature', and out of it to reconstitute authority as a rigorously natural phenomenon».

37. *Pufendorf*, (ό.π., σημ. 24), σ. 206.

φέλημα το οποίο κάποιος άλλος να μη μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει. Διότι σε ό,τι αφορά τη σωματική δύναμη, ο πιο αδύναμος έχει τη δύναμη να σκοτώσει τον δυνατότερο είτε με δόλο, είτε συνασπιζόμενος με άλλους που διατρέχουν τον ίδιο κίνδυνο με αυτόν»<sup>38</sup>.

Ωστόσο, είναι βασικό ότι και υπό τις δύο εκδοχές η έξοδος από τη φυσική κατάσταση και η ίδρυση της πολιτικής κοινωνίας προϋποθέτει τη συναίνεση των ανθρώπων, οι οποίοι θα αναλάβουν και τις συνακόλουθες πολιτικές δεσμεύσεις και υποχρεώσεις. *Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος μεταβαίνει από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση με τη θέλησή του.* Από την άποψη αυτή δεν είναι τυχαίο ότι για να εξηγηθεί η μετάβαση από την προπολιτική φυσική κατάσταση στη δικαιοκώς οργανωμένη πολιτική κοινωνία και το κράτος χρησιμοποιείται ο συμβολαϊκός τύπος. Η σύμβαση δεν αποτελεί απλώς το νομοτεχνικό μέσο, το εργαλείο για τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση. Ο συμβατικός δεσμός, ο οποίος απορρέει από την ελεύθερη σύμπτωση των βουλήσεων, αποδίδει και την ουσία, τη φύση της κοινωνικής σχέσης και συμβίωσης. Όπως παρατηρεί ο *Maitland*, η κοινωνία ως συνένωση και συνεταιρισμός ατόμων έχει χαρακτηρισά σαφώς πιο μηχανιστικό από την κλασική έννοια της πολιτείας ή από οργανικές αντιλήψεις για την κοινωνία<sup>39</sup>. Στην λογική του κοινωνικού συμβολαίου, υποκείμενα του πολιτικού δεσμού είναι σε τελευταία ανάλυση τα άτομα. Το άτομο αποτελεί το στοιχειώδες και βασικό μέγεθος της κοινωνικοπολιτικής ανάλυσης. Το πολιτικό σώμα απαρτίζεται από άτομα, αποτελεί σύνολο ατόμων, «κοινωνικό σύνολο».

Τί ακριβώς επιδιώκουν οι άνθρωποι όταν συνάπτουν το κοινωνικό συμβόλαιο, συνδέεται στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου στενά με το ειδικότερο περιεχόμενο που προσδίδει ο κάθε στοχαστής στη φυσική κατάσταση. Ανεξάρτητα πάντως από τις επιμέρους προσεγγίσεις, η φυσική κατάσταση

38. Βλ. *T. Hobbes*, Λεβιάθαν, Αθήνα 1989, σ. 193.

39. Βλ. *Gierke*, (ό.π., σημ. 10), σ. xxiii.



καθιστά επιτακτικό συμφέρον για κάθε άτομο να αναλάβει με τη θέλησή του τους περιορισμούς της φυσικής του ελευθερίας, τους οποίους συνεπάγεται ο κοινωνικός δεσμός και η ίδρυση της πολιτικής εξουσίας.

Βέβαια, η φύση και το περιεχόμενο του συμφέροντος ή πιο σωστά της ωφέλειας, που κινεί τα άτομα να συνάψουν το κοινωνικό συμβόλαιο, είναι ιδιαίτερης κρισιμότητας. Από τον ειδικότερο προσδιορισμό του κινήτρου αυτού, για παράδειγμα ως πραγματικής ανάγκης αυτοσυντήρησης ή ως ηθικού δέοντος για τον αυτοκαθορισμό των προσώπων, εξαρτάται ο χαρακτήρας της κοινωνίας και των σχέσεων τις οποίες είναι ικανά να αναπτύξουν τα μέλη της. Κατ' επέκταση, όμως, προδιαγράφεται αντιστρόφως και ο ρόλος που επιφυλάσσεται για την πολιτική εξουσία και το κράτος στη σχέση τους με την κοινωνία, ως απολυταρχικός ή δημοκρατικός-ανθρωποκεντρικός.

Τόσο η προπολιτική όσο και η πολιτική κατάσταση ενδιαφέρουν την παρούσα μελέτη υπό το πρίσμα του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα πόσο «ριζοपाστικός» είναι ο πολιτειακός αυτοκαθορισμός των προσώπων στις ειδικότερες θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου; Πιο συγκεκριμένα, εάν ο πολιτειακός αυτοκαθορισμός νοείται ως ενότητα βούλησης και λόγου, τότε και ως προς τις εκκοσμικευμένες αναλύσεις των πολιτικών σχέσεων ισχύει ο ίδιος προβληματισμός που αναφέραμε και προηγουμένως: Για να αποφευχθεί η έκπτωση του αυτοκαθορισμού σε αυθαιρεσία, η βούληση χρειάζεται να συμμορφώνεται προς τις επιταγές ενός λόγου έγκυρου και νομιμοποιημένου. Για να αποτραπεί η κατ' ουσίαν ματαίωση του αυτοκαθορισμού πρέπει ο λόγος να μην επιβάλλεται στη βούληση δυνάμει μιας δεσμευτικής μεταφυσικής, που την υπερβαίνει. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε εν συντομία την απάντηση των διαφόρων θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου στο ανωτέρω ζήτημα.

## Hobbes

Η κατά τον *Hobbes* θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου διακρίνεται για την εξαιρετικά περιορισμένη και αποφιλωμένη αντίληψή της όσον αφορά τον αυτοπροσδιορισμό των ανθρώπων<sup>40</sup>.

Είπαμε προηγουμένως ότι μεταξύ των ανθρώπων επικρατεί ισότητα στη φυσική κατάσταση. Το περιεχόμενο που έχει η ισότητα στη φυσική κατάσταση προσδιορίζεται από την ανθρώπινη φύση. Σύμφωνα με τον *Hobbes*, «στη φύση του ανθρώπου διακρίνουμε τρεις πρωταρχικές αιτίες διαμάχης. Πρώτον, τον ανταγωνισμό, δεύτερον, τη δυσπιστία και τρίτον, τη δόξα»<sup>41</sup>. Με βάση αυτά τα δεδομένα, είναι φανερό ότι «όσο οι άνθρωποι ζουν χωρίς μία κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους, βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου. Και μάλιστα αυτός ο πόλεμος είναι πόλεμος πάντων εναντίον πάντων»<sup>42</sup>. «Επιπλέον συνέπεια του πολέμου όλων εναντίον όλων είναι ότι τίποτα δεν μπορεί να είναι άδικο... Εκεί όπου δεν υπάρχει κοινή εξουσία, δεν υπάρχει νόμος και εκεί όπου δεν υπάρχει νόμος, δεν υπάρχει και αδικία. Στον πόλεμο οι δύο ύψιστες αρετές είναι η δύναμη και η απάτη»<sup>43</sup>.

Η δυνατότητα των ανθρώπων να ξεφύγουν από τη ζοφερή κατάσταση στην οποία τους τοποθετεί η φύση, εξαρτάται, όπως παρατηρεί ο *Hobbes*, κατά ένα μέρος από τα πάθη και κατά το άλλο από τον λόγο: «Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία

40. Δεν παύει όμως να πρόκειται για αυτοπροσδιορισμό. Βλ. *Κ. Ψυχοπαίδη*, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα 1999, σ. 137: «Ο νεωτερικός χαρακτήρας της χομπσιανής κατασκευής αποτυπώνεται στο ότι εξαρχής κατανοεί τους δρώντες ως πρόσωπα, ικανά να προβαίνουν αυτεξούσια σε πράξεις που έχουν δικαιοκτές συνέπειες, πράξεις που τελούν οι ίδιοι ή δι' αντιπροσώπου. Η πρόταξη της ιδέας του αυτεξούσιου προσώπου (author) αποτελεί προϋπόθεση για την ανάπτυξη της κατ' εξοχήν πολιτικής πράξης του χομπσιανού *Leviathan*, της εξουσιοδοτήσης του κυρίαρχου να ασκήσει επ' ονόματι των υπηκόων την εξουσία».

41. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 195.

42. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 195.

43. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 198.

των πραγμάτων που απαιτούνται για μία άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θ' αποκτηθούν με την εργατικότητα. Ο ορθός λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία»<sup>44</sup>.

Είναι φανερό ότι δεν έχει ουσιαστικό νόημα να αναζητεί κανείς στον *Hobbes* την ισορροπία μεταξύ βούλησης και λόγου ως στοιχείων του αυτοκαθορισμού. Είναι τόσο στοιχειώδεις και πιεστικές οι ανάγκες του χομπσιανού ανθρώπου, καθόσον άπτονται της ίδιας της φυσικής ύπαρξής του, ώστε να μην απολείπεται περιθώριο να αναπτυχθεί το φάσμα των αξιακών επιλογών που απαιτεί η πνευματική ελευθερία και ο πολιτισμός. Καθώς το χομπσιανό άτομο βλέπει στη φυσική κατάσταση να διακυβεύεται η ίδια του η ύπαρξη, ο λόγος που αναπτύσσει είναι εργαλειακός και υπολογιστικός. Αποβλέπει στα κατάλληλα μέσα για να εξασφαλισθεί η αυτοσυντήρηση και δε μπορεί να αναπτύξει την ώριμη προβληματική των αξιακών επιλογών και στοχοθεσιών, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να συλλάβει το νόημα του αυτοπροσδιορισμού ως βασικού γνωρίσματος της ανθρώπινης φύσης<sup>45</sup>.

Κάτω από τις συνθήκες της αμοιβαίας καχυποψίας και ανασφάλειας μεταξύ των ανθρώπων στη φυσική κατάσταση, «εκτός από τη σύμβαση χρειάζεται και κάτι άλλο για να αποκτήσει η συμφωνία τους διάρκεια και σταθερότητα. Τούτο είναι μια κοινή εξουσία, ικανή να τους εμπνέει δέος και να κατευθύνει τις πράξεις τους προς το κοινό όφελος»<sup>46</sup>. Για να συμβεί αυτό, «όλοι εκχωρούν τη δύναμη και την ισχύ τους σε ένα άνθρωπο ή σε μία συνέλευση ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας είναι δυνατή, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία. Με άλλα λόγια, αναθέτουν σ' ένα άτομο ή σε μια συνέλευση ατόμων να τους εκπροσωπεί... Και τούτο είναι παραπάνω από απλή συγκατάθεση ή

---

44. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 198.

45. Βλ. *Κιτρομυλίδη*, (ό.π., σημ. 1), σ. 31 και 36. *Ψυχοπαίδη*, (ό.π., σημ. 40), σ. 136-137.

46. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 240.

συμφωνία, πρόκειται για πραγματική ενοποίηση όλων σ' ένα και το αυτό πρόσωπο, δημιουργημένη μέσω της σύμβασης κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον άνθρωπο, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο σα να έλεγε κάθε άνθρωπος σε κάθε άλλο άνθρωπο: 'Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο'. Αφού γίνει αυτό, το πλήθος που ενοποιείται έτσι σε ένα πρόσωπο ονομάζεται Πολιτική Κοινότητα και στα λατινικά *civitas*<sup>47</sup>. «Ο φορέας αυτού του προσώπου ονομάζεται κυρίαρχος και καθώς λέγεται διαθέτει κυρίαρχη εξουσία. Εκτός από αυτόν, όλοι οι υπόλοιποι είναι υπήκοοι»<sup>48</sup>.

Είναι τέτοια η χομπσιανή ανθρωπολογία, ώστε ο αυτοπροσδιορισμός καταλήγει στο παράδοξο ή ακριβέστερα στο αντιφατικό αποτέλεσμα να πραγματώνεται κατά τον καλύτερο τρόπο με την υποταγή των ατόμων στον κυρίαρχο, ο οποίος είναι σε θέση να εξασφαλίσει την επιβίωση και την αυτοσυντήρησή τους. Αυτή όμως, η *alienatio* δεν είναι και άνευ όρων: 'Όπως τονίζει ο *Hobbes* «είναι προφανές ότι κάθε υπήκοος είναι ελεύθερος σε σχέση με όλα τα πράγματα, το δικαίωμα επί των οποίων δεν μπορεί να μεταβιβαστεί με σύμβαση»<sup>49</sup>. Χαρακτηριστικό παράδειγμα άκυρων συμβάσεων είναι αυτές που απαγορεύουν την αυτοάμυνα<sup>50</sup>. «Η υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς, η οποία του δίνει τη δυνατότητα να τους προστατεύει. Διότι το δικαίωμα της αυτοπροστασίας το οποίο έχουν οι άνθρωποι εκ φύσεως, όταν δεν υπάρχει κανείς για να τους προστατεύσει, δεν μπορεί να απεμποληθεί με καμία σύμβαση. Η κυριαρχία είναι η ψυχή της πολιτικής κοινότητας. Όταν λοιπόν αυτή εγκαταλείψει το σώμα, δεν μπορεί πλέον

47. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 241.

48. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 242.

49. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 283.

50. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σημ. 38), σ. 283.

να κινεί τα μέλη»<sup>51</sup>. Έτσι, στο επίπεδο του πολιτειακού αυτοκαθορισμού, το χομπσιανό κοινωνικό συμβόλαιο, ενώ αποβλέπει να θεμελιώσει την πλήρη απαλλοτρίωση και αποξένωση των ανθρώπων από την πολιτική εξουσία, ταυτόχρονα αναγνωρίζει ότι η *alienatio* αυτή τελεί υπό αίρεση έστω και σε εξαιρετικά περιορισμένη έκταση. Όπως πειστικά αναλύει η *S. Hampton*, πρόκειται για μία αντίφαση, η οποία δεν περιορίζεται στη θεωρία του *Hobbes* αλλά διακρίνει κάθε απόπειρα κατασκευής του κοινωνικού συμβολαίου ως πλήρους αποξένωσης των υπηκόων από την πολιτική εξουσία<sup>52</sup>.

### *Locke*

Στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου όπως την ανέπτυξε ο *Locke*, ο άνθρωπος αναδεικνύεται ως δημιουργός της κοινωνίας και της πολιτείας, αλλά, θα λέγαμε, δεν είναι και δημιουργός της ίδιας της ελευθερίας του. Η φυσική ελευθερία και τα δικαιώματα του ανθρώπου ανάγονται τελικά στη βούληση του Θεού, η οποία και τους προσδίδει την ύψιστη νομιμοποίησή τους. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο *Π. Κιτρομηλίδης*, «η ικανότητα των ανθρώπων 'να σκέπτονται και να γνωρίζουν ο καθένας για τον εαυτό του' είναι ό,τι τους απαλλάσσει από κάθε μορφή κηδεμονίας και τους εξισώνει μεταξύ τους. Αυτό είναι το σημείο της αφετηρίας τους για την πολιτική ζωή: οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι και ίσοι χάρη στον ορθό Λόγο που όλοι διαθέτουν σε κοινή βάση»<sup>53</sup>. Το σχήμα αυτό, όπου ο πο-

51. Βλ. *Hobbes*, (ό.π., σμ. 38), σ. 287.

52. Βλ. *Hampton*, (ό.π., σμ. 33), σ. 258.

53. Βλ. *Π. Κιτρομηλίδης*, Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια, στο έργο *Τ. Λοκ*, Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως, Αθήνα 1990, σ. 17, 60, 68: «Βέβαια το πρωταρχικό ενδιαφέρον του *Locke* είναι να κατοχυρώσει το απαραβίαστο της θρησκευτικής συνείδησης και ιδίως της ελευθερίας της λατρείας. Στην προσπάθεια όμως να παρουσιάσει ένα πειστικό πλαίσιο επιχειρημάτων για να θεμελιώσει αυτό το ζητούμενο, ουσιαστικά επεξεργάζεται τις αξίες της αυτονομίας της συνείδησης και του αμοιβαίου σεβασμού ως αυθύπαρκτες αξίες, απαλλαγμένες από τη λογική των σκοπιμοτήτων. Ανοίγει έτσι το δρόμο για την οικοδόμηση του ηθικού προβλη-

λιτειακός αυτοκαθορισμός αναγνωρίζεται μετ' επιτάσεως έναντι της εξουσίας, αλλά ανάγεται τελικά ο ίδιος σε μία δογματική θεολογική μεταφυσική, η οποία προσδιορίζει δεσμευτικά το περιεχόμενο της βούλησης, είναι φανερό κυρίως στην Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας<sup>54</sup>, όπου γίνεται λόγος για την αυταπόδεικτη αλήθεια ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν ορισμένα αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα μεταξύ των οποίων περιλαμβάνονται η ζωή, η ελευθερία και η επιδίωξη της ευτυχίας.

Σύμφωνα με τον *Locke*, «επειδή ο άνθρωπος γεννιέται, όπως αποδείχθηκε, με δικαίωμα τέλειας ελευθερίας και ανεξέλεγκτης απόλαυσης όλων των δικαιωμάτων και προνομίων του νόμου της φύσης, εξίσου με κάθε άλλον άνθρωπο ή αριθμό ανθρώπων στον κόσμο, έχει από τη φύση την εξουσία όχι μόνο να συντηρεί την ιδιοκτησία του, δηλαδή τη ζωή, την ελευθερία και τα υπάρχοντά του απέναντι στις αδικοπραγίες και στα κακόβουλα εγχειρήματα των άλλων ανθρώπων, αλλά και να τιμωρεί τις παραβάσεις του παραπάνω νόμου από μέρους των άλλων σύμφωνα με τις πεποιθήσεις του για την ποινή που αρμόζει στο αδίκημα...»<sup>55</sup>. Τα μέλη της πολιτικής κοινωνίας εγκαταλείπουν το δικαίωμα αυτοδικίας το οποίο έχουν στη φυσική κατάσταση<sup>56</sup>. Η πολιτική κοινωνία έχει την αφετηρία

---

ματισμού που θα αναγάγει τον άλλο άνθρωπο σε αυτοσκοπό και την ηθική συνείδηση σε τελικό κριτή της ανθρώπινης πράξης. Η θεμελιώδης διαφορά βέβαια μεταξύ της ηθικής σκέψης του *Locke* και εκείνης του *Kant* είναι η ριζική θρησκευτική θεμελίωση των απόψεων του *Locke*. Για το λόγο αυτό, παρά τη συνάφεια των απόψεών του για την ανοχή ως ηθική αξία με την κατηγορική προστακτική, η ηθική του σκέψη παραμένει, όπως εύστοχα χαρακτηρίστηκε, 'ηθική της πίστης'. Βλ. επίσης *Κιτρομηλίδη*, (ό.π., σημ. 1), σ. 36: «Η προτεραιότητα της ατομικής κρίσης στον καθορισμό της αλήθειας, στην οποία επιμένει ο *Locke*, κατοχυρώνει πνευματικά τη χειραφέτηση και αυτονομία του ατόμου. Η συγκεκριμένη φιλοσοφική θεμελίωση προσθέτει στον ατομικισμό του *Locke* μια πνευματική διάσταση, που οπωσδήποτε λείπει από τα ανθρώπινα αυτόματα του *Hobbes*».

54. Βλ. ανωτέρω, σημ. 2.

55. Βλ. *Τ. Λοκ*, Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως, Αθήνα 1990, σ. 148-149.

56. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 158-159

της στην αυτόβουλη ένωση και την αμοιβαία συμφωνία των ανθρώπων, οι οποίοι συνεργούν ελευθέρως στην εκλογή των κυβερνώντων και καθορίζουν τη μορφή διακυβέρνησής τους<sup>57</sup>. Ο φυσικός νόμος δεσμεύει ακόμη και τη νομοθετική εξουσία. Ο πρώτος και θεμελιώδης φυσικός νόμος είναι η συντήρηση της κοινωνίας ως και κάθε προσώπου αυτής<sup>58</sup>. Η νομοθετική εξουσία δεν μπορεί να ασκείται αυθαίρετα επί της ζωής και της περιουσίας του λαού: δεν είναι παρά η συνενωμένη δύναμη των μελών της κοινωνίας, τα οποία την εναπόθεσαν στον νομοθέτη<sup>59</sup>. «Έτσι ο νόμος της φύσης συνιστά έναν αιώνιο κανόνα συμπεριφοράς για όλους τους ανθρώπους, τόσο τους νομοθέτες όσο και τους υπόλοιπους. Οι κανόνες που θεσπίζουν για τη ρύθμιση των πράξεων των άλλων, πρέπει, όπως άλλωστε και οι πράξεις των ιδίων και των άλλων, να συνάδουν προς τον νόμο της φύσης, δηλαδή προς τη βούληση του Θεού, της οποίας ο νόμος της φύσης αποτελεί διακήρυξη, και επειδή ο θεμελιώδης νόμος της φύσης επιτάσσει τη συντήρηση της ανθρωπότητας, καμία ανθρώπινη κύρωση δε μπορεί να θεωρηθεί ως ισχυρή ή έγκυρη εναντίον αυτού του νόμου»<sup>60</sup>.

Στη λοικιανή εκδοχή του κοινωνικού συμβολαίου, είναι φανερό ότι ο λαός υπό την πολιτική εξουσία είναι μία κοινωνία ελλόγων όντων, τα οποία εισέρχονται στην πολιτική κοινότητα για το αμοιβαίο συμφέρον τους<sup>61</sup>. Με τρόπο σαφή και κατηγορηματικό προκύπτει ότι η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας είναι συνυφασμένη με την προαγωγή ουσιαστικών σκοπών, οι οποίοι αφορούν εξίσου όλους τους ανθρώπους και

---

57. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 159: «Έτσι, εκείνο που αρχίζει και ουσιαστικά συνιστά κάθε πολιτική κοινωνία δεν είναι τίποτε άλλο από την συγκατάθεση της πλειοψηφίας κάποιου αριθμού ελευθέρων ατόμων να συνενωθούν και να συσσωματωθούν σε μία τέτοια κοινωνία».

58. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 187: «[Ο] πρώτιστος και θεμελιώδης φυσικός νόμος, που θα πρέπει να καθοδηγεί ακόμη και την νομοθετική εξουσία την ίδια, είναι η συντήρηση της κοινωνίας και (στο μέτρο που αυτό συνάδει με το δημόσιο συμφέρον) κάθε επιμέρους μέλους της».

59. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 187.

60. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 190.

61. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 214.

εξαρτάται σε τελική ανάλυση από τη συναίνεση του λαού<sup>62</sup>. Για να πετύχει όμως τον στόχο αυτό, η λοκιανή εκδοχή προβάλλει την προθετική και υπερθετική νομική δεσμευτικότητα των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Έτσι λοιπόν στο ερώτημα ποιός κρίνει ότι η νομοθετική εξουσία ασκείται σύμφωνα με τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου (του καταπιστεύματος: trust), η απάντηση είναι: «ο λαός»<sup>63</sup>. «Περαιτέρω, όμως, το ερώτημα τούτο (ποιός θα κρίνει) δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει κανένας κριτής. Διότι αν δεν υπάρχει επίγειο σύστημα δικαιοσύνης για να εκδικάσει τις διαμάχες μεταξύ των ανθρώπων, κριτής θα είναι ο Θεός στους ουρανούς. Εκείνος μόνο, είναι αλήθεια, είναι ο κριτής του δικαίου. Ο κάθε άνθρωπος όμως κρίνει μόνος του, όπως σ' όλες τις άλλες περιπτώσεις, έτσι και σ' αυτήν, αν κάποιος έχει περιέλθει σ' εμπόλεμη κατάσταση μαζί του και αν πρέπει να προσφύγει στον Ύψιστο Κριτή...»<sup>64</sup>. Όπως παρατηρεί ο Π. Κιτρομηλίδης, «αφού οι άνθρωποι συγκροτούν την πολιτική εξουσία για να περιφρουρεί την ιδιοκτησία τους, η άσκησή της γίνεται πραγματικά ανυπόφορη όταν επιχειρεί να τους αφαιρέσει περιουσιακά στοιχεία χωρίς τη συγκατάθεσή τους. Σ' αυτή την ακραία περίπτωση, με μεγάλη βέβαια απροθυμία, θ' αναγκασθούν να προσφύγουν στον ουρανό: θα πάρουν τα όπλα της επανάστασης κατά της κυβερνητικής αυθαιρεσίας»<sup>65</sup>.

Το λοκιανό κοινωνικό συμβόλαιο μπορεί να εξασφαλίζει την επαναστατική δυναμική του φυσικού δικαίου μέσα από την υπεροχή του έναντι της θετικής έννομης τάξης, όμως η μεταφυσική του θεμελίωση δεν επιτυγχάνει την ισόρροπη σχέση της βούλησης και του λόγου, δηλαδή των στοιχείων τα οποία συγκροτούν την έννοια του πολιτειακού αυτοκοθορισμού των προσώπων<sup>66</sup>.

62. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 213-214.

63. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 276.

64. Βλ. *Locke*, (ό.π., σημ. 55), σ. 277.

65. Βλ. *Κιτρομηλίδης*, (ό.π., σημ. 1), σ. 51.

66. Όπως σχολιάζει χαρακτηριστικά ο *M. White*, *Philosophy, the Federalist and the Constitution*, Oxford 1987, σ. 215: «Όταν ο *Locke* δεν εντύχησε ως προς



## Rousseau

Από τις αναφορές στον *Locke* γίνεται φανερό ότι υπό το πρίσμα του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων δεν αρκεί η λειτουργία του κοινωνικού συμβολαίου ως νομιμοποιητικού και δεσμευτικού θεμελίου άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Χρειάζεται περαιτέρω ο άνθρωπος να είναι η πηγή των δεοντολογικών αξιολογήσεων και των κανονιστικών επιλογών. Ιδιαίτερα σημαντική προς την κατεύθυνση αυτή είναι η διδασκαλία του *Rousseau*, όπως έχει αναπτυχθεί κυρίως στο έργο του Το Κοινωνικό Συμβόλαιο. Ωστόσο, ο *Rousseau* δεν προτείνει κατ' ακριβολογία μία ανθρωποκεντρική θεώρηση του αυτοκαθορισμού: Κεντρικό σημείο αναφοράς δεν είναι ο άνθρωπος, αλλά ο πολίτης. Όπως λέγει χαρακτηριστικά η *Shklar*, για τον *Rousseau*, «δε γινόμαστε άνθρωποι μέχρις ότου καταστούμε πολίτες»<sup>67</sup>. Βλέπουμε λοιπόν ότι στο σημείο αυτό λαμβάνει χώρα μία χαρακτηριστική αντιστροφή: Ενώ στην ανθρωποκεντρική θεώρηση του αυτοκαθορισμού ο άνθρωπος είναι πολίτης, δηλαδή ο πολίτης αποτελεί ιδιότητα του προσώπου<sup>68</sup>, αντίθετα στον *Rousseau*, ο πολίτης είναι άνθρωπος με την ολοκληρωμένη σημασία του όρου<sup>69</sup>. Σύμφωνα με τον

---

τον ισχυρισμό του ότι όλη η ηθική θα μπορούσε να παραχθεί παραγωγικά από απατόδεια αξιώματα ή πρωταρχικές αλήθειες, οδηγήθηκε στη θέση ότι μία αποδεικτική ηθική επιστήμη δε θα μπορούσε ποτέ να μη γίνει αντιληπτή από τη μεγάλη πλειοψηφία της ανθρωπότητας, γιατί υπήρχε μία αυθεντική πηγή, το Ευαγγέλιο, όπου όλες οι ηθικές αρχές ήταν διανογείς και προσυτές στην αντίληψη καθενός. Με άλλα λόγια, όταν προέκυψαν τα όρια του ηθικού ορθολογισμού, το επόμενο βήμα ήταν ο ηθικός αυταρχισμός». Βέβαια αυτή η παρατήρηση δεν φαίνεται να συνεκτιμά τη συμβολή του *Locke* στην υπεράσπιση της ανεκτικότητας. Βλ. *Κιτρομηλίδη*, (ό.π., σμμ. 53), σ. 67-68.

67. Βλ. *J. Shklar*, *Men and Citizens*, Cambridge 1969, σ. 213.

68. Βλ. παρακάτω, κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 26 του τρίτου κεφ.

69. Βλ. *Ψυχοπαίδη*, (ό.π., σμμ. 40), σ. 248: «Πραγματοποιώντας, όμως, μια τέτοια σχέση κυριαρχίας ρεπουμπλικανικού τύπου, ο *Rousseau* πιστεύει ότι οι άνθρωποι θα πραγματοποιούσαν ταυτόχρονα μια αλλαγή του εαυτού τους, μια νέα ανθρωποποίηση, θα μετέτρεπαν ένα 'ζώο βλακώδες και περιορισμένο σε ένα ευφρές όν, έναν άνθρωπο'».

*Rousseau* «chacun se donnant à tous, ne se donne à personne»<sup>70</sup>. Όπως παρατηρεί ο *Bastid*, «το ασθενές σημείο σε αυτό το σκεπτικό είναι ότι το άτομο ενδιαφέρεται για την επίδραση επί των ομοίων του, δηλαδή για την πολιτική του δράση, εξίσου με την ίδια την ελευθερία του»<sup>71</sup>.

Από τη σκοπιά του πολιτειακού αυτοκαθορισμού είναι κρίσιμο ότι το κοινωνικό συμβόλαιο του *Rousseau* είναι συνυφασμένο με την ένταση μεταξύ της ιδιοτελούς βούλησης και της προσανατολισμένης προς το κοινό συμφέρον γενικής βούλησης, την οποία μπορεί να διαγνώσει ο πολίτης. Στο σχήμα αυτό, η γενική βούληση έχει πρωταρχικά έλλογο χαρακτήρα και στο σημείο αυτό εντοπίζεται η υπεροχή της και η ηθική της ανωτερότητα έναντι του ιδιωτικού συμφέροντος και των ιδιοτελών επιδιώξεων του ατόμου<sup>72</sup>.

Ο κοινωνικός άνθρωπος μπορεί να συλλάβει την ένταση αυτή μεταξύ της γενικής και της ιδιοτελούς βούλησης. Με το κοινωνικό συμβόλαιο, θεληματικά υποτάσσεται στη γενική βούληση, η οποία εκφράζεται μέσα από γενικούς και αφηρημένους κανόνες δικαίου, δηλαδή τους νόμους. Με δεδομένη όμως την ηθική ανωτερότητα του πολίτη έναντι του ιδιώτη, η υποταγή αυτή συνιστά αληθινή καταξίωσή του και πραγμάτωση της αυτονομίας του<sup>73</sup>. Όπως παρατηρεί ο *Bastid*, «ο *Rousseau* οδηγείται στη σημαντική θέση, που προαναγγέλλει την πρακτική φιλοσοφία του *Kant*: *L'impulsion du seul appétit est esclavage et la loi qu'on s'est prescrite est liberté*. Περνάμε στο σημείο αυτό από το νομικό πεδίο στο ηθικό πεδίο»<sup>74</sup>.

Με τη μετάβαση αυτή γίνεται πράγματι ένα σημαντικό βήμα στην προβληματική του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων. Ο *Rousseau* δεν αρκείται απλώς να θέσει το πρόβλημα της έντασης μεταξύ της ιδιωτικής βούλησης, η οποία εκφράζει το ατομικό συμφέρον και της ορθολογικής γενικής

70. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σημ. 27), σ. 127.

71. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σημ. 27), σ. 128.

72. Βλ. τις αναλύσεις του *Ψυχοπαίδη*, (ό.π., σημ. 40), σ. 248-250.

73. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σημ. 27), σ. 130-131.

74. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σημ. 27), σ. 131.

βούλησης, ως πρόβλημα αντίρροπων δυνάμεων που ενεργούν, με τη μορφή διλήμματος, στην ηθική συνείδηση του ανθρώπου. Αυτό που χαρακτηρίζει τη θεωρία του *Rousseau* είναι ότι στο ηθικό αυτό πρόβλημα, το οποίο αντιμετωπίζει το πρόσωπο, υπάρχει θεσμική, πολιτική λύση. Η λύση αυτή, όπως είπαμε, δεν είναι άλλη από το κοινωνικό συμβόλαιο.

Η έντονη αμφισβήτηση και κριτική, η οποία μπορεί να ασκηθεί κατά του ρουσσωϊκού έργου, είναι κατά πόσο επιτυγχάνει πράγματι να επιλύσει το πρόβλημα μεταξύ ατομικής και γενικής βούλησης, αν υποθέσουμε βέβαια, ότι το πρόβλημα αυτό επιδέχεται ριζική λύση. Πάντως, για τον *Rousseau* η απάντηση βρίσκεται όχι στην εξισορρόπηση των δύο στοιχείων, της βούλησης και του λόγου, ούτε στην αμοιβαία οριοθέτησή τους, αλλά στην υπερίσχυση του λόγου, νοουμένου ως γενικής βούλησης. Είναι τέτοια η ηθικοπολιτική υπεροχή της γενικής βούλησης ώστε αυτή να απορροφά το ατομικό συμφέρον, μέχρι σημείου που να μην ανακύπτει ουσιαστικά πρόβλημα ελευθερίας για τον άνθρωπο, ο οποίος είναι υποχρεωμένος να υποταγεί σε νόμους με τους οποίους διαφωνεί: Απλώς έσφαλε στην εκτίμησή του για το τί επιτάσσει ως προς δεδομένο θέμα η γενική βούληση<sup>75</sup>.

Όμως το γεγονός ότι η μειοψηφία «αντιλαμβάνεται το λάθος της» και προσχωρεί στις απόψεις της πλειοψηφίας, για να σχηματισθεί η γενική βούληση, συνιστά ένα στοιχείο πατερνλισμού, στον *Rousseau*. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά η *S. Hampton*, «the government is paternalistic when the subjects should convert to the sovereign's standard of reason»<sup>76</sup>. Είναι φανερό ότι η συμμόρφωση στις επιταγές του νόμου περιορίζεται στην εξωτερική συμπεριφορά και δε μπορεί να καταλαμβάνει και την άκριτη παραδοχή των λόγων τους οποίους δέχεται η πλειοψηφία. Ακριβώς εάν η πλειοψηφία έχει δίκιο ή όχι είναι το ζητούμενο και αποτελεί πάντα ανοικτό θέμα προς ελεύθερο διάλογο και κριτική αναζήτηση. Το κύρος και η

75. Βλ. *Bastid*, (ό.π., σημ. 27), σ. 130-131.

76. Βλ. *Hampton*, (ό.π., σημ. 33), σ. 258.

δεσμευτικότητα της γνώμης της πλειοψηφίας αποτελεί οπωσδήποτε *a priori* θεσμικό δεδομένο για τη δημοκρατία, όχι όμως και η ουσιαστική ορθότητα των απόψεων της πλειοψηφίας.

Το στοιχείο αυτό του πατερναλισμού, το οποίο χαρακτηρίζει το κοινωνικό συμβόλαιο του *Rousseau*, έρχεται να το θεραπεύσει ο *Kant*, καθώς διορθώνει την αντιστροφή που είχε επιχειρήσει ο *Rousseau*, υιοθετεί την ανθρωποκεντρική (προσωποκεντρική) σκοπιά του αυτοκαθορισμού και αντιμετωπίζει την ένταση μεταξύ της βούλησης και του λόγου ως εγγενές ηθικό πρόβλημα του προσώπου<sup>77</sup>.

### *Kant - Rawls*

Σύμφωνα με τον *Kant*, «η πρώτη απόφαση ενός ατόμου, εάν δε θέλει να αρνηθεί κάθε έννοια δικαίου, είναι να εγκαταλείψει τη φυσική κατάσταση όπου καθένας ακολουθεί τις δικές του επιθυμίες και να ενωθεί με όλους τους άλλους (με τους οποίους δε μπορεί να αποφύγει τη συναναστροφή) προκειμένου όλοι να τεθούν υπό τον εξωτερικό, δημόσιο και νόμιμο καταναγκασμό. Πρέπει συνεπώς να εισέλθει σε μία κατάσταση όπου αυτό το οποίο αναγνωρίζεται ότι ανήκει σε κάποιον, του αποδίδεται από το δίκαιο και τελεί υπό την εγγύηση μιας κατάλληλης δύναμης (η οποία δεν είναι η ιδική του αλλά εξωτερική προς αυτόν). Με άλλα λόγια πρέπει πάση θυσία να εισέλθει στην κατάσταση της πολιτικής κοινωνίας. Η φυσική κατάσταση δεν είναι κατ' ανάγκη μία άδικη κατάσταση μόνο και μόνο επειδή όσοι ζουν σε αυτήν συμπεριφέρονται ο ένας προς τον άλλο με κριτήριο τη δύναμή τους. Είναι όμως μία κατάσταση κενή δικαιοσύνης διότι εάν ανακύψει μία διαφορά ως προς τα δικαιώματα, δεν υπάρχει αρμόδιος δικαστής για να εκφέρει νομικά δεσμευτικές αποφάσεις»<sup>78</sup>.

77. Για τη σχέση *Kant* και *Rousseau*, βλ. *E. Cassirer*, *Kant και Ρουσό*, Αθήνα 1991.

78. *H. Reiss* (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge 1970, σ. 137.

Όπως παρατηρεί ο *Παύλος Σούρλας*, οι συμβαλλόμενοι στο καντιανό κοινωνικό συμβόλαιο «αναγνωρίζουν [ω]ς μόνη νομιμοποιητική βάση μιας τέτοιας προστασίας και ελευθερίας τη δέσμευσή τους να συμβιώνουν κάτω από κοινούς νόμους και θεσμούς στηριζόμενους στον αμοιβαίο σεβασμό όλων ως ηθικά ισάξιων προσώπων, δέσμευση που προτάσσουν από κάθε διεκδίκηση και που αναλαμβάνουν ακριβώς μέσω του κοινωνικού συμβολαίου»<sup>79</sup>.

Βέβαια είναι αλήθεια ότι σύμφωνα με την καντιανή αντίληψη το κοινωνικό συμβόλαιο δεν αποτελεί ιστορικό γεγονός, αλλά πρακτική ιδέα του λόγου. Λειτουργεί δηλαδή ως έλλογο κριτήριο, βάσει του οποίου ελέγχεται η νομιμοποίηση της εξουσίας και όχι ως αρχή από την οποία αντλούνται πρακτικά συμπεράσματα με αξίωση εφαρμογής στην πολιτική ζωή<sup>80</sup>. Είναι σαφές ότι σκοπός αυτής της περιχαράκωσης του συμβολαίου στο πεδίο του λόγου είναι να μετριάσει τα ριζοσπαστικά αποτελέσματα της πολιτικής ανυπακοής, του δικαιώματος αντίστασης και εντέλει της επανάστασης, τα οποία απορρέουν, εφόσον η τήρηση του κοινωνικού συμβολαίου αναχθεί σε όρο ύπαρξης της πολιτικής εξουσίας.

Παρόλη όμως την πολιτική επιφυλακτικότητα, η καντιανή λύση παραμένει ουσιωδώς ανθρωποκεντρική. Δεν επιδιώκει να ασφαλίσει την υπεροχή του λόγου επί της βούλησης, «κλειδώνοντας» τον λόγο σε μία δεσμευτική μεταφυσική επέκεινα του ανθρώπου. Έτσι, η βούληση και ο λόγος ενυπάρχουν στον άνθρωπο ως έλλογο όν<sup>81</sup>. Ο *Kant*, σε ένα γνωστό εδάφιο από Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών, αποδίδει με δύναμη τη

79. Βλ. *Σούρλας*, (ό.π., σημ. 1), σ. 132-133.

80. Βλ. *Reiss*, (ό.π., σημ. 78), σ. 28-29. Βλ. *Ψυχοπαίδη*, (ό.π., σημ. 40), σ. 272-273.

81. Βλ. *Ψυχοπαίδη*, (ό.π., σημ. 40), σ. 269: «Ο διαφωτισμένος άνθρωπος τολμά να γνωρίζει (*sapere aude*), και η γνώση του προϋποθέτει ότι αποφεύγει να οντολογολοιήσει το φαινομενικό και απορρίπτει την αναδρομή σε δογματικές (υπερβατές) αξίες. Η δογματοποίηση του αγαθού/αληθούς διακόπτει τον κριτικό αναστοχασμό, ο οποίος συνίσταται ακριβώς στην κατανόηση αφ' ενός της αναγκαίας παραγωγής, αφ' ετέρου της φαινομενικότητας των δογματικών ιδεών».

συγκλίνουσα προοπτική της βούλησης και του λόγου, στα πλαίσια της ηθικότητας του προσώπου και την ιδανική ταύτισή τους σε μία «αγία» θέληση:

«Μία απόλυτα καλή θέληση θα υποτασσόταν σε αντικειμενικούς νόμους (του καλού) αλλά δε θα μπορούσε να νοηθεί ως εξαναγκασμένη να ενεργεί σύμφωνα με αυτούς τους νόμους. Σύμφωνα με την υποκειμενική της υφή η καλή θέληση καθορίζεται μόνο από την ιδέα του καλού. Συνεπώς οι προστακτικές δεν ισχύουν για τη θεϊκή θέληση και γενικά για μία αγία θέληση. Το 'πρέπει' είναι τότε εκτός τόπου, γιατί η θεϊκή θέληση είναι κατ' ανάγκη σύμφωνη με τον νόμο. Οι προστακτικές είναι απλά και μόνο διατυπώσεις που εκφράζουν τη σχέση των αντικειμενικών νόμων της θέλησης γενικά προς την υποκειμενική ατέλεια της θέλησης του τάδε ή του δείνα ελλόγου όντος, π.χ. της ανθρώπινης θέλησης»<sup>82</sup>.

Το συμπέρασμα του *Kant* είναι ότι «δεν μένει τίποτα άλλο που θα μπορούσε να χρησιμεύσει στη θέληση ως αξίωμα, παρά μόνο η συμφωνία των πράξεων με ένα καθολικό ηθικό νόμο: 'Οφείλω να ενεργώ πάντα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορώ να θέλω να γίνει ο υποκειμενικός μου γνώμονας ένας καθολικός νόμος'»<sup>83</sup>.

Όπως, εξάλλου, παρατηρεί ο *Rawls* στην καντιανής έμπνευσης θεωρία του περί δικαιοσύνης, «σύμφωνα με την άποψη του κοινωνικού συμβολαίου, οι ιδέες της αυτονομίας και της αντικειμενικότητας είναι συμβατές. Δεν υπάρχει αντινομία μεταξύ της ελευθερίας και του λόγου... Αυτόνομη είναι η ενέργεια βάσει αρχών, στις οποίες θα συναινούσαμε ως ελεύθερα και ίσα έλλογα όντα και την οποία αντιλαμβανόμαστε με τον τρόπο αυτό. Επίσης, οι αρχές αυτές είναι αντικειμενικές. Είναι οι αρχές τις οποίες θα θέλαμε καθένας (περιλαμβανο-

82. Βλ. *I. Kant*, Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών, Αθήνα 1984, σ. 60-61.

83. Βλ. *Kant*, (ό.π., σημ. 82), σ. 45.

μένου και του εαυτού μας) να ακολουθεί, εάν επρόκειτο να πάρουμε από κοινού την προσήκουσα γενική οπτική γωνία»<sup>84</sup>.

Είναι φανερό από τα παραπάνω ότι οι καντιανές λύσεις στο πρόβλημα του πολιτειακού αυτοκαθορισμού δεν είναι απλώς ανθρωποκεντρικές, αλλά πιο συγκεκριμένα ηθικοπολιτικές. Το καντιανό κοινωνικό συμβόλαιο έχει ηθική βάση. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Π. Σούρλας, «η ηθική αυτή βάση δεν είναι η προστασία δικαιωμάτων που να προηγούνται αξιακά από την πολιτεία, αλλά μία κοινή ηθική ρίζα τόσο της πολιτείας όσο και των δικαιωμάτων, δηλαδή η ιδέα της συμβίωσης ίσων και ελευθέρων συμπολιτών κάτω από γενικούς νόμους, η συναινετική θέσπιση των οποίων να εκφράζει τον αμοιβαίο τους σεβασμό ως ισάξιων ηθικών υποκειμένων»<sup>85</sup>.

Επειδή, όμως, η ανθρώπινη θέληση είναι ατελής, έπεται ότι η σχέση μεταξύ της βούλησης και του λόγου παραμένει ανοικτή. Η τροπή και η έκβασή της εξαρτάται από τον βαθμό που ο άνθρωπος θα προσδιορίσει τη θέλησή του με γνώμονα τον ηθικό νόμο<sup>86</sup>.

Αφενός μεν η ενότητα βούλησης και λόγου στο πρόσωπο, αφετέρου δε η ανοικτή τροπή και η ασταθής ισορροπία τους, ανάλογα με την ηθικότητα του προσώπου, προδιαγράφουν μία καθαρά ανθρωποκεντρική λύση στο πρόβλημα του πολιτειακού αυτοκαθορισμού και χαρακτηρίζουν τη σχετική προβληματική.

Έτσι λοιπόν, ενώ στο κλασικό φυσικό δίκαιο υπάρχει αντικειμενική συνάφεια μεταξύ ηθικής και πολιτικής, με σαφή συγχρόνως υπεροχή της πρώτης επί της δεύτερης, στην ανθρωποκεντρική θεώρηση η ενότητα μεταξύ ηθικής και πολιτικής εδράζεται στα υποκείμενα και εξαρτάται από τη δύναμή τους να επιτύχουν στο πρόσωπό τους τη σύγκλιση και προοπτικά την ταύτιση μεταξύ της βούλησής τους και του ορθού λόγου.

Όμως, η αυτόβουλη και οικειοθελής συμμόρφωση στο

---

84. Βλ. J. Rawls, A Theory of Justice, Cambridge MA 1971, σ. 516.

85. Βλ. Σούρλας, (ό.π., σημ. 1), 135.

86. Βλ. Kant, (ό.π., σημ. 82), σ. 44.

ηθικοπολιτικό δέον δεν είναι δεδομένη. Οι άνθρωποι δεν καθορίζουν πάντα τις πράξεις τους με γνώμονα τις επιταγές του ηθικού νόμου. *Είναι λοιπόν φανερό ότι η ηθική βάση δεν αρκεί για να σταθεροποιήσει τον πολιτικό χώρο.* Περαιτέρω, είναι αναγκαία η θέσπιση υποχρεωτικών κανόνων δικαίου, οι οποίοι ρυθμίζουν την εξωτερική συμπεριφορά. Συνακόλουθα, απαιτείται η οργάνωση ενός συστήματος πολιτικής εξουσίας για την εφαρμογή και την επιβολή των κανόνων αυτών<sup>87</sup>.

Έτσι, ο σεβασμός, η ισοτιμία και η αμοιβαία αναγνώριση των προσώπων συνυπάρχουν με την ανισότητα και τη δεσμευτικότητα της εξουσιαστικής, νομικοπολιτικής σχέσης, προκειμένου να εξασφαλισθεί έμπρακτα και αποτελεσματικά η ειρηνική συμβίωση.

*Η αμφίρροπη και παλίνδρομη σχέση μεταξύ της βούλησης και του λόγου θέτει ταυτόχρονα με τα θεμέλια της ισοπολιτείας και το πρόβλημα της πολιτικής ελευθερίας<sup>88</sup>.*

## 2. Έλλογος πολιτειακός αυτοκαθορισμός και Σύνταγμα

Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου εκφράζουν τη λογοκρατική αντίληψη του πολιτειακού αυτοκαθορισμού. Την πολιτεία ιδρύουν ορθολογικά σκεπτόμενα πρόσωπα. Προέκταση τέτοιας θεώρησης της πολιτείας αποτελεί η υποχρέωσή της να δρα ορθολογικά και να αποφεύγει αυθαιρεσίες. Απώτερη συνέπεια είναι η δυνατότητα ελέγχου της κρατικής δράσης, προκειμένου να διαπιστωθεί εάν είναι θεμιτή. Στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, τα στοιχεία του αυτοκαθο-

87. Βλ. *Ψυχοπαίδη*, (ό.π., σημ. 40), σ. 270: «Η ιδέα του δικαίου απορρέει από την έννοια της ελευθερίας ως 'εξωτερικής σχέσης'. Γενικά η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να πράττει ή να παραλείπει κατά το δοκούν. Η ελευθερία στην εξωτερική σχέση του ενός με άλλους ανθρώπους έχει τη μορφή του δικαίου και προκύπτει ως περιορισμός της ελευθερίας του καθενός, ώστε να πληροῦται ο όρος της συμφωνίας της με την ελευθερία των άλλων ανθρώπων σύμφωνα με γενικούς νόμους».

88. Βλ. ανωτέρω σημ. 42 του πρώτου κεφ.



ρισμού, η βούληση και ο λόγος, διακρίνονται με καθαρότητα το ένα από το άλλο. Ο λόγος αποκτά αυτοτέλεια και, ανάλογα με την αφετηρία και τις παραδοχές κάθε θεωρίας, επιτελεί συγκεκριμένη λειτουργία.

Αντιστοίχως – εάν αφήσουμε προς στιγμήν κατά μέρος το ζήτημα του φορέα της κυριαρχίας και εστιάσουμε στη φύση του συντακτικού έργου – σε ένα συνταγματικό σύστημα, η *αυθεντία των πολιτικών θεσμών δε βασίζεται στη θρησκευτική πίστη ή απλώς στην παράδοση. Οι πολιτικοί θεσμοί έχουν έλλογο θεμέλιο*. Η ιδέα να διασφαλισθούν οι ύπατες πολιτικές αξίες μιας κοινωνίας με την καταγραφή τους σε ένα κείμενο δε μπορεί να ευδοκιμήσει στην πράξη, παρά μόνον εάν υπάρχει ένα σαφές τουλάχιστον σκεπτικό πίσω από τις αξίες και τους θεσμούς οι οποίοι τις πραγματοποιούν. Το Σύνταγμα έχει λογικό και συστηματικό χαρακτήρα, αποτελεί το προϊόν *επιλογής και συγκεκριμένου σχεδιασμού*<sup>89</sup>.

Σύμφωνα με τον *N. I. Σαρίπολο*, «[η] κυριαρχία του έθνους, καλώς εννοουμένη, δεν σημαίνει ότι το έθνος είναι κύριον να πράττη εναντίον του ορθού λόγου και του δικαίου, τουναντίον μάλιστα δηλοί, ότι η μεγίστη αύτη της κοινωνίας εξουσία, είναι υπόχρεως, καθ' όσον η ατέλεια της του ανθρώπου φύσεως το επιτρέπει, να βαδίζει πάντοτε τον μεν ορθόν λόγον έχουσα οδηγόν, βάσιν δε το δίκαιον»<sup>90</sup>. Μάλιστα, ο ίδιος τονίζει ότι «το κυρίαρχον έθνος δύναται να αφομοιωθή μηχανικώ τινι, το δε σύνταγμα τη όλη μηχανή, και των αρχών εκάστη ενί των τροχών της μηχανής»<sup>91</sup>.

Το ιδεώδες του συνταγματισμού στηρίζεται στην πεποίθηση μιας τέτοιας ενσυνείδητης ορθολογικής επιλογής, η οποία και παρέχει το θεμέλιο για τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας. Εκφράζει το αισιόδοξο πνεύμα του διαφωτισμού και την παραδοχή της δύναμης του ορθού λόγου να προσεγγί-

---

89. Βλ. *I. A. Tassopoulos*, *The Constitutional Problem of Subversive Advocacy in the United States of America and Greece*, Athens-Komotini 1993, σ. 16.

90. Βλ. *Σαρίπολο*, (ό.π., σημ. 3), σ. 40.

91. Βλ. *Σαρίπολο*, (ό.π., σημ. 3), σ. 56.

σει γνωστικά τις αρχές, οι οποίες πρέπει να διέπουν την πολιτική οργάνωση. Αποβλέπει στη διακήρυξη και την κατοχύρωση της ελευθερίας λήψεως θεμελιωδών πολιτειακών αποφάσεων. Υπό αυτό το πρίσμα, η θέσπιση του Συντάγματος είναι σύμφυτη με τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό και έχει χαρακτηριστικά χειραφέτησης από δογματικές μεταφυσικές αντιλήψεις και παραδοσιακούς συλλογικούς επικαθορισμούς της ζωής των ανθρώπων, βάσει φθαρμένων προτύπων και κλωνισμένων αξιολογήσεων.

Έτσι λοιπόν, σκοπός και κατάληξη – τέλος – της συντακτικής εξουσίας δεν είναι απλώς να κατισχύσει. Η άσκηση της συντακτικής εξουσίας σημαίνει πολύ περισσότερο μία αρχή. Είναι η αφετηρία της προσπάθειας να μεταβληθεί η *potestas* σε *auctoritas*, εξασφαλίζοντας τη συναίνεση των κυβερνωμένων και να διασφαλισθεί η ομαλή λειτουργία του πολιτεύματος. Πράγματι, οι θεμελιώδεις αρχές, οι οποίες οργανώνουν λογικά, διαρθρώνουν συστηματικά και δικαιώνουν την εξουσιαστική σχέση, είναι κρίσιμες για την κατανόηση της συντακτικής εξουσίας<sup>92</sup>.

Η αντίληψη ότι το Σύνταγμα αποτελεί πράξη *ελλόγου* πολιτειακού αυτοκαθορισμού δεν είναι ουτοπική. Ο *Γ. Φιλάρετος* αναφερόμενος στα γεγονότα της Επανάστασης της 3ης Σεπτεμβρίου 1843, η οποία έθεσε τέρμα στην περίοδο της απόλυτης μοναρχίας του Όθωνος, παραθέτει απόσπασμα από την εφημερίδα Αθηνά:

«Όλοι ήσαν ενησχολημένοι να εκφράσωσι τον εν-

---

92. Βλ. τη διεισδυτική ανάλυση του θέματος από την *H. Arendt*, *On Revolution*, Middlessex 1965, σ. 148-152. Η *Arendt*, εξετάζοντας συγκριτικά το παράδειγμα της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης, τονίζει ότι το Σύνταγμα δεν είναι εχθρικό προς την εξουσία, δεν ταυτίζεται με την περιορισμένη διακυβέρνηση (*limited government*) και τη θέσπιση ορίων στην κρατική εξουσία. Το Σύνταγμα είναι η πηγή της εξουσίας. Από την άποψη αυτή, η κατοχύρωση των ατομικών δικαιωμάτων δε συνιστά το πρωταρχικό καθήκον της συντακτικής εξουσίας. Τα ατομικά δικαιώματα, ως αρνητικές ελευθερίες που θέτουν φραγμό στην κρατική εξουσία, δεν μπορούν να παράσχουν το θεμέλιο της εξουσίας. Αποστολή, όμως, της συντακτικής εξουσίας είναι η «θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας».

θουσιασμόν των, ως αν είχαν ήδη το Σύνταγμα ανά χειρός. Αι κραυγαί υπέρ του Συντάγματος εσυγγέοντο μετά της στρατιωτικής μουσικής, ήτις δεν έπαυε παιανίζουσα και ούτως η συνάθροισις ενέφαινε μάλλον χαρακτήρα πανηγύρεως, παρά την τρομεράν των επαναστάσεων εικόνα... Μετά ημίσειαν ώραν ο περιδιαβάζων εις την πλατείαν δεν ηδύνατο να ιδή σημείον ουδέν, δι' ου να συμπεράνη, ότι Λαός ολόκληρος και στρατός εξετέλεσαν εκεί προ ολίγου μίαν επανάστασιν. Εις τούτο πάντες εχάρησαν και οι Έλληνες έδειξαν πόσον προέβησαν εις τον πολιτισμόν, πόσον κατενόησαν τα δικαιώματά των και τον τρόπον, καθ' ον πρέπει να τ' αποκτήσωσι, χωρίς ν' αφήσωσιν ουδεμίαν κηλίδα εις την ιστορίαν...»<sup>93</sup>.

Η ίδια εφημερίδα έγραφε στις 8 Σεπτεμβρίου 1843:

«Και όμως, εάν μας συγχωρείται να προλάβωμεν την ιστορίαν, νομίζομεν ότι ηδύνατο τις προσεκτικώς παρατηρών, και από αυτά τα πρώτα συμπτώματα να συμπεράνη ότι το Έθνος ωμονόει, ότι συνηγείρετο και συνεπυκνούτο, να είπωμεν ούτω, δια το κοινόν συμφέρον ουδαμού δεν ηκούοντο λησταί, ουδαμού πυρκαϊαί, διότι ενώπιον του μεγίστου κινδύνου, πάσα μερική αρπαγή ήτο περιττή και η ιδιαιτέρα εκδίκησις εσίγα. Πώποτε δεν επράχθησαν τόσα ολίγα κακουργήματα, όσα κατά τους τελευταίους μήνας, καθούς η υπόληψις της κυβερνήσεως είχεν εκπέσει. Τα παλαιά πάθη είχαν καταπραυνθή, αι διαφοραί των κομμάτων είχαν εξαληφθή. Όλα δε τα μέλη, όλα τα άτομα του Έθνους, ως αν είχαν μίαν μόνην κεφαλήν, απέφευγον τους μερικούς σπαραγμούς· διότι έμελλον να εγερωθώσιν όλοι, πολίται και στρατός, αγωνισταί του παλαιού αγώνος και θρέμματα της νέας εποχής, άνθρωποι παντός φρονήματος και πά-

---

93. Βλ. Γ. Φιλαρέτου, Σύνταγμα της Ελλάδος μετά εισαγωγής ιστορικής και σχολίων κατ' άρθρον, Αθήναι 1889, σελ. 66, 70.

σης ιδέας να εγερωθώσιν ως εις μόνος άνθρωπος, υπό το σύνθημα αρχηγών αξίων, δια να στερεώσωσι το Κράτος σπαραττόμενον και διαλυόμενον»<sup>94</sup>.

Ταυτόσημη έμφαση στο στοιχείο του λόγου διαπιστώνεται σε σχέση με το αμερικανικό Σύνταγμα του 1787. Ο *Alexander Hamilton* αποδίδει με κλασικό τρόπο τον χαρακτήρα του Συντάγματος ως πράξης ελλόγου πολιτειακού αυτοκαθορισμού, στο πρώτο από τα *Federalist Papers*<sup>95</sup>. Τονίζει, λοιπόν, ότι από την τελική έκβαση του εγχειρήματος «θα κριθεί το σημαντικό ερώτημα, κατά πόσον οι ανθρώπινες κοινωνίες είναι πράγματι ικανές ή όχι, να θεσπίσουν την καλή διακυβέρνησή τους δια του στοχασμού και της επιλογής ή αντίθετα είναι για πάντα προορισμένες να εξαρτώνται για το πολιτικό τους Σύνταγμα, από την τύχη και από τη δύναμη». Τυχόν λανθασμένη επιλογή καταψήφισης του αμερικανικού Συντάγματος προβάλλεται ως γενικό δυστύχημα για την ανθρωπότητα.

Ένας άλλος από τους πατέρες του αμερικανικού Συντάγματος, ο *James Wilson*, παρατηρούσε: «Γενικώς, οι κυβερνήσεις που έχουν υπάρξει ήσαν το αποτέλεσμα βίας, απάτης και τύχης... Οι Ηνωμένες Πολιτείες παρουσιάζουν στον κόσμο την πρώτη περίπτωση... έθνους... το οποίο συνεδριάζει σε συνέλευση θεληματικά, διαβουλευέται ολοκληρωμένα και αποφασίζει ήρεμα, όσον αφορά το σύστημα διακυβέρνησης, κάτω από το οποίο θα ήθελαν να ζήσουν αυτοί και οι απόγονοί τους»<sup>96</sup>.

Ως ένα βαθμό, οι ανωτέρω σκέψεις συνιστούν ρητορικές υπερβολές, εξωραϊσμένες περιγραφές, ίσως και οραματισμούς ενός υπέρμετρου ενθουσιώδους διαφωτισμού. Ωστόσο, γεγονός παραμένει, ότι το συνταγματικό φαινόμενο, όπως το γνωρίζουμε στην εποχή μας (ως τυπικό και αυστηρό συνταγματικό κείμενο) είναι προϊόν της νεωτερικότητας και του διαφωτισμού. Ο πυρήνας των σκέψεων εκείνων διατηρεί και στις

94. Βλ. *Φιλαρέτου*, (ό.π., σημ. 93), σελ. 61.

95. Βλ. *A. Hamilton*, *The Federalist* n. 1, New York, σ. 3.

96. Παρατίθεται σε *St. D. Smith*, *The Constitution and the Pride of Reason*, Oxford 1998, σ. 4 (έμφαση δική μου).

ημέρες μας τόσο την πολιτική επικαιρότητά του, όσο και την επιστημονική αξία του για τη συνταγματική θεωρία. Η θεμελιώδης παραδοχή τους αφορά *μία λογοκρατική αντίληψη της πολιτικής ή, αντίστροφα, την πεποίθηση για την πολιτική δυνατότητα του λόγου*<sup>97</sup>.

Στη σύγχρονη ελληνική συνταγματική θεωρία, ο Αρ. Μάνεσης, αναφερόμενος στην πολιτική ελευθερία, αναδεικνύει το συμμετοχικό της στοιχείο και τονίζει ότι η πολιτική ελευθερία εμφανίζεται και «υπό μορφήν θετικήν και δη ενεργητικήν: *ως εν στενή εννοία πολιτική ελευθερία*. Αύτη επιτυγχάνεται δια της συμμετοχής των πολιτών εις την συγκρότησιν και εις την άσκησιν της κρατικής εξουσίας. Οι *υπήκοοι* της κρατικής εξουσίας καθίστανται *πολίται*, εφ' όσον συμπράττουν ενεργώς εις τον σχηματισμόν και την εκδήλωσιν της κρατικής θέλησεως. Κατ' αυτόν τον τρόπον δεν 'ετεροκαθορίζονται', αλλ' *'αυτοκαθορίζονται'*. Και υπ' αυτήν την έννοιαν θεωρούνται πολιτικώς ελεύθεροι, καθ' ό μέτρον δεν υπακούουν, εν τελευταία αναλύσει, παρά μόνον εις τον εαυτόν των»<sup>98</sup>.

Εξάλλου, όπως σημειώνει ο Α. Μανιτάκης, παραπέμποντας στον Ν. Ι. Σαρίπολο, «όταν, [τ]ο ισχύον Σύνταγμα ορίζει ότι όλες οι εξουσίες πηγάζουν από τον λαό, ασκούνται όμως με τον τρόπο που το ίδιο καθορίζει, δεν επιδιώκει να αντιπαράθεται τη λαϊκή κυριαρχία στο Σύνταγμα και δια αυτού στο κράτος δικαίου, απλώς υποτάσσει, χωρίς να ιεραρχεί, τη λαϊκή θέληση – και κατά προέκταση τη θέληση της κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας – στη λογική του Δικαίου και στο Λόγο του Συντάγματος, έτσι ώστε, όταν αυτή ασκείται, να είναι πάντοτε *έλλογη, δικαιικά αναγνώσιμη και συντεταγμένη*»<sup>99</sup>.

---

97. Βλ. Κ. Παπαγεωργίου, Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης. Συμβόλαιο και συναίνεση στον J. Rawls, Αθήνα 1994.

98. Βλ. Αρ. Μάνεσης, Το Συνταγματικόν Δίκαιον ως τεχνική της πολιτικής ελευθερίας, στο έργο Συνταγματική Θεωρία και Πράξη, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 14.

99. Βλ. Α. Μανιτάκη, Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας Ι, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 297. Ε. Κοντιάδη, Η Αναθεώρηση του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σ. 61, 111.

### 3. Εφαρμογές του λόγου στο Σύνταγμα

Η προβληματική για τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό, όπως αναπτύχθηκε μέχρι τώρα, προϋποθέτει την ηθικοπολιτική ωριμότητα του ανθρώπου να αυτοκαθορίζεται. Πράγματι, οι παραδοχές ότι οι πολιτικοί θεσμοί είναι δημιουργήματα της ανθρώπινης θέλησης και ότι το Σύνταγμα είναι δυνατόν να νοηθεί ως πράξη πολιτειακού αυτοκαθορισμού ενέχουν μία συγκεκριμένη αντίληψη για τον άνθρωπο. Σημαίνουν ότι ο άνθρωπος, ως ανεπτυγμένη ηθικοπολιτική οντότητα, προϋπάρχει του δικαίου<sup>100</sup>. Το ηθικοπολιτικό πρόβλημα του αυτοκαθορισμού, όπως αναλύθηκε στο πρώτο κεφάλαιο της μελέτης αυτής, δεν γεννάται βεβαίως από το θετικό δίκαιο και τις πηγές του. Το δίκαιο καλείται να το αντιμετωπίσει, αλλά και να το αξιοποιήσει ως το βασικό ανθρωπολογικό του δεδομένο.

*Σημείο αιχμής στην προβληματική του αυτοκαθορισμού αποτελεί η ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου και η αμφίδρομη σχέση των στοιχείων αυτών, άλλοτε προς τη διακινδύνευση της πολιτικής ελευθερίας και άλλοτε προς την ενίσχυση της ισοπολιτείας και το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες<sup>101</sup>.*

100. Βλ. από την παλαιότερη βιβλιογραφία, την ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία για τη φύση του δικαιώματος σε *J. Dabin, Le Droit Subjectif*, Paris 1952, σ. 40, 46, 48, 50, 51: «Le mouvement est double. D'une part, le droit subjectif au sens moral, qui est antérieure à la société, passe dans la règle sociale garantie: il s'agit des 'droits de l'homme', devenus, grâce à cette mutation, droits subjectifs juridiques...».

101. Βλ. *F. Michelman, The Supreme Court 1985 Term – Foreword: Traces of Self-Government*, Harv. L.R. 100, 1986, σ. 4, 17, 38-39: «The humanist 'moment' in politics thus is one of copresent demands for objectivity and subjectivity, self-knowledge and self-creation, cognition and volition. It requires a humanly created order of active and diverse human individuals, but an order intelligible as universal and self-maintaining in a surrounding world of instability and chaos... In sum, humanists found in the classical civic tradition the 'means of asserting that the republic was a partnership of all men aimed at the realization of all values. If it was this it was a universal entity... Deeply embedded in this conception are the elements of general good (as the universal object of reason) and civic virtue (as self-direction according to that object of reason), which have to come to seem definitional for the classical republican outlook... In its structure of cognitive, conversational and

Η συνταγματική σκέψη, ήδη από τις απαρχές της, θέτει ως στόχο της να αντιμετωπίσει το απειλητικό ενδεχόμενο κατάχρησης της εξουσίας και να προστατεύσει την πολιτική ελευθερία. Έτσι, λοιπόν, η πρώτη εφαρμογή του λόγου στο Σύνταγμα αφορά τον έλεγχο και τον περιορισμό των αυθαιρεσιών της βούλησης. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο *S. Smith*, αναφερόμενος στους πατέρες του αμερικανικού Συντάγματος, «δε μπορούσαν να υπολογίζουν ότι αυτοί που θα κυβερνούσαν μελλοντικά, θα συμπεριφέρονταν σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου. Ένα Σύνταγμα φτιαγμένο σύμφωνα με τον λόγο, δε θα μπορούσε απλώς να εκφράζει ή να επικαλείται τον λόγο. Στην πραγματικότητα, η απόπειρα να χρησιμοποιήσει ευθέως τον λόγο, θα ήταν παράλογη»<sup>102</sup>.

Στη θεμελιώδη μελέτη του, Το Συνταγματικόν Δίκαιον ως τεχνική της πολιτικής ελευθερίας, ο *Αρ. Μάνεσης* τονίζει<sup>103</sup>:

«Κάθε άνθρωπος που ασκεί εξουσίαν τείνει, οιοσεί μοιραίως, εις κατάχρησιν αυτής. Προχωρεί μέχρις ότου συναντήση φραγμούς. Η αλήθεια αυτή, την οποίαν επιγραμματικώς διετύπωσεν ο *Montesquieu*, ισχύει δια κάθε άνθρωπον και δια κάθε κράτος, διότι προκύπτει από αυτήν ταύτην την φύσιν και του κράτους και του ανθρώπου. Η ελευθερία των εξουσιαζομένων, η πολιτική ελευθερία, δεν είναι δυνατόν να θεωρηθή ως κατοχυρωμένη, όταν εξαρτάται από την καλήν θέλησιν, δηλαδή, εις τελευταίαν ανάλυσιν, από την ποιότητα των εξουσιαζόντων».

Αληθινά, για τον συνταγματισμό, η επιφυλακτικότητα απέ-

---

volitional elements, the civic humanist conception of the good life bears at least a family resemblance to the modern idea of freedom as self-government through politics». Βλ. για την κριτική ανάλυση της συναφούς προβληματικής, *E. A. Christodoulidis*, *Law and Reflexive Politics*, Dordrecht - Boston - London 1998. Βλ. επίσης, κατωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 228-230.

102. Βλ. *Smith*, (ό.π., σημ. 96), σ. 37.

103. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 98), σ. 21-22.

ναντι στην καλή θέληση των κυβερνώντων επιβάλλεται από την κοινή λογική.

Ορισμένες από τις βασικότερες εγγυήσεις για την προστασία της πολιτικής ελευθερίας έναντι της κρατικής βούλησης προσδιορίζονται επιγραμματικά στο άρθρο 16 της Διακήρυξης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Πολίτη, του 1789: «Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution»<sup>104</sup>. Πρόκειται α) για το τυπικό Σύνταγμα, β) την αρχή της διάκρισης των λειτουργιών και γ) την προστασία θεμελιωδών δικαιωμάτων. Στην προαναφερθείσα μελέτη του, ο Αρ. Μάνεσης αναλύει τη συμβολή καθεμιάς από τις τεχνικές αυτές, αλλά και όλων μαζί συνθετικά στην προστασία της πολιτικής ελευθερίας<sup>105</sup>.

### 3.1. Τυπικό Σύνταγμα και πολίτευμα

Το τυπικό, δηλαδή αυστηρό και γραπτό Σύνταγμα αποτελεί, ως γνωστόν, ιστορικό επίτευγμα των νεωτέρων χρόνων<sup>106</sup>. Ο τύπος του Συντάγματος και η αυξημένη ιεραρχική του ισχύς, έναντι της συνήθους νομοθετικής διαδικασίας, συμβάλλουν στην ασφάλεια δικαίου και μειώνουν την αβεβαιότητα για τους όρους άσκησης της κρατικής εξουσίας και το περιεχόμενό της<sup>107</sup>.

Η τυπικότης του Συντάγματος αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του κράτους δικαίου, επί του οποίου στηρίζεται η αναγωγή της νομιμότητας σε θεμελιώδη και πρωταρχικό όρο νομοποίησης της πολιτικής δράσης<sup>108</sup>. Μεταξύ δικαίου και *auctoritas*<sup>109</sup> υπάρχει στα κράτη δικαίου σαφής αλληλεξάρτηση. Η

104. Βλ. Μανουιά - Παντελή, (ό.π., σημ. 2), σ. 423. C. Debbash - J.M. Pontier, *Les Constitutions de la France*, Paris 1989, σ. 9.

105. Βλ. Μάνεσης, (ό.π., σημ. 98).

106. Βλ. Αρ. Μάνεσης, *Συνταγματικό Δίκαιο I*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 150.

107. Βλ. Μάνεσης, (ό.π., σημ. 98), σ. 15, 17.

108. Βλ. αντί άλλων, W. Van Alstyne, *The Idea of the Constitution as Hard Law*, J. Legal Education 37, 1987, σ. 174.



σχέση τους είναι αλληλοτροφοδοτούμενη. Η (τυπική) νομιμότητα συμβάλλει ώστε η πολιτική εξουσία να μετατραπεί από ωμή εξουσιαστική δύναμη (*potestas*), σε *auctoritas*, δηλαδή σε εξουσία, η οποία είναι νόμιμη και ασκείται σύμφωνα με τις επιταγές του δικαίου<sup>110</sup>.

Παράλληλα, το Σύνταγμα είναι συνυφασμένο με το πολίτευμα. Όπως παρατηρεί ο *Ev. Βενιζέλος*, «πολίτευμα» είναι «ο όρος που χρησιμοποιείται στο ίδιο το συνταγματικό κείμενο για να αποδώσει το ρυθμιστικό αντικείμενο του Συντάγματος»<sup>111</sup>. Το πολίτευμα αναφέρεται «αφενός μεν [σ]τη μορφή του κράτους, δηλαδή τον συστηματικό τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η κρατική εξουσία, αφετέρου δε [σ]τη μορφή της κυβέρνησης, δηλαδή τον συστηματικό τρόπο με τον οποίο ασκείται η κρατική εξουσία»<sup>112</sup>.

Αλλά, η διάκριση των πολιτευμάτων δεν αποδίδει απλώς μία τυπολογία. Οι θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος, για παράδειγμα η προεδρευομένη, κοινοβουλευτική δημοκρατία στο Σύνταγμά μας, συγκροτούν τον πυρήνα της συνταγματικής *ratio*. Το πολίτευμα ενσωματώνει μία συγκεκριμένη πολιτική φιλοσοφία, εκφράζει δεδομένες ηθικοπολιτικές αρχές. Το πολίτευμα έχει κατ' εξοχήν αξιολογικό περιεχόμενο. Έτσι, στη βάση της φιλελεύθερης δημοκρατίας μας βρίσκονται οι αρχές της ελευθερίας και της ισότητας. Το τυπικό Σύνταγμα είναι και ένα κείμενο αρχών<sup>113</sup>.

109. Βλ. *G. C. Christie*, *Law, Norms and Authority*, London 1982, σ. 99: «Η *auctoritas* αποτελεί την ικανότητα ενός προσώπου να διατάσσει, προβάλλοντας την αξίωση ότι το δικαϊούται, και αυτό γίνεται αποδεκτό από εκείνους επί των οποίων το πρόσωπο που διατάσσει λέγεται ότι έχει *auctoritas*».

110. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 106), σ. 74.

111. Βλ. *Ev. Βενιζέλου*, *Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου I*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 239. Βλ. επίσης για την έννοια του πολιτεύματος, *Γ. Κασμάτη*, άρθρ. 1, στο έργο *Κασμάτη-Μαυριά*, *Ερμηνεία του Συντάγματος I*, Αθήνα-Κομοτηνή 1999, αρ. 1, 2, 18, σ. 14, 25.

112. Βλ. *Βενιζέλου*, (ό.π., σημ. 111), σ. 239-240.

113. Βλ. *Μανιτάκη*, (ό.π., σημ. 99), σ. 170 επ. Για τη θεμελιώδη φύση των αρχών του πολιτεύματος, βλ. *Γ. Κασμάτη*, (ό.π., σημ. 111), αρ. 14, 23, σ. 23, 29. Για την ερμηνευτική λειτουργία των συνταγματικών αρχών, βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, *Το*

μεθοδολογικό οικοδόμημα της ερμηνείας του Συντάγματος, στο έργο *Δ. Τσάτσου* (επιμ.), *Η ερμηνεία του Συντάγματος*, Αθήνα-Κομοτηνή 1995, σ. 253. *Γ. Κασσιμάτης*, *Περί των θεμελιωδών αρχών του Συντάγματος*, ΤοΣ 1, 1975, σ. 5. Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να αποσαφηνισθεί ότι από τη θεώρηση του Συντάγματος ως κειμένου αρχών προκύπτει, όπως δέχεται ο *Γ. Κασσιμάτης*, Παρατηρήσεις, ΤοΣ 1, 1975, σ. 374, 376, ότι: «Επομένως δεν νοείται ερμηνεία των κατ' ιδίαν συνταγματικών διατάξεων χωρίς αναγωγήν του νοήματός των εις το βασικόν συνδέον αυτάς νόημα των θεμελιωδών συνταγματικών αρχών», αυτό όμως δε συνεπάγεται και την παραδοχή της προβληματικής «περί αντισυνταγματικών κανόνων του Συντάγματος». Βλ. σχετικώς, την ΒVerfGE 3, 225, ΤοΣ 1, 1975, σ. 361, με παρατηρήσεις *Γ. Κασσιμάτης*, ό.π., σ. 377: «Εις το στασιαζόμενο πρόβλημα, εάν τα δικαστήρια, ως 'δημιουργήματα του συντάγματος', δύνανται να ελέγξουν την 'αντισυνταγματικότητα' συνταγματικών διατάξεων' ή θα πρέπει η άρσις αυτής να ελαφθεί εις τον ίδιον τον συνταγματικόν νομοθέτην ή, εις περίπτωσιν αδυναμίας αυτού, εις την επανάστασιν, δίδει ορθώς, καταφατικίην υπέρ της εξουσίας των δικαστηρίων λύσιν». *Α. Χιωτέλλη*, *Οι αντισυνταγματικές διατάξεις του Συντάγματος*, ΤοΣ 3, 1977, σ. 71. *Φ. Βασιλόγιαννη*, *Περί αντισυνταγματικών κανόνων του Συντάγματος*, στο έργο Χαρμόσου Αρ. Μάνεση ΙΙ, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 3. Την ηθικοπολιτική θεμελίωση της παραπάνω θεωρίας επιχειρεί ο *Βασιλόγιαννης*, ο οποίος επισημαίνει, ό.π., σ. 13: «ως προς την ερμηνεία της έννοιας του συντάγματος, δεν πρέπει να θέτουμε ως πρωτεύον το ουσιοκρατικό και ιστοριοκρατικό ερώτημα: 'τι είναι και πως δημιουργήθηκε το κοινωνικώς ισχύον σύνταγμα', αλλά το κρίσιμο και διαφωτιστικό για την διαβούλευσή μας επί των επίκαιρων συνταγματικών ζητημάτων, ερώτημα: 'τι απαιτούμε από το κοινωνικώς ισχύον Σύνταγμα';... Οι απαντήσεις μας σ' αυτά τα πρωτεύοντα ηθικοπολιτικά ερωτήματα προϋποθέτουν και συνεπάγονται την ιδανικότητα της έννοιας του συντάγματος». Βλ. για την κριτική της θέσης περί αντισυνταγματικών διατάξεων του Συντάγματος, *Αρ. Μάνεση*, *Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος Ι*, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 200, 217, 235. *Π. Δαγτόγλου*, *Συνταγματικό Δίκαιο, Ατομικά Δικαιώματα τ. Β'*, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 1238-1240. ΣτΕ (Ολομ.), 292/1984, ΤοΣ 15, 1985, σ. 511, 512. Η «ιδανικότητα» της έννοιας του Συντάγματος είναι δεδομένη (βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 108-113 πρώτου κεφ.), αλλά λειτουργεί ως κριτική ηθική του αυτοκαθορισμού, η δε επιρροή της εξαρτάται από τον βαθμό που ενσωματώνεται στο τυπικό Σύνταγμα η ηθική αυτή. Δεν αποκλείεται, όμως, το κοινωνικώς ισχύον Σύνταγμα να κυριαρχείται από τον εξουσιαστικό χαρακτήρα της πολιτικής. Αυτό εξαρτάται από τις απαντήσεις που δίνουν τα πρόσωπα ατομικά και οι κοινωνίες συλλογικά στο ζήτημα της ανοικτής τροπής μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Η ηθικοπολιτική ανάγνωση αξιοποιεί στο έπακρο τις ερμηνευτικές δυνατότητες που αφήνει το ισχύον Σύνταγμα υπέρ του αυτοκαθορισμού, παράλληλα όμως πρέπει να σεβασθεί το *θεμελιώδες τυπικό έρεισμα του συνταγματισμού*, που είναι το *τυπικό Σύνταγμα* (βλ. σημ. 106, 108). Ακόμη και εάν αυτό θεσπίζει (καθ' υπόθεσιν) ασυμβίβαστες με τον αυτοκαθορισμό συνταγματικές διατάξεις, τα συντεταγμένα όργανα

Η θεώρηση του Συντάγματος ως κειμένου αρχών δεν απο-τελεί απλώς έκφραση του ορθολογικού προσανατολισμού του δικαίου εν γένει, στα κράτη τα οποία ακριβώς θέλουν να είναι *κράτη δικαίου*<sup>114</sup>. Συνδέεται με το αίτημα για ουσιαστική νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας.

Από την άποψη αυτή, η πολιτική εξουσία πρέπει να εναρμονίζεται με τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος. Με βάση αυτές ορίζονται τα όρια της εξουσιαστικής επιβολής και κρίνεται κατά πόσον η εξουσία ασκείται σύμφωνα με το προδιαγεγραμμένο τέλος της, τον προορισμό της ή καθίσταται αυθαίρετη και τυραννική. Είναι λοιπόν ορθή και διεισδυτική η παρατήρηση του *Carl Friedrich* ότι η *auctoritas* συνδέεται με την επιχειρηματολογία, την έλλογη θεμελίωση, δια της οποίας οι πράξεις συνδέονται προς γνώμες και πεποιθήσεις και αυτές με τη σειρά τους με αξίες<sup>115</sup>.

Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά ο *Friedrich*, η *auctoritas* είναι ποιοτικό χαρακτηριστικό της επικοινωνίας και όχι των προσώπων. Οι κυβερνώντες για να εξασφαλίσουν στην επικοινωνία τους με τους κυβερνωμένους τη συναίνεση των τελευταίων και για να αποφύγουν την ωμή και κυνική επιβολή της *potestas*, χρειάζεται να αναφέρονται, να ανάγονται στους λόγους ίδρυσης και θεμελίωσης της εξουσιαστικής σχέσης. Η

---

του κράτους δεν νομιμοποιούνται να τις κηρύξουν ανίσχυρες. Η τυπικότητα του Συντάγματος είναι αναγκαία προκειμένου το Σύνταγμα να παραμείνει πράξη ελλόγου πολιτειακού αυτοκαθορισμού των κοινωνιών, δηλαδή ενότητα βούλησης και λόγου. Η τυπική ισοδυναμία των διατάξεων του Συντάγματος ανάγεται τελικώς στη φιλοσοφική, ηθική και πολιτική προβληματική για την ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου.

114. Βλ. για την έννοια και τις μορφές του κράτους δικαίου, *Μανιτάκη*, (ό.π., σμ. 99), σ. 33 επ. Βλ. επίσης, *Tassopoulos*, (ό.π., σμ. 89), σ. 50: Το δίκαιο στηρίζεται πρωτίστως στην υπόθεση ότι οι κοινωνικές σχέσεις εξελίσσονται προς μία ορθολογική προοπτική στη βάση των καλύτερων λύσεων για τα προβλήματα της κοινότητας. Η λειτουργία του κράτους δικαίου στο συνταγματικό πολιτικό σύστημα είναι να επαληθεύει κατά πόσον ένα μέτρο αυτών που ασκούν την εξουσία είναι σύμφωνο με τη *ratio* του νόμου και του Συντάγματος ή είναι αυθαίρετο.

115. Βλ. *C. Friedrich*, *Authority, Reason and Discretion*, στο έργο *C. Friedrich* (ed.), *Authority*, Cambridge MA 1958, σ. 28.

auctoritas βασίζεται στη δυνατότητα έλλογης θεμελίωσης της<sup>116</sup>.

Η έλλογη θεμελίωση αποτελεί ένα πρόσθετο στοιχείο, δίπλα στην τήρηση της τυπικής νομιμότητας, το οποίο διακρίνει την auctoritas και τη διαφοροποιεί από την potestas<sup>117</sup>. Η auctoritas, ως έλλογη σχέση υποκειμένων δικαίου, αποτελεί την άλλη, δηλαδή τη διαλογική όψη της εξουσιαστικής σχέσης. Αυτοί που ασκούν την εξουσία ισχυρίζονται ότι δικαιούνται να κυβερνούν. Από την πλευρά τους, οι κυβερνώμενοι αποδέχονται μεν τον ισχυρισμό αυτό, δικαιούνται όμως να αμφισβητήσουν την ουσιαστική νομιμότητα των πράξεων των κυβερνώμενων και να επιχειρηματολογήσουν, προκειμένου να καταδείξουν την ασυμφωνία τους με τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος.

### 3.2. Αρχή της διάκρισης των λειτουργιών

Το βασικό πρόβλημα, το οποίο καλείται να επιλύσει ο συντακτικός νομοθέτης, όπως τουλάχιστον αυτό προκύπτει ιστορικά, είναι η οργάνωση της κρατικής εξουσίας και ειδικότερα, η ορθή κατανομή της εξουσίας (*correct distribution of power*) μεταξύ των φορέων άσκησης της<sup>118</sup>. Η αρχή της διάκρισης των εξουσιών, όπως τη διατύπωσε ο *Montesquieu*, αποτελεί απάντηση στο ερώτημα αυτό, προκειμένου να διασφαλισθεί η τήρηση του Συντάγματος και να προστατευθεί η πολιτική ελευθερία<sup>119</sup>.

Η αρχή της διάκρισης των λειτουργιών προβλέπει την κα-

116. Βλ. *Friedrich*, (ό.π., σημ. 115), σ. 31-33.

117. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 106), σ. 78.

118. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 106), σ. 131: «Η ιδιορρυθμία της κεντρικής λειτουργίας του συνταγματικού δικαίου... έγκειται στο ότι έχει λιγότερο κατασταλτικό και περισσότερο προληπτικό χαρακτήρα: πραγματοποιείται ιδίως με αμοιβαίους ελέγχους και ανασχές, με αλληλεξαρτήσεις και αλληλεπιδράσεις των επιμέρους φορέων της κρατικής εξουσίας μεταξύ τους, αλλά και κάτω από τον έλεγχο των εξουσιαζομένων».

119. Βλ. *Arendt*, (ό.π., σημ. 92), σ. 151.

τανομή των εξουσιών «μεταξύ πλειόνων, διακεκριμένων και εν τινι μέτρω ανεξαρτήτων αλλήλων κρατικών οργάνων, εις τρόπον ώστε μέρος μόνον αυτής να ασκείται υπό εκάστου τούτων ή ομάδος των»<sup>120</sup>. Η αρχή αυτή διευκολύνει τον αμοιβαίο έλεγχο και τη θέσπιση αντιβάρων μεταξύ των κρατικών οργάνων, έτσι ώστε «η εξουσία να αναχαιτίζει την εξουσία» και να μειώνεται ο κίνδυνος αυθαίρετης άσκησής της. Ως γνωστόν, στο προεδρικό σύστημα διακυβέρνησης, σε αντίθεση προς το κοινοβουλευτικό, η διάκριση των εξουσιών είναι πιο αυστηρή, με την έννοια ότι, στο μεν πρώτο, τα νομοθετικά, εκτελεστικά και δικαστικά όργανα αναγνωρίζονται, συνταγματικώς τουλάχιστον, ως ισοδύναμα μεταξύ τους<sup>121</sup>, ενώ αντίθετα, στο δεύτερο, αναγνωρίζεται κατά βάση η υπεροχή του νομοθετικού οργάνου<sup>122</sup>.

Βέβαια στη χώρα μας εύλογα γεννάται προβληματισμός από την αντίθεση μιας τέτοιας άποψης περί υπεροχής της Βουλής προς την πολιτική πραγματικότητα, όπου δεσπάζει η κυβέρνηση και ο πρωθυπουργός<sup>123</sup>. Παρόμοια φαινόμενα αναγνωρίζονται μεταξύ συνταγματικής θεωρίας και πράξης παρέχουν το ερέθισμα για την ανάπτυξη δύο αντίρροπων ερμηνευτικών κατευθύνσεων της διάκρισης των λειτουργιών: Η μία προσέγγιση, η «τυπική», παραμένει κατ' αρχήν πιστή στην αντιστοιχία οργάνων και αρμοδιοτήτων, σύμφωνα με τη φύση του έργου που τους ανατίθεται (νομοθετικό, εκτελεστικό, δικαστικό) και αντιμετωπίζει με επιφυλακτικότητα τις αποκλίνοσες διασταυρώσεις. Η δεύτερη, η «ουσιαστική», αντιμετω-

120. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 98), σ. 25.

121. Βλ. *W. Gellhorn - C. Byse - P. Strauss - T. Rakoff - R. Schotland*, *Administrative Law*, Mineola NY 1987, σ. 47-90.

122. Βλ. *Μανιτάκη*, (ό.π., σημ. 99), σ. 324.

123. Βλ. για την προβληματική αυτή, η οποία απασχόλησε την ελληνική συνταγματική θεωρία κατά την αρχική εφαρμογή του Συντάγματος του 1975, *Α. Μανιτάκη*, Ο χαρακτηρισμός του πολιτεύματος και οι σχέσεις Προέδρου της Δημοκρατίας και Πρωθυπουργού, ΤοΣ 8, 1982, σ. 370. *Γ. Παπαδημητρίου*, Το πολίτευμα της «προεδρευομένης» κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και η πεντάχρονη λειτουργία του, στο έργο Πέντε χρόνια εφαρμογής του Συντάγματος 1975, Κομοτηνή 1981, σ. 247.

πίζει με σκεπτικισμό τόσο τη δυνατότητα εννοιοκρατικού χαρακτηρισμού των διαφόρων κρατικών δραστηριοτήτων όσο και την πρακτική αποτελεσματικότητά της. Ως εκ τούτου εστιάζει περισσότερο στον σκοπό της αρχής, ο οποίος είναι η δημιουργία θεσμικών αντιβάρων και αμοιβαίων ανασχέσεων ικανών να εξισορροπήσουν την άσκηση της εξουσίας μεταξύ των διαφόρων κρατικών οργάνων, χωρίς να απαιτείται κατ' ανάγκην την αντιστοίχιση οργάνων και αρμοδιοτήτων, σύμφωνα με τη φύση τους<sup>124</sup>. Μεταξύ των σύγχρονων θεσμών, οι ανεξάρτητες αρχές προσφέρουν ίσως το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα της συναφούς προβληματικής<sup>125</sup>.

124. Βλ. τις κλασικές αναλύσεις του *Αρ. Μάνεση*, *Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος II*, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 352.

125. Βλ. *I. Καμτσιόδου*, *Η αρχή της διάκρισης των εξουσιών και οι Ανεξάρτητες Διοικητικές Αρχές*, ΤοΣ 25, 1999, σ. 543, 551, 552. *A. Οικονόμου*, *Εθνικό Συμβούλιο Ραδιοτηλεόρασης – δέκα χρόνια θεσμικής ακροβασίας*, ΤοΣ 25, 1999, σ. 555, 561, 562. *ΣτΕ (Ε')* 944/1999, ΤοΣ 25, 1999, σ. 614 και σύγκρινε τη θέση της πλειοψηφίας, η οποία έκρινε όσον αφορά το ΕΣΡ (Εθνικό Συμβούλιο Ραδιοτηλεόρασης) και τον έλεγχο που ασκεί (ό.π., σ. 616-617, 618) ότι: «*Η φύσις του ελέγχου τούτου είναι προδήλως διοικητική και άρα το όργανο εντάσσεται, κατά την επιταγή του Συντάγματος, στην εκτελεστική εξουσία, και δη ασχέτως του αν ανήκει ή όχι στην διοικητική ιεραρχία*. Υπό το κρατούν δε σύστημα της ουδετέρας και επαγγελματικής Διοικήσεως, το όργανο ελέγχου αν είναι συλλογικό πρέπει να συγκροτείται κατά πλειοψηφίαν εκ δημοσίων λειτουργών κεκτημένων τα ανάλογα προσόντα και διοριζομένων κατά διαδικασία εγγυωμένη την προσωπικήν ανεξαρτησίαν τους... Επειδή, η κατά τον ανωτέρω νόμο 1866/1989 συγκρότησις του ΕΣΡ και δη η υπόδειξις των μελών αυτού από τα κόμματα που εκπροσωπούνται στη Βουλή κατ' αναλογία της κοινοβουλευτικής τους δυνάμεως αντίκειται ευθέως, κατά τα προεκτεθέντα, στο άρθρο 15 παρ. 2 του Συντάγματος, εν συνδυασμώ προς το άρθρο 26 του Συντάγματος, διότι αναθέτει την υπόδειξη μελών συλλογικού διοικητικού οργάνου σε οργανώσεις εκτός των εξουσιών του κράτους. Δια τον προέχοντα τούτον λόγον, αυτεπαγγέλτως εξεταζόμενον υπό του δικαστηρίου, η προσβαλλομένη απόφασις είναι ακυρωτέα», με τη γνώμη της μειοψηφίας (ό.π., σ. 618-619): «*Ειδικότερα, σε περίπτωση όπου ο νομοθέτης προκρίνει την σύστασις ειδικού προς τούτο κρατικού οργάνου, όπως το ΕΣΡ, δεν αποκλείεται να ορισθεί ότι τα μέλη του ή και ορισμένα από αυτά υποδεικνύονται είτε από άλλες, πλην του καθ' ύλην αρμοδίου Υπουργείου, κρατικές αρχές είτε και από ιδιωτικούς (λ.χ. συνδικαλιστικούς) φορείς, χωρίς ο τρόπος αυτός υποδείξεως των μελών του να στερεί το σύτως αναδεικνυόμενο όργανο από την ιδιότητα του κρατικού ελεγκτικού οργάνου*. Το τελευταίο αυτό συντρέχει και όταν ο νομοθέτης προβλέψει ότι τα μέλη του οργάνου αυτού,

Παραταύτα, οι συνταγματικές εγγυήσεις ανεξαρτησίας της δικαιοσύνης<sup>126</sup> καθιστούν την τυπική διάκριση των λειτουργιών ουσιώδη προϋπόθεση του κράτους δικαίου<sup>127</sup> και βασική εφαρμογή του εγγυητισμού<sup>128</sup> – δηλαδή της λογικής η οποία έχει ως βασική της μέριμνα την προστασία της πολιτικής ελευθερίας.

### 3.3. Συνταγματικά δικαιώματα

Μία τρίτη εφαρμογή του λόγου η οποία αποβλέπει στη συνταγματική προστασία της πολιτικής ελευθερίας απέναντι

---

που πρέπει να έχουν συγκεκριμένη και εκ των προτέρων στον νόμο καθοριζόμενη ιδιότητα ή γνώσεις και εμπειρία που τα καθιστούν κατάλληλα για την άσκηση του κρατικού ελέγχου, υποδεικνύονται από τα πολιτικά κόμματα ή ορισμένα από αυτά, δεδομένου ότι *τούτο όχι μόνο δεν αποκλείεται ρητώς από το Σύνταγμα* *αλλ' αντιθέτως διευκολύνει την τήρηση των κατά τα ανωτέρω αρχών της αντικειμενικότητας και της ίσης μεταχειρίσεως, εφ' όσον η υπόδειξη των μελών αυτών από τα πολιτικά κόμματα, που είναι ουσιώδεις παράγοντες του αντιπροσωπευτικού συστήματος, μπορεί να εξασφαλίσει και την τήρηση των αρχών αυτών αλλά και την εκπλήρωση της κατά το Σύνταγμα 'κοινωνικής αποστολής' της ραδιοφωνίας και της τηλεοράσεως»* (έμφαση δική μου). Η θέση ότι το Σύνταγμα απαγορεύει την υπόδειξη των μελών μιας Ανεξάρτητης Αρχής από τη Βουλή (ή τα κόμματα που εκπροσωπούνται στη Βουλή) οδηγεί στον ουσιαστικό αποκλεισμό της δυνατότητας να κατοχυρωθεί θεσμικώς η διακομματική συναίνεση στην ανάδειξη κρατικών οργάνων τα οποία έχουν σαφώς δικαιοκρατικό χαρακτήρα και αποστολή, καθώς προάγουν αξίες όπως η ισονομία και τα συνταγματικά δικαιώματα των πολιτών. Μία τέτοια εκδοχή περιορίζει τα ερμηνευτικά περιθώρια του Συντάγματος και το εγκλωβίζει σε μία εννοιοκρατική αντίληψη της διάκρισης των λειτουργιών, η οποία (με εξαίρεση την ανεξαρτησία της δικαιοσύνης) δεν ανταποκρίνεται στα σύγχρονα δεδομένα. Αξιοσημειώτες είναι οι διατάξεις του Κανονισμού της Βουλής, άρθρ. 43Α (Επιτροπή Θεσμών και Διαφάνειας) και ιδίως, 49Α (Επιτροπή Δημοσίων Επιχειρήσεων, Τραπεζών και Οργανισμών Κοινής Ωφελείας, με δικαίωμα γνώμης για την καταλληλότητα των προσώπων, που προτείνονται για τις θέσεις διοίκησης των δημοσίων επιχειρήσεων, των τραπεζών και των οργανισμών κοινής ωφελείας). Βλ. επίσης κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 139 του τετάρτου κεφ.

126. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 87. Δ. Τσάτσου, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Β', Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σ. 479 επ.

127. Βλ. Μανιτάκη, (ό.π., σημ. 99), σ. 330.

128. Βλ. Αρ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 113), σ. 42.

στην κρατική, ιδίως, εξουσία, είναι η αναγνώριση των ατομικών, κυρίως, δικαιωμάτων. Αυτά έχουν αμυντική και αρνητική λειτουργία, καθώς κατοχυρώνουν ένα πεδίο ελευθερίας του ατόμου απ' όπου το κράτος οφείλει να απέχει<sup>129</sup>. Η αναγνώριση όχι απλώς της αρχής της νομιμότητας της κρατικής δράσης, αλλά και των συνταγματικών ελευθεριών, αποτελεί την κύρια διαφορά μεταξύ του κράτους του νόμου και του κράτους δικαίου<sup>130</sup>.

Η αμυντική προστασία των ατομικών δικαιωμάτων δεν είναι απόλυτη, αλλά βρίσκει το όριό της στη γενική και αφηρημένη νομοθετική ρύθμιση, καθώς το Σύνταγμα κατοχυρώνει, ως επί το πλείστον, τα ατομικά δικαιώματα υπό την επιφύλαξη του νόμου<sup>131</sup>. Αυτή η τρίτη εφαρμογή του λόγου στο Σύνταγμα, προκειμένου να διασφαλισθεί η πολιτική ελευθερία, αποδείχθηκε και η πιο σύνθετη και δυναμική. Η προβληματική είναι γνωστή:

Εάν ο γραπτός και αυστηρός χαρακτήρας αναφέρονται στον τύπο του Συντάγματος, τα δικαιώματα αφορούν το περιεχόμενο του<sup>132</sup>. Η συνταγματική κατοχύρωσή τους έχει ως σκοπό να τα θέσει στο απυρόβλητο έναντι του κοινού νομοθέτη. Όμως, το ίδιο το Σύνταγμα αναγνωρίζει την αρμοδιότητα του κοινού νομοθέτη να καθορίζει τα όρια άσκησης των δικαιωμάτων. Εξάλλου, σύμφωνα με τη διάκριση των λειτουργιών, ο δικαστής έχει την αρμοδιότητα στα πλαίσια του ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων να μην εφαρμόζει νόμο το περιεχόμενο του οποίου αντίκειται στον θεμελιώδη νόμο, όμως είναι προφανές ότι βάση και όριο της αρμοδιότητάς του αυτής αποτελεί η ρύθμιση του Συντάγματος. Αλλά, όπως ήδη σημειώ-

129. Βλ. Π. Δαγτόγλου, *Ατομικά Δικαιώματα τ. Α'*, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 54.

130. Βλ. *Μανιτάκη*, (ό.π., σημ. 99), σ. 87, 91.

131. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 129), σ. 152.

132. Χαρακτηριστικό είναι ότι το αμερικανικό Σύνταγμα του 1787 στο αρχικό του κείμενο δεν περιελάμβανε παρά ελάχιστες διατάξεις για την προστασία δικαιωμάτων, για τον σκοπό δε αυτό χρειάστηκε η αναθεώρησή του.



θηκε, οι διατάξεις περί ατομικών δικαιωμάτων περιλαμβάνουν συνήθως ρητά τη ρήτρα για την επιφύλαξη του νόμου.

Είναι φανερό ότι απαιτείται να βρεθεί μία διέξοδος από το σχήμα αυτό, έτσι ώστε να αποτραπεί ο φαύλος κύκλος. Μάλιστα, εφόσον αναγνωρισθεί δικαστικώς ευρύ περιθώριο νομοθετικής παρέμβασης, τότε κινδυνεύει, αν όχι με ανατροπή, πάντως με πλήρη αποδυνάμωση, όλο το σύστημα της συνταγματικής προστασίας των δικαιωμάτων, ως εγγύησης της πολιτικής ελευθερίας<sup>133</sup>. Το κοινωνικό και ηθικοπολιτικό κίνητρο προς αποτελεσματικότερη συνταγματική προστασία των δικαιωμάτων, αρχικά στη μεταπολεμική Ευρώπη μετά τις τραγικές εμπειρίες του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος και αργότερα στην Ελλάδα μετά την αποκατάσταση της δημοκρατίας, δυστυχώς δεν παρέσχε καθεαυτό και τη λύση του γρίφου<sup>134</sup>. Και όμως, εάν το Σύνταγμα επρόκειτο να διατηρήσει

---

133. Βλ. *Γ. Τασόπουλου*, Ο ρόλος του δικαστή κατά τον έλεγχο της συνταγματικότητας των νόμων: Αυτοπεριορισμός ή ακτιβισμός;, στο έργο *Το Σύνταγμα – Συνέδριο για τα εικοσάχρονα του Συντάγματος*, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 339.

134. Βλ. για την εξέλιξη της θεωρίας των δικαιωμάτων πριν και μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, *A. Baldassarre*, *Diritti pubblici soggettivi*, στο έργο *Diritti della Persona e Valori Costituzionali*, Torino 1997, σ. 313, 330. Αξιοσημείωτο είναι το Γερμ. Σύνταγμα, άρθρ. 19 παρ. 2: «Σε καμία περίπτωση δεν επιτρέπεται να παραβιάζεται το ουσιαστικό περιεχόμενο του δικαιώματος». Βλ. *Μαυριά - Παντελή*, (ό.π., σημ. 2), σ. 456. Για την ερμηνεία του Γερμ. Συντάγματος, άρθρ. 19 παρ. 2, βλ. *P. Häberle*, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz*, 3 aufgabe Heidelberg 1983. Η μελέτη αυτή είναι πολύ ενδιαφέρουσα, συγκρινόμενη με τα όσα ισχύουν στις Ηνωμένες Πολιτείες. Για παράδειγμα, η θεσμική διάσταση της προστασίας των δικαιωμάτων, την οποία τονίζει ο συγγραφέας (ό.π., σ. 70) δεν έχει αναδειχθεί από την αμερικανική θεωρία με ανάλογη συστηματικότητα και ενέργεια, αλλά, το Ανώτατο Δικαστήριο επιβάλλει με τις αποφάσεις του και εφαρμόζει ρυθμίσεις πρακτικού περιεχομένου και θεσμικού χαρακτήρα για την προστασία των δικαιωμάτων σε τομείς όπως η απάλειψη των φυλετικών διακρίσεων. Βλ. την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα από συγκριτική άποψη απόφαση *Brown v. Board of Education II*, 349 U.S. 294 (1955), στο έργο *G. Gunther*, *Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 641. Από την άλλη πλευρά, υπό το πρίσμα της αγγλοσαξωνικής παράδοσης, ξενίζει η έμφαση του συγγραφέα στην ποινική προστασία των δικαιωμάτων (βλ. *Häberle*, ό.π., σ. 25: «Das Kriminalstrafrecht darf nicht allein als eine 'Waffe' der Gemeinschaft verstanden werden. Vielmehr mußes in eine innere, wesensmäßige und werthafte Beziehung zu dem betroffenen Grundrechtsbere-

τον ουσιαστικό χαρακτήρα του, εάν έμελλε να επαληθευθεί η πεποίθηση ότι είναι δυνατή η εφαρμογή του λόγου στο Σύνταγμα, τότε έπρεπε να καταστεί εφικτή η πειστική και ικανοποιητική επίλυση του προβλήματος αυτού.

Σε μεγάλο βαθμό η, μεταπολεμική ιδίως<sup>135</sup>, εξέλιξη του ευρωπαϊκού αλλά και του αμερικανικού συνταγματικού δικαίου σημαδεύεται από την παράλληλη, συχνά όμως και την κοινή προσπάθεια να επιτευχθεί η αναγκαία υπέρβαση προς την ασφαλέστερη κατοχύρωση των δικαιωμάτων στα πλαίσια του τυπικού, αυστηρού Συντάγματος. Η άνθιση των Συνταγματικών Δικαστηρίων στην Ευρώπη, με δεδηλωμένη θεσμική αποστολή την προστασία των ελευθεριών, αποτελεί τη θεσμική έκφραση του φαινομένου αυτού<sup>136</sup>. Η στροφή του αμερικανικού Ανωτάτου Δικαστηρίου από το 1938 προς τη διασταλτική ερμηνεία των δικαιωμάτων του Ομοσπονδιακού Συντάγματος και των Τροποποιήσεών του, η οποία κορυφώθηκε στα χρόνια του «*Warren Court*» τη δεκαετία του 1960<sup>137</sup>, επέφερε αλλαγή παραδείγματος και στα πλαίσια του αμερικανικού συνταγματικού δικαίου.

---

chtigten selbst gebracht werden»). Η θέση αυτή μπορεί να οδηγή σε μία πιο «ανθρωπιστική» θεώρηση του ποινικού δικαίου, ταυτόχρονα όμως απομακρύνεται από την αντιμετώπιση του ποινικού δικαίου ως απειλής κατά της αρνητικής ελευθερίας του ατόμου. Με δεδομένο τον κίνδυνο σχηματοποίησης, θα μπορούσαμε να αντιδιαστείλουμε την προσωποκεντρική-κοινωνική από την προσωπευτική-ατομική αντίληψη των συνταγματικών δικαιωμάτων. Η διαφορετική φιλοσοφία των δύο προσεγγίσεων, σε ό,τι αφορά τον ρόλο του ατόμου στο σύστημα των δικαιωμάτων, προκύπτει χαρακτηριστικά από την επιγραμματική φράση του συγγραφέα (*Häberle*, ό.π., σ. 10): «*Gesetzgeber und Individuum sind die beiden klassischen potentiellen und aktuellen Feinde des Rechts und der Freiheit*».

135. Βλ. για την προπολεμική περίοδο, *M.-J. Rédor*, *De l'État Légal à l'État de Droit*, Paris 1992. *Α. Σβώλου*, *Η έρευνα της συνταγματικότητας των νόμων υπό των δικαστηρίων*, στο έργο *Νομικά μελέται*, Αθήνα 1958, σ. 213.

136. Βλ. *J.J. Hesse - N. Johnson*, *Constitutional Policy and Change in Europe*, Oxford 1995.

137. Βλ. *United States v. Carolene Products Co.*, 304 US 144 (1938). Βλ. για την εξέλιξη του αμερικανικού συνταγματικού δικαίου, όταν αρχιδικαστής του Ανωτάτου Δικαστηρίου ήταν ο *E. Warren*, *A. Kelly - W. Harbison - H. Belz*, *The American Constitution. Its Origins and Development*, New York, London 1983, σ. 635.

Παρά όμως τα βήματα προόδου, τα οποία έχουν συντελεσθεί στο θεσμικό και οργανωτικό επίπεδο προς τη δεδομένη αυτή κατεύθυνση, ο θεωρητικός διάλογος όχι μόνο δεν κατέληξε σε οριστικά συμπεράσματα, αλλά αντίθετα παραμένει έντονος και ολοένα εμπλουτίζεται<sup>138</sup>. Ενασχολούμενες με τον γρίφο της συνταγματικής προστασίας των δικαιωμάτων, η συνταγματική θεωρία, η μεθοδολογία του δικαίου και η ηθική και πολιτική φιλοσοφία άλλοτε ένωσαν τις δυνάμεις τους και άλλοτε αντιπαρατέθηκαν, υπερασπιζόμενες τις διαχωριστικές επιστημονικές οριοθετήσεις τους<sup>139</sup>.

Η προβληματική για τη φύση των δικαιωμάτων συνδέεται άμεσα με το νήμα των σκέψεων της παρούσας μελέτης, καθώς αναπαράγεται και ως προς το ζήτημα αυτό η ένταση μεταξύ της βούλησης και του λόγου.

Ο *Georg Jellinek*, στο θεμελιώδες έργο του *System der Subjektiven Öffentlichen Rechte*<sup>140</sup>, τονίζει ότι «η βούληση και το συμφέρον ή αγαθό ανήκουν κατ' ανάγκη από κοινού στην έννοια του δικαιώματος». «Η ισχύς της βουλήσεως είναι το τυπικό, ενώ το αγαθό ή το συμφέρον, το ουσιαστικό στοιχείο του δικαιώματος»<sup>141</sup>. Τα ενεργήματα της βουλήσεως έχουν κατ' ανάγκη ένα ουσιαστικό περιεχόμενο, από το οποίο δεν είναι νοητό να αποχωρισθούν<sup>142</sup>.

Γύρω από τους πόλους αυτούς – της βούλησης και του αντικειμένου της – επικεντρώθηκε η βασική θεωρητική αντιπαράθεση. Ως εκ τούτου, κατά την επιγραμματική διατύπωση του *H.L.A. Hart*, ορισμένες θεωρίες προβάλλουν το στοιχείο της «νομικά προστατευόμενης επιλογής» ως αιχμή του δικαιώμα-

138. Βλ. π.χ. τη μεγάλη διάδοση των ιδεών του *R. Dworkin*, *Taking Rights Seriously*, Cambridge MA 1977. Από την πιο πρόσφατη συζήτηση, βλ. *J. Habermas*, *Between Facts and Norms*, Cambridge 1996, σ. 82.

139. Βλ. όσον αφορά την εφαρμογή των συνταγματικών αρχών στα ατομικά δικαιώματα, τις παρατηρήσεις του *Αρ. Μάνεση*, *Συνταγματικά Δικαιώματα*, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 40-43.

140. Βλ. *G. Jellinek*, *System der Subjektiven Öffentlichen Rechte*, Tübingen 1919, σελ. 44.

141. Βλ. *Jellinek*, (ό.π., σημ. 140), σ. 45.

142. Βλ. *Jellinek*, (ό.π., σημ. 140), σ. 42.

τος, ενώ άλλες εστιάζουν στην «ωφέλεια», δηλαδή το ουσιαστικό συμφέρον, το οποίο το δίκαιο αναγνωρίζει και ανάγει σε προστατευόμενο έννομο αγαθό<sup>143</sup>. Όμως, σύμφωνα με τον *Hart*, εκτός από την «επιλογή» και την «ωφέλεια», η έννοια του συνταγματικού δικαιώματος περιλαμβάνει ένα ακόμη βασικό χαρακτηριστικό: το άτρωτο (*immunity*) έναντι της νομοθετικής λειτουργίας<sup>144</sup>. Σε αυτό ακριβώς το γνώρισμα έγκειται τόσο η πρακτική σημασία του συνταγματικού δικαιώματος ως εγγυήσεως της πολιτικής ελευθερίας όσο και ο γρίφος, τον οποίο δημιουργεί η επιφύλαξη του νόμου.

Η ιταλική επιστήμη του δημοσίου δικαίου έχει προσφέρει αξιόλογες αναλύσεις, για το αδιέξοδο στο οποίο καταλήγει η μονομερής ανάδειξη του στοιχείου της βούλησης από τη θεωρία των συνταγματικών δικαιωμάτων. Τονίζεται συναφώς ότι «σε έννομες τάξεις στις οποίες τα υποκείμενα δικαίου, δημόσια και ιδιωτικά, παριστάνονται απλώς ως φορείς εξουσίας βουλήσεως, πέραν των συμφωνιών και των συμβάσεων... δεν υπάρχει περιθώριο αυθεντικών δικαικών σχέσεων: από λογική άποψη, είναι δυνατόν μόνον η θέληση του ενός υποκειμένου να επιβάλλεται ή αντίθετα να υποχωρεί απέναντι σε αυτήν του άλλου – η θέληση δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις»<sup>145</sup>. Πράγματι εφόσον τόσο τα δικαιώματα του ατόμου όσο και τα δικαιώματα του κοινωνικού συνόλου, τα οποία εκφράζει ο νομοθέτης, υποστασιοποιηθούν ως εξουσίες βουλήσεως, τότε σε αυτήν τη μονοσήμαντη και γραμμική αντιπαράθεση των βουλήσεων είναι προδιαγεγραμμένο ότι θα υπερισχύει κατά κανόνα η πιο ισχυρή, δηλαδή η κρατική βούληση και το δημόσιο συμφέρον απέναντι στην ατομική βούληση και το ιδιωτικό συμφέρον<sup>146</sup>.

Είναι λοιπόν φανερό ότι η εφαρμογή του λόγου στο Σύν-

143. Βλ. *H.L.A. Hart*, *Essays on Bentham – Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982, σελ. 162, 190.

144. Βλ. *Hart*, (ό.π., σημ. 143), σ. 190-191.

145. Βλ. *Baldassarre*, (ό.π., σημ. 134), σ. 229.

146. Βλ. *G. Berti*, *Manuale di Interpretazione costituzionale*, 4 ed. Padova 1994, σ. 24.

ταγμα δε μπορεί να στηριχθεί αποκλειστικώς στο στοιχείο της βούλησης. Για να επιτευχθεί η συνταγματική προστασία ουσιαστικών εννόμων αγαθών, μέσω των δικαιωμάτων, θα πρέπει η ελευθερία να μην κατοχυρωθεί απλώς αμυντικά, μέσα από τεχνικές αποτροπής των καταχρήσεων της κρατικής βούλησης, αλλά, επιπρόσθετα, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου επιβάλλεται να τεθεί στο κέντρο της έννομης τάξης, με όλο το θετικό του βάρος και να αναγνωρισθεί ως θεμελιώδης αξία της και πρωταρχικός της σκοπός. Αυτόν πρέπει να υπηρετεί και η θεσμική οργάνωση και λειτουργία της πολιτείας. *Έτσι λοιπόν, η τρίτη εφαρμογή του λόγου στο Σύνταγμα έγκειται στην ευθεία αναγνώριση της κανονιστικής σημασίας του αυτοκαθορισμού των προσώπων. Οι συνέπειες της εξέλιξης αυτής είναι σημαντικές.*

Κατά πρώτον, τα θεμελιώδη δικαιώματα δεν υπάρχουν απλώς υπέρ του ατόμου, αλλά ανάγονται σε αντικειμενικές αξίες της έννομης τάξης συνολικά<sup>147</sup>. Παρέχουν τους άξονες γύρω από τους οποίους οργανώνονται θεσμικά ολόκληροι τομείς της πολιτειακής και κοινωνικής ζωής και συνιστούν το μέτρο αξιολόγησης της κρατικής δράσης. Μία ουσιώδης και απτή συνέπεια αυτού είναι ότι πλέον η μηχανική ταύτιση των ατομικών δικαιωμάτων με το ιδιωτικό συμφέρον και της κρατικής δράσης με το δημόσιο συμφέρον είναι ανεπίτρεπτη. Η εντελής προστασία των δικαιωμάτων δεν εξαντλείται στον φορέα, ο οποίος κάθε φορά τα επικαλείται, αλλά προάγει κατ'εξοχήν το δημόσιο συμφέρον, καθώς αφορά βασικές συνταγματικές αξίες. Θεωρούμενου του ζητήματος αντιστρόφως, η ιδέα ότι η ελευθερία είναι αδιαίρετη και ότι η προσβολή των δικαιωμάτων του ενός αποτελεί διακινδύνευση των ελευθεριών και των υπολοίπων προσλαμβάνει, στα πλαίσια της αντικειμενικής θεώρησης, το θεσμικό της βάθος και την αληθή κοινωνική της διάσταση.

---

147. Βλ. *K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 15 auflage Heidelberg 1985, σ. 118: «Die Grundrechte als Elemente objektiver Ordnung».*

Δεύτερον, τα ατομικά, πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα θεωρείται ότι εκφράζουν μία ορισμένη ανθρωπολογία, ότι υιοθετούν το πρότυπο του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου, το οποίο ως ιδιώτης είναι δημιουργός του σχεδίου για τη ζωή του και ως πολίτης συμμετέχει στον καθορισμό των συλλογικών πολιτικών αποφάσεων. Το ιδεώδες του αυτοκαθορισμού προβάλλεται στο Σύνταγμα ως το φιλοσοφικό νόημα των δικαιωμάτων, ο ουσιαστικός σκοπός, ο οποίος τα νοηματοδοτεί. Η αντίληψη αυτή επιβάλλει αντίστοιχα στο κράτος να ενεργεί με τρόπους και για λόγους ηθικοπολιτικά αποδεκτούς και έγκυρους. Ο *R. Dworkin* στο βιβλίο του *Freedom's Law - A Moral Reading of the American Constitution*<sup>148</sup> περιγράφει την ηθική εκδοχή εννοιών του αμερικανικού Συντάγματος, όπως η ελευθερία και η ισότητα, ως ακολούθως:

«Σύμφωνα με την ηθική ανάγνωση, αυτές [οι γενικές συνταγματικές] ρήτρες πρέπει να γίνουν κατανοητές σύμφωνα με την πιο φυσική εκδοχή, που προκύπτει από το ίδιο τους το γράμμα: αναφέρονται σε αφηρημένες ηθικές αρχές, τις οποίες και ενσωματώνουν ως όριο της κρατικής εξουσίας. Υπάρχει βέβαια περιθώριο αμφισβήτησης για τον ορθό τρόπο ερμηνείας αυτών των αφηρημένων ηθικών αρχών, έτσι ώστε να καταστούν πιο σαφείς για εμάς και να μας βοηθήσουν να τις εφαρμόσουμε σε πιο συγκεκριμένες πολιτικές αντιπαραθέσεις. Υποστηρίζω μία συγκεκριμένη προσέγγιση διατύπωσης των συνταγματικών αρχών στο πιο γενικό επίπεδο που είναι δυνατόν... Πιστεύω ότι οι αρχές που περιλαμβάνονται στον Κατάλογο των Δικαιωμάτων, συνολικά, προσηλώνουν τις Ηνωμένες Πολιτείες στα ακόλουθα νομικοπολιτικά ιδεώδη: Η κρατική εξουσία πρέπει να αντιμετωπίζει όλους του υπηκόους της ως πρόσωπα ιδίου ηθικού και πολιτικού status. Πρέπει να προσπαθεί, καλόπιστα, να τους αντιμετωπίζει όλους με ίσο ενδια-

148. Βλ. *R. Dworkin*, *Freedom's Law*, Cambridge MA 1996, σ. 7-8.

φέρον. Πρέπει να σέβεται όποιες ατομικές ελευθερίες είναι απαραίτητες για αυτόν τον σκοπό...».

Στα πλαίσια της ελληνικής συνταγματικής θεωρίας, ο *A. Μανιτάκης* συμπεραίνει, αναφερόμενος στο Σύνταγμα ως κείμενο ηθικοπολιτικών αξιών:

«Με βάση τη νέα αυτή αντίληψη, το Σύνταγμα επιβάλλεται και γίνεται σεβαστό όχι τόσο επειδή διαθέτει αυξημένη τυπική ισχύ, όσο επειδή εγκολπώνεται θεμελιώδεις αξίες της κοινωνικής συμβίωσης που γίνονται σεβαστές από όλα τα μέλη της κοινότητας και μπορούν λόγω του γενικού και κοινά αποδεκτού περιεχομένου τους, να χρησιμεύουν ως γνώμονες και μέτρα στάθμισης ή ύπατοι κανόνες αναφοράς της νομιμότητας πράξεων και συμπεριφορών ή, ακόμη, ως κριτήρια ερμηνείας διατάξεων και θεμελίωσης νομικών κρίσεων και συλλογισμών»<sup>149</sup>.

Τέλος, ο αυτοκαθορισμός των προσώπων, ως πρόβλημα του πρακτικού λόγου, προσδίδει στο σύγχρονο συνταγματικό δίκαιο τα χαρακτηριστικά μιας πρακτικής επιστήμης<sup>150</sup>. Ενισχύεται η διαλογική και επιχειρηματολογική υφή του. Στρέφεται από την αναζήτηση της βούλησης στην πειστική και πρακτική εναρμόνιση των συνταγματικών αξιών. Προσλαμβάνει σαφή τεολογικό προσανατολισμό, προς την ενίσχυση των θεσμικών προϋποθέσεων και πρακτικών του αυτοκαθορισμού.

Όμως, οι ανωτέρω εφαρμογές του λόγου έχουν κυρίως εγγυητικό χαρακτήρα. Αντίθετα, η αντιπροσωπευτική αρχή συνδέθηκε ιστορικά, όχι με τον έλεγχο και τον περιορισμό της κρατικής εξουσίας, αλλά με τη θεμελίωση της κρατικής εξουσίας στον ορθό λόγο.

149. Βλ. *Μανιτάκης*, (ό.π., σημ. 99), σ. 207.

150. Βλ. *G. Zagrebelsky*, *Il diritto mite*, Torino 1992, σ. 164.

### 3.4. Η αντιπροσώπευση

Σύμφωνα με τον Αλέξανδρο Σβώλο, η ιδέα της αντιπροσώπευσης αντλεί το κύρος της από τις ηθικές και ιστορικές της βάσεις, δηλαδή τη συζήτηση, τη δημοσιότητα και την ελευθεροτυπία, οι οποίες κατ' εξοχήν ανυψώνουν την πνευματική αξία του λαού: «Αι βάσεις αύται απολήγουν εις το πολιτικόν αξίωμα της 'κυβερνήσεως δια του Λόγου' και εις την άρνησιν της 'κυβερνήσεως δια της επιβολής'»<sup>151</sup>. Ο ίδιος συγγραφέας ορίζει ως κυβέρνηση δια του λόγου «την δια της συζητήσεως φυσικήν και αβίαστον εύρεσιν του Ορθού, κατ' αντίθεσιν προς τον επιτακτικόν προσδιορισμόν του δέοντος γενέσθαι»<sup>152</sup>. Ο *Carl Schmitt* παρατηρεί χαρακτηριστικά ότι «η αντιπροσώπευση μπορεί να αναπτυχθεί μόνο στη σφαίρα της δημοσιότητας»<sup>153</sup>.

Η αντίληψη ότι η αντιπροσώπευση αποτελεί εφαρμογή του λόγου στο Σύνταγμα έχει νόημα μόνον εφόσον είναι δυνατή η έλλογη θεμελίωση της πολιτικής ενότητας του λαού. Μία τέτοια έλλογη θεμελίωση είναι αναγκαία προκειμένου σε αυτή να παραπέμπουν οι κυβερνώντες για να νομιμοποιήσουν την άσκηση της εξουσίας τους. Όπως είδαμε και στην αρχή του κεφαλαίου αυτού, στην ιστορία των πολιτικών ιδεών, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου προσέφεραν το σχήμα για μία τέτοια έλλογη θεμελίωση. Δεν είναι λοιπόν τυχαία η επιρροή που άσκησε η σχετική διδασκαλία του *Rousseau* στους θεωρητικούς της Γαλλικής Επανάστασης και ιδίως στον *Sieyès*. Την πτυχή αυτή του αντιπροσωπευτικού συστήματος ανέλυσε με ιδιαίτερη διεισδυτικότητα ο *R. Carré de Malberg*.

151. Βλ. Α. Σβώλου, Το νέον Σύνταγμα και αι βάσεις του πολιτεύματος, Αθήνα 1928, σ. 122.

152. Βλ. Σβώλου, (ό.π., σημ. 151), σ. 122-123. Βλ. επίσης Μ. Κυπραίον, Η αντιπροσωπευτική αρχή ως θεμέλιο του δημοκρατικού πολιτεύματος, Αθήνα 1989.

153. Βλ. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot 1928, σε ιταλική μετάφραση (Α. Caracciolo), *Dottrina della costituzione*, Milano 1984, σ. 275: Δεν υπάρχει καμία αντιπροσώπευση, εξελισσόμενη στα κρυφά, μπροστά σε τέσσερα μάτια, καμία αντιπροσώπευση, η οποία αποτελεί ιδιωτική υπόθεση.



Σύμφωνα με τον επιφανή Γάλλο δημοσιολόγο, η Γαλλική Επανάσταση «ως μόνο συστατικό στοιχείο του έθνους αναγνώρισε τον άνθρωπο, δηλαδή την ανθρώπινη μονάδα»<sup>154</sup>. «Μεταξύ του κράτους και του ατόμου δεν παρεμβάλλεται πλέον ενδιάμεσος, δηλαδή ούτε τάξεις ούτε σωματεία»<sup>155</sup>. Σε αυτήν την ατομοκεντρική θεωρία για το κράτος αντιστοιχεί μία ατομοκεντρική αντίληψη για την αντιπροσώπευση<sup>156</sup>. Όπως τόνιζε ο *Sieyès*, «το δικαίωμα του αντιπροσωπεύεσθαι ανήκει στους πολίτες μόνον και μόνον εξ αιτίας των ιδιοτήτων οι οποίες τους είναι κοινές και όχι εξ αιτίας αυτών που τους διαφοροποιούν...»<sup>157</sup>. Ο *Carré de Malberg* αποδίδει επιγραμματικά την αντίληψη αυτή με δύο φράσεις: «πολίτης είναι ο άνθρωπος απαλλαγμένος από κάθε συμφέρον τάξης ή ομάδας, ακόμη και από προσωπικό συμφέρον. Είναι το άτομο ως μέλος της κοινότητας αποφιλωμένο από κάθε τι που μπορεί να δώσει στην προσωπικότητά του ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα»<sup>158</sup>. Από την άλλη, όμως, «εάν η αντιπροσώπευση, η οποία οργανώθηκε το 1791, ήταν στην αφετηρία της ατομοκεντρικής, στην κατάληξή της ήταν συλλογική και οργανική. Το αντιπροσωπευόμενο έθνος γινόταν αντιληπτό ως αποτελούμενο αποκλειστικά από άτομα, όμως αντιπροσωπευόμενο στοιχείο του έθνους δεν ήσαν τα άτομα καθεαυτά, αλλά η ολότητά τους»<sup>159</sup>.

Βεβαίως, τόσο ο *Carré de Malberg* όσο και οι άλλοι δημοσιολόγοι της εποχής του επικρίνουν τη διδασκαλία αυτή. Η σημασία της όμως είναι μεγάλη για την προβληματική του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων και για το συνταγματικό δίκαιο γενικότερα, διατυπώνεται δε με αξεπέραστη ακρίβεια και οικονομία από τον *Αλέξανδρο Σβώλο*:

«Ο λαός δίδει εντολήν εις την αντιπροσωπείαν του

154. Βλ. *R. Carré de Malberg*, *Contribution à la théorie général de l'état* II, Paris 1922, σ. 240.

155. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 154) σ. 240.

156. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 154), σ. 240.

157. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 154), σ. 240.

158. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 154), σ. 241.

159. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 154), σ. 245.

αδιαιρέτως να ασκή δι' αυτόν την εξουσίαν. Λαός και Βουλή συνδέονται δι' αντιπροσωπευτικής σχέσεως, η οποία νοουμένη μόνον από της μιας ενότητος, της υπερτέρας, προς την ιεραρχικώς υποδεεστέραν, επιτρέπει μεν το πολύ την δημιουργίαν ενός γενικού δεσμού βουλήσεων μεταξύ αντιπροσώπου και εντολέων – του αορίστου 'voeu national' – αλλά λογικώς αποκλείει την αντίληψιν ότι ο βουλευτής εκπροσωπεί τους εκλέγοντας αυτόν εντολείς ή τα ιδιαίτερα συμφέροντά των. Δια της θεωρίας αυτής η Γαλλική Constituante επίστευεν ότι διέσωζε και το άθικτον της λαϊκής κυριαρχίας, υπό το σύστημα της αντιπροσωπείας και το ακέραιον της χωρικής και ηθικής ενότητος του Λαού, τα πλάσματα, δηλαδή, τα απαραίτητα δια την διατήρησιν της εγκαθιδρυθείσης νέας πολιτικής και κοινωνικής τάξεως»<sup>160</sup>.

Στην προοπτική αυτή, είναι αξιοσημείωτο ότι η πρωτοκαθεδρία του λόγου αποσκοπεί όχι απλώς στην αναγνώριση ότι ο αυτοκαθορισμός των προσώπων έχει κανονιστικό βάρος και αποτελεί υπό την έννοια αυτή όριο της κρατικής εξουσίας, αλλά ακόμη περισσότερο, στην αναγωγή του αυτοκαθορισμού των προσώπων σε θεμέλιο της πολιτικής εξουσίας.

Θα έχει ήδη γίνει φανερό, ότι η αντιπροσώπευση δεν επιβάλλεται απλώς και μόνον από πρακτικούς λόγους, εξαιτίας δηλαδή του απρόσφορου της άμεσης δημοκρατίας στο σύγχρονο κράτος. Προσλαμβάνει ίδιο ηθικοπολιτικό έρεισμα, συνδεόμενη με τον ορθό λόγο. Για την εμφάθυση στη συναφή προβληματική έχει μεγάλη σημασία η παρατήρηση ότι η Γαλλική Επανάσταση κατήγγησε μεν τη μοναρχική αρχή, αλλά «θέλουσα να ενσαρκώση εις δόγμα την νέαν ιδέαν της πηγής των εξουσιών, μετέφερε το 'δικαίωμα' της κυριαρχίας εις το σύνθετον πρόσωπον του 'Έθνους'. – Πρόσωπον αντί προσώπου»<sup>161</sup>, όπως παρατηρεί ο *Αλέξανδρος Σβώλος*. Όμως, η θεωρία για την αντιπροσώπευση διαφοροποιείται, εάν αντικατα-

160. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σημ. 151), σ. 126.

161. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σημ. 151), σ. 85.

σταθεί το ενιαίο και αδιαίρετο συλλογικό υποκείμενο, από μία πιο ρεαλιστική, «κοινωνιολογική» αντίληψη του λαού. Σε αυτήν την, ας πούμε, «κοινωνιολογική» προσέγγιση έγκειται και η ιδιαίτερη συμβολή του *James Madison*, όπως αποτυπώθηκε στον *Federalist*.

Οι σκέψεις του *Madison* για την αντιπροσώπευση δεν απηχούν τη λογική του μεικτού συστήματος διακυβέρνησης, όπου, για παράδειγμα, συνδυάζεται το δημοκρατικό με το αριστοκρατικό στοιχείο, προκειμένου να θεμελιωθεί η ανάγκη ενός δεύτερου σώματος, όπως η Γερουσία. Ο *Madison* θεωρεί ως μόνο αποδεκτό πολίτευμα τη δημοκρατία, σύμφωνα με την οποία, η πολιτική εξουσία πηγάζει από τον λαό εμμέσως ή αμέσως και ασκείται από πρόσωπα εκλεγόμενα για σύντομη θητεία<sup>162</sup>. Αντί, όμως, να προσωποποιεί τον λαό, τονίζει τους κινδύνους οι οποίοι απειλούν τη δημοκρατική διακυβέρνηση, εξαιτίας των πολιτικών κομμάτων, τα οποία αντιμετωπίζει με φανερή εχθρότητα και τα αποκαλεί «φατρίες». Σε ένα κλασικό εδάφιο παρατηρεί ότι:

«[H] πιο συνήθης και ανθεκτική πηγή για τη δημιουργία φατριών είναι η ποικίλη και άνιση κατανομή της ιδιοκτησίας. Αυτοί που έχουν και αυτοί που στερούνται ιδιοκτησίας ανέκαθεν συγκροτούν διαφορετικά συμφέροντα στην κοινωνία. Για τους πιστωτές και τους οφειλέτες ισχύει παρόμοια διάκριση. Τα έγγεια συμφέροντα, τα βιοτεχνικά συμφέροντα, τα εμπορικά συμφέροντα, τα χρηματικά συμφέροντα μαζί με πολλά άλλα δευτερεύοντα συμφέροντα, διαμορφώνονται εξ ανάγκης στα πολιτισμένα έθνη και τα διαιρούν σε διαφορετικές τάξεις, υποκινούμενες από διαφορετικά αισθήματα και απόψεις. Η ρύθμιση αυτών των ποικίλων και παρεμβατικών συμφερόντων συνιστά το πρωταρχικό καθήκον της σύγχρονης νομοθεσίας και εμπλέκει το

---

162. Βλ. *J. Madison*, *The Federalist* n. 39, New York, σ. 243, 244.

πνεύμα του κομματισμού και των φατριών στις αναγκαίες και συνήθεις λειτουργίες της διακυβέρνησης»<sup>163</sup>.

Σύμφωνα με τον *Madison*, καθώς δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπισθούν οι αιτίες του κομματισμού, πρέπει να βρεθούν οι τρόποι για τον έλεγχο των αποτελεσμάτων του<sup>164</sup>. Η άμεση δημοκρατία της πόλης-κράτους είναι κατ' εξοχήν ευάλωτη στους κινδύνους της δημαγωγίας, της εμπάθειας και της αναταραχής, «έτσι ώστε να μην υπάρχει τίποτα που να μπορεί να ελέγξει τον πειρασμό να θυσιασθεί το ασθενέστερο κόμμα [δηλ. η μειοψηφία] ή το ενοχλητικό άτομο»<sup>165</sup>.

Η αντιπροσώπευση, η μεγέθυνση της επικράτειας, η οποία χαρακτηρίζει το σύγχρονο κράτος σε σύγκριση προς την κλασική Αθηναϊκή Δημοκρατία και τέλος το ομοσπονδιακό σύστημα αποτελούν τις απαντήσεις του *Madison* στο πρόβλημα του κομματισμού<sup>166</sup>. Το αντιπροσωπευτικό σύστημα αυξάνει τις πιθανότητες να επικρατήσει ο ορθός λόγος, η μεγέθυνση της επικράτειας οδηγεί «σε μεγαλύτερη ποικιλία κομμάτων και συμφερόντων», έτσι ώστε «να είναι λιγότερο πιθανόν ότι η πλειοψηφία του συνόλου θα έχει ένα κοινό κίνητρο να προσβάλει τα δικαιώματα άλλων πολιτών»<sup>167</sup>. Τέλος η ομοσπονδία έχει ως συνέπεια ότι «ένα κύμα για χαρτονομίσματα, για διαγραφή οφειλών, για ίση κατανομή της ιδιοκτησίας ή για οποιοδήποτε άλλο ακατάλληλο ή κακόβουλο σχέδιο θα είναι πιο δύσκολο να διαπεράσει όλο το σώμα της Ένωσης, από ό,τι ένα ιδιαίτερο μέλος αυτής»<sup>168</sup>. Ο μεγάλος νεωτερισμός του *Madison* ήταν η αντίληψη για την ομοσπονδία ως ένα σύστημα «διπλής» αντιπροσώπευσης, στο μέτρο που «τόσο η ομοσπονδιακή όσο και οι πολιτειακές κυβερνήσεις είναι στην πραγματικότητα απλώς διαφορετικοί φορείς και αντιπρόσωποι [trustees] του

163. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 10, New York, σ. 56.

164. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 10, New York, σ. 57.

165. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 10, New York, σ. 58.

166. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 10, New York, σ. 59, 61.

167. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 10, New York, σ. 61.

168. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 10, New York, σ. 62.

λαού, έχουν δε συνταχθεί με διαφορετικές εξουσίες και σχεδιασθεί για διαφορετικούς σκοπούς»<sup>169</sup>.

Η σημασία της κοινωνιολογικής προσέγγισης του *Madison* είναι ότι θεωρεί την αντιπροσώπευση υπό το πρίσμα της ισοπολιτείας των ατόμων, χωρίς να προϋποθέτει ως λογικώς αναγκαίο το ενιαίο και αδιαίρετο πρόσωπο του λαού. Είναι χρήσιμο να αντιδιασταλεί η θέση αυτή με τη φράση-κλειδί του *R. Carré de Malberg*: «Το αντιπροσωπευόμενο έθνος γινόταν αντιληπτό ως αποτελούμενο αποκλειστικά από άτομα, όμως αντιπροσωπευόμενο στοιχείο του έθνους δεν ήσαν τα άτομα καθεαυτά, αλλά η ολότητά τους»<sup>170</sup>. Ο *Madison* δεν βλέπει τόσο τη σύνθετη κατάληξη, δηλαδή το συλλογικό υποκείμενο του λαού, όσο την αναλυτική αφετηρία, δηλαδή τα πρόσωπα, τα οποία, ως πολίτες, είναι ισότιμοι φορείς θεμελιωδών δικαιωμάτων. *Πρόκειται για αποκλίνουσες προοπτικές ή για διαφορετικές όψεις του ίδιου νομίσματος;* Το θέμα είναι προφανώς κρίσιμο για τη δημοκρατική αρχή και θα έχουμε την ευκαιρία να το εξετάσουμε διεξοδικότερα στη συνέχεια<sup>171</sup>.

Υπό το πρίσμα της συνταγματικής εφαρμογής του λόγου, παρουσιάζει αυτοτελές ενδιαφέρον ο ηθικοπολιτικός προσανατολισμός της εθνικής κυριαρχίας, σύμφωνα με την οποία «η θέλησις του Έθνους δεν δύναται παρά να είναι έλλογος και δικαία»<sup>172</sup>.

Στην ελληνική συνταγματική θεωρία, η αντιπροσώπευση συνδέεται, πρωτίστως, με την αρχή της εθνικής κυριαρχίας κατ' αντιδιαστολή προς την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και δευτερευόντως μόνο με το φιλελεύθερο στοιχείο της συνταγματικής τάξης. Χαρακτηριστικό της εθνικής κυριαρχίας είναι, πράγματι, ότι, ενώ καθιστά τον ηθικοπολιτικό αυτοκαθορισμό των προσώπων θεμέλιο της πολιτικής εξουσίας, την περιορίζει

169. Βλ. *Madison*, *The Federalist* n. 46, New York, σ. 304-305.

170. Βλ. ανωτέρω σημ. 159. Βλ. όσον αφορά τη σημασία της κοινωνικής, ρεαλιστικής αντίληψης του λαού για το συνταγματικό δίκαιο, *Γ. Κασμάτη*, (ό.π., σημ. 111), αρ. 103, σ. 79-80.

171. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 218 επ.

172. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 124), σ. 53-54.

σε ορισμένα μόνο πρόσωπα, τους αστούς του 19ου αιώνα, οι οποίοι έχουν ιδιοκτησία και θεωρούνται ικανοί να επιτύχουν τον έλλογο αυτοκαθορισμό. Αντίθετα, τον λαό, δηλαδή τη μεγάλη πλειοψηφία των προσώπων, τον αντιμετωπίζει με δυσπιστία αποστερώντας τον από το δικαίωμα της ψήφου και της θεσμικής πολιτικής συμμετοχής<sup>173</sup>.

Η αρχή της εθνική κυριαρχίας, κατ' αυτόν τον τρόπο, με τον περιορισμό της πολιτικής συμμετοχής και με τη συρρίκνωση του εκλογικού σώματος, δηλαδή του λαού με τη στενή του όρου έννοια, επιδιώκει ουσιαστικά να θωρακίσει τον «ορθό» λόγο των ολίγων απέναντι στη βούληση των πολλών, να τον απομονώσει και να τον καταξιώσει πολιτικά. Αποτέλεσμα είναι ότι υπό το κράτος της εθνικής κυριαρχίας, «πέραν [της αναγνωρίσεως εις τον Λαόν ωρισμένων δυνατοτήτων *ελέγχου* επ' αυτής [κρατικής εξουσίας], εγκειμένων ιδίως εις την άσκησιν των καθιερωθέντων *ατομικών δικαιωμάτων*, ούτος καθηλώθη εις ρόλον παθητικόν εντός του κράτους»<sup>174</sup>.

Όμως, όπως είδαμε, ο αυτοκαθορισμός των προσώπων συνίσταται στην ενότητα της βούλησης και του λόγου, η δε αναγωγή του αυτοκαθορισμού σε θεμέλιο της κρατικής εξουσίας προϋποθέτει κατ' ανάγκη και τα δύο στοιχεία. Περαιτέρω, αυτό έχει ως συνέπεια, ότι και ο πολιτειακός και πολιτικός αυτοκαθορισμός είναι αναπόφευκτο να αντιμετωπίζουν την ανοικτή τροπή της βούλησης και του λόγου. Δε μπορεί κανείς να αποκλείσει την αμφίρροπη έκβασή τους, χωρίς να θυσιάσει και τον αυτοκαθορισμό. Η ουσία του αυτοκαθορισμού αφορά την προσωπική απάντηση την οποία θα δώσει το κάθε πρόσωπο, ατομικά και συλλογικά, στο θεμελιώδες πρόβλημα της μεταξύ τους σχέσης. Στο αυτοκαθοριζόμενο πρόσωπο ενυπάρχουν τόσο η βούληση, όσο και ο λόγος και από εκεί πηγάζει

173. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σμ. 124), σ. 56. *Γ. Κασμάτη*, (ό.π., σμ. 111), αρ. 256, σ. 169. Βλ. *Γ. Σωτηρέλη*, *Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα*. Ιδεολογία και Πράξη της καθολικής ψηφοφορίας, Αθήνα 1991, σ. 78-79.

174. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σμ. 124), σ. 55.

τόσο η ελευθερία όσο και η ηθικοπολιτική ευθύνη του προσώπου<sup>175</sup>.

Η εθνική κυριαρχία δεν οδηγεί στον δημοκρατικό αυτοκαθορισμό. Αντίθετα, οχυρούμενη στην περιορισμένη βάση της αντιπροσώπευσης, επιχειρεί (σύμφωνα με τις πολιτικές αντιλήψεις για την τιμηματική ψήφο<sup>176</sup>) να εξουδετερώσει τις εγγενείς ηθικοπολιτικές αβεβαιότητες του αυτοκαθορισμού και να οδηγήσει στην επιβολή του λόγου, εκ του ασφαλούς. Όμως κάτι τέτοιο είναι ανέφικτο, στο μέτρο τουλάχιστον που διατηρείται η αρχή, η οποία θέλει τον άνθρωπο δημιουργό της προσωπικής και συλλογικής του ιστορίας:

Εάν ο λόγος επιβληθεί στη βούληση, δυνάμει μιας δεσμευτικής μεταφυσικής που την υπερβαίνει, μετατρέπόμενος σε αντικείμενο θεωρητικής γνώσης και τιθέμενος έξω από την εμβέλεια και την επιρροή της βούλησης, τότε αίρεται η πρακτική και ηθικοπολιτική βάση του αυτοκαθορισμού. Εάν εγκαταληφθεί η καθολικότητα και η οικουμενικότητα του ηθικού προσώπου, τότε χάνεται η οπτική γωνία του φιλελευθερισμού, η οποία παρέχει στο πρόσωπο μία αντικειμενική σκοπιά ανεκτικότητας, στο όνομα ενός πανανθρώπινου δικαιώματος ηθικοπολιτικού αυτοκαθορισμού, πάνω από τις εντόπιες διαφορές και διακρίσεις. Εάν διατηρηθεί η καθολικότητα και η οικουμενικότητα του ηθικού προσώπου και επικρατήσει η πρακτική διαφοροποίηση μεταξύ των προσώπων, όσον αφορά την ηθικοπολιτική τους ωριμότητα, βάσει εμπειρικών δεδομένων (επειδή π.χ. πολλοί στερούνται ιδιοκτησίας), τότε, διανοίγεται το πεδίο της ιστορίας για πολιτικούς αγώνες, οι οποίοι δεν αποβλέπουν στην αναίρεση του αυτοκαθορισμού, αλλά αντίθετα κινούνται εντός του παραδείγματος αυτού και στοχεύουν στη διεύρυνση και την εμπάθνηση των προϋποθέσεων του.

Πράγματι, σύμφωνα με την τελευταία αυτή εκδοχή, η αρχή

---

175. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 28.

176. Βλ. *J. S. Mill, Considerations on Representative Government*, στο έργο *Three Essays*, Oxford 1975, σ. 245, 247, 272.

της εθνικής κυριαρχίας αποτελεί το «μεταβατικόν στάδιον από της μοναρχικής προς την κατά κυριολεξίαν δημοκρατικήν αρχήν»<sup>177</sup>. Η θεσμοθέτηση της καθολικής ψηφοφορίας ουσιαστικά στερεί την αντίθεση μεταξύ εθνικής και λαϊκής κυριαρχίας από το πρακτικό της αντίκρουσμα. Στη συνέχεια, ο *R. Carré de Malberg* υπήρξε από τους τελευταίους μεγάλους θεωρητικούς της εθνικής κυριαρχίας, την οποία ανέπτυξε ως αρχή διαφορισμού της πηγής της κυριαρχίας από τα όργανα τα οποία ασκούν την πολιτική εξουσία. Σήμερα, ακόμη και στη Γαλλία, η διαμάχη αυτή έχει ιστορική σημασία<sup>178</sup>, καθώς το Γαλλικό Σύνταγμα του 1958, επιχειρώντας τη σύνθεση μεταξύ των δύο αρχών, προβλέπει ότι «η εθνική κυριαρχία ανήκει στο λαό, που την ασκεί με τους αντιπροσώπους του ή με δημοψηφίσματα»<sup>179</sup>.

Έτσι λοιπόν, το βασικό γνώρισμα του αντιπροσωπευτικού συστήματος είναι ότι αφορά τη σχέση μεταξύ του κυρίαρχου και «των κυβερνώντων», των φορέων άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Η εξέλιξη, όμως, του αντιπροσωπευτικού συστήματος ακολουθεί την εξέλιξη της δημοκρατικής αρχής, υπό το φώς της οποίας και ερμηνεύεται<sup>180</sup>. Ωστόσο, η αντιπροσώπηση, στα πλαίσια της σύγχρονης κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, διατηρεί τη θεμελιώδη σημασία της σε δύο σημεία:

Το πρώτο, το πιο προφανές, αφορά την έμμεση μορφή της δημοκρατίας. Η αντιπροσωπευτική δημοκρατία δεν έχει κατ' αρχήν άμεσο – δημοψηφισματικό χαρακτήρα. Η συνταγματική έννοια της αντιπροσώπησης διαφέρει από την ομολογή της του ιδιωτικού δικαίου. Κατά τον ΑΚ, η βούληση του αντιπροσωπευομένου θεωρείται ως βούληση του αντιπροσώπου, ενώ αντίθετα στο δημόσιο δίκαιο αυτό δεν ισχύει<sup>181</sup>. Οι βουλευτές

177. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 124), σ. 61.

178. Βλ. *J. Chatelain*, *De la Souveraineté – Article 3*, στο έργο *F. Luchaire - G. Conac* (ed.), *La constitution de la république française*, Paris 1987, σ. 180.

179. Βλ. Γαλλ. Σύνταγμα 1958, άρθρ. 3, στο έργο *Κ. Μαυριά - Α. Παντελή*, *Συνταγματικά κείμενα ελληνικά και ξένα*, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 425.

180. Βλ. *Δ. Τσάτσου*, *Συνταγματικό Δίκαιο τ. Β'*, Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σ. 90.

181. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 124), σ. 58, σημ. 16. *C. Mortati*, *Istituzioni di Diritto*



δεν είναι αντιπρόσωποι των εκλογέων, οι οποίοι, κατά το σύστημα της ελεύθερης εντολής δεν έχουν τη δυνατότητα να τους ανακαλέσουν, κατά τη διάρκεια της θητείας τους. Σύμφωνα με το Σύνταγμά μας οι βουλευτές αντιπροσωπεύουν το Έθνος<sup>182</sup> και έχουν απεριόριστο δικαίωμα γνώμης και ψήφου κατά συνείδηση.

Το δεύτερο στοιχείο, πιο ρευστό και προβληματικό, αποτελεί την προέκταση του προηγούμενου και αφορά το ουσιαστικό πολιτικό και συνταγματικό περιεχόμενο της αντιπροσωπευτικής αρχής. Στην προοπτική αυτή, η αντιπροσώπευση δεν έχει απλώς χαρακτήρα οργανωτικό, διαρθρωτικό (δηλ. έμμεση δημοκρατία), αλλά και ουσιαστικό, πολιτικό. Όπως σχολιάζει ο C. Schmitt, «η πάλη για την αντιπροσώπευση είναι πάντα μία πάλη για την πολιτική εξουσία»<sup>183</sup>. Ο ίδιος τονίζει ότι «το κράτος ως πολιτική ενότητα, βασίζεται στην ένωση δύο αντιθέτων οργανωτικών αρχών, την αρχή της ενότητας (δηλαδή της παρουσίας του ίδιου του λαού ως πολιτικής ενότητας, εάν δυνάμει ιδίας πολιτικής συνείδησης και εθνικής θέλησης έχει την ικανότητα να διακρίνει μεταξύ φίλου και εχθρού) και την αρχή της αντιπροσώπευσης, δυνάμει της οποίας η πολιτική ενότητα προσωποποιείται από τους κυβερνώντες»<sup>184</sup>. Από τη σκοπιά της νομομοποιητικής λειτουργίας του Συντάγματος, η λακωνική διάταξη του άρθρου 51 παρ. 2<sup>185</sup> είναι εύγλωττη και έχει προφανή σημασία καθώς θέτει ως σκοπό του νομοθετικού έργου την προαγωγή του γενικού συμφέροντος, ενώ ταυτοχρόνως κατοχυρώνει και την ιδιαίτερη θεσμική θέση της Βουλής ως λαϊκής αντιπροσωπείας, αρμόδιας για τη νομοθετική έκφραση του δημοσίου συμφέροντος.

Το ερώτημα που τίθεται, όμως, είναι εάν η αντιπροσώπευ-

---

Publicco, 10 ed. Padova 1991, σ. 196, 197. T. Martines, *Diritto Costituzionale*, 7 ed. Milano 1992, σ. 274, 275.

182. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 51 παρ. 2.

183. Βλ. Schmitt, (ό.π., σημ. 153), σ. 280.

184. Βλ. Schmitt, (ό.π., σημ. 153), σ. 283.

185. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 51 παρ. 2: «Οι βουλευτές αντιπροσωπεύουν το Έθνος».

ση διατηρεί σήμερα την αξία της ως σύστημα διακυβέρνησης δια του λόγου, εάν δηλαδή εξακολουθεί ακόμη να έχει νόημα η σύνδεση της αντιπροσωπευτικής αρχής με τον λόγο. Για να συμβαίνει αυτό, τότε θα πρέπει να αναζητήσουμε τα έλλογα διακριτικά γνωρίσματα της αντιπροσώπευσης, τα οποία έχουν κανονιστική σημασία και διαμορφώνουν τον χαρακτήρα της *πολιτικής ενότητας*, η οποία προσιδιάζει στο (φιλελεύθερο και δημοκρατικό) συνταγματικό κράτος.

Πολλές διατάξεις του Συντάγματός μας αποτυπώνουν εύγλωττα τη σημασία την οποία διατηρούν για την έννομη τάξη μας οι αρχές της συζήτησης, της δημοσιότητας και της ελευθερίας της έκφρασης. Όλες μαζί συνθέτουν ένα επικοινωνιακό θεσμικό δίκτυο συνταγματικής εφαρμογής του λόγου και προσδιορίζουν την ποιότητα της πολιτικής αντιπροσώπευσης, στο σύστημά μας.

Στο σημείο αυτό αρκεί να αναφέρουμε, από το σχετικό με τα ατομικά δικαιώματα κεφάλαιο του Συντάγματος, την ελευθερία της έκφρασης, την ελευθερία του τύπου, το δικαίωμα του συνέρχεσθαι, την αρχή της αντικειμενικότητας κατά τη μετάδοση ειδήσεων από τη ραδιοτηλεόραση. Συναφείς με το ερευνώμενο ζήτημα είναι οι διατάξεις για την ελευθερία ίδρυσης πολιτικών κομμάτων και για την ελεύθερη και ανόθευτη εκδήλωση της λαϊκής θέλησης, ως έκφρασης της λαϊκής κυριαρχίας<sup>186</sup>.

Από το οργανωτικό τμήμα του Συντάγματος αξιοσημείωτες είναι οι ρυθμίσεις που προβλέπουν το απεριόριστο δικαίωμα των βουλευτών για γνώμη και ψήφο κατά συνείδηση<sup>187</sup>, την ελεύθερη και δημοκρατική οργάνωση της λειτουργίας της Βουλής με τον Κανονισμό της<sup>188</sup> και τη δημοσιότητα των συνεδριάσεων της Βουλής<sup>189</sup>.

Εν σχέσει με τη νομοθεσία, πέραν της προφανούς σημα-

---

186. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 14, 15, 29, 52.

187. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 60.

188. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 65.

189. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 66.

σίας που έχει για το κράτος δικαίου η δημοσίευση των νόμων<sup>190</sup>, όλη η οργάνωση της νομοθετικής λειτουργίας της Βουλής αντανακλά τον έλλογο χαρακτήρα του νόμου. Ιδιαίτερη μνεία πρέπει να γίνει στις διατάξεις οι οποίες αφορούν τη δομή του νόμου και προβλέπουν ότι κάθε νομοσχέδιο ή πρόταση νόμου πρέπει να συνοδεύεται από αιτιολογική έκθεση<sup>191</sup>, ότι νομοσχέδιο ή πρόταση νόμου που περιέχει διατάξεις άσχετες προς το κύριο αντικείμενό του δεν εισάγεται προς συζήτηση, ότι η συζήτηση διαρθρώνεται σε συζήτηση κατ' αρχήν, κατ' άρθρο και στο σύνολο<sup>192</sup>. Οι διατάξεις αυτές αποσκοπούν στην ενίσχυση της συστηματικότητας και ορθολογικότητας του νόμου. Αυτά τα ποιοτικά γνωρίσματα του νόμου είναι αναγκαία προκειμένου να προαχθεί το αίτημα της ασφαλείας του δικαίου με τη σαφή οριοθέτηση της επιτρεπόμενης από την απαγορευμένη συμπεριφορά, όπως επίσης και για να καταστεί εφικτή η εφαρμογή του νόμου από τη διοίκηση και ο δικαστικός έλεγχος νομιμότητας της διοικητικής δράσης.

Καθόσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ Βουλής και Κυβέρνησης, πρέπει να αναφέρουμε στο σημείο αυτό τη σύνδεση της ψήφου εμπιστοσύνης ή δυσπιστίας με προηγουμένη συζήτηση στη Βουλή<sup>193</sup> και γενικά τη θεσμική υποχρέωση της κυβέρνησης στα πλαίσια του κοινοβουλευτικού ελέγχου να απαντά με σοβαρότητα, πληρότητα και καλή πίστη στην κριτική της αντιπολίτευσης.

Τέλος, στο πλαίσιο της λειτουργίας της δικαιοσύνης οι συνταγματικές εφαρμογές του λόγου είναι ιδιαίτερα σημαντικές και εκτεταμένες, έτσι ώστε η δικαστική λειτουργία να αποτελεί προνομιακό πεδίο ορθολογισμού<sup>194</sup>. Η ανεξαρτησία και αμεροληψία των δικαστών<sup>195</sup>, η δημοσιότητα των συνεδριά-

---

190. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 42.

191. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 74.

192. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 76.

193. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 84 παρ. 5.

194. Βλ. *I. A. Tassopoulos*, *New Trends in Greek Contemporary Constitutional Theory: A Comment on the Interplay between Reason and Will*, D.J.C.I.L. 10, 1999, σ. 223, 225.

σεων<sup>196</sup>, η αρχή της εκατέρωθεν ακροάσεως<sup>197</sup>, η ειδική και εμπειριστατωμένη αιτιολογία<sup>198</sup>, η υποχρεωτική καταχώρηση στα πρακτικά της γνώμης της μειοψηφίας<sup>199</sup> αποτελούν τις πλέον σημαντικές όψεις αυτής της κατάστασης.

Οι διατάξεις αυτές θεσμοθετούν και προστατεύουν συνταγματικά τις πλέον βασικές συνιστώσες της δημόσιας χρήσης του λόγου. Η κατανόηση της δημόσιας χρήσης του λόγου<sup>200</sup> είναι απαραίτητη προκειμένου να εκτιμηθεί η σημασία των διατάξεων αυτών για το αντιπροσωπευτικό σύστημα διακυβέρνησης και για την ανάπτυξη του ελλόγου θεμελίου της πολιτικής εξουσίας, η οποία είναι «υπόλογη», με την ευρεία έννοια του όρου, καθώς δε μπορεί σε καμία στιγμή να προφυλαχθεί στο απυρόβλητο, έναντι της ανεξάρτητης κριτικής, με βάση έλλογα κριτήρια σκέψης και διαβούλευσης.

Εντέλει, η δημόσια χρήση του λόγου και η καλλιέργεια ελλόγων κριτηρίων σκέψης και διαβούλευσης ανάγονται σε αυτοτελείς όρους *πολιτικής ενότητας* ελεύθερων και αυτοκαθοριζόμενων πολιτών, οι οποίοι μετέχουν στον δημόσιο διάλογο και είναι σε θέση να διακρίνουν τις έλλογες και εύλογες τοποθετήσεις, να διερευνήσουν και να διευρύνουν το έδαφος συνεννόησης και, ενδεχομένως, να συμβιβασθούν ή και να συμφωνήσουν.

*Η δημόσια χρήση του λόγου προσδίδει τη φιλελεύθερη ποιότητα στην αντιπροσώπευση, δηλαδή στη δυνατότητα των κυβερνώντων να ομιλούν εξ ονόματος του συνόλου ως εκφραστές της πολιτικής ενότητας. Η δημόσια χρήση του λόγου είναι η ύψιστη πολιτική παρακαταθήκη της φιλελεύθερης παράδοσης.*

Όμως ήδη σημειώθηκε ότι η σχέση μεταξύ της βούλησης και του λόγου είναι ατέρμονη και αβέβαιη κατά την έκβασή της: Η γεφύρωση των αντιθέσεων και η σφυρηλάτηση της πο-

195. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 87 παρ. 1.

196. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 93 παρ. 2.

197. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 20 παρ. 1.

198. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 93 παρ. 3.

199. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 93 παρ. 3.

200. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 169 πρώτου κεφ.

λιτικής ενότητας μέσα από την κριτική και τον διάλογο ίσων και ελεύθερων προσώπων είναι το ζητούμενο, όχι το δεδομένο για τη δημοκρατική συνταγματική πολιτεία, τόσο στα πλαίσια του λαού όσο και του αντιπροσωπευτικού σώματος, της Βουλής.

Δεν είναι λοιπόν απορίας άξιον ότι άλλες θεωρητικές προσεγγίσεις τονίζουν τα όρια που έχει η εφαρμογή του λόγου στο Σύνταγμα και αναδεικνύουν περισσότερο από τον λόγο, το στοιχείο της κυρίαρχης βούλησης, το οποίο εγκαθιδρύει την εκάστοτε ισχύουσα συνταγματική τάξη, καθορίζει το πολιτικώς επίμαχο αξιολογικό της περιεχόμενο και εγγυάται την πολιτική ενότητα, εν ανάγκη και δια του καταναγκασμού.

#### 4. Το Σύνταγμα ως έκφραση της κυρίαρχης βούλησης

Στα πλαίσια του πολιτειακού αυτοκαθορισμού, η συμβολή της βούλησης συνίσταται στην απόφαση του λαού για την πολιτική του συγκρότηση σε ανεξάρτητο και κυρίαρχο κράτος<sup>201</sup>. Η βούληση αυτή συνδέεται με το ζήτημα της κυριαρχίας και είναι λογικώς διακριτή από το πολίτευμα, δηλαδή το έλλογο και αξιολογικό περιεχόμενο της κρατικής οργάνωσης.

Αναλύουσα τη συντακτική εξουσία, η συνταγματική θεωρία έχει επαρκώς αναδείξει το στοιχείο της βούλησης, ιδίως μέσα από τη διδασκαλία για την κυριαρχία<sup>202</sup>. Η κυριαρχία εθεωρείτο απαραίτητο γνώρισμα του κράτους. Ήδη, όμως, ο Ν. Ν. Σαρίπολος, συντασσόμενος με τις απόψεις της κρατούσας θεωρίας του μεσοπολέμου, διδάσκει ότι «η κυριαρχία δεν είναι στοιχείον πάσης Πολιτείας, αλλ' αρκεί απλώς η ύπαρξις πολιτικής εξουσίας εξ ιδίου δικαίου, αδιαφόρως αν ταύτη εί-

201. Βλ. ανωτέρω σημ. 2.

202. Βλ. Ν. Ν. Σαρίπολου, (ό.π., σημ. 3), σ. 132, 133: «[Κ]υριαρχία είναι η ιδιότης της πλήρους και τελείας πολιτικής εξουσίας, η ανεξαρτησία από πάσης άλλης ανωτέρας βουλήσεως, μηδενός νομικού περιορισμού επιβαλλομένου εξ άλλης βουλήσεως... [Ε]ίναι η ιδιότης Πολιτείας τινός (της κυρίαρχου λεγομένης πολιτείας), καθ' ην μόνον και αποκλειστικώς ιδία βουλήσει δεσμεύεται αύτη νομικώς... Είναι η αρμοδιότης της αρμοδιότητος».

ναι κυρίαρχος ή μη τοιαύτη»<sup>203</sup>. Με άλλα λόγια, *αυτοπροσδιορισμός του λαού και «κρατική εξουσία»* (με την έννοια που μόλις διευκρινίσθηκε) αποτελούν *διαφορετικές όψεις του ιδίου νομίσματος*<sup>204</sup>.

Εφόσον ο λαός αποτελεί ενιαίο και αδιαίρετο υποκείμενο, τότε είναι δυνατόν και ως προς αυτόν να αναζητηθεί η *ενδοπροσωπική ενότητα της βούλησης και του λόγου*. Στην *προοπτική αυτή*, ο αυτοπροσδιορισμός του λαού αποτελεί *ενότητα βούλησης και λόγου ενός συλλογικού υποκειμένου*. Το στοιχείο της βούλησης δεν αναιρεί το έλλογο περιεχόμενο, το οποίο μπορεί να προσλάβει η άσκηση της συντακτικής εξουσίας. Το Σύνταγμα αποτελεί την καταστατική πολιτική απόφαση του λαού: αφενός μεν συμπυκνώνει τη βούληση του λαού να υπάρχει πολιτικώς, με όρους ανεξαρτησίας έναντι κάθε άλλης βούλησης και με τη δυνατότητα αποτελεσματικής επιβολής της δικής του βούλησης, αφετέρου δε ρυθμίζει με έλλογο και συστηματικό τρόπο τα αρμόδια όργανα, τους όρους και τις προϋποθέσεις λήψης των λοιπών πολιτικών αποφάσεων. *Συνεπώς, εάν υποθέσουμε αδιαίρετο το συλλογικό υποκείμενο του λαού, μπορούμε να θεωρήσουμε το κράτος ως τον τρόπο πολιτικής ύπαρξης του λαού, ο οποίος συγκροτείται και οργανώνεται έλλογα δια τον Συντάγματος*.

Αυτή είναι βεβαίως και η αντίληψη, η οποία οδήγησε στη διάδοση της μορφής του έθνους-κράτους από την εποχή της Αμερικανικής και της Γαλλικής Επανάστασης και έπειτα. Ιστορικά, η θεώρηση του λαού ως ενιαίου και αδιαίρετου υποκειμένου πολιτειακού αυτοπροσδιορισμού προωθείται και ενισχύεται μέσα από την ανάδειξη και ανάπτυξη της εθνικής ταυτότητας του λαού<sup>205</sup>. Από πολιτική και συνταγματική άπο-

203. Βλ. *N. N. Σαρίπολου*, (ό.π., σημ. 3), σ. 134. Βλ. *R. Carré de Malberg*, *Contribution à la théorie général de l'état* I, Paris 1920, σ. 157: «Le véritable attribut commun et indispensable à tout État n'est donc pas la souveraineté, mais la 'puissance d'État', dont le nom même atteste, d'une part, qu'elle ne peut appartenir qu'à l'État, mais aussi, d'autre part, qu'aucun État ne peut exister sans elle».

204. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 203), 15.

ψη, η ενότητα του λαού και το έθνος-κράτος αποδείχθηκαν πολύ πιο ανθεκτικές, νομιμοποιημένες και αποτελεσματικές αρχές εν σχέσει με την εξωτερική παρά με την εσωτερική κυριαρχία του κράτους<sup>206</sup>. Πράγματι, οι όποιες εσωτερικές διαιρέσεις του λαού-κοινωνίας επισκιάστηκαν, απορροφήθηκαν ή καταπνίγηκαν από την αδιάρρηκτη ενότητα του λαού-έθνους, όταν υποστηρίχθηκε (άλλοτε αληθινά και άλλοτε προσχηματικά) ότι απειλείται η εξωτερική (εθνική) κυριαρχία του κράτους<sup>207</sup>.

Εύλογα, όμως, τίθεται το ερώτημα: Γιατί έχει τόση σημασία η θεώρηση του λαού ως ενιαίου συλλογικού υποκειμένου, στο οποίο εφαρμόζεται η ενδοπροσωπική ενότητα της βούλησης και του λόγου; Η απάντηση αφορά τον ρόλο της βούλησης για την έγκυρη ανάληψη πολιτικών υποχρεώσεων εκ μέρους αυτοκαθοριζόμενων προσώπων και για τη θεμιτή άσκηση πολιτικής εξουσίας επί των προσώπων αυτών. Μόνον η αναπαράσταση του λαού ως αδιαίρετου συλλογικού προσώπου, με ίδια βούληση και λόγο, μπορεί να καταστήσει την απόφαση του λαού αναγκαία και ικανή συνθήκη για την άσκηση νομιμοποιημένης πολιτικής εξουσίας. Μόνο στο πλαίσιο μιας ενιαίας ηθικής συλλογικότητας καθίσταται η ενότητα βούλησης και λόγου απελευθερωτική εκδήλωση του αυ-

---

205. Βλ. *Κιτρομηλίδη*, (ό.π., σμ. 2), σελ. 424-425: «Υπό την επίδραση των νέων ιδεών που έρχονταν από τη φωτισμένη Ευρώπη, οι νεότεροι Έλληνες έφτασαν να προσδιορίσουν τους εαυτούς τους ως ξεχωριστό έθνος, που η αυτοσυνειδησή του βασιζόταν κατά κύριο λόγο στην ιστορική του σύνδεση με τον αρχαίο ελληνισμό. Η πολιτισμική συλλογικότητα, προσδιορισμένη από αυτήν την ιστορική ταυτότητα, βρισκόταν στη διαδικασία της μετάπλωσης σε ηθική κοινότητα ελεύθερων και ίσων πολιτών, δηλαδή σε σύγχρονο έθνος».

206. Βλ. χαρακτηριστικώς την εξέλιξη των συνταγματικών διατάξεων για την κατάσταση πολιτορκίας σε *N. Αλιβιζάτου*, *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974*, Αθήνα 1983, σ. 38. Σύγκρινε το άρθρ. 48 του Συντάγματος 1975 προ και μετά την αναθεώρηση του 1986.

207. Ωστόσο, η έννοια του «εσωτερικού εχθρού» ποτέ δεν μπόρεσε να ενσωματωθεί οργανικά και ανώδυνα στο ελληνικό συνταγματικό δίκαιο Βλ. *Αρ. Μάνεση*, *Η κρίση των θεσμών της φιλελεύθερης δημοκρατίας και το Σύνταγμα*, στο έργο *Συνταγματική Θεωρία και Πράξη*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 543, 552.

τοκαθορισμού και βρίσκουν πεδίο εφαρμογής οι σύμμετρες ηθικοπολιτικές σκέψεις του *Rousseau*: «L' impulsion du seul appétit est esclavage et la loi qu' on s' est prescrite est liberté», «La Loi est l' expression de la volonté générale»<sup>208</sup>.

Εφόσον οι αρχές του αυτοκαθορισμού του προσώπου εφαρμόζονται και στο συλλογικό υποκείμενο, τότε ταυτοχρόνως αποκτά πλήρες (ηθικοπολιτικό) νόημα και περιεχόμενο η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, σύμφωνα με την οποία όλες οι εξουσίες πηγάζουν από τον λαό και πρέπει άμεσα ή έμμεσα να ανάγονται σε αυτόν και να αντλούν το κύρος τους από τη λαϊκή θέληση.

Υπό αυτό το πρίσμα ο καταναγκασμός καθίσταται αναπόφευκτος μεν, αλλά νομιμοποιημένος και δικαιολογημένος. Υπάρχει για να τιμωρεί όσους δε συμμορφώνονται με τη γενική βούληση, τον νόμο ή προκειμένου να υπερασπίσει το κράτος από τους εξωτερικούς κινδύνους. Δε συνιστά όμως ούτε καταπίεση ούτε άρνηση της πολιτικής ελευθερίας. Η πολιτική αυτονομία του προσώπου, στο πλαίσιο της γενικής θέλησης, αίρει τον αυθαίρετο χαρακτήρα του καταναγκασμού.

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι η αντίληψη του Συντάγματος ως προϊόντος του λόγου ή της βούλησης δεν έχει χαρακτή-

---

208. Βλ. για την προσωποποίηση της κοινότητας και την ιδέα της ακεραιότητάς της (integrity), *R. Dworkin*, *Law's Empire*, Cambridge MA 1986, σ. 167, 189-190: «Political integrity assumes a particularly deep personification of the community or state. It supposes that the community as a whole can be committed to principles of fairness or justice or procedural due process in some way analogous to the way particular people can be committed to convictions or ideals or projects...» και «Integrity, in contrast insists that citizen must accept demands on him, and may make demands on others, that share and extend the moral dimension of any explicit political decisions. Integrity therefore fuses citizens' moral and political lives: it asks the good citizen, deciding how to treat his neighbor when their interests conflict, to interpret the common scheme of justice to which they are both committed just in virtue of citizenship. Integrity fuses political and private occasions each with the spirit of the other to the benefit of both». Βλ. για τις ρήσεις του *Rousseau*, ανωτέρω σημ. 74. Βλ. για την ειδικότερη συνταγματική προβληματική του ζητήματος, *Α. Μαντάκη*, Η δημοκρατική αρχή στο έργο του Αρ. Μάνεση, στο έργο Χαράμσουνο Αρ. Μάνεση Ι, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 337, 351-352.



ρα διλήμματος. Οι εφαρμογές του λόγου στο Σύνταγμα αποβλέπουν αφενός μεν να αποτρέψουν την κατάχρηση της πολιτικής εξουσίας (αρνητική λειτουργία), αφετέρου δε να διασφαλίσουν την ελεύθερη έκφραση της γενικής βούλησης του λαού (θετική λειτουργία). *Προβάλλει, συνεπώς, η ρεπουμπλικανική πολιτική φιλοσοφία του φιλελεύθερου και δημοκρατικού Συντάγματος ως έκφραση του πολιτειακού αυτοκαθορισμού του λαού, ως ενότητα βούλησης και λόγου.*

Ωστόσο, στην ελληνική συνταγματική θεωρία, ήδη από το 1928, ο *Αλέξανδρος Σβώλος* δε διστάζει να χαρακτηρίσει ως «νομικόν οραματισμόν» την ύπαρξη μιας «ενιαίας θελήσεως του Λαού», με την οποίαν αυτός «ως σύνολον αυτοδιατίθεται», διότι, όπως τονίζει «υπάρχουν πολλαί χωρισταί ομαδικαί θελήσεις, αντίθετοι προς αλλήλας πολλάκις και ασυμβίβαστοι, συγκρατούμενοι δε κυρίως δια της επιβολής, την οποίαν ασκεί η θέλησις των 'κυβερνώντων'»<sup>209</sup>.

Η πλασματική ενότητα του λαού συνεπάγεται, κατ' επέκτασιν, ότι «η κατά το δημοκρατικόν σχήμα υποταγή εις την θέλησιν της πλειονοψηφίας είναι υποταγή εις αλλοτρίαν βούλησιν, και όταν ακόμη η πλειονοψηφία εσχηματίσθη δια της θελήσεως και του ψηφίζοντος»<sup>210</sup>. Ενώ ο πολίτης αποτελεί μέρος του κυρίαρχου λαού, δεν παύει από ατομική άποψη να είναι κυβερνώμενος και να υφίσταται την κρατική εξουσία και, ενδεχομένως και τον καταναγκασμό<sup>211</sup>. Γι' αυτόν ακριβώς τον

---

209. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σμ. 151), σ. 86.

210. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σμ. 151), σ. 104. *Chatelain*, (ό.π., σμ. 178), σ. 181: «La thèse repose, certes, sur un sophisme: qu'il suffirait de participer au pouvoir pour qu'on ne puisse pas être opprimé. Il est d'évidence trop prouvé par plus d' un siècle de démocratie dans le monde qu'on peut être citoyen, électeur, et être en même temps parfaitement opprimé, pour peu qu'on soit dans la minorité et que celle-ci soit impuissante à se manifester efficacement».

211. Βλ. *Carré de Malberg*, (ό.π., σμ. 203), σ. 250: «Pour faire réapparaître la notion de puissance étatique, il est indispensable, ainsi que le signale M. Duguit, de considérer non point les rapports de l'État avec la collectivité prise en son entier, mais bien ses rapports avec ses membres individuels ou encore avec les groupes partiels, et il faut en outre supposer que certains de ces individus ou des ces groupes opposent des résistances à l'exécution des décisions adoptées par les organes de la

λόγο, «[η] ελευθερία που αξίζει δεν είναι τόσο η ελευθερία των συμφωνούντων, όσο η ελευθερία των διαφωνούντων»<sup>212</sup>.

Με δεδομένη την ύπαρξη διαφορετικών και συχνά ανταγωνιστικών ή και αλληλοσυγκρουόμενων σχεδίων ζωής και συμφερόντων, γίνεται φανερό ότι ο πολιτικός αυτοκαθορισμός δεν αφορά την ενδοπροσωπική ενότητα της βούλησης και του λόγου ενός συλλογικού υποκειμένου, αλλά την κοινωνική συσχέτιση διακριτών προσώπων, το καθένα από τα οποία έχει ιδία βούληση και λόγο. Με βάση τα ανωτέρω, εμφανίζεται εύλογη η ρεαλιστική, κοινωνιολογική προσέγγιση των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων και, κατ' επέκταση του θετικού δικαίου, δηλαδή του δικαίου το οποίο θέτουν οι άνθρωποι με απόφασή τους, στα πλαίσια του πολιτειακού και πολιτικού αυτοκαθορισμού τους.

Σε αυτό το πνεύμα, ο Σβώλος διδάσκει ότι «το Δίκαιον αποτελεί κατά βάσιν εκάστοτε την επικρατήσασαν έκφρασιν ωρισμένης κοινωνικής καταστάσεως, ή ότι εκ της καθυστερήσεως της νομικής ρυθμίσεως εν σχέσει προς την προηγουμένην κατά κανόνα κοινωνικήν εξέλιξιν δημιουργείται σύγκρουσις δυνάμεων εξ ης οι θεσμοί περιπίπτουν εις κρίσιν»<sup>213</sup>.

Σύμφωνα με τον Αρ. Μάνεση, το Σύνταγμα είναι το «κείμενο που η κυρίαρχη μέσα στο κράτος θέληση έχει θεσπίσει σαν θεμελιώδη νόμο με αυξημένη τυπική ισχύ...»<sup>214</sup>.

«Το Σύνταγμα εκφράζει μεν οπωσδήποτε ένα συγκριμένο συσχετισμό κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, αλλά διαμέσου της κυρίαρχης θέλησης που το θεσπίζει και που εξασφαλίζει την εφαρμογή του. Με άλλες λέξεις, το Σύνταγμα δεν είναι έστω και αν μοιάζει – κατά κυριολεξία ‘πολιτική συμφωνία’, αλλά πολιτική απόφαση (κανονιστική καταναγκαστική) της κυρίαρχης θέλησης... Το Σύνταγμα είναι, δηλαδή, δήλωση της θέλησης των

collectivité».

212. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 106), σ. 82.

213. Βλ. Σβώλου, (ό.π., σημ. 151), σ. 1.

214. Βλ. Μάνεση, (ό.π., σημ. 106), σ. 151.

κρατούντων... Η κυρίαρχη αυτή κρατική θέληση ενδέχεται είτε να ταυτίζεται με τη θέληση της κυρίαρχης τάξης είτε απλώς να ενεργεί για λογαριασμό της, δηλαδή με τρόπο που ανταποκρίνεται στα πάγια συμφέροντά της»<sup>215</sup>.

Η ρεαλιστική θεώρηση των κοινωνικών σχέσεων επιτρέπει να αναλογισθούμε τη διασύνδεση μεταξύ ηθικής και πολιτικής στη δυναμική διάστασή της. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα μήπως σε περίπτωση έντασης η εξουσιαστική πολιτική βούληση αποτελεί τον ισχυρό και ανθεκτικό δεσμό, ο οποίος διατηρεί την πολιτική ενότητα του λαού ακόμη και με τη χρήση καταπιεστικής βίας, όταν ο συνδυασμός κρίκος των ηθικών λόγων και αξιών σπάει<sup>216</sup>.

Πράγματι, η πρωταρχικότητα του πολιτικού και η υπερίσχυση του έναντι του ηθικού γίνεται κατανοητή αν ληφθεί υπόψη «η ανεξάντλητη ενοποιητική λειτουργία που προσιδιάζει στην κυριαρχία»<sup>217</sup>, σύμφωνα με τη χαρακτηριστική φράση του Ιταλού δημοσιολόγου *C. Mortati*. Η κυριαρχία, η οποία ως νομική έννοια προσδιορίζει την εξουσιαστική σχέση μεταξύ διαφορετικών υποκειμένων δικαίου, εκφράζει ακριβώς την ικανότητα της θέλησης του κυρίαρχου να κατισχύει επί πάσης αντιθέτου θελήσεως. Το χαρακτηριστικό αυτό της κυριαρχίας επιτελεί αναμφιβόλως μία ενοποιητική λειτουργία και συμβάλλει στη διατήρηση, ακόμη και με τον καταναγκασμό, της

215. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 106), σ. 169. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 113), σ. 73: «Οι κανόνες του Συντάγματος, τιθέμενοι υπό του συντακτικού νομοθέτου, αποτελούν έκφραση της βουλήσεως του φορέως της συντακτικής εξουσίας, παρά τω οποίω εδρεύει η κυριαρχία. Το ηυξημένον τυπικόν κύρος των προέρχεται εκ της τιοιαύτης νομικής υπεροχής της βουλήσεως, η οποία εκδηλούται δι' αυτών».

216. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 106), σ. 90-91: «Έτσι, βασική – έστω και απώτερη – πηγή ισχύος του δικαίου παραμένει πάντα η δύναμη, όπως εκάστοτε αυτή προκύπτει και διαμορφώνεται από τον ανταγωνισμό και συσχετισμό των κοινωνικών τάξεων και γενικότερα από την όλη δομή και λειτουργία ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού. Άλλωστε, χωρίς αποτελεσματική ικανότητα καταναγκαστικής επιβολής δεν υπάρχει καν κρατική εξουσία».

217. Βλ. *Mortati*, (ό.π., σημ. 181), σ. 102.

πολιτικής ενότητας, η οποία αποτελεί προϋπόθεση επιβίωσης και αυτοσυντήρησης μιας κρατικά οργανωμένης κοινωνίας.

Όπως προκύπτει, το κρίσιμο θέμα αφορά το *υποκείμενο* του αυτοκαθορισμού: Συνιστά η ενότητα του λαού ένα πλάσμα δικαίου, ασυμβίβαστο με τη σπαρασσόμενη από τις αντιθέσεις κοινωνική πραγματικότητα; Η θετική απάντηση στο ερώτημα αυτό οδηγεί σε μία *βουλευσιαρχική αντίληψη της συντακτικής εξουσίας και του Συντάγματος*. Όμως, ο αυτοκαθορισμός είναι ενότητα βούλησης και λόγου. Το δίλημμα επιλογής μεταξύ των στοιχείων αυτών αποβαίνει παραπλανητικό, καθώς και τα δύο απαιτούνται για τον αυτοκαθορισμό. Έτσι λοιπόν, δεν έχει τόσο ενδιαφέρον εάν το Σύνταγμα αποτελεί προϊόν βούλησης ή λόγου: κατ' αρχήν είναι και τα δύο. Αντίθετα, πρέπει να στραφούμε στον προβληματισμό για το υποκείμενο του πολιτειακού αυτοκαθορισμού: τον λαό.

## 5. Ο λαός, η δημοκρατική κοινωνία

Είδαμε ότι η πολυδιάσπαση του λαού και η ύπαρξη ανταγωνιστικών σχεδίων ζωής φέρνει στο προσκήνιο το θέμα της διαφωνίας και της αντιπαράθεσης των βουλήσεων. Στο μέτρο που δεν επιτυγχάνεται η ομοφωνία, υπερισχύει η γνώμη της πλειοψηφίας. Ο κανόνας αυτός συμπληρώνεται από την απρόσκοπτη δυνατότητα της μειοψηφίας να καταστεί αυτή πλειοψηφία. Σύμφωνα με τον *Σβώλο*: «Όπου ιδίως υπάρχουν απαγορευτικοί φραγμοί κατά της θελήσεως της μειονοψηφίας, διων εκ των προτέρων αποκλείεται εις αυτήν ο δρόμος προς την πολιτικήν εξουσίαν, εκεί έχει χαθεί και το σχετικόν περιεχόμενον της λαϊκής κυριαρχίας και επομένως, παρά τους αντιθέτους τύπους, το πολίτευμα δεν είναι δημοκρατία»<sup>218</sup>.

Οι βουλευσιαρχικές αντιλήψεις καθιστούν σαφές ότι η απόφαση συνιστά την κρίσιμη παράμετρο, το κομβικό σημείο του πολιτικού ανταγωνισμού μεταξύ αντιτιθέμενων κοινωνικοπο-

218. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σσμ. 151), σ. 120.

λιτικών δυνάμεων. Εάν σε αυτόν που αποφασίζει, στον φορέα της κυρίαρχης θέλησης, αντιπαραβάλλουμε τον αποδέκτη της πολιτικής απόφασης, προς τον οποίον η πολιτική απόφαση απευθύνεται υπό τύπο νόμιμης προσταγής, με απειλή κυρώσεων στην περίπτωση που δεν υπάρξει συμμόρφωση, τότε έχουμε ήδη συστήσει την εξουσιαστική σχέση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, η οποία τυπικώς έχει μονομερή χαρακτηριστήρα, μονόδρομη επικοινωνιακή φορά από τους πρώτους προς τους δεύτερους.

Στο σημείο αυτό έχει μεγάλη σημασία η ακόλουθη παρατήρηση: Το κρίσιμο γνώρισμα των βουλευσιαρχικών αντιλήψεων είναι η κάθετη, ιεραρχική σχέση των θελήσεων, οι οποίες διαρθρώνονται περί το κράτος. Η σχέση δημόσιας εξουσίας συνεπάγεται εξορισμού την ανισότητα των βουλήσεων. Η δημοκρατία ως πολίτευμα του κράτους συνεπάγεται ότι η θέληση της πλειοψηφίας αναγκαστικά υπερέχει απέναντι στη θέληση της μειοψηφίας και ισχύει ως κρατική βούληση<sup>219</sup>. Το σχήμα «κυβερνώντες - κυβερνώμενοι» είναι καθοριστικό καθώς περικλείει τον ασυμπίεστο πυρήνα του κράτους. Το σχήμα αυτό αποτυπώνει τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να συλλάβουμε τις κοινωνικοπολιτικές σχέσεις υποκειμένων όχι, απλώς διαφορετικής, αλλά και τυπικά άνισης βούλησης.

*Συμπερασματικά, η αντίθεση πλειοψηφίας και μειοψηφίας αναπαριστά ρεαλιστικά τη διαίρεση του λαού σε αναφορά προς το κράτος. Κατ' αρχήν, η πλειοψηφία κυβερνά, ενώ η μειοψηφία κυβερνάται.*

Πρέπει να τηρήσουμε επιφυλακτική στάση απέναντι στην προσήλωση του συνταγματικού δικαίου προς το κρατικό φαινόμενο. Στην επιλογή μιας τέτοιας κριτικής προσέγγισης πρωτοπόρος υπήρξε ο *Αλέξανδρος Σβώλος*, ο οποίος «κρίνει τους θεσμούς από πολιτικής απόψεως, ιστάμενος επί ωρισμένου εδάφους ηθικοπολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας, τείνων δηλ. προς την εμβάθυνση της δημοκρατικής ιδέας δια της εξελικτικής μεταμορφώσεως του συγχρόνου τύπου του κρά-

219. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 37, 67, 84.

τους εις πολιτικήν και κοινωνικήν δημοκρατίαν»<sup>220</sup>. Υπό το πρίσμα αυτό, ο Σβώλος συμπεραίνει ότι «η ισοτιμία και η ισοδυναμία δηλαδή των θελήσεων, η οποία αποτελεί το 'δέον' της δημοκρατίας και της οποίας η σχετική υπεροχή απέναντι αντιθέτου τύπου πολιτευμάτων είναι εμπειρικόν δεδομένον, αποτελεί πάντοτε την λυδίαν λίθον της και τον όρον της υποστάσεώς της...»<sup>221</sup>.

Είναι αυτονόητο ότι «η ισοτιμία και η ισοδυναμία των θελήσεων» περιλαμβάνουν την ισότητα της ψήφου<sup>222</sup>. Όμως, αναμφίβολα, οι όροι αυτοί έχουν για τον Σβώλο περιεχόμενο ευρύτερο του νομοτυπικού. Αυτό είναι σαφές από την έμφαση στην «κοινωνική δημοκρατία». Στο συνταγματικό δίκαιο, ο λαός δεν νοείται απλώς ως «εκλογικό σώμα» αλλά και ως «κοινωνία»<sup>223</sup>.

Η αντιδιαστολή μεταξύ του λαού-κρατικού οργάνου και του λαού-κοινωνίας δεν είναι σχολαστική. Έχει κρίσιμη νομικοπολιτική σημασία. Εξάλλου από την κοινωνιολογική αντίληψη του λαού και την αναγνώριση των ταξικών και ιδεολογικών διαιρέσεών του αντλεί τα κύρια επιχειρήματά της η βουλευσιαρχική θεώρηση του Συντάγματος. Η αντίθεση μεταξύ λαού-κρατικού οργάνου και λαού-κοινωνίας ενδέχεται να λάβει τον χαρακτήρα απροκάλυπτης και μετωπικής σύγκρουσης. Αυτό είναι το νόημα της ριζοσπαστικής σκέψης του Αλέξανδρου Σβώλου: «Άνευ της επιγνώσεως της πραγματικής φύσεως της πολιτικής εξουσίας, η ιδέα της 'λαϊκής κυριαρχίας' ημπορεί αναντιρρήτως να οδηγήση μέχρι της νομιμοποιήσεως της

220. Βλ. Σβώλου, (ό.π., σημ. 151), σ. 1.

221. Βλ. Σβώλου, (ό.π., σημ. 151), σ. 120.

222. Βλ. Παπαδημητρίου, (ό.π., σημ. 3), σ. 58: Από την αρχή αυτή «προκύπτουν ειδικότερα: α) η ισότιμη συμμετοχή όλων των πολιτών στο Εκλογικό Σώμα κατά την άσκηση των αρμοδιοτήτων του και β) η ισότιμη επίδραση της εκφρασμένης θελήσεώς του στην διαμόρφωση των βασικών επιλογών του».

223. Κατά τον χαρακτηρισμό του Γ. Παπαδημητρίου, ο λαός αποτελεί ένα «ιδιότυπο συλλογικό κρατικό όργανο», βλ. Παπαδημητρίου, (ό.π., σημ. 3), σ. 3. Για τη διάκριση μεταξύ λαού-εκλογικού σώματος και λαού-κοινωνίας, βλ. S. Koutsoubinas, *Le Peuple dans la Constitution Hellénique de 1975*, Nancy 1989, σ. 397. Γ. Κασμάτη, (ό.π., σημ. 111), αρ. 97, σ. 76 και ιδίως αρ. 101, 102, σ. 78, 79.

πλέον απολύτου εξουσίας επί των ανθρώπων. Διότι η πίστις ότι παν θέλημα του Κράτους είναι 'θέλησις του Λαού', πνίγει πάσαν διαμαρτυρίαν κατά της 'νομίμου αδικίας', οσονδήποτε και αν η 'λαϊκή κυριαρχία', πλάττουσα το δίκαιο αυτοπεριορίζεται...»<sup>224</sup>.

Πράγματι, το πρόβλημα νομιμοποιημένης επιβολής του κρατικού καταναγκασμού δεν επιλύεται με τη σκέψη ότι η θέληση της πλειοψηφίας κυβερνά και διαμορφώνει την κρατική πολιτική κατά τρόπο δεσμευτικό για τη μειοψηφία. Εξάλλου, η προοπτική η εκάστοτε κυβερνώσα πλειοψηφία να βρεθεί στη θέση της μειοψηφίας δεν επηρεάζει την ουσία του ζητήματος: Για τη δημοκρατία, η αντιστροφή των ρόλων δεν οδηγεί σε συμψηφισμό της νέας «νόμιμης αδικίας» προς την παλαιά, αλλά στην άθροισή τους.

Είναι, πάντως, αιφνιδιαστική και απρόβλεπτη αυτή η στροφή της σκέψης προς το ηθικοπολιτικό επιχείρημα της «διαμαρτυρίας κατά της 'νομίμου αδικίας'» από ένα νομικό, ο οποίος εντάσσεται στο ρεύμα του ρεαλιστικού, κοινωνιολογικού θετικισμού. Για να γίνει αντιληπτή η (νομική) αξία του επιχειρήματος, είναι χρήσιμο να διαφοροποιηθούν τρία επίπεδα συνταγματικής ανάλυσης της έννοιας «λαός». Η αναφορά στον λαό μπορεί (α) να έχει χαρακτήρα περιγραφικό, κινούμενη απλώς στο επίπεδο της ιστορικής διαπίστωσης του πραγματικού συσχετισμού πολιτικών δυνάμεων (της πολιτικής ιστορίας)<sup>225</sup> ή παράλληλα (β) να έχει χαρακτήρα κανονιστικό μεν, αλλά νομοτυπικό, κινούμενη στο επίπεδο νομικής ανάλυσης των οργάνων του κράτους και καθορισμού των αρμοδιοτήτων του εκλογικού σώματος<sup>226</sup> ή επί πλέον (γ) να έχει χαρακτήρα

224. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σημ. 151), σ. 103.

225. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 215. Βλ. *Μανιτάκη*, (ό.π., σημ. 208), σ. 342, 347-348, 351.

226. Βλ. για τη σχέση λαού - κράτους, *Γ. Κασσιμάτη*, (ό.π., σημ. 111), αρ. 95, σ. 75. Βλ. επίσης *Carré de Malberg*, (ό.π., σημ. 154), σ. 484-485: «En vain dirait-on que tout État régulièrement organisé possède, de par son organisation, à la fois des organes constitués et un organe constituant, lequel a été créé par une Constitution antérieure. Raisonner ainsi, c'est reculer la difficulté, ce n'est pas la résoudre. Car,

κανονιστικό, εκτεινόμενη στο επίπεδο της ουσιαστικής νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας, μέσα από την αναζήτηση του ουσιαστικού περιεχομένου της δημοκρατίας.

Είναι φανερό ότι η προβληματική για το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος ακολουθεί την τελευταία από τις παραπάνω εκδοχές, σύμφωνα με την οποία, ο λαός νοείται στα πλαίσια του συνταγματικού δικαίου και με ηθικοπολιτικό περιεχόμενο.

Για να καταστεί όμως εφικτή η ηθικοπολιτική θεώρηση του λαού απαιτείται η προσθήκη του ελλόγου στοιχείου, χωρίς να αρκεί αφεαυτής η αναφορά στη βούληση. Ο λόγος συμπληρώνει τη βούληση και αποκαθιστά την ενότητα του αυτοκαθορισμού. Αποσαφηνίζονται έτσι και διαμορφώνονται κανονιστικά πρότυπα πρόσφορα για την έλλογη αναπαράσταση του λαού:

*Η θεώρηση του λαού ως προσωποκεντρικής κοινωνίας αναδεικνύει το γεγονός ότι κάθε άνθρωπος από μόνη τη συμμετοχή του στον λαό, το κυρίαρχο όργανο του κράτους, δεν αποβάλλει την ατομικότητά του ούτε αλλοτριώνει την προσωπικότητά του. Η προσωποκεντρική θεώρηση της πολιτείας επιβάλλει την ουσιαστική νομιμοποίηση της πολιτείας με κριτήριο την αξία του αυτοκαθορισμού των προσώπων.*

---

on aura beau remonter de Constitution en Constitution, on en arrivera toujours un moment initial où l'État a dû pour la première fois s'organiser, ou il a dû se donner sa Constitution originaire. A ce moment-là, l'État ne possédait pas encore d'organes; bien plus, il n'existait même pas comme personne juridique, car la personne État ne naît que par l'organisation accomplie de la collectivité nationale». Συνεπώς, κατά την αντίληψη αυτή, το έθνος, ο λαός πριν τη θέσπιση του Συντάγματος δε νοείται νομικώς. Λαμβάνεται ως κοινωνιολογικό, πολιτικό δεδομένο. Αποτελεί τον φορέα της θέλησης που έχει τη δύναμη να επιβληθεί κυρίαρχα και να οδηγήσει στη γένεση του κράτους (ό.π., σ. 485). Σύμφωνα με την κριτική του Carré de Malberg, (ό.π., σμ. 154), σ. 490, το λάθος εντοπίζεται στην πίστη ότι είναι δυνατόν να δοθεί μία νομική ερμηνεία (να υπάρξει μία νομική κατασκευή) των πράξεων που καθόρισαν την ίδρυση του κράτους και την πρώτη οργάνωσή του... Όμως για να ήταν μία τέτοια εκδοχή δυνατή θα έπρεπε το δίκαιο να προηγείται του κράτους. Εξάλλου, μετά την θέσπιση του Συντάγματος, ο λαός συνιστά όργανο του κράτους με συγκεκριμένες αρμοδιότητες.



Η θεώρηση αυτή αποκλείει μία σειρά ανταγωνιστικών προσηγγίσεων, οι οποίες αποδέχονται ως πηγή ουσιαστικής νομιμοποίησης της εξουσίας, αντί της προσωποκεντρικής αρχής, μία εθνοκεντρική αντίληψη του λαού, μία θρησκευτική αντίληψη του λαού βασισμένη στην ταυτότητα της θρησκευτικής πίστης, μία ταξική αντίληψη του λαού, βασισμένη στην πάλη των τάξεων ή ακόμη μία αντίληψη θεμελιωμένη στη διάκριση μεταξύ εχθρού και φίλου<sup>227</sup>. Χρειάζεται όμως μεγαλύτερη εκλέπτυνση στην ανάλυση της ηθικοπολιτικής σκοπιάς:

Τη σχέση μεταξύ λαού-κρατικού οργάνου και λαού-κοινωνίας μπορούμε να τη σχηματοποιήσουμε ως μία πυραμίδα. Ο λαός ως εκλογικό σώμα εγγίζει την κορυφή της πυραμίδας, αιχμή δε αυτής αποτελούν οι πολιτικές αποφάσεις του κράτους, οι οποίες δεσμεύουν τον λαό ως ολότητα, ως συλλογικό υποκείμενο. Ο λαός ως κοινωνία συγκροτεί τη βάση της πυραμίδας και απαρτίζεται από πρόσωπα με ίδια αντίληψη για το δέον γενέσθαι. Η ενοποίηση της βούλησης του λαού και η αδιαίρετη και συλλογική έκφρασή του γίνεται στα πλαίσια της κρατικής οργάνωσης. Αυτήν τη σύνθετη κατάληξη της κορυφής θα πρέπει να τη δούμε υπό το πρίσμα της αναλυτικής αφετηρίας της βάσης.

Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος έχει στον πυρήνα του τη *διαλογική δυνατότητα* μεταξύ προσώπου και πολιτείας, με βάση τον αυτοκαθορισμό. *Ως ομόλογοι, τα πρόσωπα είναι ικανά να συνδιαλλαγούν με την πολιτεία αλλά και αντιστρόφως, καθώς τόσο τα πρόσωπα όσο και την πολιτεία συνέχει το νήμα της σύγκλισης μεταξύ της βούλησης και του λόγου.* Προκειμένου να δημιουργηθεί μία ουσιαστική πολιτική κοινότητα, η οποία διαφέρει ποιοτικά από τη χαλαρότερη

---

227. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σμ. 153), σ. 283: «Το κράτος, ως πολιτική ενότητα, βασίζεται στην ένωση δύο αντίθετων διαρθρωτικών αρχών, της ταυτότητας (δηλαδή της παρουσίας του ίδιου του λαού ως πολιτικής ενότητας, εάν έχει τη δυνατότητα να διακρίνει μεταξύ φίλου και εχθρού, δυνάμει της πολιτικής του συνείδησης και της εθνικής του θέλησης) και της αρχής της αντιπροσώπευσης, δυνάμει της οποίας η πολιτική ενότητα προσωποποιείται από την κυβέρνηση».

μορφή συμβίωσης, την ιδιωτική κοινωνία, χρειάζεται η πολιτική αρετή με άξονα την ισότητα και την ελευθερία, η συμμετοχή στα κοινά, η δημόσια χρήση του λόγου και το πνεύμα του δημοσίου συμφέροντος<sup>228</sup>.

Η *H. Arendt* συνέδεσε την παράδοση αυτή με την Αμερικανική Επανάσταση<sup>229</sup>. Ακόμη και σήμερα, η ιδέα της «κοινότητας» (community) έχει σημαντική απήχηση στα πλαίσια της αμερικανικής συνταγματικής θεωρίας. Είναι γνωστή η θεωρία του Αμερικανού νομικού και πολιτικού επιστήμονα *B. Ackerman*, για την ύπαρξη «συνταγματικών στιγμών»: Στη ροή της ιστορίας, το τρίπτυχο της αρετής, της συμμετοχής και του δημοσίου συμφέροντος σπάνια παραμερίζει την ιδιοτέλεια των ατόμων. Ακριβώς όμως εξαιτίας αυτών των εξαιρετικών χαρακτηριστικών της, η «κοινότητα», η οποία αναδεικνύεται στις «συνταγματικές στιγμές», υπερέχει ποιοτικά έναντι της ιδιωτικής κοινωνίας<sup>230</sup>.

Κατά τον *Ackerman*, η βαθύτερη ουσία του συνταγματικού φαινομένου και η πραγματική πηγή της συντακτικής εξουσίας εντοπίζεται σε αυτές τις «συνταγματικές στιγμές» (constitutional moment). Πρόκειται για συγκυρίες «συνταγματικής επανάστασης», οπότε πραγματοποιείται η ενότητα της βούλησης και του λόγου στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας<sup>231</sup>. Δεν χρειάζεται όμως να ανατρέξουμε σε ξένα πρότυπα για να σκιαγραφήσουμε τον λαό ως αυθεντική πολιτική κοινότητα και να αναλογισθούμε την πηγαία και καταλυτική δύναμη της προέγχισης αυτής για το συνταγματικό δίκαιο.

228. Βλ. για την προσωποποίηση της κοινότητας, ανωτέρω σημ. 208. Βλ. για τη διάκριση μεταξύ απλής και αληθινής κοινότητας προσώπων, *Dworkin*, (ό.π., σημ. 208), σ. 201. Βλ. για τις πολιτικές αρετές της ουσιαστικής κοινότητας *Pocock*, (ό.π., σημ. 36), 506 και επ.

229. Βλ. *Arendt*, (ό.π., σημ. 92), σ. 232, 236-248. *B. Bailyn*, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge MA 1967.

230. Βλ. *B. Ackerman*, *The Storrs Lecture: Discovering the Constitution*, Yale L.J. 93, 1984, σ. 1013. *B. Ackerman*, *We the People – Foundations*, Cambridge MA, 1991, σ. 272, 285.

231. Βλ. *B. Ackerman*, *Revolution on a Human Scale*, Yale L.J., 108, 1999, σ. 2279.

Αρκεί να θυμηθούμε τις αναφορές του Γ. Φιλάρετου για την Επανάσταση της 3ης Σεπτεμβρίου του 1843:

Το «[Έ]θνος ωμονόει, [σ]υνηγείρετο και συνεπυκνούτο, να είπωμεν ούτω, δια το κοινόν συμφέρον· ουδαμού δεν ηκούοντο λησταί, ουδαμού πυρκαϊαί, διότι ενώπιον του μεγίστου κινδύνου, πάσα μερική αρπαγή ήτο περιττή και η ιδιαιτέρα εκδίκησις εσίγα. Πώποτε δεν επράχθησαν τόσα ολίγα κακουργήματα, όσα κατά τους τελευταίους μήνας, καθούς η υπόληψις της κυβερνήσεως είχεν εκπέσει. Τα παλαιά πάθη είχαν καταπραϋνθή, αι διαφοραί των κομμάτων είχαν εξαληφθή. Όλα δε τα μέλη, όλα τα άτομα του Έθνους, ως αν είχαν μίαν μόνην κεφαλήν, απέφευγον τους μερικούς σπαραγμούς· διότι έμελλον να εγερωθώσιν όλοι, πολίται και στρατός, αγωνισταί του παλαιού αγώνος και θρέμματα της νέας εποχής, άνθρωποι παντός φρονήματος και πάσης ιδέας να εγερωθώσιν ως εις μόνος άνθρωπος, υπό το σύνθημα αρχηγών αξίων, δια να στερεώσωσι το Κράτος σπαραττόμενον και διαλυόμενον»<sup>232</sup>.

Η παράσταση του λαού ως πολιτικής κοινότητας, με αυτή την εξυψωμένη έννοια του όρου, βρίσκεται στον αντίποδα της βουλευσιαρχικής θεώρησης. *Η δημόσια χρήση του λόγου εκφράζει την επιδίωξη του συνταγματισμού, η εξισωτική κοινότητα του διαλόγου να ακυρώσει, στο μέτρο του δυνατού, το βουλευσιαρχικό στοιχείο της κρατικής επιβολής μιας ετερόνομης βούλησης επί των προσώπων. Στόχος δηλαδή είναι η δημοκρατία ως ταύτιση κυβερνώντων και κυβερνωμένων.* Πρόκειται για μία ακραιφνώς λογοκρατική αντίληψη, η οποία είναι ευάλωτη στην κριτική της μονομέρειας. Όπως παρατηρεί πολύ σωστά ο *P. W. Kahn*, στη διαφωτιστική μελέτη του, *Community in Contemporary Constitutional Theory*, «η εξουσιαστική ποιότητα του συνταγματικού δικαίου δε συμβιβάζεται με την εξισωτική ποιότητα της κοινότητας του διαλόγου»<sup>233</sup>. «Ο νόμος

232. Βλ. Φιλάρετου, (ό.π., σμ. 93).

ασκεί εξουσία ακόμη και εάν δεν παρέχει μία ολοκληρωμένη θεωρητική δικαιολόγηση, η οποία να νομιμοποιεί την εξουσία αυτή»<sup>234</sup>.

Η βουλευσιαρχική θεώρηση τονίζει ότι οι διαιρέσεις και ανισότητες της κοινωνικής βάσης ασκούν καταλυτική επιρροή στη σύνθετη κατάληξη της κρατικής θέλησης. Ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση της «ιδιωτικής κοινωνίας» από την «πολιτική κοινωνία» και την «κοινωνία των πολιτών»<sup>235</sup>. Στην ιδιωτική κοινωνία δεσπόζει η δραστηριότητα των ατόμων στα πλαίσια της ελεύθερης αγοράς, όπου κυριαρχεί το ιδιωτικό συμφέρον και η επιδίωξη του κέρδους. Οι ακραίες οικονομικές ανισότητες της ιδιωτικής κοινωνίας βρίσκονται σε προφανή αναντιστοιχία προς την «ισοτιμία και την ισοδυναμία των θελήσεων», την οποίαν ο *Σβώλος* ορίζει ως «δέον» της δημοκρατίας<sup>236</sup>.

Περαιτέρω, σε σχέση με τη διάκριση της ιδιωτικής κοινωνίας από την πολιτική κοινωνία και την κοινωνία των πολιτών, είναι πάντα επίκαιρη η παρατήρηση του *Marx* ότι: «όπου η πολιτική κατάσταση έχει φθάσει σε πλήρη ανάπτυξη, ο άνθρωπος ζει όχι μόνο στη σκέψη, στη συνείδηση, αλλά και στην *πραγματικότητα*, στη *ζωή*, μία διπλή ύπαρξη: επουράνια και επίγεια. Ζει στην *πολιτική κοινότητα*, όπου θεωρεί τον εαυτό του ως *κοινοτικό όν* και στην *ιδιωτική κοινωνία*, όπου δρα απλώς ως *άτομο-ιδιώτης*, μεταχειρίζεται τους άλλους ανθρώπους ως μέσα, υποβαθμίζεται ο ίδιος στον ρόλο απλού μέσου και καθίσταται παιγνίδι ξένων δυνάμεων»<sup>237</sup>.

233. Βλ. *P. W. Kahn*, *Community in Contemporary Constitutional Theory*, Yale L.J. 99, 1989, σ. 1, 7.

234. Βλ. *Kahn*, (ό.π., σμ. 233), σ. 85.

235. Βλ. *A. Μανιτάκη*, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρο 25 παρ. 1 του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτήνη 1981, σ. 171, 181. *Δ. Σωτηρόπουλου*, Η εγγαστρίμυθη εξουσία: κοινωνία των πολιτών και κεντρικό κράτος στην Τρίτη Ελληνική Δημοκρατία, στο έργο *Χ. Λυριντζή - Η. Νικολακόπουλου - Δ. Σωτηρόπουλου* (επιμ.), *Κοινωνία και Πολιτική*, Αθήνα 1996, σ. 122, 123. *Γ. Σωτηρέλη*, *Σύνταγμα και Δημοκρατία στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα-Κομοτηνή 2000, σ. 381.

236. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 224.

Όμως, δε θα ήταν σωστό να προσλάβει ανελαστικό χαρακτήρα η διάσταση μεταξύ πολιτειακού αυτοκαθορισμού και ιδιωτικής κοινωνίας και να συνδεθεί δογματικά ο πρώτος με τη δημοκρατία και η δεύτερη με την εκμετάλλευση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Το πρόσωπο αναλύεται σε άτομο, πολίτη και μέλος του κοινωνικού συνόλου. Σ' αυτές τις ιδιότητες, τις «στιγμές» του προσώπου, αντιστοιχούν ομώνυμα πεδία κοινωνικής δραστηριότητας. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου μπορεί να είναι ατομικός, συλλογικός, πολιτικός<sup>238</sup>.

Υπό το πρίσμα του αυτοκαθορισμού, η αιχμή της κριτικής, όσον αφορά την ιδιωτική κοινωνία, επικεντρώνεται στους κινδύνους της κοινωνικής ανισότητας, στο πρόβλημα της αποξένωσης του προσώπου από τον τρόπο της ζωής του, στη χειραγώγηση της προσωπικότητας και στη στέρηση, σε ορισμένες περιπτώσεις, των στοιχειωδών πνευματικών, οικονομικών και πολιτικών προϋποθέσεων αυτοκαθορισμού. Όμως, επί της αρχής, δεν αμφισβητείται η αξία της ιδιωτικής κοινωνίας για τον ατομικό αυτοκαθορισμό του προσώπου.

*Η δημοκρατία ως ηθικοπολιτική και συνταγματική αξία καλύπτει όλο το φάσμα του αυτοκαθορισμού. Στη δημοκρατική κοινωνία τα πρόσωπα έχουν ίσα δικαιώματα να αναπτύξουν ολόπλευρα την προσωπικότητά τους, να διαμορφώνουν και να ακολουθούν το σχέδιο της ατομικής, συλλογικής και πολιτικής ζωής τους, μέσα σε καθεστώς πολυφωνίας και πραγματικών, ουσιαστικών επιλογών.*

*Η δημοκρατική κοινωνία αποτελεί τον τρόπο της συνταγματικής πρόσληψης του λαού-κοινωνίας. Στην ουσία της θεώρησης αυτής βρίσκεται η αρχή της ισότητας ενώπιον του νόμου ως αρχή προσωποκεντρική με επίκεντρο τη δικαιοσύνη. Η μελέτη έχει προχωρήσει αρκετά, ώστε οι προτάσεις αυτές να είναι σαφείς:*

---

237. Βλ. Z. A. Pelczynski, Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality, στο έργο Z. A. Pelczynski, The State and Civil Society, Cambridge 1984, σ. 263, 269.

238. Βλ. κατωτέρω τέταρτο. κεφ.

Ήδη τονίσθηκε ότι η αρχή του αυτοκαθορισμού είναι διανεμητική και οικουμενική<sup>239</sup>. Τα χαρακτηριστικά αυτά αποτυπώνονται θεσμικά στην έννοια του δικαιώματος του ανθρώπου. Η γενικότητα του δικαιώματος εξασφαλίζει για τον δικαιούχο ένα σχετικώς ευρύ φάσμα θεμιτών εναλλακτικών δυνατοτήτων, προκειμένου αυτός να επιλέξει<sup>240</sup>. Το αδιαίρετο του δικαιώματος προστατεύει την εσωτερική συνοχή και τη συνεκτικότητα της αφηρημένης και γενικής αναγνώρισης των δικαιωμάτων και έχει την έννοια ότι δεν θα υπάρξει διαφοροποιημένη μεταχείριση μεταξύ των προσώπων με την επιβολή κυρώσεων, οι οποίες ουσιαστικά θα συρρικνώνουν το φάσμα επιλογής τους<sup>241</sup>.

Ο αυτοκαθορισμός των προσώπων προσθέτει δίπλα στην τυπική έννοια και το ουσιαστικό περιεχόμενο της ισότητας ενώπιον του νόμου: Ανεξάρτητα από την ποικιλία των ιδιοτήτων με τις οποίες εμφανίζονται τα πρόσωπα στην κοινωνική ζωή και την πολυμορφία των εννόμων σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ τους, ιδίως στα πλαίσια ετερογενών νομικών θεσμών όπου ενεργούν κατέχοντας διάφορες θέσεις και ασκώντας κατά κανόνα άνισες εξουσίες, εντούτοις η κοινή ιδιότητά τους ως πρόσωπα δεν παύει να αποτελεί τον σκληρό και ασυμπίεστο συνταγματικό πυρήνα της τριγωνικής σχέσης μεταξύ τους και προς τον νόμο. Ο νόμος αναγνωρίζει εξίσου στα πρόσωπα τις θεμελιώδεις ελευθερίες αυτοκαθορισμού. Η γεωμετρία των σχέσεων του νόμου προς τα πρόσωπα καθορίζεται από τις επιταγές της ισοπολιτείας και κατά τούτο δεν είναι κυμαινόμενη και μεταβλητή, αλλά σταθερή, δεδομένη και δεσμευτική για τον κοινό νομοθέτη<sup>242</sup>. Ο όσο το δυνατόν πληρέστερος και πολύπλευρος αυτοκαθορισμός του ανθρώπου αποτελεί τον νομιμοποιητικό λόγο ύπαρξης της κρατικής οργάνωσης.

239. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 159 του πρώτου κεφ.

240. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 155 του πρώτου κεφ.

241. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 159 του πρώτου κεφ.

242. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 137 του πρώτου κεφ.

Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης έχει ήδη ασκηθεί κριτική σε δύο από τις σπουδαιότερες αντιλήψεις, οι οποίες οδηγούν σε ακύρωση του αυτοκαθορισμού – συμπεριλαμβανομένου και του πολιτειακού. Η πρώτη απ' αυτές ξεκινά από μία αίσθηση ανασφάλειας ως προς την αποτελεσματικότητα επιταγών του λόγου, όταν αυτός δεν είναι στέρεα προσδεδεμένος σε μία μεταφυσική που επικαθορίζει τη βούληση<sup>243</sup>. Όμως, η μεταφυσική βεβαιότητα προσκρούει σε ένα θεμελιώδες γνώρισμα της συνταγματικής πολιτικής: την ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου.

Η σύγκλιση της βούλησης και του λόγου εξαρτάται από την ηθικοπολιτική συνείδηση των προσώπων<sup>244</sup> και την απόφασή τους να εφαρμόσουν δημόσιες πολιτικές πρόσφορες για την εμβάθυνση του αυτοκαθορισμού και την προαγωγή της δημοκρατίας σε όλα τα πεδία της κοινωνικής δραστηριότητας. Προορισμός του Συντάγματος είναι να κατοχυρώσει τον πολύπλευρο αυτοκαθορισμό του προσώπου και να τον οργανώσει<sup>245</sup> στις κύριες εκφάνσεις του, με την πρόβλεψη κατάλληλων δημοκρατικών θεσμών και εγγυήσεων.

Η δεύτερη ένσταση κατά του αυτοκαθορισμού έχει ηθική αφετηρία. Εμπνέεται από μία ριζική και χιμαιρική εκδοχή της αυτονομίας και θεωρεί ότι οι λόγοι που διαμορφώνουν τη βούληση πρέπει να έχουν ως πηγή το ίδιο το πρόσωπο και ως έρεισμα τη βούλησή του<sup>246</sup>. Στο πεδίο του πολιτειακού αυτοκαθορισμού, θέτει το ζήτημα της δέσμευσης των μελλοντικών

---

243. Βλ. για τη σχετική προβληματική, *Strauss*, (ό.π., σημ. 8), σ. 1-8.

244. Βλ. *Σβώλου*, (ό.π., σημ. 151), σ. 35, ως προς τις ευνοϊκές συνθήκες για την προβολή ριζοσπαστικών κοινωνικών αιτημάτων κατά τη θέσπιση του Συντάγματος του 1927: «Μ' όλα ταύτα, ουδεμία τοιαύτη απαιτία, σοβαράς εκτάσεως ενεφανίσθη προ της συντακτικής εξουσίας. Διότι έλειπε προ παντός από την μάξαν το ψυχικόν εκείνο στοιχείον, το οποίο γονιμοποιεί τας μεταβολάς, η μόρφωσις δηλ. της συνειδήσεως περί της ανάγκης αυτών, έστω και εις μίαν φωτισμένην, ηθικώς ισχυράν, μειονοψηφίαν. Άνευ αυτού η εκμετάλλευσις και της μάλλον προσφόρου κοινωνικής καταστάσεως δεν είναι δυνατή».

245. Βλ. κατωτέρω τέταρτο κεφ.

246. Βλ. για την κριτική της άποψης αυτής, κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 40 και 72 του πρώτου κεφ.

γενεών από τις επιλογές των παλαιότερων, όπως παγιώνονται στο αυστηρό Σύνταγμα.

## 6. Ο πολιτειακός αυτοκαθορισμός των μελλοντικών γενεών και το αυστηρό Σύνταγμα

Το 1789 ο *Thomas Jefferson* σε μία επιστολή προς τον *James Madison* προέβαλε με εξαιρετική σαφήνεια την άποψη ότι:

«Καμία κοινωνία δεν μπορεί να φτιάξει ένα Σύνταγμα ή ακόμη και ένα νόμο για να ισχύουν ες αεί. Η γη ανήκει πάντα στις ζωντανές γενεές... Είναι κύριοι του εαυτού τους και κατά συνέπεια μπορεί να κυβερνώνται όπως τους αρέσει... Το Σύνταγμα και οι νόμοι των προγόνων τους εκπνέουν στη φυσική τους εξέλιξη, μαζί με εκείνους που τους θέσπισαν... Κάθε Σύνταγμα και κάθε νόμος εκ φύσεως εκπνέει στη λήξη 19 ετών. Εάν εφαρμοσθεί περισσότερο αποτελεί πράξη δυνάμεως και όχι δικαίου... Η δυνατότητα καταργήσεως δεν είναι ισοδύναμη. Ίσως να ήταν εάν κάποια μορφή διακυβέρνησης ήταν τόσο καλά σχεδιασμένη, ώστε να ήταν εφικτή η ανάδειξη της θέλησης της πλειοψηφίας με ευκολία και χωρίς εμπόδια»<sup>247</sup>.

Έτσι λοιπόν ο *Jefferson* απαιτούσε τη ρητή συναίνεση κάθε ζώσης γενεάς. Στην απάντησή του ο *Madison* τόνισε ότι η άποψη του *Jefferson*, αν και θεωρητικά εφαρμόσιμη, στην πράξη συνοδεύεται από εντονότερες αντιρρήσεις. Το σύστημα διακυβέρνησης θα έχανε το πλεονέκτημα της παράδοσης, ενώ η περιοδική αναδιάρθρωση θα οδηγούσε σε επικίνδυνες έριδες και σε μία συνεχή ενδιάμεση κατάσταση, εφήμερη και προσωρινή<sup>248</sup>.

Ίσως, όμως, ο *Edmund Burke* άσκησε τη βαθύτερη κριτική

247. Βλ. *Kurland - R. Lerner*, *The Founders' Constitution - Major Themes*, Chicago 1987, σ. 69.

248. Βλ. *Kurland - Lerner*, (ό.π., σημ. 247), σ. 70.



των απόψεων του *Jefferson*. Δεν χρειάζεται να συμμερίζεται κανείς τη συντηρητική πολιτική φιλοσοφία του *Burke* για να εκτιμήσει τον θεσμικό προσανατολισμό της σκέψης του: «Τα άτομα περνούν σαν σκιές, αλλά η πολιτεία είναι δεδομένη και σταθερή. Η διαφορά συνεπώς του σήμερα και του αύριο, η οποία είναι τεράστια για τους ιδιώτες, για το κράτος είναι ασήμαντη»<sup>249</sup>. «Στην άγρια φυσική κατάσταση, δεν υπάρχει αυτό που αποκαλούμε λαός. Ένας αριθμός προσώπων δεν έχει αφεαυτού συλλογική ικανότητα. Η ιδέα του λαού είναι η ιδέα μιας συνένωσης... Όταν οι άνθρωποι διαρρηγνύουν την αρχική τους σύμβαση ή συμφωνία, η οποία παρέχει τη σωματειακή μορφή και ικανότητα στο κράτος, παύουν πλέον να αποτελούν λαό...»<sup>250</sup>. «[Ελευθερία] δεν είναι η μοναχική, αδέσμευτη, ατομική, εγωιστική ελευθερία, λες και κάθε άνθρωπος πρόκειται να ρυθμίσει όλη του τη συμπεριφορά με τη δική του βούληση. Η ελευθερία, την οποία εννοώ, είναι η *κοινωνική* ελευθερία. Είναι αυτή η κατάσταση πραγμάτων στην οποία η ελευθερία διασφαλίζεται με την ισότητα των περιορισμών... Αυτό το είδος της ελευθερίας αποκαλείται και δικαιοσύνη, επιβεβαιώνεται δε με σοφούς νόμους και κατοχυρώνεται με καλοσχεδιασμένους θεσμούς»<sup>251</sup>.

Η πολιτική φιλοσοφία του *Burke* αναδεικνύει την αξία της φρόνησης: «Η φρόνηση (σε όλα τα πεδία μία αρετή, στη δε πολιτική η πρώτη από τις αρετές) θα μας οδηγήσει να αρκестούμε σε ένα διαφοροποιημένο σχέδιο, αν και δε θα φθάνει την ολοκληρωμένη τελειότητα της αφρημένης ιδέας, αντί να πιέσουμε προς το τελειότερο, το οποίο δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς να διαρρήξουμε τον κοινωνικό ιστό...»<sup>252</sup>.

Η προβληματική του *Burke* συνδέεται άμεσα με τη θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού. Υπογραμμίζει την ανάγκη εξισορρόπησης και εναρμόνισης των στοιχείων της βούλησης

249. Βλ. *L. Bredvold - R. Ross*, *The Philosophy of Edmund Burke*, Ann Arbor 1967, σ. 15.

250. Βλ. *Bredvold - Ross*, (ό.π., σημ. 249), σ. 57.

251. Βλ. *Bredvold - Ross*, (ό.π., σημ. 249), σ. 71.

252. Βλ. *Bredvold - Ross*, (ό.π., σημ. 249), σ. 38.

και του λόγου, έτσι ώστε να καταστεί εφικτός ο αυτοκαθορισμός. Πράγματι, θα υπάρχει πάντα ένα προωθημένο σημείο για να ασκηθεί κριτική στο επίπεδο του αυτοκαθορισμού, το οποίο επιτυγχάνει μία κοινωνία. Αυτό είναι επόμενο, στο μέτρο που ο ριζικός αυτοκαθορισμός αποτελεί την ιδεατή εκδοχή της ελεύθερης πράξης, δηλαδή εκείνης, η οποία δεν προκαθορίζεται από προηγούμενες συνθήκες, αλλά εξηγείται πλήρως και αποκλειστικώς ως πράξη του προσώπου. Υπάρχει, όμως, ένα όριο πέρα από το οποίο, η κριτική δυναμική του αυτοκαθορισμού ακυρώνεται, καθώς παραπέμπει πλέον σε ουτοπία και όχι στην κοινωνική πραγματικότητα. Η κριτική της βούλησης από τη σκοπιά ενός εξωπραγματικού λόγου είναι εύκολη, αλλά και άγονη<sup>253</sup>.

Στη συνταγματική θεωρία, το έργο του *Burke* και η αξία της φρόνησης ενέπνευσαν τον σημαντικό αμερικανό συνταγματολόγο *Al. Bickel*, ο οποίος τόνισε την ανάγκη εξισορρόπησης και συμβιβασμού μεταξύ κρίσεων θεμελιωμένων σε αρχές και εκτιμήσεων σκοπιμότητας. Σχολιάζοντας το έργο του *Bickel*, ο *P. Kahn* παρατηρεί επιγραμματικά ότι «η φρόνηση είναι συνεπώς η αρετή, η οποία διαχειρίζεται τη σύγκρουση μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Η φρόνηση είναι απαραίτητη, γιατί μία κοινωνία κυβερνώμενη εξολοκλήρου από αρχές θα ήταν αυτοκαταστροφική», εάν αγνοούσε την τέχνη του συμβιβασμού<sup>254</sup>.

Η θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού μπορεί να δώσει ικανοποιητική απάντηση στο ζήτημα της δέσμευσης των μελλοντικών γενεών, εάν συμπληρωθεί από τον «συστατικό» χαρακτήρα των συνταγματικών κανόνων. Τη σχετική προβληματική έχει αναπτύξει ο *St. Holmes*, ο οποίος τονίζει πως γνώρισμα των κανόνων αυτών είναι ότι «καθιστούν μία πρακτική δυνατή για πρώτη φορά» και προβάλλει το γεγονός ότι το

253. Βλ. *Bredvold - Ross*, (ό.π., σμ. 249), σ. 75: «Standing on the firm ground of the British Constitution, let us be satisfied to admire, rather than attempt to follow in their desperate flights, the aeronauts of France»!

254. Βλ. *Kahn*, (ό.π., σμ. 233), σ. 12.

Σύνταγμα δεν περιορίζει απλώς την άσκηση της εξουσίας, αλλά περαιτέρω «αναθέτει αρμοδιότητες... και ρυθμίζει τον τρόπο με τον οποίο αυτές πρόκειται να ασκηθούν»<sup>255</sup>.

Αλλά και οι ποικίλες εφαρμογές του λόγου στο Σύνταγμα, τις οποίες εξετάσαμε στο κεφάλαιο αυτό, κατέστη σαφές ότι συμβάλλουν στην εμβάθυνση και κατοχύρωση του αυτοκαθορισμού. Όπως σημειώνει ο *St. Holmes*, «δημοκρατία είναι διακυβέρνηση μέσα από δημόσια συζήτηση, όχι απλώς η επιβολή της βούλησης της πλειοψηφίας... Όχι οποιαδήποτε θέληση, αλλά μία θέληση διαμορφωμένη σε έντονη και ανοικτή συζήτηση θα έπρεπε να αναγνωρισθεί ως κυρίαρχη εξουσία... Η λαϊκή κυριαρχία είναι αδιανόητη χωρίς κανόνες που οργανώνουν και προστατεύουν τη δημόσια συζήτηση»<sup>256</sup>.

Εάν μάλιστα θυμηθούμε ότι η αντίθεση πλειοψηφίας και μειοψηφίας οργανώνεται τόσο ως εξουσιαστική διαίρεση του λαού στα πλαίσια του κράτους, όσο και ως διαφωνία εντός της εξισωτικής κοινότητας του διαλόγου, τότε γίνεται φανερό ότι η προστασία των θεμελιωδών δικαιωμάτων της μειοψηφίας, μπορεί μεν να περιορίζει την εξουσία της πλειοψηφίας, σκοπός όμως είναι να διαφυλάξει το αδιαίρετο των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού και την ισοπολιτεία των προσώπων. Υπό αυτήν την έννοια, ορισμένοι συνταγματικοί περιορισμοί των μελλοντικών γενεών δεν είναι απλώς συμβατοί με τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό αλλά και αναγκαίοι για την απρόσκοπτη λειτουργία του.

Σύμφωνα με τη χαρακτηριστική μεταφορά του *J. Elster*, η αυτοδέσμευση του λαού με το Σύνταγμα είναι ανάλογη με την απόφαση του *Οδυσσέα*, ο οποίος με τη βούλησή του δέθηκε στο ιστίο για να αποφύγει το κάλεσμα των *Σειρήνων* και διέταξε το πλήρωμά του να αγνοήσει τις παρακλήσεις και τις προτροπές του, όταν η θέλησή του θα διαμορφώνεται κάτω

---

255. Βλ. *S. Holmes*, *Precommitment and the Paradox of Democracy*, στο έργο *J. Elster - R. Slagstad*, *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge 1993, σ. 195, 227.

256. Βλ. *Holmes*, (ό.π., σημ. 255), σ. 233.

από την επίδραση δυνάμεων διακωλυτικών του αυτοκαθορισμού<sup>257</sup>.

Με νομική γλώσσα, την ίδια σκέψη διατύπωσε ο δικαστής *Jackson* σε μία κλασική απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών:

«Αυτός καθεαυτός ο σκοπός του Καταλόγου των Δικαιωμάτων ήταν να αφαιρέσει ορισμένα θέματα από τους κινδύνους της πολιτικής αντιπαράθεσης, να τα θέσει έξω από την εμβέλεια των πλειοψηφιών και των αξιωματούχων και να τα θεσπίσει ως νομικές αρχές εφαρμοστέες από τα δικαστήρια. Τα δικαιώματα καθενός στη ζωή, την ελευθερία, την περιουσία, την ελεύθερη έκφραση, την ελευθερία του τύπου, την ελευθερία της λατρείας και του συνέρχεσθαι και άλλα θεμελιώδη δικαιώματα δεν μπορεί να τεθούν σε ψηφοφορία. Δεν εξαρτώνται από το αποτέλεσμα των εκλογών»<sup>258</sup>.

Παραταύτα, ο επιστημονικός διάλογος για τις συνταγματικές δεσμεύσεις των μελλοντικών γενεών συνεχίζεται. Επιφυλάξεις διατύπωσε πρόσφατα ο *J. Waldron*, στο βιβλίο του *Law and Disagreement*. Στη βάση της κριτικής του βρίσκεται η εκτίμηση ότι η διαφωνία χαρακτηρίζει τη φύση της πολιτικής και ότι δεν είναι σκόπιμο να τίθενται προκαταβολικοί περιορισμοί, ιδίως μάλιστα στο μέτρο που τα συνταγματικά δικαιώματα επιδέχονται κατ' εξοχήν αμφισβητούμενες ερμηνείες, αποτελούν δηλαδή προνομιακό πεδίο διαφωνίας<sup>259</sup>.

Νομίζω, όμως, ότι οι επιφυλάξεις του *Waldron* δεν είναι πειστικές, ακριβώς γιατί η ερμηνευτική διαφωνία (η επιστημονική, πολλώ δε μάλλον η πολιτική) δεν υποδηλώνει ότι εξαντλήθηκαν τα όρια εφαρμογής του λόγου ούτε αποκλείει την

257. Βλ. *J. Elster*, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge 1984, σ. 36, όπου παραπέμπει ο *J. Waldron*, *Law and Disagreement*, Oxford 1999, σ. 259.

258. Βλ. *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 US 624, 638 (1944).

259. Βλ. *J. Waldron*, *Law and Disagreement*, Oxford 1999, σ. 281.

ύπαρξη ορθής λύσης και αντικειμενικής θεμελίωσης των ερμηνευτικών προβλημάτων<sup>260</sup>.

Οι εφαρμογές του λόγου στο Σύνταγμα συμπληρώνουν τη βούληση του λαού και καθιστούν εφικτή την εκδήλωσή της στο διηνεκές. Επί της αρχής, δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ της αναγνώρισης της λαϊκής κυριαρχίας ως θεμελίου του πολιτεύματος και της υποχρέωσης να ασκούνται οι πηγάζουσες από τον λαό εξουσίες, με τον τρόπο που ορίζει το αυστηρό Σύνταγμα. Τόσο η βούληση του λαού όσο και ο λόγος του Συντάγματος απαιτούνται για να καταστεί δυνατός ο πολιτειακός αυτοκαθορισμός και η δημοκρατία.

Η θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού είναι προφανώς ασυμβίβαστη με τη θέση του *C. Schmitt*, ότι η γένεση του Συντάγματος δεν μπορεί να εξαντλήσει, να απορροφήσει ή να αναλώσει τη συντακτική εξουσία<sup>261</sup>. Πλησίον και υπεράνω του Συντάγματος υπάρχει η θέληση του κυρίαρχου<sup>262</sup>. Για τον *Schmitt*, η θέληση του κυρίαρχου αποτελεί την υπαρκτική πηγή της ισχύος του Συντάγματος, υπό την θετική του έννοια<sup>263</sup>. Η θέληση αυτή δεν είναι εξωνομικό, κοινωνιολογικό δεδομένο, του οποίου η κανονιστική σημασία αναλώνεται με τη θέσπιση του Συντάγματος. Συνιστά, αντίθετα, κεντρικό στοιχείο του Συντάγματος και του συνταγματικού δικαίου. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, η συντακτική εξουσία δε μπορεί ποτέ να αποβεί απολύτως συντεταγμένη, νομικά ρυθμισμένη. Παραμένει πάντα στη φυσική κατάσταση<sup>264</sup>, αδέσμευτη από διαδικασίες και νομικούς τύπους.

Αποτέλεσμα της θεωρίας αυτής είναι ότι σχετικοποιείται ριζικά και επικίνδυνα η συνταγματική τάξη και νομιμότητα. Κατά το Σύνταγμα, ο λαός δεν έχει κάποια υπερβατική εξουσία, η οποία βρίσκεται επέκεινα των διαδικαστικών τύπων και των ορίων του Συντάγματος<sup>265</sup>. Η απόφαση του λαού δε συνι-

260. Βλ. *Tassopoulos*, (ό.π., σημ. 194), σ. 243.

261. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 153), σ. 111.

262. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 153), σ. 111.

263. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 153), σ. 110.

264. Βλ. *Schmitt*, (ό.π., σημ. 153), σ. 114.

στά υπαρξιακή εκδήλωση της βούλησης, αλλά ενότητα βούλησης και λόγου, δηλαδή πράξη δημοκρατικού αυτοκαθορισμού.

Η θεσμική διάσταση του αυτοκαθορισμού και η τεράστια ηθικοπολιτική και συνταγματική της σημασία υποβαθμίζεται νομίζω δραματικά και από τον *Bruce Ackerman*, στην προσπάθειά του να θεματοποιήσει επιστημονικά τη δυνατότητα τροποποίησης της συνταγματικής τάξης, έξω από τις διαδικασίες αναθεώρησης του ασυνητού Συντάγματος. Οι ειρηνικές συνταγματικές «επαναστάσεις»<sup>266</sup> της κοινωνίας των πολιτών και η πηγαία νομιμοποίηση των άτυπων συνταγματικών αλλαγών συνιστούν ουσιώδεις παραβάσεις από διαδικαστική σκοπιά και παρέχουν εύκολα προσχήματα για την παραβίαση του Συντάγματος, με κίνδυνο τραγικής κατάληξης, όπως έδειξε η περίπτωση του Συντάγματος της Βαϊμάρης. Είναι πολύ εύστοχη και διεισδυτική η παρατήρηση του *S. Levinson*, ότι ο *Ackerman*, παρά την προσπάθειά του να διαφοροποιηθεί από προσεγγίσεις όπως αυτές του *Schmitt*, βρίσκεται πολύ εγγύτερα στο πνεύμα τους, από ό,τι ο ίδιος ο *Ackerman* θα ήθελε να παραδεχθεί<sup>267</sup>.

Το Σύνταγμά μας αναγνωρίζει τη δυνατότητα συνένωσης της βούλησης και του λόγου στο συλλογικό υποκείμενο του λαού. Αυτό, όμως, συμβαίνει στην ακροτελεύτια διάταξή του, η οποία προβλέπει ότι «η τήρηση του Συντάγματος επαφίεται στον πατριωτισμό των Ελλήνων, που δικαιούνται και υποχρεούνται να αντιστέκονται με κάθε μέσο εναντίον οποιουδήποτε επιχειρεί να το καταλύσει με τη βία»<sup>268</sup>. Υπάρχει μία χαρακτηριστική συμμετρία μεταξύ της διάταξης αυτής και εκείνης, η οποία ορίζει ότι: «Όλες οι εξουσίες πηγάζουν από τον Λαό, υπάρχουν υπέρ αυτού και του Έθνους και ασκούνται όπως ορίζει το Σύνταγμα»<sup>269</sup>.

265. Βλ. *Mortati*, (ό.π., σημ. 181), σ. 102.

266. Βλ. *Ackerman*, (ό.π., σημ. 231), σ. 2282.

267. Βλ. *S. Levinson*, *Transitions*, Yale L.J. 108, 1999, σ. 2215, 2224-2225.

268. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 120 παρ. 4. Βλ. *Koutsoubinas*, (ό.π., σημ. 223), σ. 459.

269. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 1 παρ. 3.

Το δικαίωμα αντίστασης απευθύνεται στη βούληση και την αποφασιστικότητα του λαού να προστατεύσει το *έλλογο στοιχείο του πολιτειακού αυτοκαθορισμού*, το οποίο δεν είναι άλλο από το Σύνταγμα. Όπως έγραφε ο *N. I. Σαρίπολος* για το Σύνταγμα του 1864, «η διαρκής λοιπόν παρουσία και ανωτάτη της εθνικής κυριαρχίας εποπτεία ουδέ ταράττει ουδέ κωλύει την κίνησιν της συνταγματικής πολιτείας. Νομίζομεν δε ότι και την άγρυπνον ταύτην του έθνους φρουράν προκαλεί το 107 του ημετέρου συντάγματος άρθρον, διότι άλλως ουδεμίαν καθ' ημάς ήθελον έχει έννοιαν οι λέξεις αυτού: 'Η τήρησις του παρόντος συντάγματος αφιερούται εις τον πατριωτισμόν των Ελλήνων...'»<sup>270</sup>.

Τα επόμενα κεφάλαια της παρούσας μελέτης πραγματεύονται συγκεκριμένα το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος του 1975/1986. Το τρίτο κεφάλαιο εξετάζει την αξία του ανθρώπου ως αρχή αυτοκαθορισμού και αντιπατερναλισμού. Το τέταρτο κεφάλαιο εξετάζει την οργάνωση του αυτοκαθορισμού κατά το Σύνταγμα μας και αναλύει τον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιείται ο συσχετισμός της βούλησης και του λόγου σε κάθε ένα από τα πεδία του αυτοκαθορισμού.

---

270. Βλ. *Σαρίπολος*, (ό.π., σημ. 3), σ. 56, 57. *Φ. Σπυρόπουλος*, Το δικαίωμα αντίστασης κατά το άρθρο 120 παρ. 4 του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1987, σ. 83.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### Η ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Η αξία του ανθρώπου παρέχει το θεμελιώδες τυπικό έρεισμα για την ηθικοπολιτική ανάγνωση και ερμηνεία του ελληνικού Συντάγματος του 1975/1986<sup>1</sup>. Η αξία του ανθρώπου νοείται ως *αυτοκαθορισμός* του προσώπου. Συνεπώς, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου δεν αποτελεί απλώς ηθικοπολιτική, αλλά και νομική αρχή πλήρους δεσμευτικότητας. Σύμφωνα με τον Άρειο Πάγο (Ολομ.), «η διάταξη αυτή δεν αποτελεί απλή διακήρυξη, αλλά κανόνα δικαίου συνταγματικού επιπέδου»<sup>2</sup>. Περαιτέρω, πρόκειται για διάταξη πολιτειακής τάξης, η οποία αφορά τον χαρακτήρα του δημοκρατικού μας πολιτεύματος ως *ανθρωποκεντρικού και αντιπατερναλιστικού*. Η πρώτη ενότητα εξετάζει το περιεχόμενο της αξίας του ανθρώπου ως αυτοκαθορισμό του προσώπου. Η επόμενη ενότητα αναφέρεται στη σχέση μεταξύ προσώπου και πολίτη, υπό το πρίσμα του άρθρ. 2 παρ. 1 του Συντάγματος. Στη συνέχεια, η αξία του ανθρώπου συνδέεται με την υποχρέωση έλλογης κρατικής δράσης. Η τετάρτη ενότητα διερευνά την αξία του ανθρώπου ως θεμελιώδη αρχή αντιπατερναλισμού και αναλύει τον αδιαίρετο χαρακτήρα των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού. Τέλος, η αξία του ανθρώπου αναδεικνύεται ως θεμέλιων συνταγματικών ελευθεριών.

---

1. Βλ. Σύμβαση 1975/1986, άρθρ. 2 παρ. 1. Βλ. Γερμ. Σύμβαση, άρθρ. 1 παρ. 1: «Η αξιοπρέπεια του ανθρώπου είναι απρόσβλητη. Αποτελεί υποχρέωση κάθε κρατικής εξουσίας να τη σέβεται και να την προστατεύει». Βλ. *Κ. Μαυριά - Α. Παντελή*, Συνταγματικά κείμενα ελληνικά και ξένα, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 451.

2. Βλ. ΑΠ (Ολομ.) 40/1998, ΤοΣ 25, 1999, σελ. 103, 104.



## 1. Η αξία του ανθρώπου ως αυτοκαθορισμός του προσώπου

Το άρθρ. 2 παρ. 1 του Συντάγματός μας ορίζει ότι «ο σεβασμός και η προστασία της αξίας του ανθρώπου αποτελούν την πρωταρχική υποχρέωση της πολιτείας». Η θέσπισή του συνιστά μία από τις σπουδαιότερες καινοτομίες που έλαβαν χώρα το 1975. Όπως έχει δεχθεί ο Άρειος Πάγος (Ολομ.), η διάταξη αυτή «χαρακτηρίζει το δημοκρατικό μας πολίτευμα ως ανθρωποκεντρικό, με θεμέλιο την αξία του ανθρώπου. Ο σεβασμός της αναγορεύεται σε ύπατο κριτήριο της έκφρασης και δράσης των οργάνων της πολιτείας»<sup>3</sup>.

Ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας του Συντάγματος έχει την έννοια ότι ο άνθρωπος βρίσκεται στο κέντρο της πολιτείας που ιδρύει το Σύνταγμά μας, όχι όμως ως δημιουργήμα και αντικείμενο αυτής, παθητικός αποδέκτης των ρυθμίσεών της, αλλά ως ενεργητικό υποκείμενο και δημιουργός της. *Η πολιτεία υπάρχει δια του ανθρώπου και όχι απλώς υπέρ αυτού.*

Η συνταγματική αναγνώριση της αξίας του ανθρώπου προστατεύει, όπως γίνεται δεκτό από το σύνολο της ελληνικής συνταγματικής θεωρίας, το status του φυσικού προσώπου ως υποκειμένου δικαίου, ως φορέα δηλαδή δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, το οποίο αναγνωρίζεται από το άρθρ. 34 του ΑΚ<sup>4</sup> και δε μπορεί να αφαιρεθεί από τον άνθρωπο πριν από τον βιολογικό θάνατό του<sup>5</sup>. Όπως παρατηρεί ο Α. Μανιτάκης, «ως πρόσωπα, όλοι οι άνθρωποι, έχουν, χωρίς εξαίρεση και χωρίς διάκριση, με τη γέννησή τους δικαιοκτητική ικανότητα και είναι φορείς ελευθερίας, αφηρημένης, δηλαδή ικανότητας ή δυνατότητας αυτοκαθορισμού και συνειδητής απόφασης»<sup>6</sup>.

3. Βλ. ΑΠ (Ολομ.) 40/1998, ΤοΣ 25, 1999, σελ. 103, 104.

4. Βλ. ΑΚ 34 (ικανότητα δικαίου): «Κάθε άνθρωπος είναι ικανός να έχει δικαιώματα και υποχρεώσεις».

5. Βλ. ΑΚ 35 (ύπαρξη και τέλος του προσώπου): «το πρόσωπο αρχίζει να υπάρχει μόλις γεννηθεί ζωντανό και παύει να υπάρχει με το θάνατό του». Βλ. Π. Λαγτόγλου, Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα τ. Β', Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σελ. 1139.

Το πρωταρχικό ερώτημα, το οποίο θέτει η διάταξη του Συντάγματος, αφορά τη σημασία της «αξίας του ανθρώπου», ως θεμελιώδους σκοπού της έννομης τάξης. Νοηματικός πυρήνας της αξίας του ανθρώπου είναι ο αυτοκαθορισμός του προσώπου, η ιδιότητά του ως ελλόγου και συνειδητού όντος, ως ηθικής και κοινωνικοπολιτικής οντότητας. Σύμφωνα με τον *Dürig*, η αξία του ανθρώπου έχει την ακόλουθη έννοια: «Κάθε άνθρωπος είναι άνθρωπος εξαιτίας του πνεύματός του, το οποίο τον διακρίνει από την απρόσωπη φύση και τον κάνει με δική του απόφαση ικανό να συναισθάνεται τον εαυτό του, να αυτοκαθορίζεται και να διαμορφώνει τον εαυτό του και το περιβάλλον»<sup>7</sup>. Επιγραμματικός είναι και ο ορισμός του *N. Ανδρουλάκη*, κατά τον οποίο: «Πρέπει αξία στον άνθρωπο, γιατί μόνον αυτός είναι πραγματικός ή δυνητικός φορέας συνειδησεως έχοντας σαν τέτοιος την αξίωση και την ευθύνη να αποφασίζει συνειδητά για τη στάση του στον κόσμο, για τις πράξεις και τις αντιδράσεις του»<sup>8</sup>. Ο *A. Μανιτάκης* παρατηρεί ότι «το πρωταρχικό περιεχόμενο της αξίας του ανθρώπου συγκροτείται από την έννοια της ελευθερίας και στον σκληρό πυρήνα της βρίσκεται η ελευθερία της συνείδησης, η δυνατότητα ελεύθερης και συνειδητής επιλογής, σύμφωνα με τις πεποιθήσεις του ατόμου, πράξεων ή δραστηριοτήτων, οι οποίες υπόκεινται, για τον λόγο αυτό, σε αξιολόγηση και κρίση και, άρα σε έπαινο, κοινωνική αποδοκιμασία ή δημόσια μομφή»<sup>9</sup>. Συμπερασματικώς, σημειώνεται ότι «σχετική ομοφωνία υφίσταται επί των σημείων ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι

6. Βλ. *A. Μανιτάκη*, Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας I, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 409.

7. Βλ. *A. Παντελή*, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, Αθήνα-Κομοτηνή 1984, σ. 263, ο οποίος παραθέτει και έτερο ορισμό: «Η αξιοπρέπεια συνίσταται στο ότι ο άνθρωπος ως ον πνευματικό και ηθικό αποβλέπει εκ φύσεως στο να καθορίζει τον εαυτό του εν αυτοσυνειδησία και ελευθερία, να τον διαμορφώνει και να ενεργεί επί του περιβάλλοντος».

8. Βλ. *N. Ανδρουλάκη*, Το νέο Σύνταγμα και η ποινική δικαιοσύνη, στο έργο Η επίδρασις του Συντάγματος του 1975 επί του ιδιωτικού και επί του δημοσίου δικαίου, Αθήναι 1976, σ. 63, 64.

9. Βλ. *Μανιτάκη*, (ό.π., σημ. 6), σ. 398.

έμφυτος και αναφαίρετος ιδιότης εκάστου ανθρώπου και ότι θεμελιούται επί των βασικών εκδηλώσεων της προσωπικότητός του, δηλαδή επί της ικανότητός του προς αυτοδιάθεσιν και αυτοδιαμόρφωσιν»<sup>10</sup>.

Στον χώρο του ιδιωτικού δικαίου, ο *Κ. Σούρλας*, αναφερόμενος στην προσωπικότητα ως αυτοτελές αντικείμενο προστασίας από τα άρθρ. 57-60 ΑΚ, παρατηρεί ότι «η προσωπικότης υπό την τελευταίαν έννοιαν δεν απετέλεσε πάντοτε αντικείμενον ιδιαιτέρας αναγνωρίσεως του δικαίου. Η αναγνώρισις προϋπέθετεν αν μη αναγωγήν του ανθρώπου εις σκοπόν καθ' εαυτόν, τουλάχιστον επαρκή χειραφέτησιν αυτού από της κοινωνικής ομάδος, προς ην ήτο προσκεκολλημένος και ήτις επί πολύν χρόνον τον απερρόφα είτε ως οικογένεια, είτε ως φυλή είτε ως άστυ. Εις την Σχολήν του φυσικού δικαίου ανήκει η τιμή, ότι έδωκεν εις τον άνθρωπον την θέσιν ελευθέρου και λογικού όντος...»<sup>11</sup>.

Στις ανωτέρω εννοιολογικές προσεγγίσεις της αξίας του ανθρώπου ευχερώς διακρίνονται τα στοιχεία του *αυτοκαθορισμού*: η *βούληση* και ο *λόγος*. Η βούληση συνδέει την πράξη με ένα πρόσωπο ως φορέα και δημιουργό της, ως ενεργό υποκείμενο δράσης. Ο λόγος συνδέεται με τα «αίτια» της πράξης, με τον σκοπό και το νόημά της, με την αξιολόγησή της ως αυθαίρετης, αδικαιολόγητης, πεπλανημένης, εσφαλμένης ή αντίθετα, δικαιολογημένης, ορθής, εύλογης κ.λ.π. Το πρόσωπο ενεργεί βάσει συγκεκριμένων λόγων, οι οποίοι υποκινούν τη βούλησή του και οι οποίοι κρίνονται και ελέγχονται κατά συνείδηση.

Η αξία του ανθρώπου δεν είναι μονοσήμαντη και δεν απορρέει μονομερώς ούτε από την ελεύθερη βούληση ούτε από τον έγκυρο λόγο. Τα στοιχεία του αυτοκαθορισμού θεωρού-

---

10. Βλ. *Κ. Ζώρα*, Η συνταγματική αρχή του σεβασμού και της προστασίας της ανθρωπίνης αξιοπρεπείας κατά το γερμανικόν ομοσπονδιακόν Σύνταγμα, ΤοΣ 4, 1978, σ. 1, 8. *P. Häberle*, Έννοια και περιεχόμενο της ανθρώπινης αξιοπρεπείας κατά το γερμανικό και το ελληνικό Σύνταγμα, ΤοΣ 7, 1982, σ. 201.

11. Βλ. *Κ. Σούρλας*, Εισαγ. άρθρ. 57-60, στο έργο ΕρμΑΚ Γενικά Αρχαί τ. 1, Αθήναι 1952, υπ' αριθ. 1, 2.

νται ισόρροπα. Η αξία του ανθρώπου ενυπάρχει στην ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου, την οποία αντιμετωπίζει το πρόσωπο<sup>12</sup>. Ορθώς, το άρθρ. 2 παρ. 1 δεν προκαταλαμβάνει την κατάληξη που θα έχει η σχέση μεταξύ βούλησης και λόγου. Γενική ρύθμιση του ζητήματος αυτού περιλαμβάνει το συναφές άρθρ. 5 παρ. 1, το οποίο προστατεύει την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, εφόσον δεν προσβάλλονται τα δικαιώματα των άλλων και δεν παραβιάζεται το Σύνταγμα ή τα χρηστά ήθη<sup>13</sup>. Το άρθρ. 2 παρ. 1 αναγνωρίζει και προστατεύει το πεδίο συνειδησιακής ελευθερίας και ευθύνης του προσώπου, τον χώρο της ηθικοπολιτικής έντασης και δοκιμασίας μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Συνεπώς, η αξία του ανθρώπου έχει σαφώς καθορισμένο εννοιολογικό πυρήνα.

Ως μέτρο προσβολής της αξίας του ανθρώπου προτείνεται η υποχρέωση του κράτους να μην ανέχεται τη μεταχείριση του ανθρώπου ως αντικειμένου<sup>14</sup>. Οι διάφορες ειδικότερες περιπτώσεις προσβολής της αξίας του ανθρώπου είναι δυνατόν να συστηματοποιηθούν σε σχέση με τις παραπληρωματικές παραδοχές, οι οποίες συνθέτουν την αξία του αυτοκαθορισμού και δικαιολογούν τη θεμελιώδη σημασία του, στο πλαίσιο της συστηματικής μας τάξης<sup>15</sup>.

12. Βλ. ανωτέρω, κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 30 του πρώτου κεφ.

13. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 5 παρ. 1.

14. Βλ. Ανδρουλάκη, (ό.π., σημ. 8), σελ. 64: «Προσβολή δε της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας υπάρχει κάθε φορά που ο άνθρωπος... χρησιμοποιείται σαν απλό μέσο για την επίτευξη οποιουδήποτε σκοπού, υποβιβαζόμενος έτσι στο επίπεδο 'αντικειμένου του εμπραγμάτου δικαίου', για να θυμηθούμε τη γνωστή καντιανή φράση».

15. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 30 του πρώτου κεφ.: Η αξία του αυτοκαθορισμού περιλαμβάνει, λοιπόν, την ελευθερία του προσώπου να καταστρώσει το σχέδιο της ζωής του, όπως ένας δημιουργός συνθέτει το έργο του, σύμφωνα με τη βούλησή του, η οποία διαμορφώνεται σε ένα περιβάλλον αξιακής πολυφωνίας, αδέσμευτο κατ' αρχήν από προδιαγεγραμμένες και περιοριστικές στοχοθεσίες. Περιλαμβάνει την αναγνώριση ότι το πρόσωπο πράττει, ενδιαφερόμενο η βούλησή του να θεμελιώνεται σε λόγους, οι δε λόγοι μπορεί με τη σειρά τους να αξιολογηθούν ως ηθικώς ορθοί, βασισμένοι στην αμοιβαία αναγνώριση

Η άσκηση ψυχολογικής ή σωματικής βίας, η αιμοληψία χωρίς τη συναίνεση του ενδιαφερομένου, ο ορός αληθείας και ο ανιχνευτής ψεύδους, η πλύση εγκεφάλου έχουν ως κοινό χαρακτηριστικό την κατάλυση του αυτοκαθορισμού του προσώπου. Το ίδιο ισχύει για την ευγονική και τη γενετική τεχνολογία εφόσον τείνει να «ελέγξει» την ατομικότητα του προσώπου<sup>16</sup>. Επίσης, «το δικαίωμα της άμβλωσης βρίσκεται [σ]ε στενή σχέση με τον πυρήνα του αυτοκαθορισμού της γυναίκας, υπό την έννοια του ότι αν η τελευταία στερηθεί τη δυνατότητα να το ασκήσει χάνει τον έλεγχο των βιολογικών της λειτουργιών και μοιραία μετατρέπεται σε 'μέσον' για την επιδίωξη ενός σκοπού»<sup>17</sup>. Βεβαίως, η δυσκολία πρακτικής εναρμόνισης του δικαιώματος της μητέρας με την αξίωση του κυοφορούμενου είναι δεδομένη. Τέλος, η προσωπική κράτηση για χρηματικές οφειλές αντίκειται στην αξία του ανθρώπου, καθώς τον υποβιβάζει σε μέσο για την είσπραξη των χρεών<sup>18</sup>.

---

των ηθικών προσώπων ή, αντιθέτως, ως αυθαίρετοι. Περιλαμβάνει τη θεμελιώδη θέση ότι ο άνθρωπος, για να καταστεί ώριμο πρόσωπο, πρέπει ο ίδιος να ασκήσει και να αναπτύξει τις δυνάμεις του για κριτική σκέψη και σθεναρή απόφαση, σύμφωνα με κατά την κρίση του έγκυρους λόγους, καθώς ο αυτοκαθορισμός αποβλέπει εξ ορισμού στο να είναι κάθε πρόσωπο «ο εαυτός του» και όχι «άλλος» και αυτό δε μπορεί να συμβεί εάν δε δοκιμάσει να δώσει το ίδιο τη δική του απάντηση στο πρόβλημα της ανοικτής τροπής μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Περιλαμβάνει, τέλος, την αταλάντευτη πεποίθηση ότι το ζήτημα του αυτοκαθορισμού του προσώπου δεν είναι ατομιστικό-ιδιωτικό αλλά ηθικοπολιτικό, κινούμενο σε επίπεδο θεσμικών πρακτικών και συλλογικών δράσεων, καθώς εντέλει, τόσο η καλλιέργεια των προσωπικών ικανοτήτων που απαιτεί ο αυτοκαθορισμός όσο και η πρακτική δυνατότητα αυτοκαθορισμού εξαρτάται από την ύπαρξη πρόσφορων και ευνοϊκών κοινωνικοπολιτικών θεσμών και πρακτικών.

16. Βλ. νομολογιακά παραδείγματα προσβολής της αξίας του ανθρώπου σε *Zóra*, (ό.π., σημ. 10), σ. 14-20 και *Γ. Χατζησοάβα*, Η ανθρώπινη αξία – η συνταγματική επιταγή του σεβασμού και της προστασίας της, Δίκαιο και Πολιτική 17-18, 1989, σ. 256.

17. Βλ. *T. Βιδάλη*, Ζωή χωρίς πρόσωπο, Αθήνα-Κομοτηνή 1999, σ. 114.

18. Βλ. *N. Αλιβιζάτου*, Και πάλι για την αντισυνταγματικότητα της προσωπικής κράτησης για χρέη προς το Δημόσιο, Βλ. ΤοΣ 10, 1984, σ. 62. Βλ. *A. Γέροντα - A. Ψάλτη*, Δημοσιονομικό δίκαιο τ. Α', Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 400. Βλ. ήδη ν. 2462/1997, άρθρ. 11, με το οποίο κυρώθηκε το διεθνές σύμφωνο για τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα του 1996 (απαγόρευση φυλάκισης λόγω αδυναμίας εκπλήρω-

Οι ανωτέρω περιπτώσεις προσβάλλουν την ουσία του αυτοκαθορισμού, δηλαδή την ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Επειδή, όμως, ο αυτοκαθορισμός εξαρτάται από την ύπαρξη πρόσφορων και ευνοϊκών κοινωνικοπολιτικών θεσμών και πρακτικών, το άρθρ. 2 παρ. 1 θεμελιώνει και την υποχρέωση του κράτους να διασφαλίσει τις στοιχειώδεις αναγκαίες συνθήκες διαβίωσης του προσώπου<sup>19</sup>. Εν προκειμένω, ζωτική σημασία έχει η προστασία του οικιστικού και φυσικού περιβάλλοντος και η διατήρηση της βιώσιμης ανάπτυξης, προκειμένου να καταστεί δυνατός ο αυτοκαθορισμός όχι μόνο των ζώντων προσώπων αλλά και των μελλοντικών γενεών<sup>20</sup>.

Τέλος, επειδή ο αυτοκαθορισμός δεν αποτελεί απλώς μία εναλλακτική επιλογή του προσώπου, αλλά τη θεμελιώδη αντικειμενική αξία του Συντάγματος μας, ευλόγως δεν αναγνωρίζεται η δυνατότητα παραίτησης από τη συνταγματική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας<sup>21</sup>. Εξάλλου η κρατική υποχρέωση αφορά και τις προσβολές που προέρχονται όχι μόνο από το κράτος αλλά και από τους ιδιώτες, στις σχέσεις ιδιωτικού δικαίου<sup>22</sup>. Σύμφωνα με το Σύνταγμα, «η ιδιωτική πρωτοβουλία δεν επιτρέπεται να αναπτύσσεται εις βάρος της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή επί βλάβη της εθνικής οικονομίας»<sup>23</sup>. Στον αντικειμενικό χαρακτήρα της α-

---

σης συμβατικής υποχρέωσης).

19. Βλ. *Ζώρα*, (ό.π., σημ. 10), σ. 21-24. Βλ. και ΣτΕ (Ολομ.) 550/1999, ΤοΣ 25, 1999, σ. 943 (η προστασία της οικογένειας περιλαμβάνει και τη μέριμνα επαρκούς οικογενειακής στέγης).

20. Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, Το περιβαλλοντικό Σύνταγμα – θεμελίωση, περιεχόμενο και λειτουργία, Νόμος και Φύση 1994, σ. 375, 382: «Δεν υπάρχει έτσι αμφιβολία ότι κάθε ερμηνευτικό εγχείρημα στην περιοχή της προστασίας του περιβάλλοντος επιβάλλεται να έχει ως βασικό γνώμονα και σταθερά αφενός το σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου και αφετέρου τη δημιουργία των καλύτερων δυνατών όρων για την πραγμάτωση, υπό σύγχρονες συνθήκες, του δικαιώματος της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας».

21. Βλ. *Α. Ράϊκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου – Θεμελιώδη δικαιώματα τ. Β΄, Αθήνα-Κομοτηνή 1984, σ. 73.

22. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 5), σ. 1138.

23. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 106 παρ. 2.

ξίας του ανθρώπου ανάγεται και η προστασία στις περιπτώσεις εκείνες όπου υποκειμενικώς μπορεί μεν να μην υφίσταται η δυνατότητα αυτοκαθορισμού, ισχύει όμως και ως προς αυτές το ανθρώπινο μέτρο και έχουν θέση στην κλίμακα αυτοκαθορισμού του προσώπου (λ.χ. τερατογενέσεις, περιπτώσεις πνευματικής καθυστέρησης κ.λ.π.)<sup>24</sup>.

*Η προσωποκεντρική θεώρηση της πολιτείας επιβάλλει την ουσιαστική νομιμοποίησή της με κριτήριο τον αυτοκαθορισμό των προσώπων. Ο αυτοκαθορισμός αφορά, όπως είδαμε, τη δημιουργία εκείνων των εσωτερικών και εξωτερικών προϋποθέσεων, οι οποίες θα επιτρέπουν στο πρόσωπο να πραγματώνει όποιες υπερβάσεις είναι αναγκαίες, προκειμένου να ενεργεί και να δημιουργεί σύμφωνα με τις ανωτέρας τάξεως επιλογές και αξιολογήσεις του. Ιδανικό του αυτοκαθορισμού είναι το πρόσωπο να ταυτίζεται με τον τρόπο της ζωής του όχι από άγνοια, δυσειδαιμονία, προλήψεις, εμπάθεια, εξαρτήσεις κ.λ.π., αλλά επειδή κρίνει ότι ο τρόπος αυτός το καταξιώνει ως πρόσωπο. Ζητούμενο είναι το πρόσωπο να μην αποξενώνεται από τον τρόπο της ζωής του, αλλά να τον αναγνωρίζει ως δικό του και να τον ενστερνίζεται. Ο όσο το δυνατόν πληρέστερος και πολύπλευρος αυτοκαθορισμός του ανθρώπου αποτελεί τον νομιμοποιητικό λόγο ύπαρξης της κρατικής οργάνωσης.*

Απόρροια του θεμελιώδους χαρακτήρα του είναι η συστηματική ένταξη του άρθρ. 2 παρ. 1 του Συντάγματος, στο κεφάλαιο το οποίο αφορά τη μορφή του πολιτεύματός μας, καθώς επίσης και η αναφορά του μεταξύ των μη υποκειμένων σε αναστολή και αναθεώρηση διατάξεων του Συντάγματος<sup>25</sup>. Η αξία του ανθρώπου αποτελεί μαζί με τη δημοκρατία την πολιτειακή βάση του Συντάγματός μας, τον ακρογωνιαίο του λίθο. Κρίσιμα ερμηνευτικά ζητήματα της αξίας του ανθρώπου αναπτύσσονται και εξειδικεύονται περαιτέρω στις επόμενες παραγράφους.

24. Βλ. Χατζησάβα, (ό.π., σημ. 16), σ. 253.

25. Βλ. Σύταγμα 1975/1986, άρθρ. 48 και 110.

## 2. Φορείς της αξίας του ανθρώπου: πρόσωπα και πολίτες

Το άρθρο. 2 παρ. 1 του Συντάγματος θέτει στο κέντρο του πολιτεύματός μας όχι τον πολίτη, αλλά τον άνθρωπο ως έννοια γένους. Όμως, ο λαός, το ανώτατο όργανο του κράτους, αποτελείται από τους Έλληνες πολίτες, δηλαδή τα φυσικά πρόσωπα τα οποία έχουν την ελληνική ιθαγένεια<sup>26</sup>.

Ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας του πολιτεύματός μας είναι κρίσιμος για τη συνταγματική προβληματική της ιθαγένειας. Ιθαγένεια είναι «ο μόνιμος νομικός δεσμός που συνδέει τον πολίτη με την πολιτεία»<sup>27</sup>. Προσδίδεται στο άτομο μόνον από το κράτος και συνιστά δεσμό προς ορισμένο κράτος, όχι προς ορισμένο δίκαιο<sup>28</sup>. Ο καθορισμός της «ανήκει στην αποκλειστική [και διακριτική] (εξουσία) δικαιοδοσία ενός κράτους»<sup>29</sup>. Οι παρατηρήσεις αυτές αναδεικνύουν τον κρατικό πόλο της ιθαγένειας. Εξίσου, όμως, σημαντικός είναι ο έτερος πόλος της: ο πολίτης. Έτσι, το Σύνταγμα περιορίζει στο άρθρο. 4 παρ. 3 «την ακούσια απώλεια (αφαίρεση) της ιθαγένειας, κατοχυρώνοντας ατομικό δικαίωμα διατηρήσεως της ελληνικής ιθαγένειας»<sup>30</sup> και προβλέπει ότι «επιτρέπεται να αφαιρεθεί η ελληνική ιθαγένεια μόνο σε περίπτωση που κάποιος απέκτησε εκούσια άλλη ιθαγένεια ή που ανέλαβε σε ξένη χώρα υπηρεσία αντίθετη προς τα εθνικά συμφέροντα, με τις προϋποθέσεις και τη διαδικασία που προβλέπει ειδικότερα ο νόμος»<sup>31</sup>.

26. Βλ. Γ. Παπαδημητρίου, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Α' – Τα όργανα του κράτους, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 17.

27. Βλ. Γ. Παπαδημητρίου, Το Σύνταγμα και η εκούσια αποβολή της ιθαγένειας, ΤοΣ 5, 1979, σ. 419 σημ. 1, 439.

28. Βλ. Ζ. Παπασιώπη-Πασιά, Δίκαιο Ιθαγένειας, 3η έκδ. Αθήνα-Θεσσαλονίκη 1999, σελ. 6.

29. Βλ. Σ. Βρέλλη, Οι γενικές αρχές της Ευρωπαϊκής Συμβάσεως για την ιθαγένεια του 1997, Αρμενόπουλος 10, 1999, σ. 1317.

30. Βλ. Δαγτόγλου, (ό.π., σημ. 5), σ. 1160.

31. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρο. 4 παρ. 3, εδ. β'. Επίσης, το διεθνές δίκαιο θέτει ανάλογους περιορισμούς στην κρατική εξουσία. Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση για



Από τη διάταξη αυτή συνάγεται, σύμφωνα με τον *Δαγτόγλου*, ότι η απώλεια της ιθαγένειας δεν είναι ποτέ αυτοδίκαιη, ούτε συλλογική, επιτρέπεται δε μόνο στις ανωτέρω περιπτώσεις τις οποίες αναφέρει αποκλειστικά το Σύνταγμα<sup>32</sup>. Εξάλλου, ο *Μάνεσης* έχει υποστηρίξει ως προς την αποστέρηση της ιδιότητας του Έλληνα πολίτη, τη «θέσπιση εγγυήσεων δικαστικής φύσεως για ορισμένες περιπτώσεις κατά τις οποίες αυτή, όλως εξαιρετικά, θα επιτρεπόταν»<sup>33</sup>. Η άποψη του *Μάνεση* είναι ορθή να γίνει δεκτή ως ισχύουσα υπό το Σύνταγμά μας, καθότι αφορά τη φύση της διαδικασίας, η οποία απαιτείται για την αφαίρεση της ελληνικής ιθαγένειας.

Πράγματι, η ιδιότητα του πολίτη αποτελεί βασική προϋπόθεση απολαύσεως των δικαιωμάτων πολιτικού αυτοκαθορισμού. Κατά τούτο αποστέρηση της ιθαγένειας περιορίζει δραστικά τον αυτοκαθορισμό του προσώπου. Περαιτέρω, η ιθαγένεια δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις. Τυχόν αφαίρεσή της προσβάλλει τον πυρήνα του σχετικού δικαιώματος. Ως εκ τούτου, η διάταξη του άρθρ. 4 παρ. 3 του Συντάγματος, ερμηνευόμενη σύμφωνα με την αξία του ανθρώπου και την αρχή του κράτους δικαίου, επιβάλλει την τήρηση δικαστικών εγγυήσεων, πριν από την αφαίρεση της ιθαγένειας, χωρίς να αρκεί η εκ των υστέρων παροχή δικαστικής προστασίας, με τον έλεγχο νομιμότητας της απόφασης του Υπουργού Εσωτερικών, μετά από σύμφωνη γνώμη του Συμβουλίου Ιθαγενείας<sup>34</sup>.

Όμως, ο νόμος προβλέπει όχι μόνο διαφορετικές ουσιαστικές προϋποθέσεις στέρησης της ιθαγένειας από τις οριζό-

---

την ιθαγένεια του 1997 απαγορεύει κατ' αρχήν την αφαίρεση της ιθαγένειας, αν η αφαίρεση αυτή έχει ως συνέπεια να καθίσταται το άτομο ανιθαγενές, βλ. *Βρέλλη*, (ό.π., σημ. 29), σ. 1321-1322.

32. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 5), σ. 1161.

33. Βλ. *Αρ. Μάνεση*, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος II, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σελ. 116. *Παπασιώπη-Πασιά*, (ό.π., σημ. 28), σ. 121.

34. Βλ. ΝΔ 3370/1955 «Περί Κυρώσεως του Κώδικος Ελληνικής Ιθαγενείας», άρθρ. 20 παρ. 2, όπως αντικαταστάθηκε από τον ΑΝ 481/1968, άρθρ. 7 παρ. Ι, στο έργο *Παπασιώπη-Πασιά*, (ό.π., σημ. 28), σ. 175.

μενες στο Σύνταγμα<sup>35</sup>, αλλά και έκπτωση από την ιθαγένεια χωρίς προηγουμένη δικαστική απόφαση<sup>36</sup>.

Η αναγνώριση της ιθαγένειας ως ατομικού δικαιώματος δεν οδηγεί σε ισοτιμία της ιδιωτικής βουλήσεως και του κράτους. Στην έννομη σχέση μεταξύ κράτους και ατόμου, «το κράτος παρίσταται ως φορέας της ανωτάτης εξουσίας» και «είναι κυρίαρχον ως προς ό,τι αφορά την ιθαγένειαν»<sup>37</sup>. Εντούτοις, πέραν των ανωτέρω συνταγματικών περιορισμών εν σχέσει με την αφαίρεση της ιθαγένειας, αποτελεί γενική αρχή του δικαίου της ιθαγένειας ότι η μεταβολή της πρέπει να γίνεται με βάση τη βούληση του προσώπου<sup>38</sup>. Η αρχή αυτή δικαιολογείται από τη σπουδαιότητα την οποία έχει για το πρόσωπο η ένταξη στον λαό ορισμένου κράτους<sup>39</sup> και εφαρμόζεται τόσο στην εκούσια αποβολή της ιθαγένειας όσο και στην κτήση νέας ιθαγένειας, μέσω πολιτογραφήσεως.

Ο Γ. Παπαδημητρίου έχει αναλύσει διεξοδικά τη σημασία των αρχών της προσωπικής ελευθερίας και της αξίας του ανθρώπου όσον αφορά την εκούσια αποβολή της ιθαγένειας. Αφετηρία της ανάλυσής του είναι η διαπίστωση ότι «ο δεσμός του πολίτη με την πολιτεία καθορίζει πράγματι αποφασιστικά την προσωπική ελευθερία του ανθρώπου, η συνταγματική προστασία της οποίας δεν είναι κατά συνέπεια δυνατόν να

35. Βλ. ΝΔ 3370/1955, άρθρ. 20, περ. 1 γ', «πράξεις ασυμβιβάστους με την ιδιότητα του Έλληνα και αντιθέτους προς τα συμφέροντα της Ελλάδος», στο έργο Παπασιωπη-Πασιά, (ό.π., σμ. 28), σ. 175.

36. Σύμφωνα με τη νομολογία του ΣτΕ η διοικητική πράξη με την οποία αφαιρείται η ελληνική ιθαγένεια ως εκ της φύσεώς της πρέπει να είναι αιτιολογημένη και ελέγχεται για πλάνη περί τα πράγματα και για κακή χρήση της διακριτικής ευχέρειας. Βλ. *Μ. Βροντάκη*, Απώλεια της ελληνικής ιθαγένειας και νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, Αρμενόπουλος 10, 1999, σ. 1382, 1385.

37. Βλ. *Ε. Κρίσπη-Νικολετοπούλου*, Η ιθαγένεια, Αθήνα-Κομοτηνή 1965, σ. 54.

38. Βλ. *Κρίσπη-Νικολετοπούλου*, (ό.π., σμ. 37), σ. 64. Όρια στην αρχή αυτή αποτελούν οι περιπτώσεις όπου κανείς αποκτά περισσότερες της μιας ιθαγένειας ή μετατρέπεται σε άπολι (βλ. ό.π. σελ. 65).

39. Βλ. *Κρίσπη-Νικολετοπούλου*, (ό.π., σμ. 37), σ. 64. Βλ. *Παπαδημητρίου*, (ό.π., σμ. 27), σ. 439.

αγνοηθεί και στο θέμα της επιλογής της ιθαγένειας»<sup>40</sup>. Ως εκ τούτου, πρέπει να συγκερασθούν αφενός μεν «το ενδιαφέρον της πολιτείας να ορίζει τη συγκρότηση του λαού της και να ρυθμίζει ιδίως το ειδικό νομικό καθεστώς που διέπει τους πολίτες της», αφετέρου δε, «το ενδιαφέρον του πολίτη, μεταξύ άλλων, να διατηρεί ή να αποβάλλει ενδεχομένως την αρχική ιθαγένειά του»<sup>41</sup>. Το συμπέρασμα του συγγραφέα είναι ότι, ενώ η θεμελίωση στο άρθρ. 5 παρ. 1 του Συντάγματος ενός «παράγωγου δικαιώματος της ελεύθερης επιλογής της ιθαγένειας» προκαλεί «εύλογες αντιρρήσεις»<sup>42</sup>, ωστόσο, οι συνταγματικές αρχές της ελεύθερης αναπτύξεως της προσωπικότητας και της αξίας του ανθρώπου, «επιβάλλουν να αναγνωρισθεί υπέρ του πολίτη η δυνατότητα της εκούσιας αποβολής της ελληνικής ιθαγένειας»<sup>43</sup>.

Εξίσου κρίσιμος είναι ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας του Συντάγματός μας για τη θεμελίωση ενός καθήκοντος στάθμισης μεταξύ της βούλησης του ατόμου να αποκτήσει την ελληνική ιθαγένεια και της κυριαρχικής εξουσίας του ελληνικού κράτους να αρνηθεί την πολιτογράφηση του. Τέτοια υποχρέωση στάθμισης δεν αναγνωρίζεται κατ' αρχήν. Συναφώς τονίζεται ότι «η πολιτεία είναι κυρίαρχος να δεχθή ή μη την βούλησιν του ατόμου»<sup>44</sup>. Αυτή την άποψη δέχθηκε κατά πλειοψηφία και η ΣτΕ 2279/1990 (Ολομ.), όσον αφορά τη διάταξη του άρθρ. 6 παρ. 3, εδ. γ', του ΝΔ 3370/1955, η οποία προβλέπει ότι «η απόρριψη αιτήματος για πολιτογράφηση δεν χρειάζεται αιτιολογία, η διάταξη δε αυτή που την υπαγόρευσαν [λόγοι γενικότερων εθνικών συμφερόντων], ουδόλως αντιβαίνει στο άρθρ. 2 παρ. 1 του Συντάγματος ή την αρχή του κράτους δικαίου»<sup>45</sup>. Θα φανεί στη συνέχεια ότι για να αξιολογήσουμε τις

40. Βλ. Παπαδημητρίου, (ό.π., σημ. 27), σ. 426-427.

41. Βλ. Παπαδημητρίου, (ό.π., σημ. 27), σ. 440.

42. Βλ. Παπαδημητρίου, (ό.π., σημ. 27), σ. 447.

43. Βλ. Παπαδημητρίου, (ό.π., σημ. 27), σ. 447.

44. Βλ. Κρίσπη-Νικολετοπούλου, (ό.π., σημ. 37), σ. 54.

45. «Περαιτέρω, σύμφωνα με τη γνώμη που επικράτησε μεταξύ των μελών του δικαστηρίου, ναι μεν η απορριπτική αιτήματος πολιτογραφίσεως αλλοδαπού υ-

θέσεις αυτές, η ερμηνεία πρέπει να έχει αφετηρία όχι τη στατική και ουδέτερη σχέση «ιθαγενούς» – «αλλοδαπού», αλλά τις συνταγματικώς φορτισμένες και πλούσιες σε νόημα κατηγορίες του «προσώπου» και του «πολίτη».

Ευτυχώς, στη χώρα μας, η διαφοροποίηση μεταξύ «προσώπου» και «πολίτη» είναι «ήπια» και δεν έχει φορτισθεί με το αρνητικό νόημα ριζικής αντίθεσής τους. Μπορούμε να παραστήσουμε τα πρόσωπα και τους πολίτες ως δύο ομόκεντρους κύκλους, εκ των οποίων ο εξωτερικός έχει, απλώς, μεγαλύτερη ακτίνα και μικρότερη πυκνότητα από τον δεύτερο, στο μέτρο που δεν καλύπτει τα πολιτικά, ιδίως, δικαιώματα, τα οποία αναγνωρίζονται μόνο στους Έλληνες. Αλλά, το δίλημμα «πρόσωπο ή πολίτης;» μπορεί να αποβεί ιδιαιτέρως διαφωτιστικό για την κατανόηση του ηθικοπολιτικού θεμελίου του Συντάγματος. Σε μία τέτοια περίπτωση, οι δύο κύκλοι δεν εφάπτονται και οι κατηγορίες του προσώπου και του πολίτη εμφανίζονται ξένες και ασύνδετες.

Αυτό συνέβη στην περιβόητη απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών, *Dred Scott v. Sanford* (1857)<sup>46</sup>, η οποία και αποτέλεσε τον καταλύτη για την έκρηξη του αμερικανικού εμφυλίου πολέμου. Χρήσιμη είναι η σύντομη παρουσίασή της.

Η υπόθεση «έθεσε το ακόλουθο απλό ερώτημα: Μπορεί ένας νέγρος, του οποίου οι πρόγονοι εισήχθησαν στη χώρα

---

πορουργική απόφαση δεν χρειάζεται αιτιολογία, πάντως όμως όταν στη σχετική απορριπτική απόφαση ή σε άλλο έγγραφο στο οποίο γίνεται ρητή παραπομπή αναφέρονται ειδικοί λόγοι για τους οποίους η διοίκηση αρνήθηκε την πολιτογράφηση, οι λόγοι αυτοί πρέπει να είναι νόμμοι, πράγμα που ελέγχεται από τον ακυρωτικό δικαστή». Βλ. Δίκη 22, 1991, σ. 527, 528 (με κριτικές παρατηρήσεις Β. Καράκωστα, ό.π., σ. 529). Π. Λαζαράτου, Η αιτιολογία της απόρριψης αίτησης πολιτογράφησης αλλοδαπού, Αρμενόπουλος, 45, 1991, σ. 749, 750. Βλ. Παπασιώπη-Πασιά, (ό.π., σημ. 28), σ. 91: «Ο Υπουργός Εσωτερικών ενεργώντας ως εκπρόσωπος της κυβέρνησης μπορεί να αρνηθεί την πολιτογράφηση ενός ατόμου έπειτα από ελεύθερη εκτίμηση των γενικότερων συμφερόντων του κράτους, λαμβάνοντας συγχρόνως υπόψη τα ποικίλα δημογραφικά, οικονομικά και εθνικά προβλήματα του κράτους».

46. Βλ. P. Brest - S. Levinson, *Processes of Constitutional Decisionmaking*, 2<sup>nd</sup> ed. Boston 1983, σ. 168.

αυτή [ΗΠΑ] και πουλήθηκαν ως σκλάβοι, να αποτελεί μέρος της πολιτικής κοινότητας, η οποία συγκροτήθηκε και δημιουργήθηκε από το Σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών και απολαμβάνει το σύνολο των δικαιωμάτων, προνομίων και προστασίας, το οποίο εγγυάται το κείμενο αυτό στον πολίτη;»<sup>47</sup>. Βασιζόμενο στην ιστορική ερμηνεία, το Δικαστήριο έκρινε ότι «ούτε η τάξη των προσώπων τα οποία εισήχθησαν ως σκλάβοι, ούτε οι απόγονοί τους, είτε ελευθερώθηκαν είτε όχι, αναγνωρίζονταν ως τμήμα του λαού...»<sup>48</sup>. Επικαλούμενος την κρατούσα, θετική ηθική και την παγία πολιτική πρακτική, ο αρχιδικαστής *Taney* ανέγνωσε το αμερικανικό Σύνταγμα ως κείμενο το οποίο θεμελιώνεται στη φυλετική διάκριση μεταξύ των προσώπων, αντί της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού: «Για περισσότερο από ένα αιώνα πριν [από τη θέσπιση του Συντάγματος] εθεωρούντο ως όντα κατώτερης τάξης, εντελώς ακατάλληλα να συναναστραφούν τη λευκή φυλή είτε σε κοινωνικές είτε σε πολιτικές σχέσεις – και μάλιστα τόσο κατώτερα, ώστε δεν είχαν δικαιώματα τα οποία ο λευκός άνθρωπος δεσμευόταν να σέβεται, ο δε νέγρος δίκαια και νόμιμα υπεβιβάζετο στην δουλεία, για το καλό του»<sup>49</sup>. Συνεπώς, για το Δικαστήριο, η κατώτερη φυλή των νέγρων ήταν «μία χωριστή τάξη προσώπων τα οποία δεν αποτελούσαν τμήμα του λαού ή πολίτες της συνταγματικής πολιτείας»<sup>50</sup>.

Ο γνωστός Αμερικανός συνταγματολόγος *Alexander Bickel* ανέλυσε την υπόθεση *Dred Scott* στη μελέτη του *Citizen or Person? What is not granted cannot be taken away*<sup>51</sup>. Ο *Bickel* τονίζει ότι η έννοια της ιθαγένειας δεν είχε αποφασιστική σημασία στο αρχικό αμερικανικό Σύνταγμα του 1787, το οποίο αναφέρεται στον λαό (the People) και τα πρόσωπα (persons)<sup>52</sup>. Για πρώτη φορά απέβη κρίσιμη όταν η απόφαση *Dred Scott*

47. Βλ. *Brest - Levinson*, (ό.π., σημ. 46), σ. 168.

48. Βλ. *Brest - Levinson*, (ό.π., σημ. 46), σ. 169.

49. Βλ. *Brest - Levinson*, (ό.π., σημ. 46), σ. 169.

50. Βλ. *Brest - Levinson*, (ό.π., σημ. 46), σ. 171.

51. Βλ. *A. Bickel*, *The Morality of Consent*, New Haven 1975, σ. 33.

52. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 36.

ταύτισε τον λαό με το σύνολο των πολιτών και απέκλεισε τον μαύρο πληθυσμό, με το σκεπτικό ότι κατά την θέσπιση του Συντάγματος δεν είχε την αμερικανική ιθαγένεια<sup>53</sup>. Στη συνέχεια, μετά τον εμφύλιο πόλεμο, η 14η Τροποποίηση, προκειμένου να ανατρέψει την απόφαση Dred Scott, έθεσε τους όρους απόκτησης της ιθαγένειας<sup>54</sup>. Όμως, κατά τον *Bickel*, η αναγωγή της ιθαγένειας σε «δικαίωμα να έχεις δικαιώματα»<sup>55</sup> συνιστά οπισθοδρόμηση. Ο δεσμός μεταξύ της πολιτείας και των υποκειμένων της είναι εύκολο να καταλυθεί, εφόσον θεμελιώνεται στην ιθαγένεια, δηλαδή σε μία νομική κατασκευή, μία αφαίρεση<sup>56</sup>. Ο *Bickel* παρατηρεί χαρακτηριστικά ότι «ήταν πάντα ευκολότερο και θα είναι πάντα ευκολότερο να σκεφθείς ότι κάποιος δεν είναι πολίτης, από το να αποφασίσεις ότι δεν είναι πρόσωπο...»<sup>57</sup>.

Ανάλογη προς το δίλημμα μεταξύ πολίτη και προσώπου είναι η ορολογική διαφοροποίηση του συνταγματικού «δικαιώματος» από την «ελευθερία». Το δικαίωμα χορηγείται από το κράτος. Στο πρώτο κεφάλαιο τονίσθηκε ότι τα δύο γνωρίσματα των δικαιωμάτων, το αδιαίρετο και η γενικότητα, συμβάλλουν στη δημιουργία ενός περιβάλλοντος πρόσφορου για τον αυτοκαθορισμό των προσώπων. Τα δικαιώματα αποτελούν τη θεσμική κατοχύρωση του αυτοκαθορισμού, τον μετατρέπουν σε θεμελιώδη νομική αξία, η οποία προσδιορίζει την κοινωνική πραγματικότητα. Ο αυτοκαθορισμός δεν νοείται, πλέον, απλώς ως μία από τις διαθεσίμες εναλλακτικές προτιμήσεις του προσώπου. Αφορά τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη, το τί σημαίνει να είναι κανείς πρόσωπο σε μία δεδομένη κοινωνία.

*Τα δικαιώματα όμως δεν καθιστούν «δάνειο» και «δοτό» από το κράτος τον αυτοκαθορισμό του προσώπου.* Το δίκαιο αναγνωρίζει τον αυτοκαθορισμό του προσώπου με όλη την

53. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 38.

54. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 41.

55. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 52.

56. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 53.

57. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 53.

ηθικοπολιτική αυτοτέλεια και δυναμική του. Κατά τούτο, από την πλευρά του προσώπου, τα θεμελιώδη δικαιώματα αποτελούν κυριολεκτικά ηθικοπολιτικές ελευθερίες.

Όσο η ελευθερία δεν αντιδιαστέλλεται προς το δικαίωμα, αλλά τα δύο νοούνται ως αντιστοίχως η υποκειμενική και η αντικειμενική-θεσμική όψη του αυτοκαθορισμού, τότε η ορολογική αυτή διαφοροποίηση είναι ανώδυνη. Αν όμως το δικαίωμα αποκοπεί από τον αυτοκαθορισμό, τότε αλλοιώνεται όπως η ιθαγένεια όταν αποσυνδεθεί από την ιδέα του προσώπου: γίνεται μία έννοια επικινδύνως «απλοϊκή», κατάλληλη μόνο για μία «απλοϊκή μορφή διακυβέρνησης», όπως έλεγε ο *Bickel*<sup>58</sup>.

Πάντως, η αναγωγή της ιθαγένειας σε έννοια «κλειδί» για τη σχέση μεταξύ της πολιτείας και των υποκειμένων της αποτελεί στην πραγματικότητα σύμπτωμα μιας βαθύτερης κρίσης από την οποία δοκιμάζεται η προσωποκρατία. Εάν η ισοπολιτεία αφορά τα πρόσωπα, και τα δικαιώματα του αυτοκαθορισμού αναγνωρίζονται σε κάθε άνθρωπο, έτσι ώστε να μην είναι νοητή η διαφοροποίηση των ανθρώπων μεταξύ κάποιων που έχουν το status του προσώπου και αυτών που το στερούνται, τότε το δίλημμα «πρόσωπο ή πολίτης;» χάνει την επιτακτικότητά του. Η βασική ιδιότητα από την οποία εξαρτάται η θέση κάθε ατόμου μέσα στην πολιτεία και το νομικό καθεστώς του είναι η ιδιότητα του προσώπου.

Κατά τούτο, η στροφή προς το κριτήριο της ιθαγένειας στην απόφαση *Dred Scott* εξηγείται από τον ριζικό φυλετικό διαχωρισμό των ανθρώπων μεταξύ λευκών (προσώπων) και εγχρώμων (κατώτερων προσώπων)<sup>59</sup>. Αποτελεί παρενέργεια μιας συνταγματικής παράδοσης, της οποίας κλονίζεται το ηθικοπολιτικό θεμέλιο: η αξία του ανθρώπου ως αυτοκαθορισμός των προσώπων.

Στην Ελλάδα, ανάλογη προβληματική προς αυτή της σχέ-

---

58. Βλ. *Bickel*, (ό.π., σημ. 51), σ. 54.

59. Βλ. *N. Αλιβιζάτου*, Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974, Αθήνα 1983, σ. 487.

σης μεταξύ προσώπου και πολίτη θα αποκτά ολοένα μεγαλύτερη επικαιρότητα και σημασία όσο αυξάνεται το μεταναστευτικό ρεύμα προς τη χώρα και μονιμοποιείται η εγκατάσταση αλλοδαπών. Τυχόν συρρίκνωση των δικαιωμάτων των αλλοδαπών, με το σκεπτικό ότι αυτοί δεν είναι πολίτες και ότι η ιθαγένεια αποτελεί το δικαίωμα να έχεις δικαιώματα, εγκυμονεί τον πρωτόγνωρο μέχρι πρόσφατα κίνδυνο να επέλθει ένας διχασμός στη σχέση μεταξύ (αλλοδαπού) προσώπου και πολίτη στο μέτρο ακριβώς που αποδυναμώνεται σταδιακά το νομικό status των (αλλοδαπών) προσώπων, επειδή δεν είναι πολίτες.

Για την αντιμετώπιση του κινδύνου αυτού πρέπει να τονισθεί ότι η ιθαγένεια αφορά κυρίως μία ειδική, αν και προφανώς βασική πτυχή του αυτοκαθορισμού, την πολιτική, δεν μπορεί, όμως, να αποβεί αποφασιστική για όλο το πλέγμα των ουσιωδών για τον αυτοκαθορισμό εννόμων σχέσεων και δικαιωμάτων του προσώπου, έτσι ώστε η έλλειψή της να διαβρώνει το status του αλλοδαπού ως προσώπου και να το καθιστά μετέωρο και επισφαλές.

Εάν η ισοπολιτεία αφορά τα πρόσωπα και τα κοινά δικαιώματα του αυτοκαθορισμού αναγνωρίζονται σε κάθε άνθρωπο, χωρίς συστηματικές δυσμενείς διακρίσεις οι οποίες διαφοροποιούν καίρια το status των (ιθαγενών) *πολιτών* από αυτό των (αλλοδαπών) *προσώπων* τότε το δίλημμα «αλλοδαπός ή πολίτης;» χάνει τη συνταγματική του κρισιμότητα.

Το Σύνταγμά μας καθιστά επιβεβλημένη την ερμηνευτική πρόταξη της σχέσης μεταξύ προσώπου και πολίτη<sup>60</sup>, ενώ η έννοια του αλλοδαπού διατηρεί κυρίως περιγραφική λειτουργία, για να οριοθετήσει εκείνη την κατηγορία των προσώπων τα οποία δεν είναι πολίτες. Συνεπώς, από συνταγματική άποψη κρίσιμη και αποφασιστική δεν είναι η ιδιότητα ενός ανθρώπου ως πολίτη ή αλλοδαπού, αλλά η ιδιότητά του ως προσώπου.

Πράγματι το θεμελιώδες δικαίωμα ελεύθερης ανάπτυξης

---

60. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 2 παρ. 1 και 5 παρ. 1 και 2.



της προσωπικότητας και συμμετοχής στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της χώρας ισχύει και για τους αλλοδαπούς<sup>61</sup>. Μάλιστα και στην περίπτωση τους, οι περιορισμοί της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας δικαιολογούνται μόνον εφόσον υπάρχει προσβολή των δικαιωμάτων των άλλων ή παραβίαση του Συντάγματος και των χρηστών ηθών. Ειδικότερα, ως προς τη συμμετοχή στην πολιτική ζωή, οι αλλοδαποί έχουν τουλάχιστον το δικαίωμα να εκφράζουν ελεύθερα τις πολιτικές τους απόψεις<sup>62</sup>. Επίσης, η ιδιοκτησία την οποία αποκτούν οι αλλοδαποί, στα πλαίσια της οικονομικής τους ελευθερίας, προστατεύεται από το Σύνταγμα<sup>63</sup>. Εξάλλου, αν και το Σύνταγμα δεν κατοχυρώνει τις ελευθερίες συλλογικής δράσης των αλλοδαπών (π.χ. δικαιώματα συνέχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι), το κενό αυτό καλύπτεται από την ΕΣΔΑ, ενώ προστατεύεται η συμμετοχή τους στη θρησκευτική και πνευματική ζωή μέσα από την αναγνώριση της θρησκευτικής ελευθερίας, της ελευθερίας της έκφρασης, της ελευθερίας της τέχνης, των επιστημών, της έρευνας και της διδασκαλίας<sup>64</sup>. Τέλος, το Σύνταγμα αναγνωρίζει μεν την ισότητα ενώπιον του νόμου μόνον υπέρ των Ελλήνων, αλλά, όσον αφορά την προστασία της ζωής, της τιμής και της ελευθερίας, απαγορεύονται οι διακρίσεις με βάση την εθνικότητα, τη φυλή, τη γλώσσα και τις θρησκευτικές ή πολιτικές πεποιθήσεις<sup>65</sup>.

Η ιδέα του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου αποτελεί τον

---

61. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 5 παρ. 1 και 2. Βλ. *Ι. Βούλγαρη*, Η συνταγματική προστασία του αλλοδαπού, ΕΕΝ 47, 1980, σ. 953. Σπ. Βρέλλη, Δίκαιο Αλλοδαπών, Αθήνα 1999, σ. 24. *Ν. Χλέπα - Δ. Σπυρόπουλου*, Ο Νόμος 1975/1991 περί αλλοδαπών και το Σύνταγμα, Αθήνα-Κομοτηνή 1992.

62. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 14.

63. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 17 παρ. 1.

64. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 13 παρ. 1, 14, 16 παρ. 1. Βλ. για το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι *Φ. Σπυρόπουλου*, άρθρ. 12 παρ. 1-4, στο έργο *Κασιμάτη-Μαυριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος ΙΙ, Αθήνα-Κομοτηνή 1997, αρ. 36, σ. 31. Βλ. για την προστασία που παρέχει η ΕΣΔΑ, άρθρ. 12 σε συνδυασμό με άρθρ. 14, *Ι. Σαρμά*, Η νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και της Επιτροπής, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 384, 437.

65. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 4 παρ. 1 και 5 παρ. 2.

ισχυρό νομικό δεσμό, ο οποίος συνδέει τον αλλοδαπό με το ελληνικό κράτος. Ο δεσμός αυτός είναι προφανώς πιο χαλαρός, ως προς τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις, από εκείνον που συνδέει το ελληνικό κράτος με τους πολίτες του, δεν παύει όμως να είναι εξίσου θεμελιώδης, από συνταγματική άποψη. Αυτό προκύπτει με έμφαση από την αναφορά του Συντάγματος μας στα δικαιώματα του ανθρώπου ως ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου: Τα θεμελιώδη και απαραίτητα δικαιώματα του ανθρώπου τελούν υπό την εγγύηση του κράτους, με σκοπό την κοινωνική πρόοδο μέσα σε ελευθερία και δικαιοσύνη<sup>66</sup>.

Το άρθρ. 25 του Συντάγματος αποτελεί τη νομική βάση του λαού-κοινωνίας<sup>67</sup>. Η πρόταξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και η σύνδεσή τους με την ελευθερία και τη δικαιοσύνη παραπέμπει στην αναπαράσταση του λαού ως συνόλου ισότιμων προσώπων τα οποία έχουν ίση αξίωση αυτοκαθορισμού. Από τη σκοπιά του κράτους, η δημοκρατική κοινωνία αποτελεί τον τρόπο της συνταγματικής (νομικής) πρόσληψης του λαού-κοινωνίας<sup>68</sup>. Βεβαίως, οι αλλοδαποί δεν περιλαμβάνονται στον λαό με την στενή έννοια του όρου, στον λαό-όργανο του κράτους. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι αποκλείονται και από τον λαό-κοινωνία.

Το άρθρ. 25 καθιστά σαφές ότι *οι αλλοδαποί περιλαμβάνονται στον λαό-κοινωνία*, καθώς απολαμβάνουν και αυτοί των δικαιωμάτων του ανθρώπου, τα οποία τελούν υπό την εγγύηση του κράτους αδιακρίτως ιθαγενείας. Η προσωποκεντρική αρχή του αδιαιρέτου ισχύει και ως προς τον λαό-κοινωνία. Μπορεί το άρθρ. 4 να μην αναγνωρίζει στον αλλοδαπό την αξίωση εξομοίωσής του με τον πολίτη, ωστόσο, από το άρθρ. 25 του Συντάγματος προκύπτει ότι *απαγορεύεται κατηγορηματικά ο*

66. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 25 παρ. 1 και 2.

67. Βλ. ανωτέρω, κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 223 του δευτέρου κεφ. και Α. Μανιτάκη, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρο 25 παρ. 1 του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1981, σ. 255-260.

68. Βλ. ανωτέρω, κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 238-242 του δευτέρου κεφ.

κοινωνικός αποκλεισμός των αλλοδαπών. Έτσι μέτρα θεσμικού χαρακτήρα, τα οποία έχουν τέτοια συνέπεια, αναιρώντας de jure ή de facto<sup>69</sup> την προσωποκεντρική αρχή του αδιαιρέτου, αντίκεινται ευθέως στο Σύνταγμα.

Η ανωτέρω προβληματική ενισχύει την άποψη ότι η βούληση του ατόμου να αποκτήσει την ελληνική ιθαγένεια και η κυριαρχική εξουσία του ελληνικού κράτους να αρνηθεί την πολιτογράφηση πρέπει να σταθμίζονται: Η προϋπόθεση την οποία θέτει ο νόμος για κτήση ελληνικής ιθαγένειας με πολιτογράφηση από αλλογενή αλλοδαπό (δεκαετής συνολική διαμονή στην Ελλάδα μέσα στα δώδεκα τελευταία έτη πριν από την υποβολή της αίτησης για πολιτογράφηση ή πενταετής διαμονή στην Ελλάδα από τη δήλωσή του για πολιτογράφηση<sup>70</sup>) καθιστά σαφές ότι η ένταξη του αλλοδαπού στην ελληνική κοινωνία και η χορήγηση άδειας παραμονής και εργασίας στην Ελλάδα δημιουργεί κρίσιμα έννομα συμφέροντα υπέρ του αλλοδαπού.

Πράγματι, η έννομη τάξη μας αναγνωρίζει ότι ο αλλοδαπός, ο οποίος διαμένει νόμιμα στην Ελλάδα, έχει το δικαίωμα δικαστικής προστασίας (οριστικής και προσωρινής) έναντι αποφάσεων απέλασης<sup>71</sup>. Ομοίως το διεθνές και εσωτερικό δίκαιο κατοχυρώνει το δικαίωμα του ασύλου για τους πρόσφυγες<sup>72</sup>. Το ερώτημα όμως είναι εάν το έννομο συμφέρον του

---

69. Βλ. για τη συμμετοχή των *εγκατεστημένων* αλλοδαπών στον λαό-κοινωνία, Γ. Κασιμάτη, άρθρ. 1, στο έργο *Κασιμάτη-Μαυριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος Ι, Αθήνα-Κομοτηνή 1999, αρ. 105, σ. 80. Βλ. για την προβληματική της de facto προσβολής της ισότητας, Γ. Τασόπουλου, Η αρχή της ισότητας και η συνένωση εκλογικών περιφερειών στο ελληνικό και το αμερικανικό συνταγματικό δίκαιο, στο έργο Δ. Κατσούλη - Ν. Σοϊλεντάκη - Γ. Τασόπουλου, Ζητήματα από τη νομολογία για τις πρόσφατες νομαρχιακές εκλογές, Αθήνα-Κομοτηνή 1997, σ. 57.

70. Βλ. ΝΔ 3370/1955, άρθρ. 6 παρ. 2, όπως αντικαταστάθηκε από το άρθρ. 4 παρ. 2 του ν. 2130/1993.

71. Βλ. σχετικώς Βρέλλη, (ό.π., σημ. 61), σ. 86, Τζ. Ηλιοπούλου-Στράγγα, Απέλαση, επαναπροώθηση (refoulement), έκδοση αλλοδαπών και η Σύμβαση των Ηνωμένων Εθνών κατά των Βασανιστηρίων, ΤοΣ 22, 1996, σ. 3. Χ. Χρυσανθάκη, Η προσωρινή δικαστική προστασία στις διοικητικές διαφορές, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 173. Βλ. και Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 5 παρ. 2, εδ. β'.

αλλοδαπού, το απορρέον από τη μακρόχρονη αναγνώριση παραμονής και εργασίας στην Ελλάδα, περιορίζεται στη διατήρησή τους έναντι αυθαίρετης ανατροπής, ή αντίθετα επεκτείνεται και θεμελιώνει ένα δικαίωμα προσδοκίας για την πλήρη και ολοκληρωμένη ένταξή του στην ελληνική κοινωνία, ως πολίτης αυτής.

Είναι σαφές ότι, τυπολογικώς, η συναγωγή από τη μακρόχρονη νόμιμη παρουσία αλλοδαπού στην Ελλάδα ενός δικαιώματος προσδοκίας για την απόκτηση ελληνικής ιθαγένειας δεν είναι καθόλου προφανής, καθώς η ιθαγένεια έχει διαφορετική νομική φύση από την άδεια παραμονής και εργασίας. Όμως, υπό το πρίσμα της προσωποκρατίας, η ιθαγένεια απαιτείται προκειμένου να καταστεί επιτυχής ο αυτοκαθορισμός του προσώπου σε όλες τις εκφάνσεις του. Εάν από στατική άποψη η ιθαγένεια και η μακρόχρονη παραμονή διαφέρουν ποιοτικώς, εντούτοις, εφόσον συνδεθούν με τον αυτοκαθορισμό του προσώπου, αναδεικνύεται η ουσιώδης νομική (συνταγματική) συνάφειά τους. *Η κριτική συνταγματική ηθική της προσωποκρατίας προβάλλει την αξίωση να αποτελέσει το θετικό δίκαιο τη θεσμική οργάνωση του αυτοκαθορισμού των προσώπων.* Η αξία του ανθρώπου περιλαμβάνει εν σπέρματι το αναθεωρητικό στοιχείο της κριτικής αμφισβήτησης των πρακτικών και κανόνων του θετικού δικαίου σε ό,τι αφορά διακρίσεις μεταξύ των προσώπων τα οποία ανήκουν στον λαό-κοινωνία.

Το αλλοδαπό πρόσωπο, το οποίο νομίμως δημιουργεί το σχέδιο της ζωής του ενταγμένο στον λαό-κοινωνία, δε μπορεί αυθαίρετα και αναιτιολόγητα<sup>73</sup> να αποκλεισθεί από τη συμμετοχή στον λαό-όργανο του κράτους και να στερηθεί την ιδιότητα του πολίτη χωρίς σοβαρό κόστος, όχι πλέον ατομικό,

72. Βλ. Ν.Δ. 3989/1959, που κυρώνει τη Σύμβαση της Γενεύης περί της νομικής καταστάσεως των προσφύγων της 28.7.1951, όπως τροποποιήθηκε με τον Α.Ν. 389/1968, που κυρώνει το Πρωτόκολλο της Νέας Υόρκης της 31.1.1967. Βρέλλη, (ό.π., σημ. 61), σ. 133.

73. Βλ. ανωτέρω, σημ. 45, 71.

αλλά κυρίως πολιτειακό, για το ίδιο το συνταγματικό και δημοκρατικό κράτος. Η θεώρηση του λαού ως προσωποκεντρικής κοινωνίας αποσαθρώνεται, όταν η συμμετοχή στον λαό-κοινωνία υπό την ιδιότητα του προσώπου δεν αρκεί για να οδηγήσει (ενδεχομένως σταδιακά και με προϋποθέσεις, πάντα όμως σύμφωνα με αρχές κράτους δικαίου) στην πλήρη ισοτιμία, την εξομοίωση των προσώπων ως προς τα δικαιώματα αυτοκαθορισμού. Σε διαφορετική περίπτωση, η αντιπαράθεση μεταξύ (αλλοδαπού) προσώπου και (ιθαγενούς) πολίτη μπορεί, όπως σημειώθηκε, να προσλάβει διλημματικό χαρακτήρα.

Καθώς η διαδικασία της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης προχωρεί, οι πρακτικές νομικές συνέπειες από την αντιπαράθεση μεταξύ προσώπου και πολίτη μεγαλώνουν, μια και πλέον η ιθαγένεια δεν έχει απλώς σημασία για την άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων, αλλά και για την απόλαυση των προνομίων των απορρεόντων από την ευρωπαϊκή ιθαγένεια, η οποία προϋποθέτει την ιθαγένεια κράτους μέλους<sup>74</sup>. Πράγματι, η συμμετοχή στη διαδικασία της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης αποτελεί θεμελιώδη όψη του αυτοκαθορισμού κάθε προσώπου, το οποίο ανήκει στις κοινωνίες των ευρωπαϊκών λαών. Ο αποκλεισμός τους από τη διαμορφούμενη ευρωπαϊκή κοινωνία, επειδή στερούνται την ιθαγένεια κράτους μέλους, υποδηλώνει την έκταση που μπορεί να πάρει η αντιπαράθεση μεταξύ προσώπου και πολίτη και κατ' επέκταση τις καταλυτικές συνέπειές της για την προσωποκεντρική βάση του σύγχρονου ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού<sup>75</sup>.

---

74. Βλ. το διαμορφωμένο μετά τη Συνθήκη του Μάαστριχτ, άρθρ. 17 (πρώην άρθρ. 8) της Συνθ.ΕΚ: «1. Θεσπίζεται ιθαγένεια της Ένωσης. Πολίτης της Ένωσης είναι κάθε πρόσωπο που έχει την υπηκοότητα ενός κράτους μέλους. Η ιθαγένεια της Ένωσης συμπληρώνει και δεν αντικαθιστά την εθνική ιθαγένεια. 2. Οι πολίτες της Ένωσης έχουν τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις που προβλέπονται από την παρούσα σύμβαση». Βλ. Βρέλλη, (ό.π., σημ. 61), σ. 110. Παπασιώπη-Παισιά, (ό.π., σημ. 28), σ. 38. A. Geddes, *Immigration and European Integration – Towards fortress Europe?*, Manchester 2000. P. Lehnig - A. Weale (ed.), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, London 1997.

75. Βλ. άρθρ. 6 της Συνθ.Ευρωπαϊκής Ένωσης (Αρχές της Ένωσης): «1. Η

### 3. Αξία του ανθρώπου και έλλογη κρατική δράση

Το Σύνταγμα ανάγει τον σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου σε πρωταρχική υποχρέωση της πολιτείας. Η έννοια της πολιτείας στην οποία αναφέρεται η ανωτέρω συνταγματική διάταξη είναι αρκετά αποσαφηνισμένη στο δημόσιο δίκαιο. Σύμφωνα με τον κλασικό νομικό ορισμό του *G. Jellinek*: «πολιτεία είναι ο λαός που ζει σε ορισμένη χώρα και είναι οργανωμένος σε νομική προσωπικότητα, εξοπλισμένη με πρωτογενή εξουσία»<sup>76</sup>. Όπως παρατηρεί ο *Δ. Τσάτσος*, η θεωρία της νομικής προσωπικότητας του κράτους επιδιώκει να κατοχυρώσει «α) τη δημιουργία *φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων...*, β) τη *συνέχεια της πολιτείας...*, γ) την *παραγωγή κανόνων δικαίου από το νομικό πρόσωπο* [οι οποίοι] καθορίζουν τον τρόπο λειτουργίας του, δηλαδή τη διαδικασία παραγωγής της βούλησής του, δ) ... Το νομικό πρόσωπο, ως υποκείμενο υποχρεώσεων και δικαιωμάτων, καθορίζει τη σχέση του προς τον λαό, δηλαδή προς τα μέλη του νομικού προσώπου, δηλαδή προς τους *υπηκόους* της πολιτείας...»<sup>77</sup>.

Η άσκηση δημόσιας εξουσίας είναι συνυφασμένη με τη δυνατότητα επιβολής της βούλησης του κρατικού οργάνου επί των βουλήσεων των «υπηκόων», σε εξαιρετικές περιπτώσεις έστω και δια της βίας, με καταναγκασμό. Όπως παρατηρεί ο *Μ. Hauriou*, «η εξουσία είναι κεφαλαιοποιημένη δύναμη»<sup>78</sup>.

---

Ένωση βασίζεται στις αρχές της ελευθερίας, της δημοκρατίας, του σεβασμού των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των θεμελιωδών ελευθεριών και του κράτους δικαίου, αρχές οι οποίες είναι κοινές στα κράτη μέλη. 2. Η Ένωση σέβεται τα θεμελιώδη δικαιώματα, όπως κατοχυρώνονται με την Ευρωπαϊκή Σύμβαση για την Προστασία των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των Θεμελιωδών Ελευθεριών, που υπογράφηκε στη Ρώμη στις 4 Νοεμβρίου του 1950 και όπως προκύπτουν από τις κοινές συνταγματικές παραδόσεις των κρατών μελών, ως γενικές αρχές του κοινοτικού δικαίου...». *Γ. Παπαδημητρίου*, Υπερεθνικές και Πολιτειακές Αρχές στην Ευρωπαϊκή Ένωση, Αθήνα-Κομοτηνή 1999.

76. Βλ. *Δ. Τσάτσου*, *Συνταγματικό Δίκαιο τ. Α'*, Αθήνα-Κομοτηνή 1994, σ. 93.

77. Βλ. *Τσάτσου*, (ό.π., σημ. 76), σ. 100-101.

78. Βλ. *Μ. Hauriou*, *Précis de Droit Administratif et de Droit Public*, 9 ed. Paris 1919, σ. 24.

«Η κεφαλαιοποίηση της δύναμης επιφέρει τη μεταμόρφωση και την εκλέπτυνσή της. Η φυσική βία μεταμορφώνεται σε εξουσία του αποφασίζεин. Ο *Ηρακλής* εν ηρεμία έγινε νομοθέτης. Στην κατάσταση της ηρεμίας, όπου εκλεπτύνεται η εξουσιαστική θέληση, υπάρχει χρόνος επωφελούς διαβούλευσης και διεύθυνσης του λόγου»<sup>79</sup>.

Η έννοια της βούλησης διαδραματίζει προφανώς ουσιαστικό ρόλο σε σχέση με τη δράση των κυβερνητικών κρατικών οργάνων, δηλαδή αυτών που «αποφασίζουν ελευθέρως και μετά πρωτοβουλίας» και «επιλαμβάνονται της ρυθμίσεως θεμάτων η επί των οποίων προϋφισταμένη τυχόν έκφρασις κρατικής βουλήσεως τα αφήνει αδέσμευτα»<sup>80</sup>. Επίσης, όπως προκύπτει από τη θεωρία για τη διοικητική πράξη, η βούληση είναι θεμελιώδης και σε ό,τι αφορά τη δράση των διοικητικών οργάνων της εκτελεστικής εξουσίας. Σύμφωνα με τον *Επ. Σπηλιωτόπουλο*, «διοικητική πράξη είναι η δήλωση της βούλησης του διοικητικού οργάνου, που γίνεται σύμφωνα με ορισμένη διαδικασία ή και χωρίς διαδικασία, με την οποία θεσπίζεται μονομερώς ένας κανόνας δικαίου, δηλαδή θεσπίζεται μία νομική ρύθμιση με μόνη τη βούληση του διοικητικού οργάνου. Συνεπώς, η διοικητική πράξη είναι το νομικό μέσο με το οποίο ασκείται η δημόσια εξουσία από το διοικητικό όργανο»<sup>81</sup>. Η αρχή της νομιμότητας περιχαρακώνει τη βούληση του διοικητικού οργάνου και αποτρέπει την αυθαίρετη άσκησή της. Όπως παρατηρεί επιγραμματικά ο *Σπηλιωτόπουλος*, «με την υπαγωγή της δημόσιας διοίκησης, που αποτελεί την εκτελεστική εξουσία, στους κανόνες του δικαίου που θεσπίζονται με πράξεις του νομοθετικού οργάνου, επιδιώκεται η έμμεση υπο-

79. Βλ. *Μ. Hauriou*, (ό.π., σημ. 78), σ. 24. Για τον ρόλο της βούλησης στην πράξη, η οποία παράγει έννομα αποτελέσματα και την έννοια της αιτίας της πράξης (*causa*), βλ. την εξαιρετική ανάλυση του *C. Montali*, *Istituzioni di Diritto Pubblico*, 10 ed. Padova 1991, σ. 248-249.

80. Βλ. *Αρ. Μάνεση*, *Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος I*, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 21-22.

81. Βλ. *Επ. Σπηλιωτόπουλου*, *Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου*, 10η έκδ. 2000, σελ. 104-105.

ταγή της διοίκησης στο εκλογικό σώμα, δηλαδή τον φορέα της λαϊκής κυριαρχίας»<sup>82</sup>.

Σε αντίθεση με την ελευθερία της βούλησης, η οποία ισχύει στο ιδιωτικό δίκαιο, «τα διοικητικά όργανα δεν εξουσιοδοτούνται ποτέ να εκφράσουν οποιαδήποτε άλλη βούληση πέρα από αυτήν που προβλέπουν οι κανόνες, που τους έδωσαν την αρμοδιότητα»<sup>83</sup>. «Η βούληση της διοίκησης προσδιορίζεται από τη βούληση ενός κανόνα δικαίου...»<sup>84</sup>. Ακριβώς επειδή η βούληση του διοικητικού οργάνου προκαθορίζεται από τον νόμο και κατευθύνεται προς την πραγμάτωση του δημοσίου συμφέροντος<sup>85</sup>, η διοικητική πράξη αφενός μεν τεκμαίρεται νόμιμη, αφετέρου δε συνιστά άσκηση δημόσιας εξουσίας<sup>86</sup>, θεσπίζουσα μονομερώς κανόνες δικαίου (εκτελεστικότητα της διοικητικής πράξης)<sup>87</sup>.

Πράγματι, κατά την παραδοσιακή διδασκαλία του δημοσίου δικαίου, η νομιμοποίηση της εξουσιαστικής βούλησης των διοικητικών οργάνων προέρχεται σε τελευταία ανάλυση από το κύρος του νόμου. Όπως παρατηρεί χαρακτηριστικά η Γλ. Σιούτη, απηχούσα γαλλικές αντιλήψεις, «ο νόμος, σε σχέση με τη διοικητική πράξη παραμένει πρωταρχικός, απροϋπόθετος, θεμέλιο και μέτρο της νομιμότητάς της. Η διοικητική πράξη, εξειδικεύοντας την έκφραση της γενικής βούλησης που αυτός είναι, θεωρείται κατά τεκμήριο επομένως νόμιμη»<sup>88</sup>.

Όμως, η παραδοσιακή δημοσιολογική προσέγγιση δίνει κάθε άλλο παρά ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα νομιμοποίησης της κρατικής δράσης. Η βουλευσιαρχική θεώρηση του Συντάγματος τονίζει ότι η ενότητα του λαού είναι πλασματική και ότι η αντίθεση πλειοψηφίας και μειοψηφίας αναπαριστά

82. Βλ. Σηλιωτόπουλου, (ό.π., σημ. 81), σ. 92.

83. Βλ. Γλ. Σιούτη, Το τεκμήριο της νομιμότητας των διοικητικών πράξεων, Αθήνα-Κομοτηνή 1994, σ. 48.

84. Βλ. Σιούτη, (ό.π., σημ. 83), σ. 48.

85. Βλ. Σιούτη, (ό.π., σημ. 83), σ. 48.

86. Βλ. Μ. Στασινόπουλου, Δίκαιο των Διοικητικών Πράξεων, Αθήνα 1957, ανατύπωση 1982, σ. 40.

87. Βλ. Σηλιωτόπουλου, (ό.π., σημ. 81), σ. 120.

88. Βλ. Σιούτη, (ό.π., σημ. 83), σ. 46.



ρεαλιστικά τη διαίρεση του λαού σε αναφορά προς το κράτος. Κατ' αρχήν, η πλειοψηφία κυβερνά ενώ η μειοψηφία κυβερνάται<sup>89</sup>.

Ο έλλογος χαρακτήρας του νόμου δεν είναι αδιαμφισβήτητος. Αποτελεί ζήτημα ανοικτό και επίμαχο. Η έλλογη θεμελίωση της κρατικής δράσης ελέγχεται μέσα από τη διαλογική αντιπαράθεση ουσιαστικών επιχειρημάτων. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου νοηματοδοτεί την έννοια της αυθαιρεσίας του κράτους και κατ' επέκταση τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και κράτους. Κάθε πρόσωπο δικαιούται να ελέγχει τον χαρακτήρα της κρατικής δράσης όχι απλώς ως *νομότυπης και σύννομης*, αλλά και *ουσιαστικά συνταγματικής*, ο έλεγχος δε αυτός αφορά τόσο τη διοικητική πράξη, όσο και τον τυπικό νόμο<sup>90</sup>.

Στη χώρα μας και σε άλλες ηπειρωτικές έννομες τάξεις, ο έλεγχος του ευλόγου της νομοθεσίας, ιδίως αυτής που περιορίζει τα θεμελιώδη δικαιώματα με τυπικό έρεισμα την επιφύλαξη του νόμου και ουσιαστικό την προαγωγή του δημοσίου συμφέροντος, συντελείται κυρίως δια μέσου της αρχής της αναλογικότητας. Η αρχή αυτή έχει αναγνωρισθεί από τη νομολογία των δικαστηρίων μας ως έχουσα συνταγματική κατοχύρωση. Έτσι λοιπόν κρίθηκε για πρώτη φορά με την ΣτΕ 2112/1984, ότι «οι εκ μέρους του νομοθέτου και της διοικήσεως επιβαλλόμενοι περιορισμοί εις την άσκησιν των ατομικών δικαιωμάτων πρέπει να είναι μόνον οι αναγκαίοι και να συνάπτονται προς τον υπό του νόμου επιδιωκόμενον σκοπόν»<sup>91</sup>.

Όπως παρατηρεί ο Α. Μανιτάκης, «το αίτημα της φιλελεύθερης κοινωνίας για γενική και αφηρημένη ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων, υπό τη σκέπη του νόμου, μεταλλάσσει σε γενική απαίτηση για ρύθμιση 'μη αυθαίρετη ή μη αδικαιολό-

89. Βλ. ανωτέρω, κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 209 του δευτέρου κεφ.

90. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 93 παρ. 4 και 95 παρ. 1.

91. Βλ. ΣτΕ 2112/1984, ΤοΣ 11, 1985, σ. 63, 64. Βλ. Β. Βουτσάκη, Η αρχή της αναλογικότητας: Από την ερμηνεία στη διάπλαση του δικαίου, στο έργο Κ. Σταμάτη (επιμ.), Όψεις του Κράτους Δικαίου, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 205.

γητη ενόψει των σκοπών του νόμου', μεταμορφώνεται σε γενική αξίωση για 'εύλογο και δίκαιο' νομοθετικό περιορισμό της ιδιωτικής και κοινωνικής αυτονομίας»<sup>92</sup>.

Στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, η εξέλιξη αυτή γίνεται αντικείμενο ειδικής επιστημονικής ανάλυσης ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα. Σε ένα άρθρο άκρως ενδιαφέρον, λόγω της ομοιότητας του συστήματος ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων στην Ελλάδα και τις ΗΠΑ, ο Αμερικανός νομικός *John Dickinson* σημείωνε το 1932:

«Ερωτήματα συνταγματικής άσκησης της εξουσίας άρχισαν να εξαρτώνται από πραγματικά γεγονότα, όταν τα δικαστήρια, κατά την εφαρμογή ορισμένων από τους πλέον γενικούς συνταγματικούς περιορισμούς, άρχισαν να παίρνουν τη θέση ότι μέτρο για την ύπαρξη μιας συνταγματικής εξουσίας ενδέχεται να είναι ο εύλογος χαρακτήρας της άσκησης της. Το εύλογο εξαρτάται προφανώς από τα πράγματα. Και έτσι τα δικαστήρια άρχισαν να κρίνουν πραγματικά ζητήματα προκειμένου να αποφασίσουν κατά πόσο ένα κρατικό όργανο υπερέβη ή όχι τη συνταγματική του αρμοδιότητα»<sup>93</sup>.

Εξίσου χαρακτηριστική είναι η παρατήρηση του *Dickinson* ότι «ίσως δεν είναι υπερβολή πως ένα τέτοιο μέτρο συνταγματικής αρμοδιότητας θα ήταν αδιανόητο για τον *Marshall* και τους συγχρόνους του. Για αυτούς η εξουσία ενός κρατικού οργάνου υπήρχε ή δεν υπήρχε. Η ύπαρξή της εξηρατό από την ερμηνεία την οποίαν έδιναν τα δικαστήρια στις λέξεις ενός γραπτού κειμένου, με τη μορφή γενικών κανόνων. Εάν υπήρχε [η εξουσία], υπήρχε μέχρι τα άκρα, ανεξάρτητα από τον τρόπο άσκησης της»<sup>94</sup>.

92. Βλ. *Μανιτάκη*, (ό.π., σμ. 6), σ. 211.

93. Βλ. *J. Dickinson*, *Crowell v. Benson: Judicial Review of Administrative Determinations of Questions of «Constitutional Fact»*, *Univ. Penn. L.Rev.* 80, 1932, σ. 1055, 1067-1068.

94. Βλ. *Dickinson*, (ό.π., σμ. 93), σ. 1067. Ο *J. Marshall* υπήρξε ο πρώτος αρχιδικαστής του Ανωτάτου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών, μετά τη θέ-

Ο ίδιος συγγραφέας συνδέει την ανωτέρω εξέλιξη με τη διάκριση μεταξύ της αντισυνταγματικότητας ενός νόμου καθεαυτού και της αντισυνταγματικότητάς του στη συγκεκριμένη περίπτωση μεμονωμένης εφαρμογής του. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, «το ζήτημα δεν είναι να βγάλει το δικαστήριο τα συμπεράσματά του ως προς τις γενικές περιστάσεις, από τις οποίες θα κριθεί αφηρημένα ο εύλογος χαρακτήρας του νόμου – αυτό που πρέπει να κάνουν τα δικαστήρια, στα πλαίσια της εκδίκησης του ζητήματος της συνταγματικότητας, είναι να συναγάγουν πορίσματα για τα γεγονότα της ένδικης υπόθεσης»<sup>95</sup>.

Εξάλλου, η αιτιολογία των διοικητικών πράξεων, όταν κρίνεται επιβεβλημένη σύμφωνα με τη φύση της πράξης, βρίσκει συνταγματικό έρεισμα στην αξία του ανθρώπου. Αυτό σημαίνει ότι νόμος, ο οποίος θα επέβαλε την κάμψη της γενικής αρχής του διοικητικού δικαίου, σύμφωνα με την οποία διοικητικές πράξεις, οι οποίες δημιουργούν αρνητικές συνέπειες για τους διοικουμένους πρέπει να αιτιολογούνται<sup>96</sup>, θα ήταν αντισυνταγματικός<sup>97</sup>. Σύμφωνα με τον *Σπηλιωτόπουλο*, «σκοπός της αιτιολογίας είναι η δημιουργία δυνατότητας ελέγχου τόσο από τον διοικούμενο όσο και από το δικαστήριο, κατά πόσο η διοικητική πράξη εκδόθηκε για εξυπηρέτηση του δημοσίου συμφέροντος ή για τη διασφάλιση του διοικουμένου και κατά πόσο είναι σύμφωνη ή βρίσκεται σε αρμονία προς τους κανόνες δικαίου που καθορίζουν το πλαίσιο της νομιμότητας»<sup>98</sup>. Η αιτιολογία της διοικητικής πράξης αποβλέπει να φωτίσει τους

---

οπισθίου του αμερικανικού Συντάγματος του 1787.

95. Βλ. *Dickinson*, (ό.π., σημ. 93), σ. 1068-1069.

96. Βλ. *Σπηλιωτόπουλο*, *Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου*, 7η έκδ. 1996, σ. 169. *Γ. Γεραπετρίτη*, *Η αιτιολογία των διοικητικών πράξεων*, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 76-79. Ήδη βλ. Κωδ. Διοικ. Διαδ. άρθρ. 17 παρ. 1.

97. Στη θεωρία έχει προταθεί ως θεμέλιο της υποχρέωσης αιτιολογίας της διοικητικής πράξης και η παροχή δικαστικής προστασίας κατά το άρθρ. 20 παρ. 1 του Συντάγματος. Βλ. *Λαζαράτου*, (ό.π., σημ. 45), σ. 754. Πάντως, από τον σκοπό της αιτιολογίας των διοικητικών πράξεων προκύπτει ότι οι νομικές αυτές βάσεις (των άρθρ. 2 παρ. 1 και 20 του Συντάγματος) προστατεύουν συγγενείς και παραπληρωματικές συνταγματικές αξίες.

98. Βλ. *Σπηλιωτόπουλο*, (ό.π., σημ. 81), σ. 178.

παράγοντες εκείνους, οι οποίοι συνετέλεσαν στη συγκεκριμένη διαμόρφωση της βούλησης του κρατικού όργανου. Υπ' αυτήν την έννοια, η αιτιολογία αποβλέπει στον έλεγχο της ορθότητας της διοικητικής πράξης, χωρίς να αρκείται στο γεγονός ότι η διοικητική πράξη αποτελεί απόφαση ενός διοικητικού όργανου. Τόσο η ενημέρωση του πολίτη για τους λόγους οι οποίοι στηρίζουν τη διοικητική πράξη, όσο και η δυνατότητα του ακυρωτικού δικαστή να ελέγξει το γνωστικό θεμέλιο της πράξης<sup>99</sup>, μη αρκούμενος στο αφηρημένο τεκμήριο της νομιμότητας, εντάσσουν την αιτιολογία της διοικητικής πράξης στο πλέγμα του θεσμικού δημοσίου διαλόγου, ο οποίος αποτελεί κεντρικό γνώρισμα της ηθικοπολιτικής ανάγνωσης του Συντάγματος<sup>100</sup>. Πράγματι, η αρχή της αναλογικότητας του νόμου, η υποχρέωση αιτιολογίας των διοικητικών πράξεων, η υποχρέωση ειδικής και εμπεριστατωμένης αιτιολογίας των δικαστικών αποφάσεων αποτελούν ορισμένες από τις *νομικές τυποποιημένες, θεσμοθετημένες, δημόσιες χρήσεις του λόγου*.

Όπως αναλύθηκε ήδη, η δημόσια χρήση του λόγου αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση ελλόγου θεμελίου της κρατικής εξουσίας. Η τελευταία είναι «υπόλογη», με την ευρεία έννοια του όρου, καθώς δε μπορεί σε καμία στιγμή να προφυλαχθεί στο απυρόβλητο, έναντι της ανεξάρτητης κριτικής, με βάση έλλογα κριτήρια σκέψης και διαβούλευσης. Η καλλιέργεια ελλόγων κριτηρίων σκέψης και διαβούλευσης ανάγεται σε αυτοτελή όρο πολιτικής ενότητας ελεύθερων και αυτοκαθοριζό-

99. Βλ. Μ. Τζεβελεκάκη, Παρατηρήσεις στην ΣτΕ 808/1987, Εφαρμογές 1987, σ. 452, 455.

100. Βλ. G. Berti, *Manuale di Interpretazione costituzionale*, 4 ed. Padova 1994, σ. 167: «Insomma, l'esaltazione delle operazioni di conoscenza e la prevalenza del momento conoscitivo sul momento della decisione formale toglie gran parte della ragione d'essere alla divisione tra interessi e attività sociali, e interessi e attività pubbliche, che ha informato sino ad ora le dinamiche del sistema complessivo. Allo stesso tempo evoca un principio generale di *legalità sostanziale come fedeltà alla costituzione, interpreta dalla pluralità dei soggetti, tra loro dialoganti, coinvolti in qualsivoglia iniziativa. Conoscere per dialogo o per contraddittorio è pertanto il momento centrale dell'esperienza giuridica. Il resto deve adattarsi alla continuità del dialogo*».

μενων πολιτών, οι οποίοι μετέχουν στον δημόσιο διάλογο και είναι σε θέση να διακρίνουν τις έλλογες και εύλογες τοποθετήσεις, να διερευνήσουν και να διευρύνουν το έδαφος συνεννόησης και να συμβιβασθούν ή και, ενδεχομένως, να συμφωνήσουν.

Η δημόσια χρήση του λόγου εκφράζει την επιδίωξη του συνταγματισμού, η εξισωτική κοινότητα του διαλόγου να ακυρώσει, στο μέτρο του δυνατού, το βουλευσιαρχικό στοιχείο επιβολής της δημόσιας εξουσίας επί των προσώπων. Στόχος δηλαδή είναι η δημοκρατία ως ταύτιση κυβερνώντων και κυβερνωμένων. *Η δημόσια χρήση του λόγου προσδίδει τη φιλελεύθερη ποιότητα στην αντιπροσώπευση, δηλαδή στη δυνατότητα των κυβερνώντων να ομιλούν εξ ονόματος του συνόλου ως εκφραστές της πολιτικής ενότητας*<sup>101</sup>. Είναι η ύψιστη πολιτική παρακαταθήκη της φιλελεύθερης παράδοσης. Δεν θα ήταν υπερβολικό να υποστηριχθεί πως η παραδοχή ότι ο έλλογος χαρακτήρας της κρατικής βούλησης είναι ταυτοχρόνως επιβεβλημένος και επίμαχος, ανοικτός σε ουσιαστική επιχειρηματολογία με γνώμονα τον αυτοκαθορισμό των προσώπων, αποτελεί μία αλλαγή παραδείγματος στο ελληνικό δημόσιο δίκαιο.

#### **4. Ο αντιπατερναλιστικός χαρακτήρας της αξίας του ανθρώπου και το αδιαίρετο των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού**

Η αξία του ανθρώπου είναι μία αρχή ελευθερίας της βούλησης και του λόγου του προσώπου, στο πλαίσιο της πολιτείας. Αναγνωρίζεται η αυθυπαρξία και η αυτοτέλεια του προσώπου έναντι της πολιτείας. *Ο συνταγματικός αυτοκαθορισμός είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την πολιτική ελευθερία. Υπάρχει υπέρ της ηθικοπολιτικής ενίσχυσης του προσώπου και όχι έναντι αυτού, για να ελέγχει τον άνθρωπο και να τον ποδηγετεί. Συνιστά φραγμό κατά του πατερναλισμού της πολιτείας*

---

101. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 200 του δευτέρου κεφ.

και όχι επιχείρημα υπέρ της νομιμοποίησης περιορισμών της ελευθερίας.

Η συνταγματική επιταγή για την προστασία της αξίας του ανθρώπου έχει βασική ερμηνευτική λειτουργία ως αποκήρυξη του κράτους που βρίσκεται στον αντίποδα της πολιτείας των αυτοκαθοριζομένων προσώπων, δηλαδή του πατερναλιστικού κράτους.

Σύμφωνα με τον *Kant*<sup>102</sup>:

«Μία πολιτεία μπορεί να εγκαθιδρυθεί στη βάση της φιλανθρωπίας προς τον λαό, όπως αυτή του πατέρα προς τα παιδιά του. Κάτω από μία τέτοια πατερναλιστική διακυβέρνηση (*imperium paternale*), τα υποκείμενα, ως ανώριμα παιδιά που δεν μπορούν να διακρίνουν τι είναι πραγματικά επωφελές ή επιβλαβές για τα ίδια, θα ήσαν υποχρεωμένα να συμπεριφέρονται καθαρώς παθητικά και να βασίζονται πάνω στην κρίση της κρατικής αρχής σχετικά με το πώς θα έπρεπε να ευτυχούν και να εξαρτώνται από την καλωσύνη της εν σχέσει με αυτήν καθεαυτήν την εκ μέρους της επιδίωξη της ευτυχίας τους. Μία τέτοια διακυβέρνηση συνιστά τον μεγαλύτερο δυνατό δεσποτισμό, δηλαδή ένα σύνταγμα που αναστέλλει την ελευθερία των υπηκόων στο σύνολό της, οι οποίοι κατ' ακολουθίαν δεν έχουν οποιαδήποτε δικαιώματα».

Αυτήν ακριβώς την πατερναλιστική πολιτεία αποκλείει το άρθρ. 2 παρ. 1 του Συντάγματος. Από την αξία του ανθρώπου ως αντιπατερναλιστική αρχή είναι δυνατή η συναγωγή των βασικότερων συνεπειών που απορρέουν: Η αρχή του αντιπατερναλιστικού αυτοκαθορισμού λειτουργεί ως γενική αποκήρυξη νομοθετικών διατάξεων που επιβάλλουν κατ' αρχήν περιορισμούς στις θεμελιώδεις πνευματικές ελευθερίες (ελευθερία της συνείδησης, θρησκευτική ελευθερία, ελευθερία της πληροφόρησης, ελευθερία του λόγου κ.λ.π.). Οι ελευθερίες αυ-

102. *H. Reiss* (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge 1970, σ. 74.

τές είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τον αυτοκαθορισμό του προσώπου<sup>103</sup>. Έτσι λοιπόν οι νομοθετικοί τους περιορισμοί πρέπει να υπερβούν αυτό το ίδιο το βάρος που έχει η αξία του ανθρώπου, προκειμένου να κριθούν συνταγματικοί. Είναι φανερό ότι στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο μόνον εξαιρετικά, σε όλως ακραίες και οριακές περιπτώσεις μπορεί να δικαιολογηθεί.

Ο αντιπατερναλιστικός χαρακτήρας της αξίας του ανθρώπου έχει ηθικό περιεχόμενο και διαφέρει από τις αντιλήψεις, οι οποίες απορρίπτουν την τελειοκρατία (anti-perfectionism)<sup>104</sup>. Κατά το Σύνταγμά μας, η κρατική δράση δεν πρέπει απλώς να εναρμονίζεται αλλά και να προάγει τον αυτοκαθορισμό των προσώπων. Η αξία του ανθρώπου ως αρχή αντιπατερναλισμού *αναγνωρίζει και κατοχυρώνει την ανεξαρτησία της κριτικής ηθικής, έναντι των πάσης φύσεως ουσιαστικών παραδοχών και αντιλήψεων, οι οποίες επικρατούν στα πλαίσια της θετικής ηθικής.*

Ο αντιπατερναλιστικός χαρακτήρας της αξίας του ανθρώπου δεν αφήνει περιθώριο παρερμηνείας και παρανόησης της διάταξης του άρθρ. 2 παρ. 1 έτσι ώστε να θεωρηθεί ότι αυτή θέτει ένα πάγιο κανονιστικό πρότυπο θετικής ηθικής, το οποίο δεσμεύει τον καθένα και τον υποχρεώνει να φανεί αντάξιος του ιδεώδους του Συντάγματος, αποδεχόμενος τα πρότυπα της ηθικής αυτής. Εξάλλου, η αξία του ανθρώπου δεν αποτελεί «λευκό» κανόνα δικαίου, στον οποίο μπορεί ο κάθε ερμηνευτής να εγγράψει τις μεταβαλλόμενες αντιλήψεις της τρέχουσας θετικής ηθικής μιας κοινωνίας, ούτως ώστε αυτές να ανάγονται σε ύπατες κανονιστικές αξίες της πολιτείας<sup>105</sup>. Ωστόσο,

---

103. Βλ. κατωτέρω κεφ. τέταρτο.

104. Βλ. για την έννοια του πατερναλισμού, *J. Feinberg*, Harm to Self, Oxford 1986, σ. 3. Βλ. για την έννοια του anti-perfectionism, *J. Raz*, The Morality of Freedom, Oxford 1986, σ. 110: «The anti-perfectionist principle claims that implementation and promotion of ideals of the good life, though worthy in themselves, are not a legitimate matter for governmental action». *S. Sheppard*, The Perfectionisms of John Rawls, Canadian J.L.J. XI, 1998, σ. 383.

105. Βλ. όμως τις επισημάνσεις του *Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και Κοινωνικά

δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα από τη νομολογία δείχνουν την πρακτική δυσκολία του ζητήματος.

Η Μον.Πρωτ.Αθ. 17115/1988<sup>106</sup> έκρινε ανεπίτρεπτη την προβολή της κινηματογραφικής ταινίας του *Μάρτιν Σκορτσέζε*, Ο τελευταίος πειρασμός, επειδή προσβάλλει το θρησκευτικό συναίσθημα των άλλων πολιτών. Το σκεπτικό της απόφασης αυτής συνοψίζεται στις ακόλουθες προτάσεις:

«Από τον απόλυτο σεβασμό της ανθρωπίνης αξίας και του εσωτερικού κόσμου του ανθρώπου, από τον οποίο εκπηγάζουν οι κοσμοθεωριακές του πεποιθήσεις, που προσδιορίζουν σε μεγάλο βαθμό και την ελεύθερη πορεία του και τη θέση του απέναντι στο μυστήριο της ζωής, προκύπτει ότι έκφραση της προσωπικότητας που πρέπει να προστατεύεται από κάθε προσβολή είναι και το θρησκευτικό συναίσθημα, που έμμεσα προστατεύεται και με τις διατάξεις των άρθρων 198-200 ΠΚ, και η πίστη που απορρέει απ' αυτό. Η πίστη που κατά τον κλασικό ορισμό είναι, 'ελπιζομένων υπόστασις πραγμάτων έλεγχος ου βλεπομένων' (Παύλος προς Εβραίους κεφ. ΙΑ. 1), εισδύει στο μυστήριο των μεταφυσικών αληθειών και παρέχει γνώσεις για την υπεραίσθητή, υπερεμπειρική και υπερβατική πραγματικότητα, οι οποίες ικανοποιούν τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, αποτελεί δε γεγονός ελεύθερης επιλογής και ηθικής ευθύνης της συνειδήσεώς του....

Εξάλλου στα μέτρα της πολιτείας, για την προστασία των θρησκευτών γενικά και όχι μόνο της 'επικρατούσας' θρησκείας της Ανατολικής Ορθοδόξου του Χριστού Εκ-

---

Δικαιώματα, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 158-159, ως προς τη ρήτρα των χρηστών ηθών, η οποία περιλαμβάνεται στους περιορισμούς του άρθρ. 5 παρ. 1: «Η έννοια των 'χρηστών ηθών' δεν μπορεί να προσδιορισθεί με βάση κάποιον υπάρχοντα εξωσυνταγματικό κώδικα ηθικών αξιών, όπως π.χ. οι περί ηθικής αντίληψης της εκκλησίας ή οι σχετικές διδασκαλίες της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης, ενόψει του τεκμηρίου ότι τις ασπάζονται οι συντριπτικά περισσότεροι Έλληνες... Επομένως η έννοια των 'χρηστών ηθών' είναι εμπειρικά προσδιορίσιμη κατά περίπτωση... με βάση τις κρατούσες κοινωνικές αντίληψεις».

106. Βλ. ΤοΣ 14, 1989, σ. 682, 684-686.



κλησίας... περιλαμβάνονται και οι διατάξεις των άρθρων 198-200 ΠΚ, το αντικείμενο προστασίας των οποίων εντοπίζεται στη θρησκευτική ειρήνη και έμμεσα στο θρησκευτικό συναίσθημα των πολιτών και ακόμη στην επικρατούσα και τις άλλες γνωστές θρησκείες, δηλ. στο ατομικό δικαίωμα της θρησκευτικής ελευθερίας....

Η θρησκεία δεν είναι καθαρά ατομική υπόθεση, όλως εσωτερική σχέση της ψυχής προς τον Θεό, περί της οποίας το κράτος μπορεί να αδιαφορήσει, αλλά αποτελεί τη βάση του κράτους, παράγοντα πνευματικού πολιτισμού, που ασκεί επιρροή όχι μόνο στα αισθήματα και τις σκέψεις αλλά και στις πράξεις του ανθρώπου...».

Αφετηρία του σκεπτικού της απόφασης είναι η συνταγματική κατοχύρωση της αξίας του ανθρώπου. Στη συνέχεια αναλύεται η σημασία που έχει το θρησκευτικό συναίσθημα για τον αυτοκαθορισμό και την ηθική ελευθερία του προσώπου. Διευκρινίζεται ότι αντικείμενο προστασίας δεν είναι ο οπαδός της επικρατούσας θρησκείας, αλλά χωρίς διάκριση και *ο πιστός άλλων γνωστών θρησκειών*. Η αξία του ανθρώπου υποκαθίσταται από μία ειδικότερη έκφασή της, τη θρησκευτική πίστη, στο θεμέλιο της πολιτείας. Κατ' επέκταση, ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας του πολιτεύματος μεταλλάσσεται και στη θέση του *ανθρώπου* υπεισέρχεται ο *πιστός*. Η ερμηνευτική εξειδίκευση της αξίας του ανθρώπου θα μπορούσε να οδηγήσει και σε άλλες τέτοιες υποκαταστάσεις. Αυτό συνέβη χαρακτηριστικώς στην υπόθεση του Λεξικού της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, του Γ. Μπαμπινιώτη.

Ο Άρειος Πάγος<sup>107</sup>, σε σύνθεση Πλήρους Ολομελείας, μετά από αναίρεση υπέρ του νόμου, έκρινε ότι διατάχθηκε μη νομίμως από το Μον.Πρωτ.Θεσ. (διαδικασία ασφαλιστικών μέτρων) η απάλειψη από το λήμμα-λέξη Βούλγαρος της σημασίας «2. (καταχρ. υβρισ.) ο οπαδός ή παίκτης ομάδας της Θεσσαλονίκης (κυρίως του ΠΑΟΚ)». Το Πρωτοδικείο «έκρινε ότι η καταγραφή και διάδοση μέσω αυτής του ως άνω χα-

107. Βλ. ΑΠ 13/1999 (Πλήρ. Ολομ.), Ελλ.Δικ. 40, 1999, σ. 753, 756.

ρακτηρισμού προσβάλλει την προσωπικότητα του αιτούντος και των υπέρ αυτού παρεμβάντων κατοίκων Θεσσαλονίκης, οπαδών των άνω ομάδων, διότι ενέχει αμφισβήτηση και σύγχυση ως προς την εθνική τους ταυτότητα...».

Σύμφωνα με τη μειοψηφούσα γνώμη έντεκα μελών του Αρείου Πάγου<sup>108</sup>:

«[Η] κατ' άρθρο 57 του ΑΚ προσβολή της προσωπικότητας μπορεί να αναφέρεται σε οποιοδήποτε στοιχείο προσδιοριστικό της ταυτότητας του ανθρώπου, όπως εκείνο της εθνικής καταγωγής του και της βάσει αυτής εντάξεώς του σε συγκεκριμένη εθνότητα... Ειδικότερα, εφόσον, κατά τις παραδοχές της αποφάσεως, η χρησιμοποίηση της λέξεως 'Βούλγαρος' με την ως άνω υβριστική έννοια γινόταν από περιορισμένη μερίδα ποδοσφαιρόφιλων του νότου και μάλιστα 'μεμονωμένα', sporadικά και χωρίς κάποια διάρκεια, δεν ανταποκρινόταν η καταχώρηση στην επιδίωξη του λεξικογράφου *Γεωργίου Μπαμπινιώτη* να παρουσιάσει στο κοινό την κοινή γλώσσα των Ελλήνων. Αντιθέτως, με την καταχώρηση αυτή επισημοποιείτο και μονιμοποιείτο μια κατάσταση 'περιθωριακή' πράγματι, για την οποία όμως παρεχόταν με την καταχώρηση η πεπλανημένη εντύπωση ότι νομίμως χρησιμοποιείτο η προσβλητική λέξη... Τα ατομικά δικαιώματα που θεμελιώνονται στις διατάξεις των άρθρων 2 παρ. 1 και 5 παρ. 1 του Συντάγματος, δηλαδή εκείνα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της ελεύθερης ανάπτυξης του ανθρώπου, ως αναφερόμενα στην ανθρώπινη προσωπικότητα και στην κεντρική θέση του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία, πρέπει να θεωρούνται, κατ' αρχήν, επικρατέστερα [της ελευθερίας της επιστήμης και της ελευθερίας της εκφράσεως]...».

Εν προκειμένω, η αξία του ανθρώπου ερμηνεύεται ως προστασία της εθνικής καταγωγής και της ένταξης σε συγκεκρι-

108. Βλ. ΑΠ 13/1999 (Πλήρ. Ολομ.), Ελλ.Δικ. 40, 1999, σ. 753, 757-758.

μένη εθνότητα. Στην υπό κρίση περίπτωση, το ανθρωποκεντρικό Σύνταγμα μετατράπηκε σε ελληνοκεντρικό<sup>109</sup>. Το κρίσιμο ερώτημα αφορά τη σχέση μεταξύ της αφηρημένης σημασίας, την οποίαν έχει η «αξία του ανθρώπου» και των επιμέρους εκφάνσεών της, όπως για παράδειγμα της θρησκευτικής ή της εθνικής συνείδησης. *Είναι θεμιτό, στα πλαίσια της ερμηνείας του άρθρ. 2 του Συντάγματος, να αντικαθιστούμε την «αξία του ανθρώπου» με τις επιμέρους εκφάνσεις και εκφράσεις της;*

Ο ανθρωποκεντρικός - προσωποκεντρικός χαρακτήρας του Συντάγματος είναι ασυμβίβαστος με προσεγγίσεις οι οποίες θεμελιώνονται στη βάση μιας ειδικότερης ουσιαστικής ιδιότητας του προσώπου, όπως αυτή της εθνικής, ταξικής, θρησκευτικής ταυτότητας κ.λ.π. Το ανθρωποκεντρικό Σύνταγμα διαφέρει από το εθνοκεντρικό, το ελληνικό-χριστιανικό ή το σοσιαλιστικό Σύνταγμα. Βεβαίως, η συνείδηση του προσώπου μπορεί να είναι θρησκευτική, εθνική, ταξική, όπως όμως και άθρησκη, διεθνιστική κ.λ.π. Ο θρησκευόμενος πιστός ή ο συνειδητός πατριώτης δε δικαιούται ευνοϊκής ή προνομιακής νομικής μεταχείρισης έναντι του άθεου, του διεθνιστή ή στα παραδείγματα της νομολογίας μας, του σκηνοθέτη και του λεξικογράφου. Τόσο οι μεν όσο και οι δε μετέχουν εξίσου στην αξία του ανθρώπου, έχουν το αυτό δικαίωμα αυτοκαθορισμού και δικαιούνται της αυτής συνταγματικής προστασίας. Όταν η αξία του ανθρώπου χρωματίζεται κατά περίπτωση με επιμέρους αξιολογικά και ηθικοπολιτικά περιεχόμενα, τότε το Σύνταγμα παύει να είναι προσωποκεντρικό<sup>110</sup>.

109. Βλ. κατωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 83 του τετάρτου κεφ., για τη διαφωνία μεταξύ της πλειοψηφίας και της μειοψηφίας του δικαστηρίου ως προς τη στάθμιση των συγκρουόμενων δικαιωμάτων.

110. Επιχείρημα κατά της ερμηνευτικής εξομοίωσης της αξίας του ανθρώπου με τις επιμέρους εκφάνσεις της παρέχει και η διάταξη του άρθρ. 5 παρ. 2 του Συντάγματος, η οποία σε ό,τι αφορά την απόλυτη προστασία της τιμής, της ζωής και της ελευθερίας, αποδοκιμάζει κατ' αρχήν διακρίσεις μεταξύ των προσώπων, ανεξαρτήτως του εάν είναι Έλληνες ή αλλοδαποί, με βάση κριτήρια εθνικότητας, φυλής, γλώσσας και θρησκευτικών ή πολιτικών πεποιθήσεων.

Το γεγονός ότι το α΄ πρόσωπο σέβεται ορισμένα σύμβολα ή σχήματα, καθώς ενεργοποιούν στη συνείδησή του αισθήματα δέους και θεοσέβειας, δεν εμποδίζει το β΄ πρόσωπο να μεταχειρίζεται τα ίδια αυτά σύμβολα ή σχήματα στα πλαίσια μιας κινηματογραφικής ή μυθιστορηματικής πλοκής. Η αξία του ανθρώπου σε καμία περίπτωση δεν παρέχει επιχείρημα υπέρ του προσώπου α΄ κατά τον β΄. Αντιθέτως, ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας της πολιτείας μας αποτελεί σε τελευταία ανάλυση τη νομική βάση προστασίας του προσώπου β΄ στην προσπάθειά του να θεμελιώσει τη νομιμότητα και τη συνταγματική κατοχύρωση της συμπεριφοράς του. Η έκφραση κοσμοθεωρητικών αντιλήψεων, αξιών και επιλογών δεν αποτελεί προσβολή της αξίας του ανθρώπου. Αντίθετη εκδοχή θα προσέκρουε ευθέως στον αντιπατερναλιστικό χαρακτήρα της αξίας του ανθρώπου και στην αρχή του *αδιαιρέτου των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού*<sup>111</sup>.

## 5. Η αξία του ανθρώπου ως θεμέλιο των συνταγματικών ελευθεριών

Το άρθρ. 2 παρ. 1 εκφράζει το ανθρωποκεντρικό θεμέλιο που έχει η προστασία των συνταγματικών δικαιωμάτων. Ό-

111. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 160 του πρώτου κεφ. Η ιδιότητα του αδιαιρέτου προστατεύει την εσωτερική συνοχή και τη συνεκτικότητα της αφηρημένης και γενικής διακήρυξης των δικαιωμάτων και έχει την έννοια ότι *δε θα υπάρξει διαφοροποιημένη μεταχείριση μεταξύ των προσώπων με την επιβολή κυρώσεων, οι οποίες ουσιαστικά θα συρρικνώνουν το φάσμα επιλογής τους*. Η ιδιότητα του αδιαιρέτου θέτει φραγμό στον αποκλεισμό και την εξαίρεση επιλογών, οι οποίες θα έπρεπε κανονικά να συμπεριλαμβάνονται στο φάσμα των δυνατοτήτων του προσώπου, με γνώμονα τη γενική αναγνώριση του δικαιώματος. Στις περιπτώσεις αυτές, ο πολλαπλασιασμός των εξαιρέσεων διασπά την εσωτερική συνοχή της οικουμενικής διακήρυξης των δικαιωμάτων. Μία τέτοια εξέλιξη εγκυμονεί τον κίνδυνο να καταστήσει κρίσιμο, όχι το γεγονός της αναγνώρισης των δικαιωμάτων του αυτοκαθορισμού σε επίπεδο αρχής, αλλά τις αποχωρώσεις και την πολυπλοκότητα της ατομικής περίπτωσης. Έτσι όμως σχετικοποιείται η γενική διακήρυξη των δικαιωμάτων, ελαττώνεται η κανονιστική τους πυκνότητα και δημιουργούνται οι προϋποθέσεις άνισης μεταχείρισης των προσώπων.

πως δέχεται ο *Δαγτόγλου*, η διάταξη του άρθρ. 2 παρ. 1 περιέχει ατομικό δικαίωμα, όμως, λόγω της γενικότητάς της, εφαρμόζεται επικουρικά μόνον έναντι των ειδικών διατάξεων που κατοχυρώνουν τα διάφορα ατομικά δικαιώματα, στις περιπτώσεις δηλαδή που δεν καλύπτονται από τις ειδικές διατάξεις<sup>112</sup>.

Πάντως, ειδικότερο έρεισμα για τη θεμελίωση των συνταγματικών δικαιωμάτων στην αξία του ανθρώπου προσφέρει το άρθρ. 5 παρ. 1, το οποίο «διασαφηνίζει το άρθρ. 2 παρ. 1. Το ουσιαστικό περιεχόμενο της αξίας του ανθρώπου συνίσταται κατ' έξοχήν στο δικαίωμα ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας»<sup>113</sup>. Ο *Μάνεσης* επισημαίνει ότι «το ισχύον Σύνταγμα [κ]ατοχυρώνει την προσωπική ελευθερία ως δυνατότητα αυτοκαθορισμού και αυτοδιάθεσης...»<sup>114</sup>. Το άρθρ. 5 παρ. 1 προβλέπει τα κυριότερα πεδία στα οποία αναπτύσσεται ο συνταγματικός αυτοκαθορισμός. Πρόκειται για τη συμμετοχή στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της χώρας.

Τα δικαιώματα του ανθρώπου (ατομικά, πολιτικά και κοινωνικά) αφορούν τον *αυτοκαθορισμό του προσώπου*. Η ανθρωποκεντρική θεώρηση των συνταγματικών δικαιωμάτων έχει ως αρχή την *ενότητα* του προσώπου. Οι ιδιότητες του ατόμου, του πολίτη και του μέλους του κοινωνικού συνόλου εξισορροπούνται και ολοκληρώνονται στη συγκρότηση της ανθρώπινης προσωπικότητας. Δεν αποτελούν μονόπλευρες, αποσπασματικές και ασυμβίβαστες εκφράσεις ενός πολυδιασπασμένου υποκειμένου, μιας κατακερματισμένης προσωπικότητας. Όπως τονίζει ο *Μάνεσης*, «τα τρία βασικά είδη δημοσίων δικαιωμάτων χαρακτηρίζονται από *παραπληρωματικότητα*: επηρεάζουν αμοιβαία την κατοχύρωση και την άσκησή τους. Η ελευθερία είναι ενιαία και αδιαίρετη, άσχετα αν εμφανίζεται ειδικότερα σαν '*ελευθερία-αυτονομία*' ή σαν '*ελευθερία συμμετοχή*' στον πολιτικό και κοινωνικό βίο»<sup>115</sup>.

112. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 5), σ. 1137-1138.

113. Βλ. *Παντελή*, (ό.π., σημ. 7), σ. 128-129.

114. Βλ. *Αρ. Μάνεση*, *Συνταγματικά Δικαιώματα*, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 114.

115. Βλ. *Μάνεση*, (ό.π., σημ. 114), σ. 25.

Το επόμενο κεφάλαιο αφορά τη συνταγματική οργάνωση του αυτοκαθορισμού και αναλύει τη σχέση της βούλησης και του λόγου και το ειδικό βάρος τους, αναλόγως της μορφής του αυτοκαθορισμού (ατομικού, συλλογικού, πολιτικού).

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

### Η ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΟΥ ΑΥΤΟΚΑΘΟΡΙΣΜΟΥ

Οι αναπτύξεις του δευτέρου ιδίως κεφαλαίου παρέχουν ολοκληρωμένη εικόνα των αντίρροπων δυνάμεων τις οποίες πρέπει να εξισορροπήσει ο συνταγματικός αυτοκαθορισμός. Η αντίθεση πλειοψηφίας και μειοψηφίας αναπαριστά ρεαλιστικά τη διαίρεση του λαού σε αναφορά προς το κράτος. Κατ' αρχήν, η πλειοψηφία κυβερνά ενώ η μειοψηφία κυβερνάται<sup>1</sup>. Την ίδια στιγμή, η δημόσια χρήση του λόγου εκφράζει την επιδίωξη του συνταγματισμού, η εξισωτική κοινότητα του διαλόγου να ακυρώσει, στο μέτρο του δυνατού, το βουλευσιαρχικό στοιχείο της κρατικής επιβολής μιας ετερόνομης βούλησης επί των προσώπων<sup>2</sup>. Εξάλλου, ο άνθρωπος από μόνη τη συμμετοχή του στον λαό, ως πολίτης ισότιμος με όλους τους άλλους, δεν αποβάλλει την ατομικότητά του ούτε αλλοτριώνει την προσωπικότητά του. Η ένταση μεταξύ ατομικού και πολιτικού αυτοκαθορισμού είναι πάντα πιθανή<sup>3</sup>.

Παρόλα αυτά, παραμένει ζωντανό το αίτημα ενός ριζικού συνταγματικού αυτοκαθορισμού, ο οποίος θα συναιρεί όλες αυτές τις αντιθέσεις. Επιγραμματικά συνοψίζεται στο τρίπτυχο της Γαλλικής Επανάστασης: “Liberté, Égalité, Fraternité”<sup>4</sup>.

Η συνταγματική οργάνωση του αυτοκαθορισμού έχει να επιλύσει το ακόλουθο πρόβλημα: Να ενισχύσει και να διαφυ-

---

1. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 219 του δευτέρου κεφ.

2. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 233 του δευτέρου κεφ.

3. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 226-228 του δευτέρου κεφ.

4. Βλ. *M. H. Fabre, Principes Républicains de droit constitutionnel*, 4 éd. Paris

λάξει το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες για ένα ριζικό συνταγματικό αυτοκαθορισμό, χωρίς να παραγνωρίσει ή να υποβαθμίσει τις μεγάλες εσωτερικές εντάσεις, οι οποίες δημιουργούνται από τις αντίρροπες δυνάμεις του συνταγματικού αυτοκαθορισμού.

Για να ανταποκριθεί σε αυτό το καθήκον, η συνταγματική οργάνωση του αυτοκαθορισμού αξιοποιεί δύο βασικές διακρίσεις. Η πρώτη διάκριση αφορά τις επιμέρους μορφές του αυτοκαθορισμού. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου κατά το Σύνταγμα είναι πολύπλευρος. Η μελέτη εξετάζει τον ατομικό, συλλογικό και πολιτικό αυτοκαθορισμό. Σε κάθε μία από τις ανωτέρω όψεις αντιστοιχεί και διαφορετική ιδιότητα του προσώπου. Αυτό ενεργεί ως άτομο, ως μέλος ένωσης προσώπων, ως πολίτης.

Η δεύτερη διάκριση αφορά τα στοιχεία του αυτοκαθορισμού, τη βούληση και τον λόγο. Σε όλες τις εκφάνσεις του ο αυτοκαθορισμός έχει κοινή δομή και συγκροτείται ως ενότητα βούλησης και λόγου. Όμως, στα πλαίσια της συνταγματικής οργάνωσης του αυτοκαθορισμού, η βούληση και ο λόγος διαφοροποιούνται, προβάλλουν πλέον ως διακριτές, επιμέρους όψεις του αυτοκαθορισμού και επιδέχονται αυτοτελή εξέταση<sup>5</sup>.

Αναλόγως του πεδίου του αυτοκαθορισμού και των ενεχομένων κρατικών οργάνων, η συνταγματική ρύθμιση ενδέχεται να έχει ως σκοπό άλλοτε την κατοχύρωση της βούλησης και άλλοτε την εξάρτηση της ισχύος της από την εγκυρότητα των λόγων, επί των οποίων θεμελιώνεται. Αποτέλεσμα είναι ότι άλλοι θεσμοί του Συντάγματος συνδέονται περισσότερο με το στοιχείο της βούλησης (π.χ. κυβερνητικά ή εκτελεστικά όργανα του κράτους με αποφασιστική αρμοδιότητα) και άλλοι με το στοιχείο του λόγου (π.χ. τα δικαστήρια)<sup>6</sup>.

---

5. Βλ. *I. A. Tassopoulos, New Trends in Greek Contemporary Constitutional Theory: A Comment on the Interplay between Reason and Will*, D.J.C.I.L. 10, 1999, σ. 223, 230.

6. Βλ. *Tassopoulos*, (ό.π., σημ. 5), σ. 225.



Επιγραμματικά, μπορούμε να πούμε ότι σε σχέση πάντα προς την κρατική εξουσία, αφετηρία στις ατομικές ελευθερίες είναι η νομικοπολιτική αποσύνδεση της ατομικής βούλησης από τον λόγο, προκειμένου να προστατευθεί η αυτονομία και η δυνατότητα επιλογής του προσώπου. Ως προς τα πολιτικά δικαιώματα, αφετηρία είναι η ηθικοπολιτική σύνδεση της βούλησης με τον λόγο, στην προοπτική να αναπτυχθεί ο δημόσιος διάλογος και να προσλάβει η δημοκρατική αρχή ουσιαστικό κατά το δυνατόν περιεχόμενο. Τα συλλογικά δικαιώματα θέτουν ένα ιδιαίτερο πρόβλημα στην εποχή μας καθώς συνδέονται με τη γενικότερη προβληματική για τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και τη διαφύλαξη της ταυτότητας των διαφόρων κοινωνικών ομάδων. Η μελέτη τονίζει την ανάγκη προστασίας των ατομικών ελευθεριών συλλογικής δράσης. Τέλος, το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας και ο έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων αποτελούν εκδηλώσεις του κράτους δικαίου, οι οποίες αποσκοπούν στη δικαιοπολιτική επικράτηση του λόγου και στη συμμόρφωση της (κρατικής και ιδιωτικής) βούλησης προς τη *ratio* του Συντάγματος και των νόμων.

Μετά από σύντομη αναφορά στην αυτονομία της ιδιωτικής βούλησης, η προβληματική για τη συνταγματική οργάνωση του αυτοκαθορισμού αναπτύσσεται με άξονα τις πνευματικές ελευθερίες και ιδίως την ελευθερία της έκφρασης και το απαράβατο της θρησκευτικής συνείδησης. Αυτό δε σημαίνει ότι η ηθικοπολιτική ανάγνωση έχει περιορισμένο πεδίο εφαρμογής. Εξίσου εφικτή θα ήταν η επέκταση της μελέτης σε μία άλλη όψη του συνταγματικού αυτοκαθορισμού, η οποία περιλαμβάνει την οικονομική ελευθερία, την ιδιοκτησία, την ισότητα, την κοινωνική δικαιοσύνη και τα κοινωνικά δικαιώματα. Η όψη αυτή του συνταγματικού αυτοκαθορισμού θέτει αυτοτελή φιλοσοφικά ζητήματα, όπως για παράδειγμα την προσθήκη του στοιχείου της ανάγκης, δίπλα στη βούληση και τον λόγο, ως συστατικό του αυτοκαθορισμού<sup>7</sup>.

7. Βλ. *H.L.A. Hart, Essays on Bentham*, Oxford 1982, σ. 192: «Here also a

Σε κάθε περίπτωση, η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος προσφέρει μία ερμηνευτική πρόταση για τον παραπληρωματικό χαρακτήρα των συνταγματικών δικαιωμάτων με άξονα τη σχέση μεταξύ της βούλησης και του λόγου<sup>8</sup>.

## 1. Η νομικοπολιτική αποσύνδεση της ιδιωτικής βούλησης από τον λόγο

Η αυτονομία της βούλησης, η οποία ισχύει στο ιδιωτικό δίκαιο, αποτελεί τυπικό παράδειγμα διαφοροποιημένης νομικής μεταχείρισης της βούλησης και του λόγου, προκειμένου να προστατευθεί ο αυτοκαθορισμός του προσώπου. Η προβληματική αυτή εξηγεί και τη χρησιμότητα του κοινωνικού συμβολαίου στα πλαίσια του πολιτειακού αυτοκαθορισμού. Προηγείται σύντομη αναφορά στις έννοιες της δικαιοπραξίας και της σύμβασης, η οποία αποτελεί τη σπουδαιότερη μορφή δικαιοπραξίας.

Σύμφωνα με τον *Εμ. Μιχελάκη*, «δικαιοπραξία [ε]ίναι το πραγματικόν, όπερ περιέχει δήλωσιν ή δηλώσεις βουλήσεως και αναγνωρίζεται υπό του δικαίου ως λόγος δια την επέλευσιν της ηθελημένης εννόμου συνεπειάς»<sup>9</sup>. Έτσι λοιπόν «το πραγματικόν της δικαιοπραξίας δέον अपαραιτήτως να περιέχει βούλησιν προσώπου» στην οποίαν ο νόμος απονέμει την δύναμιν δημιουργίας εννόμων συνεπειών»<sup>10</sup>. Η δήλωσις βου-

---

concept of legal rights limited to those cases where the law, in the ways described above, respects the choice of individuals would be too narrow. For there is a distinct form of the moral criticism of law which, like constitutional immunity rights already described, is inspired by regard for the needs of the individual for certain fundamental freedoms and protections or benefits». *D. Wiggins*, *Claims of Need*, στο έργο *Needs, Values, Truth*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford & Cambridge 1991, σ. 1. Βλ. για τα κοινωνικά δικαιώματα *Γ. Παπαδημητρίου*, *Η αρχή του κοινωνικού κράτους στη μεταπολιτευτική Ελλάδα (1974-1991)*, στο έργο *Διαστάσεις της Κοινωνικής Πολιτικής σήμερα*, Αθήνα 1993, σ. 131. *Ξ. Κοντιάδη*, *Κράτος προνοίας και κοινωνικά δικαιώματα*, Αθήνα-Κομοτηνή 1997. *Ξ. Κοντιάδη*, *Η σταθεροποιητική λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων*, *ΤοΣ* 25, 1999, σ. 199.

8. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 115 του τρίτου κεφ.

9. Βλ. *Ε. Μιχελάκη*, *Ερμ.ΑΚ*, Εισαγ. άρθρ. 127-200, Αθήναι 1954, αρ. 6.

10. Βλ. *Μιχελάκη*, (ό.π., σημ. 9), αρ. 7.

λήσεως πρέπει να κατευθύνεται σε συγκεκριμένη έννομη συνέπεια ή αποτέλεσμα. Τέλος, «η έννομη συνέπεια επέρχεται εάν αυτή είναι ηθελημένη και διότι αυτή είναι ηθελημένη». «Εν τη εννοία ταύτη το πραγματικόν της δικαιοπραξίας είναι ο λόγος της εννόμου συνεπειάς»<sup>11</sup>.

Όπως συνεχίζει ο ίδιος συγγραφέας: «Περιέχον το πραγματικόν της δικαιοπραξίας απαραίτητως δήλωσιν βουλήσεως, ερείδεται επί της ιδιωτικής βουλήσεως, αποτελούσης ούτω της δικαιοπραξίας εκδήλωσιν της αρχής της αυτονομίας της ιδιωτικής βουλήσεως. Η σημασία και η ενέργεια της δικαιοπραξίας καθορίζονται υπό της ιδιωτικής βουλήσεως, εις ην ο νόμος απονέμει την δύναμιν ταύτην»<sup>12</sup>.

Το στοιχείο της θέλησης ως *αναγκαία* προϋπόθεση ύπαρξης της δικαιοπραξίας και (τουλάχιστον κατ' αρχήν) *ικανή* για την παραγωγή των εννόμων αποτελεσμάτων της αναδεικνύει επίσης με σαφήνεια και επιγραμματικότητα, ο Β. Οικονομίδης<sup>13</sup>: «*Δικαιοπραξία καλείται η δικανική πράξις η κατά την θέλησιν και δια της θελήσεως του επιχειρούντος αυτήν παράγουσα δικανική τινά μεταβολήν. Ήγουν εν ταις δικαιοπραξίαις η θέλησις των πραττόντων εστίν η αιτία και η μόνη αιτία του δικανικού αποτελέσματος...*».

Σε αντίθεση με τη δικαιοπρακτική βούληση, κατ' αρχήν είναι νομικώς αδιάφοροι οι «πολλαπλοί επάλληλοι σκοποί» της δικαιοπραξίας, οι οποίοι περιλαμβάνουν τα κίνητρα και τις ουσιαστικές επιδιώξεις του δικαιοπρακτούντος προσώπου<sup>14</sup>.

11. Βλ. *Μιχαλάκη*, (ό.π., σημ. 9), αρ. 7.

12. Βλ. *Μιχαλάκη*, (ό.π., σημ. 9), αρ. 19.

13. Βλ. Β. *Οικονομίδη*, Στοιχεία του Αστικού Δικαίου. Γενικά Αρχαί, 2η έκδ. Αθήναι 1925, σ. 116-117 (έμφαση στο πρωτότυπο).

14. Βλ. Κ. *Σημαντήρα*, Γενικά αρχαί του αστικού δικαίου ημ.τ. Β', έκδ. Γ' Αθήνα 1980, σ. 383. Η βασική αυτή παρατήρηση όσον αφορά την αυτονομία της βούλησης δεν ανατρέπεται κατ' αρχήν απ' τη διάκριση των δικαιοπραξιών, οι οποίες περιέχουν επίδοξη, σε αιτιώδεις και αναιτιώδεις. Εν προκειμένω, η αιτία για την οποία γίνεται λόγος, προσδιορίζει την «τυπική μορφή» της επιδόσεως και συνεπώς την ομάδα των διατάξεων που την διέπουν (πώληση, δωρεά, δάνειο, συμβιβασμός κ.λπ.), συνιστά το «αντίκρουσμα» της επίδοσης και είναι πάντα «έκ-

Πράγματι, τα δικαιοπαραγωγικά αίτια της βούλησης δεν ανάγονται σε νομική προϋπόθεση του κύρους της δικαιοπραξίας, εκτός από οριακές περιπτώσεις ριζικής ανατροπής των δεδομένων<sup>15</sup>. Αυτή όμως η νομική τους υποβάθμιση δεν σημαίνει ότι δεν υφίστανται ή ότι δεν έχουν σημασία για το πρόσωπο. Αντίθετα, από υποκειμενική σκοπιά, περιλαμβάνουν τις ουσιαστικές επιδιώξεις του προσώπου και παρέχουν το πραγματικό θεμέλιο της πράξης του.

Η νομική αποσύνδεση της βούλησης από τον λόγο και η αναγνώριση της ισχύος της δικαιοπρακτικής βούλησης ανεξάρτητα από τον λόγο, ο οποίος συγκροτεί το ουσιαστικό της υπόβαθρο, συνδέεται με τον αυτοκαθορισμό του προσώπου. Αποβλέπει στην αυτονομία της ιδιωτικής βούλησης και στην προστασία της ελευθερίας του προσώπου, το οποίο δύναται

---

δηλη στον αντισυναλασσομένο» (βλ. *Σημαντήρα*, ό.π., σ. 383). Αυτή η νομική αιτία της επίδοσης, «υπό την νομική μορφή της δικαιοπραξίας» κατ' αρχήν περιορίζεται στο νομικό επίπεδο. Μάλιστα, το δίκαιο ως προς τις αναιτιώδεις δικαιοπραξίες δε λαμβάνει υπ' όψη για το κύρος τους ούτε τη νομική αιτία της επίδοσης: βλ. *Ν. Παπαντωνίου*, Γενικές αρχές του αστικού δικαίου, 3η έκδ. Αθήνα 1983, σ. 281 «Αναιτιώδης επομένως δεν είναι η επίδοση που γίνεται χωρίς σκοπό, χωρίς δηλαδή αιτία, αλλά η επίδοση της οποίας το κύρος είναι ανεξάρτητο από την ύπαρξη ή το κύρος της αιτίας. Στην πρώτη δηλαδή η ύπαρξη και το κύρος της αιτίας δεν έχουν αναχθεί από το νόμο ή τους δικαιοπρακτούντες, στη δεύτερη περίπτωση έχουν αντίθετα αναχθεί σε ουσιώδες στοιχείο του περιεχομένου της επίδοσης και άρα σε προϋπόθεση του κύρους της».

15. βλ. ΑΚ 143 (πλάνη ως προς τα παραγωγικά αίτια): «Εφόσον ο νόμος δεν ορίζει διαφορετικά, πλάνη που αναφέρεται αποκλειστικά στα παραγωγικά αίτια της βούλησης δεν είναι ουσιώδης» και ΑΚ 388 (απρόοπτη μεταβολή των συνθηκών): «Αν τα περιστατικά στα οποία κυρίως, ενόψει της καλής πίστης και των συναλλακτικών ηθών, τα μέρη σήριξαν τη σύναψη αμφοτεροβαρούς σύμβασης, μεταβλήθηκαν ύστερα, από λόγους που ήταν έκτακτοι και δεν μπορούσαν να προβλεφθούν, και από τη μεταβολή αυτή η παροχή του οφειλέτη, ενόψει και της αντιπαροχής, έγινε υπέρμετρα επαχθής, το δικαστήριο μπορεί κατά την κρίση του με αίτηση του οφειλέτη να την αναγάγει στο μέτρο που αρμόζει και να αποφασίσει τη λύση της σύμβασης εξ ολοκλήρου ή κατά το μέρος που δεν εκτελέστηκε ακόμη. Αν αποφασιστεί η λύση της σύμβασης, επέρχεται απόσβεση των υποχρεώσεων που πηγάζουν απ' αυτήν και οι συμβαλλόμενοι έχουν αμοιβαία υποχρέωση να αποδώσουν τις παροχές που έλαβαν κατά τις διατάξεις για τον αδικαιολόγητο πλουτισμό».

να διαμορφώνει κατά το δοκούν τη βούλησή του, εντός των ορίων της νομιμότητας. Έκφραση της ελεύθερης βούλησης του προσώπου αποτελεί η υπόσχεση<sup>16</sup>.

Υποσχόμενα, «τα αυτόνομα άτομα επιλέγουν τις δεσμεύσεις τους, μέσα από την ελεύθερη άσκηση της βούλησής τους»<sup>17</sup>. Όπως παρατηρεί ο *Charles Fried*, «[α]ποτέλεσε μία κρίσιμη ηθική ανακάλυψη ότι οι ελεύθεροι άνθρωποι είναι σε θέση να εξυπηρετήσουν ο ένας τις επιδιώξεις του άλλου, σε συνθήκες ελευθερίας: η ανακάλυψη ότι πέρα από τον φόβο της ανταπόδοσης ή την ελπίδα της αμοιβαίας χάρης, η ίδια η ηθική μπορεί να επιστρατευθεί όχι απλώς για να διασφαλίσει ότι σέβασαι εμένα και ό,τι είναι δικό μου, αλλά και για να εξυπηρετείς ενεργώς τους σκοπούς μου»<sup>18</sup>.

Βέβαια, η δεσμευτικότητα των υποσχέσεων δεν αποτελεί αυτοσκοπό για το δίκαιο. Η ελευθερία επιλογών του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου αποτελεί οπωσδήποτε θεμελιώδη αξία, εξισορροπείται όμως, από την αντικειμενική λειτουργία των συνταγματικών δικαιωμάτων. Αυτά τριτενεργούν στον χώρο του ιδιωτικού δικαίου μέσω των γενικών ρητρών του αστικού δικαίου, όπως είναι η καλή πίστη, η καταχρηστική άσκηση δικαιώματος, τα χρηστά ήθη κ.λ.π.<sup>19</sup>. Σε κάθε όμως περίπτωση διασφαλίζεται ευρύ περιθώριο επιλογής του προσώπου.

Αντιστοίχως, στον χώρο του πολιτειακού αυτοκαθορισμού, το κοινωνικό συμβόλαιο ενσωματώνει τη δυνατότητα νομικής αποσύνδεσης της βούλησης από τον λόγο και δημιουργεί τις προϋποθέσεις προστασίας του προσώπου έναντι του κράτους (της θεσμοθετημένης πηγής ετερονομίας)<sup>20</sup>.

16. Βλ. *C. Fried*, *Contract as Promise*, Cambridge MA 1981, σ. 8

17. Βλ. *P. Atiyah*, *The Liberal Theory of Contract*, στο έργο *Essays on Contract*, Oxford 1986, σ. 121.

18. Βλ. *Fried*, (ό.π., σημ. 16), σ. 8.

19. Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, *Η τριτενέργεια των ατομικών δικαιωμάτων σήμερα*, στο έργο *Όρια και σχέσεις ιδιωτικού και δημοσίου*, Αθήνα 1996, σ. 57, 60-61. *Atiyah*, (ό.π., σημ. 17), σ. 146.

20. Βλ. *I. Berlin*, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, σ. 122: «Πολιτική ελευθερία είναι υπό την έννοια αυτή η περιοχή στην οποία μπορεί κανείς να δράσει χωρίς να εμποδισθεί από τους άλλους... Η πολιτική ελευθερία συνδέεται

Μέσω του κοινωνικού συμβολαίου, θεσμοθετείται, σύμφωνα με τον Π. Σούζλα, «ο χωρισμός του πολίτη από το πλήρες ηθικό υποκείμενο»<sup>21</sup>. Ο πολιτικός (εξουσιαστικός) δεσμός δεν επιτάσσει την πλήρως ανεπτυγμένη ηθικότητα του προσώπου, δηλαδή τη διαμόρφωση της βούλησης σύμφωνα με ηθικούς

με τον ανθρώπινο καταναγκασμό και όχι με την φυσική αδυναμία, το απραγματοποίητο ενός στόχου». Όπως επισημαίνει ο ίδιος (ό.π., σ. 130), «η απάντηση στο ερώτημα: ποιος με κυβερνά; διακρίνεται λογικά από το ερώτημα: μέχρι πιο σημείο επιμβαίνει η κυβέρνηση καθότι με αφορά;». Το συμπέρασμα του Berlin, (ό.π., σ. 130-131) είναι ότι «ο σύνδεσμος μεταξύ δημοκρατίας και ατομικής ελευθερίας εμφανίζεται πολύ περισσότερο τεταμένος από ό,τι φαινόταν σε πολλούς υποστηρικτές και των δύο».

21. Η ηθική θεμελίωση της πολιτείας στα πλαίσια του πολιτειακού αυτοκαθορισμού των προσώπων καθιστά εκ πρώτης όψεως προβληματική την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου και αμφισβητούμενη τη χρησιμότητά του. Βλ. Π. Σούζλα, Πρόσωπα και Πολίτες, Ισοπολιτεία Ι, 1997, σ. 93, 107: «Το ερώτημα είναι τότε βέβαια τι χρειαζόμαστε την ιδέα του συμβολαίου. Από την μέχρι τώρα ανάπτυξη προκύπτει ότι πάντως δεν τη χρειαζόμαστε ως θεμέλιο της δίκαιης οργάνωσης της κοινωνικής συμβίωσης, όχι μόνο επειδή δεν είναι η σύμπτωση των άλλωστε υποθετικών δηλώσεων βουλήσεως που προσδίδει κύρος στο αποτέλεσμα, αλλά και επειδή οι αρχές της δικαιοσύνης, προς παραστατικότερη παρουσίαση των οποίων χρησιμοποιείται η συμβολαϊκή κατασκευή, θα μπορούσαν κάλλιστα να δικαιολογηθούν και χωρίς αυτήν». Ο Σούζλας επισημαίνει ότι: «Στη σύμβαση αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η σύμπτωση των βουλήσεων ως προς το επιδιωκόμενο νομικό αποτέλεσμα, όχι όμως και ως προς τα παραπέρα υλικά ή άλλα αποτελέσματα που θα έχει αυτό το νομικό αποτέλεσμα για τον καθένα από τους συμβαλλομένους, για την επίτευξη των οποίων συνάπτει άλλωστε σύμβαση» (βλ. ό.π., σ. 107). Αναφερόμενος ειδικότερα στη θεωρία του Rawls, παρατηρεί (βλ. ό.π., σ. 114-115) ότι: «μία βασική συνέπεια των ιδεών αυτών είναι ακριβώς ο χωρισμός του πολίτη από το πλήρες ηθικό υποκείμενο... Συνέπεια του είναι όχι μόνο η διαμόρφωση των αρχών της δικαιοσύνης ερήμην των αντιλήψεων του καθενός για το αγαθό, αλλά και η εισοδός του στην υπό ίδρυση πολιτεία κατά τρόπο που να τη δεσμεύει να παραμένει ουδέτερη απέναντι στις προσωπικές του πεποιθήσεις και έτσι αυτός να δικαιούται να συμμετέχει στη συμβίωση ως υποκείμενο πολιτικής δράσεως, του οποίου οι βαθύτερες πεποιθήσεις και βιοτικές επιλογές δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο ή λόγο πολιτειακού εξαναγκασμού» και καταλήγει (βλ. ό.π., σ. 151) ότι «αν [η] ιδέα του Συμβολαίου δεν χρησιμεύει ως θεμέλιο, πάντως είναι πολύτιμη ως μέτρο των υποχρεώσεών μας εκείνων ως προς τις οποίες συγχωρείται εξαναγκασμός. Το μέτρο αυτό προκύπτει από την ιδέα της κατ' αρχήν ίσης αξίας παροχής και αντιπαροχής. Στο σημείο αυτό μάλιστα γίνεται εμφανής η (ηθική!) αξία της μη πλήρους ταυτίσεως ηθικής και πολιτικής».

λόγους. Απ' την άλλη, όμως, δεν αρκείται στην ασταθή ισορροπία μεταξύ της βούλησης και του λόγου, την εξαρτώμενη από την καλή θέληση του προσώπου. Απαιτεί τη νομική κατοχύρωση της ισοπολιτείας και της πολιτικής ελευθερίας, σε καθοριστάς ασφάλειας δικαίου.

Πράγματι, η ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου και η πιθανή αδυναμία του προσώπου να διαμορφώσει τη βούλησή του σύμφωνα με τις επιταγές της ηθικής δεν αποτελεί μόνο γνώρισμα των κυβερνωμένων, αλλά ιδίως των κυβερνώντων. Εάν αναγνωριζόταν η νομικοπολιτική σύνδεση της βούλησης και του λόγου, εάν δηλαδή είχε αρμοδιότητα η κρατική εξουσία να εισχωρήσει στο πεδίο του φρονήματος και των ουσιαστικών στοχοθεσιών του προσώπου, τότε θα είχε καταλυθεί η ελευθερία και ο αυτοκαθορισμός του. Είναι λοιπόν εμφανές ότι η νομικοπολιτική αποσύνδεση της βούλησης από τον λόγο επιβάλλεται από ηθικοπολιτικούς λόγους. Αποτελεί μέτρο προφύλαξης του συνταγματικού αυτοκαθορισμού απέναντι στην απειλή του κρατικού καταναγκασμού.

## **2. Η θεμελίωση της ελευθερίας της έκφρασης στον αυτοκαθορισμό του προσώπου**

Η ελευθερία της έκφρασης αποτελεί κομβικό σημείο στην οργάνωση του συνταγματικού αυτοκαθορισμού. Ο αυτοκαθορισμός του προσώπου προσδίδει στην ελευθερία της έκφρασης τον πνευματικό της χαρακτήρα και τη διαφοροποιεί από μηχανιστικές θεωρήσεις της ψυχολογίας και της κοινωνικής δράσης του ανθρώπου<sup>22</sup>. Το πρόσωπο είναι ικανό να σχηματίζει έλλογη βούληση, να θεμελιώνει ορθολογικώς τις πεποιθήσεις του περί του πρακτέου. Συχνά καλείται να επιλέξει μεταξύ της υποκειμενικής βούλησης και του αντικειμενικού λόγου. Έτσι τίθεται το πλαίσιο της ουσιαστικής ηθικής δοκι-

---

22. Βλ. Γ. Τασόπουλου, Τα όρια της λογικής της ελευθερίας του λόγου και η κοινωνία των πολιτών, Σύγχρονα Θέματα 43-44, 1990, σ. 25, 30.

μασίας και ευθύνης για τις πράξεις του. *Το πρόσωπο αντιμετωπίζει την ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου.*

Το στοιχείο αυτό αναδεικνύει ο *T. Scanlon* στη μελέτη *A Theory of Freedom of Expression*. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι: «Ένα πρόσωπο το οποίο ενεργεί σύμφωνα με λόγους, τους οποίους εξέφρασε κάποιος άλλος, ενεργεί σύμφωνα με ό,τι αυτό κατέληξε να αποδεχθεί και έκρινε ότι αποτελεί επαρκές θεμέλιο και της δικής του πράξης. Η συμβολή της έκφρασης κάποιου τρίτου στη γένεση της πράξης του προσώπου ξεπερνιέται, τρόπος του λέγειν, από την ίδια κρίση του δρώντος υποκειμένου»<sup>23</sup>. Με αυτήν την έννοια, η ελευθερία της έκφρασης συνδέεται με την αξίωση του προσώπου να «κρίνει για λογαριασμό του», να «αποφασίζει το ίδιο», σύμφωνα με τις διαθέσιμες πληροφορίες και τα προβαλλόμενα επιχειρήματα<sup>24</sup>. Ήδη τονίστηκε ότι ο αυτοκαθορισμός του προσώπου συνδέεται με μία εικόνα αυξημένης διαφάνειας του κόσμου, έτσι ώστε να διευρύνεται η εποπτεία και ο κριτικός έλεγχος του προσώπου επί της πραγματικότητας.

Συνεπώς, η ελευθερία της έκφρασης είναι κατ' αρχήν ασυμβίβαστη, όπως σημειώνει ο *Scanlon*, με οποιαδήποτε απόπειρα του κράτους να περιορίσει την έκφραση για να προστατεύσει το αυτοκαθοριζόμενο πρόσωπο από τις ίδιες του τις πεποιθήσεις, επειδή κρίνονται εσφαλμένες και βλαβερές<sup>25</sup>.

Το πνευματικό στοιχείο της ελευθερίας της έκφρασης αναπτύσσεται στα πλαίσια της *διαβούλευσης*. Η διαδικασία αυτή μπορεί να εκτυλίσσεται ως εσωτερικός διάλογος στη συνείδη-

23. Βλ. *T. Scanlon*, *A Theory of Freedom of Expression*, στο έργο *R. Dworkin*, *The Philosophy of Law*, Oxford 1977, σ. 153, 160.

24. Βλ. *Scanlon*, (ό.π., σημ. 23), σ. 164.

25. Βλ. *Scanlon*, (ό.π., σημ. 23), σ. 164: «The harm of coming to have false beliefs is not one that an autonomous man could allow the state to protect him against through restrictions on expression. For a law to provide such protection it would have to be in effect and deterring potential misleaders while the potential misled remained susceptible to persuasion by them. In order to be protected by such a law a person would thus have to concede to the state the right to decide that certain views are false and, once it had so decided, to prevent him from hearing them advocated even if he might wish to».



ση του προσώπου ή ως διαπροσωπική ανταλλαγή επιχειρημάτων. Ο συνδυασμός του αυτοκαθορισμού του προσώπου με το στοιχείο της διαβούλευσης αναδείχθηκε με κλασικό τρόπο από τον δικαστή *L. Brandeis*:

«Αυτοί που κέρδισαν την ανεξαρτησία μας πίστευαν ότι ο τελικός σκοπός του κράτους είναι να καταστήσει τους ανθρώπους ελεύθερους να αναπτύσσουν τις ικανότητές τους· ότι στη διακυβέρνηση του κράτους, οι σκεπτόμενες δυνάμεις πρέπει να υπερισχύουν επί των αυθαιρέτων... Πιστεύοντας στη δύναμη του λόγου όπως εφαρμόζεται στη δημόσια συζήτηση, απέκλεισαν τη σιωπή την οποία επιβάλλει καταναγκαστικά ο νόμος – το επίχειρμα της βίας στη χειρότερη του μορφή»<sup>26</sup>.

Η διαβούλευση έχει κανονιστική φόρτιση. Είναι προσανατολισμένη προς τη διαφοροποίηση των έγκυρων από τους αυθαίρετους λόγους. Συνδέεται με την προδιάθεση, τον χαρακτήρα του προσώπου, το οποίο θέλει να ενεργεί, αποδεχόμενο τη ρυθμιστική λειτουργία του λόγου. Αντιστρέφοντας τη φράση του δικαστή *Learned Hand*, οι λέξεις δεν είναι μόνον οι σκανδάλες της δράσης, αλλά και τα κλειδιά της πειθούς<sup>27</sup>. Ο πνευματικός χαρακτήρας της ελευθερίας της έκφρασης αποκλείει προσεγγίσεις, οι οποίες αγνοούν το στάδιο της διαβούλευσης και αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη πράξη μηχανιστικά και αιτιοκρατικά, με ένα αυτοματισμό, ο οποίος δεν αφήνει περιθώριο στην κάθαρση δια του λόγου<sup>28</sup>. Ο δικαστής *Brandeis*

---

26. Βλ. *Whitney v. California*, 274 U.S. 357 (1927), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 69, 72-73.

27. Βλ. *Masses Publishing Company v. Patten*, 244 Fed. 535 (1917), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 35, 38: «One may not counsel or advise others to violate the law as it stands. Words are not only the keys of persuasion, but the triggers of action, and those which have no purport but to counsel the violation of law cannot by any latitude of interpretation be a part of that public opinion which is the final source of government in a democratic state... Yet to assimilate agitation, legitimate as such, with direct incitement to violent resistance, is to disregard the tolerance of all methods of political agitation which in normal times is a safeguard of free government».

28. Χαρακτηριστικό παράδειγμα κάθαρσης δια του λόγου προσφέρουν οι Επιτροπές Αλήθειας και Συμφιλίωσης (*Truth and Reconciliation Committees*), στη

έθεσε το ηθικοπολιτικό ενδεχόμενο της κάθαρσης δια του λόγου στον πυρήνα της θεωρίας για την ελευθερία της έκφρασης:

«Το κατάλληλο φάρμακο για τις κακές συμβουλές είναι οι καλές συμβουλές»<sup>29</sup>. «Για θαρραλέους ανθρώπους, οι οποίοι βασίζονται στον εαυτό τους και έχουν εμπιστοσύνη στη δύναμη του ελεύθερου και άφοβου λόγου, στο πλαίσιο των διαδικασιών της λαϊκής κυριαρχίας, κανένας κίνδυνος προερχόμενος από την έκφραση δεν μπορεί να θεωρηθεί σαφής και παρών (clear and present), εκτός εάν η επέλευση του προβλεπόμενου κακού είναι τόσο άμεση ώστε να μην υπάρχει ευκαιρία για ολοκληρωμένη συζήτηση. Εάν υπάρχει χρόνος να εκτεθούν μέσα από τη συζήτηση τα σφάλματα και οι δοξασίες, να αποτραπεί το κακό μέσα από διαδικασίες παιδείας, η θεραπεία που πρέπει να εφαρμοσθεί είναι περισσότερο λόγος, όχι καταναγκασμός σε σιωπή. Μόνον η κατάσταση ανάγκης δικαιολογεί την καταστολή. Αυτός είναι ο κανόνας, εάν πρόκειται να συμβιβασθεί η εξουσία με την ελευθερία. Αυτή, κατά τη γνώμη μου είναι η επιταγή του Συντάγματος»<sup>30</sup>.

Η λύση του *Brandeis* στο πρόβλημα της επικίνδυνης έκφρασης μπορεί εύκολα να αμφισβητηθεί στο εμπειρικό πεδίο. Είναι προφανές ότι πολλές φορές οι πράξεις των ανθρώπων δεν οφείλονται σε ελλιπή γνώση, η οποία μπορεί να καλυφθεί με

---

Νότιο Αφρική, μετά την κατάργηση των φυλετικών διακρίσεων, τις οποίες οργάνωσε ο νόμος «The Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34, 1995», όπως τροποποιήθηκε από τον νόμο «Act 87, 1995». Βλ. για την αξιολογία αυτή προσπάθεια την ανάλυση του *E. Christodoulidis*, *Truth and Reconciliation as Risks, Social & Legal Studies* 9 (2000), σ. 179, 183, 185 (από όπου και οι παραθέμενες νομοθετικές πηγές): «The Interim Constitution of 1993 that instituted the Truth and Reconciliation Committees did it on the basis that 'there is a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation'. In this the need to provide a forum for storytelling ties in with a second 'function': that of 'facilitating the granting of amnesty to persons who make full disclosure of all the relevant facts'».

29. Βλ. *Whitney v. California*, (ό.π., σημ. 26), σ. 73: «The fitting remedy for evil counsels is good ones».

30. Βλ. *Whitney v. California*, (ό.π., σημ. 26), σ. 73-74.

«περισσότερο λόγο» και «καλές συμβουλές»<sup>31</sup>. Όμως μία κατά γράμμα ερμηνεία θα αδικούσε τη σκέψη του *Brandeis*. Το βαθύτερο νόημά της έγκειται στην αναγνώριση του ρυθμιστικού ρόλου του λόγου, ο οποίος μπορεί να κατευθύνει την πράξη με αξιώσεις αντικειμενικότητας και εγκυρότητας. Ωστόσο, εκτός από την ηθικοπολιτική εκδοχή, είναι δυνατή η απόπειρα θεμελίωσης της ελευθερίας της έκφρασης σε μία σκεπτικιστική αντίληψη του αυτοκαθορισμού. Κλασικές είναι οι σκέψεις του *O. W. Holmes* για την «αγορά των ιδεών»:

«Οι διώξεις για την έκφραση γνώμης μου φαίνονται τελείως λογικές. Εάν δεν έχεις καμία αμφιβολία για τις παραδοχές σου ή τη δύναμή σου και θέλεις συγκεκριμένο αποτέλεσμα με όλη σου την καρδιά, φυσικό είναι να εκφράσεις τις επιθυμίες σου στο δίκαιο και να σαρώσεις κάθε αντίθεση. Το να επιτρέπεις αντίθετα λόγια υπονοεί ότι θεωρείς τον λόγο σου αδύναμο, όπως όταν ένας άνθρωπος λέει ότι τετραγώνισε τον κύκλο ή όταν αμφιβάλλεις είτε για τη δύναμή σου είτε για τις παραδοχές σου. Όταν όμως οι άνθρωποι συνειδητοποιούν ότι ο χρόνος δεν άφησε ανέγγιχτες ούτε τις πλέον μαχόμενες πεποιθήσεις, ενδέχεται να καταλήξουν να πιστεύουν ακόμη περισσότερο και από τα θεμέλια της ίδιας τους της συμπεριφοράς, ότι το αγαθό που εντέλει επιθυμούν μπορεί να το φθάσουν καλύτερα μέσα από το ελεύθερο εμπόριο των ιδεών – ότι το καλύτερο κριτήριο της αλήθειας είναι η δύναμη της σκέψης να επιβληθεί στον ανταγωνισμό της αγοράς και ότι η αλήθεια παρέχει τη μόνη βάση για την ασφαλή πραγμάτωση των ελπίδων τους. Αυτή σε κάθε περίπτωση είναι η θεωρία του Συντάγματός μας. Είναι ένα πείραμα, όπως, άλλωστε, όλη η ζωή είναι ένα πείραμα»<sup>32</sup>.

---

31. Βλ. *D. Strauss*, *Persuasion, Autonomy, and Freedom of Expression*, Colum. L.R. 91, 1991, σ. 334, 347.

32. Βλ. *Abrams v. United States*, 250 U.S. 616 (1919), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 41, 49.

Ο σκεπτικιστικός αυτοκαθορισμός δεν αποκλείεται να προσλάβει ανθρωπιστικό περιεχόμενο και να οδηγήσει στη θεμελίωση της ανεκτικότητας και της ελευθερίας του λόγου, αντί σε μηδενιστικό κυνισμό<sup>33</sup>. Όμως η εκδοχή του *Holmes*, εξαιτίας των ατομιστικών προδιαγραφών της, φαίνεται να μην ανταποκρίνεται στη φιλοσοφία του συνταγματικού αυτοκαθορισμού. Στο ρεπουμπλικανικό ιδεώδες οι συμμετοχικοί θεσμοί δημιουργούν τις προϋποθέσεις συλλογικού, δημοκρατικού αυτοκαθορισμού, ο οποίος διαφέρει ποιοτικά από την άθροιση υποκειμενικών συμφερόντων και πεποιθήσεων, καθώς είναι προσανατολισμένος προς τη διαβουλευτική αναζήτηση του δημοσίου συμφέροντος και τη σύνθεση της γενικής βούλησης<sup>34</sup>. Η προοπτική αυτή είναι στενά συνδεδεμένη με την ηθικοπολιτική αντίληψη του αυτοκαθορισμού, ενώ αντίθετα χάνεται από τον ορίζοντα της σκεπτικιστικής εκδοχής.

Σε κάθε περίπτωση, η σύνθετη αξία του αυτοκαθορισμού συμπληρώνει τη θεμελίωση της ελευθερίας της έκφρασης. Η αξία του αυτοκαθορισμού περιλαμβάνει την ελευθερία του προσώπου να καταστρώσει το σχέδιο της ζωής του, όπως ένας δημιουργός συνθέτει το έργο του, σύμφωνα με τη βούλησή του, η οποία διαμορφώνεται σε ένα περιβάλλον αξιακής πολυφωνίας, αδέσμευτη κατ' αρχήν από προδιαγεγραμμένες και περιοριστικές στοχοθεσίες. Αντίστοιχα, η «ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας» (self-realization) προτείνεται ως κυρία βάση της ελευθερίας της έκφρασης<sup>35</sup>.

Η αξία του αυτοκαθορισμού περιλαμβάνει την αναγνώριση ότι το πρόσωπο πράττει, ενδιαφερόμενο η βούλησή του να θεμελιώνεται σε λόγους, οι δε λόγοι μπορεί με τη σειρά τους να αξιολογηθούν ως ηθικώς ορθοί, βασισμένοι στην αμοιβαία

33. Βλ. *H. Kelsen*, Περί της ουσίας και της αξίας της δημοκρατίας, στο έργο *Περί της ουσίας και της αξίας της δημοκρατίας – Το πρόβλημα του Κοινοβουλευτισμού*, Αθήνα 1998, σ. 163-168. *H. Kelsen*, *Theorie Pure du Droit*, Paris 1962, σ. 87.

34. Βλ. σημ. 228-230 δευτέρου κεφ.

35. Βλ. *M. Reddish*, *The Value of Free Speech*, Univ. Penn. L.R. 130, 1982, σ. 593.

αναγνώριση των ηθικών προσώπων ή, αντιθέτως, ως αυθαίρετοι. Αντίστοιχα, υποστηρίζεται ότι η ελευθερία της έκφρασης θεμελιώνεται στη συμβολή της προς την εύρεση της αλήθειας<sup>36</sup>.

Η αξία του αυτοκαθορισμού περιλαμβάνει τη θεμελιώδη θέση ότι ο άνθρωπος, για να καταστεί ώριμο πρόσωπο, πρέπει ο ίδιος να ασκήσει και να αναπτύξει τις δυνάμεις του για κριτική σκέψη και σθεναρή απόφαση, σύμφωνα με έγκυρους λόγους αποδοχής του, καθώς ο αυτοκαθορισμός αποβλέπει εξορισμού στο να είναι κάθε πρόσωπο «ο εαυτός του» και όχι «άλλος» και αυτό δε μπορεί να συμβεί εάν δε δοκιμάσει να δώσει το ίδιο τη δική του απάντηση στο πρόβλημα της ανοικτής τροπής μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Αντίστοιχα, η ελευθερία της έκφρασης θεμελιώνεται συχνά στην αυτονομία του προσώπου<sup>37</sup>.

Η αξία του αυτοκαθορισμού περιλαμβάνει, τέλος, την ατμολάντευτη πεποίθηση ότι το ζήτημα του αυτοκαθορισμού του προσώπου δεν είναι ατομιστικό-ιδιωτικό αλλά ηθικοπολιτικό, κινούμενο σε επίπεδο θεσμικών πρακτικών και συλλογικών δράσεων, καθώς εντέλει, τόσο η καλλιέργεια των προσωπικών ικανοτήτων που απαιτεί ο αυτοκαθορισμός όσο και η πρακτική δυνατότητα αυτοκαθορισμού εξαρτάται από την ύπαρξη πρόσφορων και ευνοϊκών κοινωνικοπολιτικών θεσμών και πρακτικών. Αντίστοιχα και η ελευθερία της έκφρασης θεωρείται ότι έχει στον πυρήνα της τον πολιτικό λόγο εξαιτίας της οργανικής του σχέσης με τη λαϊκή κυριαρχία και τη δημοκρατία<sup>38</sup>.

Πράγματι, η πολιτική έκφραση έχει ιδιαίτερη σημασία για τον συνταγματικό αυτοκαθορισμό επειδή συνδέεται με την πολιτική ελευθερία, τόσο υπό τη θετική έννοια της συμμετοχής

---

36. Βλ. *J. S. Mill*, *On Liberty*, στο έργο *Three Essays*, Oxford 1975, σ. 24-26.

37. Βλ. *Scanlon*, (ό.π., σημ. 23), σ. 162. *F. Peonidis*, *Freedom of Expression, Autonomy and Defamation*, *Law and Philosophy* 17, 1998, σ. 1.

38. Βλ. την επομένη ενότητα.

στην άσκηση της εξουσίας, όσο και υπό την αρνητική της προστασίας των διαφωνούντων έναντι της εξουσίας.

### 3. Ελευθερία της έκφρασης και εξουσιαστική σχέση

Ο Αρ. Μάνεσης έχει αναδείξει τη διασύνδεση της ελευθερίας της έκφρασης με τη δημοκρατική αρχή, «στον βαθμό που διευκολύνει τον ελεύθερο σχηματισμό και την αυθεντική εκδήλωση της πολιτικής βούλησης του ‘κυρίαρχου Λαού’ και εγγυάται τη συμμετοχή των κυβερνωμένων στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων ή έστω τον έλεγχο της συμπεριφοράς των κυβερνώντων»<sup>39</sup>. Έτσι, η ελευθερία της έκφρασης αποβαίνει στοιχείο του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Σε επίπεδο ελληνικής νομολογίας, η ΣτΕ (Ολομ.) 903/1981 έκρινε ότι:

«Κατά την έννοια της συνταγματικής επιταγής, ο τύπος, ως θεσμός, είναι ελεύθερος δια να δύναται να επιτελή την δημοσίαν αποστολήν του συνισταμένην εις την ακώλυτον αλληλεπίδρασιν αυτού και της κοινής γνώμης η οποία είναι φορέυς κοινωνικών και πολιτικών ιδεολογιών και του κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου. Ως εκ τούτου, ουσιώδες στοιχείον του δικαιώματος εκδόσεως εφημερίδος είναι η ελευθερία κυκλοφορίας και διαδόσεως αυτής εις το αναγνωστικόν κοινόν, το οποίο έχει, επίσης, το δικαίωμα να επιλέγη ελευθέρως, μεταξύ των κυκλοφορουσών εφημερίδων, την πηγήν της ενημερώσεώς του... Νομοθετική επέμβασις εις τον καθορισμόν της τιμής πώλησεως των εφημερίδων, ανεπίτρεπτος καθεαυτήν, δεν δύναται να δικαιολογηθή ούτε με την επίκλησιν λόγων αναγομένων εις την εξύψωσιν της στάθμης του τύπου η οποία επιτυγχάνεται δια των ελευ-

---

39. Βλ. Αρ. Μάνεση, Η συνταγματική προστασία της ελεύθερης κυκλοφορίας των εντύπων και η εφαρμογή της στην πράξη, στο έργο Συνταγματική Θεωρία και Πράξη, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 632, 634.

θέρων επιλογών της κοινής γνώμης, μη υποκειμένης εις κρατικήν χειραγώγησιν...»<sup>40</sup>.

Καθοριστική υπήρξε η συμβολή του *Al. Meiklejohn* στη σύνδεση της ελευθερίας της έκφρασης με τον πολιτειακό αυτοκαθορισμό και τη λαϊκή κυριαρχία. Εν προκειμένω, από το αμερικανικό Σύνταγμα συνάγονται τέσσερεις θεμελιώδεις αρχές: Όλη η συνταγματική εξουσία διακυβέρνησης του λαού ανήκει στον ίδιο τον λαό, ο οποίος ενεργεί ως πολιτικό σώμα. Μέσω του Συντάγματος, ο λαός συγκροτεί κρατικά όργανα υποκείμενα σ' αυτόν, τα οποία έχουν συγκεκριμένες εξουσίες για το έργο της διακυβέρνησης. Ο λαός δεν αποξενώνεται από την κυριαρχία του. Μέσω των εκλογών, ο λαός συμμετέχει ενεργώς στη διακυβέρνησή του. Ο επαναστατικός σκοπός της 1ης Τροποποίησης του αμερικανικού Συντάγματος ήταν να αποκλείσει όλους τους υποκείμενους φορείς εξουσίας από τη δυνατότητα επιβολής περιορισμών στην ελεύθερη εκλογική δύναμη του λαού<sup>41</sup>.

Οι παραδοχές αυτές οδηγούν στο συμπέρασμα ότι:

«Η ελευθερία της έκφρασης δεν αφορά ένα ιδιωτικό δικαίωμα, αλλά μία δημόσια εξουσία, μία κυβερνητική ευθύνη του λαού... Σύμφωνα με το βαθύτερο νόημα του Συντάγματος, η ψήφος αποτελεί την εξωτερική έκφραση ενός μεγάλου αριθμού ποικίλων δραστηριοτήτων μέσω των οποίων ο λαός επιχειρεί να ανταποκριθεί στην ευθύνη του να αποφασίζει, σύμφωνα με την ελευθερία διακυβέρνησης. Η ελευθερία αυτή υπονοεί και απαιτεί την αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Αυτοκαθοριζόμενοι μπορεί να είναι οι πολίτες μόνο στο μέτρο που αποκτούν ακεραιότητα, ευαισθησία και αφοσίωση στο γενικό καλό, το οποίο θεωρητικώς αναδεικνύεται μέσω της ψήφου»<sup>42</sup>.

40. Βλ. ΤοΣ 11, 1981, σ. 701, 704.

41. Βλ. *Al. Meiklejohn*, *The First Amendment is an Absolute*, στο έργο *Ph. Kurland* (ed.), *Free Speech and Association*, Chicago 1975, σ. 1, 9-10.

42. Βλ. *Al. Meiklejohn*, (ό.π., σημ. 41), σ. 11.

Συνεπώς, κατά τον *Meiklejohn*, ο πολιτικός λόγος προστατεύεται απολύτως στα πλαίσια της 1ης Τροποποίησης του αμερικανικού Συντάγματος.

Στην κλασική απόφαση *New York Times Co. v. Sullivan* (1964), το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών ανέπτυξε την εγγυητική λειτουργία της ελευθερίας του λόγου και δέχθηκε ότι «η κριτική της συμπεριφοράς των κρατικών αξιωματούχων δε στερείται συνταγματικής προστασίας απλώς και μόνον επειδή είναι αποτελεσματική και μειώνει την υπόληψή τους»<sup>43</sup>. Η περιύβριση αρχής είναι ασυμβίβαστη με την ελευθερία της έκφρασης. Η θέση αυτή εκφράζει το «κεντρικό νόημα» της 1ης Τροποποίησης. Ο δικαστής *Brennan* ανέλυσε την υπόθεση «στο πλαίσιο της εθνικής προσηλώνσης στην αρχή ότι η συζήτηση για τα δημόσια ζητήματα πρέπει να είναι ανεμπόδιστη, έντονη και ανοικτή και ότι είναι ενδεχόμενο να περιλαμβάνει εμπαιθείς, καυστικές και ενίοτε δυσάρεστα οξείες επιθέσεις κατά της κυβέρνησης και των δημοσίων αξιωματούχων»<sup>44</sup>.

Εξίσου κλασικό απεδείχθη το σχόλιο του *Harry Kalven*, ο οποίος χαρακτήρισε την απόφαση «ευτυχή επανάσταση στο δόγμα για την ελευθερία του λόγου» και τόνισε ότι:

«Η έννοια της περιύβρισης αρχής χτυπά την ίδια την καρδιά της δημοκρατίας. Η πολιτική ελευθερία καταλύεται όταν η κυβέρνηση μπορεί να χρησιμοποιεί τις εξουσίες και τα δικαστήριά της για να επιβάλει τη σιωπή στους επικριτές της... [Η] περιύβριση αρχής είναι αντιφατική προς τη δημοκρατία... [Η] ύπαρξη της περιύβρισης αρχής στο δίκαιο ή η ανυπαρξία της χαρακτηρίζει μία κοινωνία... Εάν τιμωρεί την περιύβριση αρχής, τότε ανεξαορτήτως των λοιπών χαρακτηριστικών της, δεν αποτελεί ελεύθερη κοινωνία»<sup>45</sup>.

43. Βλ. *New York Times Company v. Sullivan*, 376 U.S. 254 (1964), στο έργο *G. Gunther*, *Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1053.

44. Βλ. *New York Times Company v. Sullivan*, (ό.π., σημ. 43), σ. 163.

45. Βλ. *H. Kalven*, *The New York Times Case: A Note on the 'Central Meaning*



Η κατάργηση του εγκλήματος της περιύβρισης αρχής από την ελληνική έννομη τάξη αποτελεί οπωσδήποτε μία από τις σπουδαιότερες νομοθετικές εξελίξεις των τελευταίων ετών<sup>46</sup>. Τίθεται έτσι φραγμός στην ποινικοποίηση δημοσιευμάτων τα οποία περιέχουν κατά την κρίση του δικαστηρίου, «σαφείς εκδηλώσεις καταφρονήσεως, ονειδισμού και διασυρμού της Κυβερνήσεως, μειωτικής του κύρους της ως άνω Αρχής, ..., αι δημόσιαι δε γινόμεναι εκδηλώσεις αύται, μη περιέχουσαι καταγγελίαν ορισμένων περιστατικών, ώστε να κριθεί ότι ενέχουν έλεγχον συγκεκριμένων κυβερνητικών πράξεων και κείμεναι έξω του ελέγχου και της εντόνου, έστω και δριμείας κριτικής, ήτις επιτρέπεται υπό του άρθρ. 14 του Συντάγματος, πλήττουν κατ' αντικείμενον αυτήν ταύτην την Κυβέρνησιν, ως πολιτειακόν θεσμόν, και συνιστούν την αντικειμενικήν υπόστασιν του εγκλήματος της περιύβρισεως της αρχής»<sup>47</sup>. Εξάλλου, στις περιπτώσεις περιύβρισης αρχής «ούτε οι ορισμοί του άρθρ. 367 ΠΚ, για άρση του αδίκου χαρακτήρα της πράξεως και για ειδική μνεία στην απόφαση σκοπού εξυβρίσεως, έχουν εφαρμογή, διότι πρόκειται για έγκλημα που προσβάλλει την πολιτειακή εξουσία και δεν περιλαμβάνεται στα εγκλήματα κατά της τιμής»<sup>48</sup>.

Τυχόν απόπειρα του κοινού νομοθέτη να θεσπίσει εκ νέου το έγκλημα της περιύβρισης αρχής θα ήταν αντισυνταγματική. Το περιθώριο θεωρητικής και δογματικής επεξεργασίας εννοιών του συνταγματικού δικαίου, όπως αυτή της ελευθερίας της έκφρασης, είναι ευρύτατο. Η αξιοποίηση των δυνατοτή-

---

of the First Amendment', στο έργο *Ph. Kurland* (ed.), *Free Speech and Association*, Chicago 1975, σ. 84, 98.

46. Ο ν. 2172/1993, άρθρ. 33 παρ. 6 κατήργησε την παρ. 1 του άρθρ. 181 ΠΚ, η οποία, ως τροποποιήθηκε από τον ν. 1738/1987, άρθρ. 4 παρ. 3 προέβλεπε ότι: «Με φυλάκιση μέχρι δύο ετών τιμωρείται α) όποιος δημοσίως περιυβρίζει τον Πρωθυπουργό της χώρας, την Κυβέρνηση, τη Βουλή των Ελλήνων, τον Πρόεδρο της Βουλής, τους αρχηγούς των αναγνωρισμένων από τον Κανονισμό της Βουλής κομμάτων και τις δικαστικές αρχές... Η άσκηση κριτικής ουδέποτε συνιστά μόνη περιύβριση αρχής».

47. Βλ. ΑΠ (Ολομ.) 1208/89, Ποιν.Χρον. ΛΘ, 1989, σ. 120.

48. Βλ. ΑΠ 458/1987, Ποιν.Χρον. ΛΖ, 1987, σ. 726.

των αυτών εξαρτάται από την κοινωνικοπολιτική ιστορία κάθε λαού. Από τον νόμο περί Τύπου του 1837, στο Κατοχρωτικό και το Ιδιώνυμο και εν συνεχεία στο άρθρ. 181 παρ. 1 ΠΚ μέχρι τη σχετικώς πρόσφατη κατάργησή του, η νομοθετική ρύθμιση της ελευθερίας της έκφρασης έχει διαγράψει μία συγκεκριμένη τροχιά στη χώρα μας<sup>49</sup>. Εφόσον οι αμφισβητούμενες αυτές διατάξεις κρίθηκαν κατά την εφαρμογή τους συνταγματικές, αναπόφευκτα αποτέλεσαν απτά παραδείγματα όσον αφορά το συνταγματικό νόημα και τα όρια της ελευθερίας της έκφρασης, τα οποία ίσχυσαν κατά καιρούς στην Ελλάδα.

Η κατάργηση μιας διάταξης τόσο προβληματικής και αμφισβητούμενης, όπως η περιύβριση αρχής, δεν αποτελεί απλώς νομοθετική επιλογή μεταξύ εξίσου αποδεκτών εναλλακτικών λύσεων, αλλά συμπλήρωση του ιστορικού κύκλου ενός θεσμού συνδυασμένου με την ελλειμματική νομιμοποίηση του Συντάγματος του 1952<sup>50</sup> και επιβεβαίωση ότι στη δημοκρατία το κύρος των αρχών δεν απορρέει από το δέος προς την εξουσία, αλλά από τη συναίνεση των πολιτών<sup>51</sup>. Η ερμηνευτική αυτή θέση παρέχει τη ratio για την αποβολή της περιύβρισης αρχής από το σώμα του δικαίου μας και διαμορφώνει μία συνταγματική πρακτική, στην οποία η έλλειψη της περιύβρισης αρχής αποτελεί συνειδητή κανονιστική επιλογή και, ήδη πλέον, *κεκτημένο* του ελληνικού συνταγματικού δικαίου, το οποίο δεν επιτρέπεται εκ των υστέρων να ανατραπεί, χωρίς ταυτόχρονη συρρίκνωση της ελευθερίας της έκφρασης. Η *αποκατάσταση*

49. Βλ. ν. 23.11.1837 Περί εξυβρίσεως εν γένει και περί Τύπου, ο οποίος ίσχυσε και μετά την θέσπιση των Συνταγμάτων του 1844, 1864/1911, με εξαίρεση τις διατάξεις που καθιερώναν προληπτικά μέτρα. Βλ. επίσης ΝΔ 24/24.4.1924 Περί κατοχυρώσεως του δημοκρατικού πολιτεύματος. Για τη νομοθετική εξέλιξη των περί τύπου διατάξεων στην Ελλάδα, βλ. *Ν. Αντωνόπουλου*, Η ελευθερία του τύπου εν Ελλάδι, Αθήναι 1965, σ. 37.

50. Βλ. *Ν. Ανδρουλάκη*, Αυθεντία και Περιύβριση, Αθήνα 1978, σ. 9-15. *Γ. Α. Μαγκάκη*, Περί του εγκλήματος της περιυβρίσεως της αρχής κατ' άρθρο 181 ΠΚ, Πoin.Χρον. ΙΒ, 1962, σ. 322.

51. Βλ. *Γ. Τασόπουλου*, Η εγγυητική λειτουργία της ελευθερίας της γνώμης και η προστασία του κύρους της αρχής από την περιύβριση, στο έργο Χαρμόσυνο Αρ. Μάνεση ΙΙ, σ. 493, 506.

ή ο εμπλουτισμός του συνταγματικού πυρήνα ενός δικαιώματος μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την εξέλιξη της αντικειμενικής ερμηνείας των συνταγματικών διατάξεων και μέσα από τη δημιουργία της αντίστοιχης (δεοντολογικά θεμελιωμένης) συνταγματικής πρακτικής<sup>52</sup>.

Βεβαίως, στην περίπτωση αυτή της κατάργησης ενός νομοθετικού περιορισμού, δεν υπάρχει η δυνατότητα επιβεβαίωσης της συνταγματικής πρακτικής μέσα από τη νομολογία των δικαστηρίων, καθώς δεν υφίσταται κανόνας προς εφαρμογή. Το σχετικό καθήκον επιφορτίζεται κυρίως η επιστήμη και οι λοιποί ερμηνευτές του Συντάγματος (π.χ. πολιτικές δυνάμεις ή απλοί πολίτες μετέχοντες στον δημόσιο διάλογο), έτσι ώστε να εμποδωθεί η συνείδηση για το συνταγματικό θεμέλιο της παρούσας πρακτικής και να συγκροτηθεί η νομική βάση, η οποία θα επιτρέψει στο αρμόδιο δικαστήριο να διαπιστώσει, αν ποτέ χρειασθεί, τα πάγια χαρακτηριστικά της ελευθερίας της έκφρασης στην Ελλάδα, υπό το ισχύον Σύνταγμα. Μεταξύ αυτών κεντρική θέση κατέχει η συνταγματική απόρριψη της περιύβρισης αρχής.

Εάν η περιύβριση αρχής αφορά την ελευθερία έκφρασης των πολιτών έναντι της εξουσίας, αντιστρόφως, οι ασκούντες την κρατική εξουσία δεν επιτρέπεται να θεμελιώνουν περιορισμούς της ελευθερίας της γνώμης στην κρίση σχετικά με το ορθό ή εσφαλμένο αυτής. Έναντι του περιεχομένου της γνώμης και ιδιαίτερα της πολιτικής, ο κανόνας δικαίου που τη ρυθμίζει πρέπει να είναι ουδέτερος (content neutral). Σύμφωνα με το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών, «πάνω απ' όλα, η 1η Τροποποίηση σημαίνει ότι το κράτος δεν έχει εξουσία να περιορίζει την έκφραση εξαιτίας του μηνύματος, των ιδεών, του θέματος ή του περιεχομένου της... Η ουσία της απαγορευμένης λογοκρισίας είναι ο έλεγχος του περιεχομένου»<sup>53</sup>. Ο *B. Ackerman* συνδέει τη θέση αυτή με την αντιπαρατετραλιστική αρχή:

---

52. Βλ. για τη μεθοδολογική θεμελίωση της ανωτέρω επιχειρηματολογίας, σημ. 139 πρώτου κεφ.

«Η ουσία της ιδέας είναι ότι κανείς δεν έχει το δικαίωμα να νομιμοποιήσει την πολιτική εξουσία επικαλούμενος κατ' αποκλειστικότητα την προνομιακή του ενόρραση στο ηθικό σύμπαν. Μία εξουσιαστική δομή είναι ανομιμοποιήτη εάν θεμελιώνεται μέσω ενός διαλόγου, στον οποίο κάποιο πρόσωπο (ή ομάδα) πρέπει να διαβεβαιώσει ότι έχει (ή έχουν) προνομιακό ηθικό κύρος: *Ουδετερότητα*: Κανείς λόγος δεν είναι έγκυρος λόγος εάν ο φορέας της εξουσίας καταφάσκει: (α) ότι η δική του αντίληψη για το αγαθό είναι καλύτερη από αυτήν ενός συμπολίτη του, ή (β) ότι, ανεξάρτητα από την αντίληψή του για το αγαθό, είναι εγγενώς ανώτερος ενός ή περισσότερων συμπολιτών του»<sup>54</sup>.

Η έννοια της ουδετερότητας αφορά τη νομικοπολιτική αποσύνδεση της βούλησης από τον λόγο. Σύμφωνα με μία κλασική φράση του Ανωτάτου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών, αποτελεί κοινό τόπο ότι «υπό την 1η Τροποποίηση, δεν υφίσταται εσφαλμένη ιδέα (false idea). Όσο επικίνδυνη και να φαίνεται μία γνώμη, εξαρτώμεθα για τη διόρθωσή της όχι από τη συνείδηση των δικαστών και των ενόρκων, αλλά από τον ανταγωνισμό άλλων ιδεών»<sup>55</sup>. Εξάλλου και στο ελληνικό συνταγματικό δίκαιο ο *Δαγτόγλου* δέχεται ότι «τόσο [κ]ατά τον περιορισμό της ελευθερίας της γνώμης από τον νομοθέτη, όσο και κατά την προστασία της από τον δικαστή πρέπει να παραμένει αδιάφορο το περιεχόμενο της συγκεκριμένης εκφρασθείσας γνώμης»<sup>56</sup>.

53. Βλ. *Police Dept. v. Mosley*, 408 U.S. 92 (1972), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1164-1165. *Τασόπουλου*, (ό.π., σημ. 51), σ. 498.

54. Βλ. *B. Ackerman, Social Justice in the Liberal State*, New Haven 1980, σ. 10-11.

55. Βλ. *Gertz v. Robert Welch, Inc.* 418 U.S. 323 (1974), στο έργο *G. C. Christie - J. Meeks - E. Pryor - J. Sanders, Cases and Materials on the Law of Torts*, St. Paul Minn. 1997, σ. 1154.

56. Βλ. *Π. Δαγτόγλου, Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα τ. Α΄, Αθήνα-Κομοτηνή 1991*, σ. 417.

Η νομικοπολιτική αποσύνδεση της βούλησης από τον λόγο αποκλείει τη δυνατότητα των κρατικών οργάνων να αξιολογήσουν επί της ουσίας μία πολιτική ιδέα και να απαγορεύσουν, με βάση την αρνητική τους κρίση, το δικαίωμα του προσώπου να εκφράζει την ιδέα αυτή. Εξάλλου, η αναγνώριση της ελευθερίας της βούλησης είναι μόνο φαινομενική, εάν το περιεχόμενο των λόγων τους οποίους μπορεί να εκφράσει θεμιτά το άτομο, περιορίζεται στο πλαίσιο αποδεκτών από την πλειοψηφία αντιλήψεων. Πράγματι, το άτομο μπορεί να αυτοκαθορίζεται σύμφωνα με αντιλήψεις οι οποίες προκαλούν, σοκάρουν ή είναι παράλογες και εξοργιστικές. Το πρόσωπο είναι ελεύθερο να εκφράζει και να διαδίδει απεριόριστα τις πολιτικές του ιδέες. Αυτό επιβάλλει η πολιτική ελευθερία, υπό την εκδοχή του αμυντικού συνταγματικού δικαιώματος.

Αντιστοίχως, τα πρόσωπα έχουν αξίωση καμία γνώμη να μην αποκλείεται από το πεδίο του δημοσίου διαλόγου, επειδή οι ασκούντες την κρατική εξουσία θεωρούν ότι μπορεί να αποδειχθεί βλαπτική. *Τα αυτοκαθοριζόμενα πρόσωπα έχουν αξίωση να πληροφορούνται όλες τις απόψεις και είναι de jure ώριμα να τις αξιολογήσουν με πνεύμα κριτικό, χωρίς να χρειάζεται να τα προστατεύσει ο κρατικός πατερναλισμός από τυχόν άστοχη κρίση.*

Συνέπεια των ανωτέρω είναι ότι οι νομοθετικοί περιορισμοί της ελευθερίας της έκφρασης υπόκεινται στον αυστηρότερο δυνατό δικαστικό έλεγχο. Σύμφωνα με τον *C. Sunstein*, στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, κρατικές παρεμβάσεις στο πεδίο της ελευθερίας της έκφρασης, ασυμβίβαστες με την αρχή της κρατικής ουδετερότητας, αντιμετωπίζονται από τα δικαστήρια ως κατά τεκμήριο αντισυνταγματικές. Περιορισμός της ελευθερίας της έκφρασης επιτρέπεται μόνο για να αποτραπεί σαφής και παρών κίνδυνος (*clear and present danger*), συνδεδεμένος με την έκρηξη βιαιοτήτων, η οποία απειλεί έννομα αγαθά, όπως η δημόσια ειρήνη<sup>57</sup>.

---

57. Βλ. *C. Sunstein*, *Democracy and the Problem of Free Speech*, New York 1995, σ. 11.

Όπως είναι φυσικό για ένα δικαιοδοτικό όργανο διεθνούς δικαιοδοσίας, το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου δε θέτει τόσο αυστηρές απαιτήσεις για να αναγνωρίσει ότι περιορισμοί της ελευθερίας της έκφρασης είναι θεμιτοί στα πλαίσια της ΕΣΔΑ και σύμφωνοι με τον ευρωπαϊκό μέσο όρο. Παραταύτα, η ερμηνεία των εξαιρέσεων της παρ. 2 του άρθρ. 10 της ΕΣΔΑ δεν παύει να είναι στενή. Το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου στην υπόθεση Vogt κατά Γερμανίας έκρινε ότι:

«(α) Η ελευθερία εκφράσεως συνιστά ένα από τα ουσιώδη θεμέλια της δημοκρατικής κοινωνίας, ένα από τους κυριότερους όρους της προόδου και της αναπτύξεως των προσώπων. Υπό την επιφύλαξη της παραγράφου 2, δεν ισχύει μόνον για τις πληροφορίες ή ιδέες που γίνονται δεκτές με ευμένεια, ή που θεωρούνται ως μη επιθετικές ή ως αδιάφορες. Αλλά επίσης, και γι' αυτές που προκαλούν συγκρούσεις, σοκάρουν, ή προκαλούν ανησυχία. Έτσι απαιτεί ο πλουραλισμός, η ανοχή και το πνεύμα ανοίγματος χωρίς τα οποία δεν υπάρχει *δημοκρατική κοινωνία*. Ως την καθιερώνει το άρθρο 10, η ελευθερία συνοδεύεται από εξαιρέσεις που, πάντως, καθιστούν αναγκαία μια στενή ερμηνεία και η ανάγκη περιορισμού πρέπει να αποδεικνύεται κατά τρόπο πειστικό...

(β) Το επίθετο *αναγκαίο* κατά την έννοια του άρθρου 10, παρ. 2, σημαίνει *μια επιτακτική κοινωνική ανάγκη*. Τα συμβαλλόμενα Κράτη απολαύουν ενός ορισμένου περιθωρίου εκτιμήσεως για να κρίνουν επί της υπάρξεως μιας τέτοιας ανάγκης, αλλά το περιθώριο αυτό περιβάλλεται από ένα *ευρωπαϊκό έλεγχο* που αναφέρεται συγχρόνως τόσο στον νόμο, όσο και στις αποφάσεις που τον εφαρμόζουν, ακόμη και όταν αυτές προέρχονται από ένα ανεξάρτητο δικαστήριο. Το Δικαστήριο έχει τότε αρμοδιότητα αποφάσεως σε τελευταίο βαθμό επί του ζητήματος εάν είναι περιορισμός που συμβιβά-

ζεται με την ελευθερία εκφράσεως όπως προστατεύεται από το άρθρο 10.

(γ) Το Δικαστήριο δεν έχει αρμοδιότητα, όταν ασκει τον έλεγχο του, να υποκατασταθεί στα εσωτερικά δικαστήρια, αλλά εξετάζει, υπό το πρίσμα του άρθρου 10, τις αποφάσεις που τα εσωτερικά δικαστήρια εξέδωσαν δυνάμει της εξουσίας εκτιμήσεως που διαθέτουν. Το Δικαστήριο ελέγχει εάν το συμβαλλόμενο Κράτος χρησιμοποίησε την ως άνω εξουσία εκτιμήσεως με καλή πίστη, με προσοχή ή κατά λογικό τρόπο. Εκτιμά, ακόμη, την επίδικη επέμβαση υπό το φως του συνόλου των γεγονότων για να καθορίσει εάν η επέμβαση ήταν σε αναλογία προς τον επιδιωκόμενο σκοπό και εάν οι αιτιολογίες που προβάλλονται από τις εθνικές Αρχές για να δικαιολογήσουν την επέμβαση είναι *λυσιτελείς και αρκετές*<sup>58</sup>.

Εκδήλωση της ελευθερίας της έκφρασης, συνδεδεμένη άμεσα με την προστασία του προσώπου στο πλαίσιο της εξουσιαστικής σχέσης, αποτελεί και η αρνητική ελευθερία της γνώμης, δηλαδή το δικαίωμά του να αποσιωπά τη γνώμη του. Εφόσον η νομικοπολιτική αποσύνδεση της βούλησης από τον λόγο καθιστά αδιάφορες για το κράτος τις εν γένει (πολιτικές, κοινωνικές κ.λ.π.) πεποιθήσεις του προσώπου, έπεται ότι το κράτος δεν έχει εξουσία να ζητήσει από το πρόσωπο να αποκαλύψει τις πεποιθήσεις του<sup>59</sup>.

Η αρνητική ελευθερία της έκφρασης διαφέρει από το δικαίωμα του προσώπου να προστατεύει την ιδιωτική του σφαίρα και να αποκλείει την πρόσβαση τρίτων, οι οποίοι επιθυ-

---

58. Βλ. Vogt κατά Γερμανίας (26.9.1195), στο έργο *I. Σαρμά*, Η νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και της Επιτροπής, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 368-369, από όπου και έχει ληφθεί το παράθεμα. Βλ. επίσης, *E. Kastanas*, *Unité et Diversité: notions autonomes et marge d'appréciation des États dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, Bruxelles 1996, σ. 260.

59. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 56), σ. 413.

μούν να διαδώσουν τις πεποιθήσεις τους. Το δικαίωμα «να σε αφήνουν στην ησυχία σου» επιτελεί και αυτό αμυντική λειτουργία, μη συνδεόμενη κατ' ανάγκη με την εξουσιαστική σχέση, με σημαντικές όμως εφαρμογές σε ποικίλες περιπτώσεις, όπως η διανομή εντύπων «από πόρτα σε πόρτα» ή η ρύθμιση ωρών κοινής ησυχίας κατά τις οποίες δικαιολογείται ο περιορισμός στη χρήση μεγαφώνων<sup>60</sup>.

Σε κάθε περίπτωση, η νομικοπολιτική αποσύνδεση της βούλησης από τον λόγο θεμελιώνεται στην εξισορροπητική και εγγυητική συμβολή της ελευθερίας της έκφρασης, η οποία μετριάξει υπέρ των κυβερνωμένων την ανισότητα της εξουσιαστικής σχέσης, ελέγχει τις καταχρήσεις των φορέων άσκησης δημόσιας εξουσίας, κατοχυρώνει σε καθεστώς ασφάλειας δικαίου τη θέση των διαφωνούντων και αποτρέπει τη δυνατότητα των κυβερνώντων να εκμεταλλευθούν το μονοπώλιο της κρατικής βίας για να υπερασπισθούν την εξουσία τους και για να κηδεμονεύσουν τον δημόσιο διάλογο, μέσα από την ποινικοποίηση επικριτικών απόψεων και γνώμων<sup>61</sup>.

Ωστόσο, οι ερμηνευτικές δυσκολίες της ελευθερίας της έκφρασης δεν αφορούν την ασύμπτωτη σχέση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων. Εκδηλώνονται ιδίως κατά την αναπαράσταση του λαού ως δημοκρατικής κοινωνίας, η οποία διέπεται από την ισοτιμία των βουλήσεων αυτοκαθοριζόμενων προσώπων.

#### **4. Η κριτική λειτουργία της ελευθερίας της έκφρασης και οι κοινωνικές προϋποθέσεις του αυτοκαθορισμού**

Η ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος τονίζει τη δυ-

---

60. Βλ. *Martin v. Struthers*, 319 U.S. 141 (1943). *Rowan v. Post Office Department*, 397 U.S. 728 (1970), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1211, 1213. Βλ. *Saia v. New York*, 334 U.S. 558 (1948), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1208.

61. Βλ. *Τασόπουλου*, (ό.π., σημ. 51), σ. 497-499.



νατότητα του δημοσίου διαλόγου να διαφωτίσει τα πρόσωπα και να τα ενισχύσει στην προσπάθειά τους να επιτύχουν τον πολύπλευρο (ατομικό, συλλογικό, πολιτικό) συνταγματικό αυτοκαθορισμό τους.

Το φιλελεύθερο πνεύμα ανεκτικότητας και αξιακής πολυφωνίας είναι αναγκαίο, προκειμένου να ανταποκριθούν τα αυτοκαθοριζόμενα πρόσωπα στην ηθικοπολιτική προσδοκία του Συντάγματος. Τούτο δε σημαίνει ότι δικαιολογούνται περιορισμοί του λόγου, ο οποίος δεν συμβαδίζει με τη φιλοσοφία του αυτοκαθορισμού. Για παράδειγμα, θρησκευτικές πεποιθήσεις, βασισμένες σε θεολογικές παραδοχές, οι οποίες εφόσον εφαρμοσθούν συνεπάγονται ένα ολοκληρωτικό πρότυπο ζωής, δε συμβιβάζονται με τον αξιακό πλουραλισμό και την πολυφωνία της ανοικτής κοινωνίας αυτοκαθοριζόμενων προσώπων. Υπ' αυτήν την έννοια τέτοιες απόψεις δεν είναι *εφαρμόσιμες* σε μία κοινωνία αυτοκαθοριζομένων προσώπων, παραμένουν όμως *συζητήσιμες*. Η απόρριψη του κρατικού πατερναλισμού καθιστά ανεπίτρεπτο τον νομοθετικό περιορισμό ή αποκλεισμό της έκφρασης τέτοιων αντιλήψεων από τη σφαίρα του δημοσίου διαλόγου<sup>62</sup>.

Παραδοσιακά, όμως, κρίνεται θεμιτός ο περιορισμός ορισμένων κατηγοριών έκφρασης, οι οποίες προβλέπονται στην ΕΣΔΑ: εθνική ασφάλεια, εδαφική ακεραιότητα ή δημόσια ασφάλεια, προάσπιση της τάξης, πρόληψη εγκλημάτων, προστασία της υγείας ή της ηθικής, προστασία της υπόληψης ή των δικαιωμάτων των τρίτων, παρεμπόδιση της κοινολογήσεως εμπιστευτικών πληροφοριών, διασφάλιση του κύρους και της αμεροληψίας της δικαστικής εξουσίας<sup>63</sup>. Στον αντίποδα αυτής της αναλυτικής καταγραφής βρίσκεται η 1η Τροποποίηση του αμερικανικού Συντάγματος, η οποία προβλέπει ότι: «Το Κογκρέσσο δε θα θεσπίσει κανένα νόμο περιοριστικό της ελευθερίας του λόγου ή του τύπου»<sup>64</sup>. Αλλά και στις Ηνωμένες

---

62. Βλ. G. C. Christie, *The Notion of an Ideal Audience in Legal Argument*, Dordrecht-Boston-London 2000, σ. 26-40.

63. Βλ. ΕΣΔΑ, άρθρ. 10, παρ. 2.

Πολιτείες έγινε δεκτό ότι ορισμένες κατηγορίες έκφρασης δεν καλύπτονται από την προστατευτική ασπίδα της 1ης Τροποποίησης.

Συναφώς, το Ανώτατο Δικαστήριο έκρινε στην υπόθεση *Chaplinsky v. New Hampshire* (1942) ότι:

«Υπάρχουν ορισμένες σαφώς οριοθετημένες και στενά περιορισμένες κατηγορίες λόγου, η αποτροπή και η τιμωρία των οποίων ουδέποτε προκάλεσε τη σκέψη ότι δημιουργεί συνταγματικό πρόβλημα. Αυτές περιλαμβάνουν τις χυδαίες, άσεμνες, βλάσφημες, δυσφημιστικές, προσβλητικές και εξυβριστικές φράσεις – αυτές που με την ίδια την εκφορά τους επιφέρουν βλάβη ή τείνουν να προκαλέσουν άμεση διατάραξη της κοινής ειρήνης. Ευστόχως παρατηρήθηκε ότι οι εκφράσεις αυτές δεν αποτελούν ουσιώδες τμήμα οποιασδήποτε έκθεσης ιδεών και είναι τόσο χαμηλής κοινωνικής αξίας ως μέσο προς την αλήθεια, ώστε το όποιο όφελος μπορεί να προκύψει από αυτές σαφώς υστερεί έναντι του κοινωνικού συμφέροντος για τη διατήρηση της τάξης και της ηθικής»<sup>65</sup>.

Ήδη, η 1η Τροποποίηση καλύπτει νομολογιακά όλα αυτά τα πεδία έκφρασης<sup>66</sup>. Δεν παύει όμως να υπάρχει ένας πυρήνας βασιμότητας στα λεγόμενα του Δικαστηρίου.

Μεταξύ των ανωτέρω κατηγοριών, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της παρούσας μελέτης, εκείνος ο λόγος, ο οποίος προσβάλλει την τιμή και εν γένει την προσωπικότητα του ανθρώπου. Στην ελληνική έννομη τάξη, η προστασία της τιμής βρίσκει συνταγματικό έρεισμα στην αναγνώριση της αξίας του ανθρώπου και τη διακήρυξη ότι «όλοι όσοι

64. Βλ. αμερικαν. Σύνταγμα 1787, 1η Τροποποίηση (1791): «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress for grievances».

65. Βλ. *Chaplinsky v. New Hampshire*, 315 U.S. 568 (1942), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1046.

66. Βλ. Σ. Τσακυράκη, Η ελευθερία του λόγου στις ΗΠΑ, Αθήνα 1997, σ. 107, 116, 134, 196-197.

βρίσκονται στην Ελληνική Επικράτεια απολαμβάνουν την απόλυτη προστασία ... της τιμής... χωρίς διάκριση εθνικότητας, φυλής, γλώσσας και θρησκευτικών ή πολιτικών πεποιθήσεων»<sup>67</sup>. Η φραστική άρνηση του status του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου, ο υποβιβασμός και ο ηθικός εξευτελισμός είναι δυνατόν να περιάγουν τον θιγόμενο σε εξαιρετικώς μειονεκτική θέση, η οποία δημιουργεί αντίξοες κοινωνικές και υποκειμενικές συνθήκες αυτοκαθορισμού. Μήπως είναι παράλογο από τη μία να προβάλλονται οι ηθικοπολιτικές προσδοκίες του Συντάγματος και από την άλλη να προστατεύεται στο όνομα της ελευθερίας της έκφρασης λόγος, ο οποίος υποσκάπτει δραστικά τα κοινωνικά θεμέλια του αυτοκαθορισμού<sup>68</sup>;

Ταυτόχρονα, στο πεδίο των προσβολών της τιμής εκδηλώνεται με ιδιαίτερη ένταση και ο αντίστροφος προβληματισμός. Η κριτική λειτουργία της ελευθερίας της έκφρασης αποτελεί και αυτή εκδήλωση της κριτικής ηθικής του αυτοκαθορισμού και ανάγεται στην αξία του ανθρώπου ως αντιπατερναλιστική αρχή. Μήπως οι περιορισμοί της ελευθερίας της έκφρασης, για την προστασία των αντικειμενικών κοινωνικών προϋποθέσεων του αυτοκαθορισμού, αμβλύνουν την κριτική λειτουργία της ελευθερίας της έκφρασης και χαλαρώνουν τον δεσμό της με την κριτική ηθική του αυτοκαθορισμού;

Συναφώς είναι αξιοσημείωτη η θέση του Ανωτάτου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών ότι «μία από τις λειτουργίες της ελευθερίας του λόγου... είναι να προκαλεί τη διαφω-

---

67. Βλ. Δ. Σπινέλλη, Το έννομον αγαθόν της τιμής και οι αξιόπονοι αυτού προσβολαί, Αθήναι 1975, σ. 196-197. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 2 παρ. 1 και 5 παρ. 2. Για τα ισχύοντα στο αμερικανικό δίκαιο όσον αφορά την προστασία της τιμής βλ. *Christie et al*, (ό.π., σημ. 55), σ. 1065.

68. Βλ. *R. Post*, The Constitutional Concept of Public Discourse: Outrageous Opinion, Democratic Deliberation, and *Hustler Magazine v. Falwell*, *Harv. L.R.* 103, 1990, σ. 603, 618: «The common law's regulation of defamation contains numerous features that attempt to preserve the integrity of these rules of civility, and thus to safeguard not only the dignity and personality of defamed persons, but also the identity and values of the community».

νία. Μάλιστα μπορεί να εξυπηρετήσει με τον καλύτερο τρόπο τον υψηλό της σκοπό, εφόσον υποκινεί μία κατάσταση ανησυχίας, δημιουργεί δυσαρέσκεια με τις συνθήκες που επικρατούν ή, ακόμη, εάν προξενεί τον θυμό των ανθρώπων. Ο λόγος συχνά προκαλεί και αμφισβητεί...»<sup>69</sup>. Ανάλογη είναι η νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, σύμφωνα με την οποία η ελευθερία της έκφρασης ισχύει και για τις πληροφορίες ή ιδέες «που προκαλούν συγκρούσεις, σοκάρουν ή προξενούν ανησυχία. Έτσι απαιτεί ο πλουραλισμός, η ανοχή και το πνεύμα ανοίγματος χωρίς τα οποία δεν υπάρχει *δημοκρατική κοινωνία*»<sup>70</sup>.

Δεν τίθεται βεβαίως ζήτημα εκθιασμού αντικοινωνικής συμπεριφοράς ή ρομαντικής προβολής του προτύπου της εκκεντρικής προσωπικότητας. Το διακύβευμα εν προκειμένω αφορά την ίδια την ενσωμάτωση της κριτικής ηθικής του αυτοκαθορισμού στη λειτουργία των κοινωνικοπολιτικών θεσμών, έτσι ώστε να διαφυλαχθεί η πολιτική δυνατότητα των προσώπων να αναμορφώσουν με τη βούλησή τους τους θεσμούς, να ανανεώσουν το περιεχόμενό τους ή ακόμη να τους καταργήσουν, προκειμένου να θεμελιώσουν νέα θεσμικά πρότυπα, κατά την κρίση τους έγκυρα και ορθά. Το ζητούμενο είναι να παραμένει πάντα ανοικτή προς αμφισβήτηση η επίμαχη σχέση μεταξύ κριτικής και θετικής ηθικής<sup>71</sup>.

69. Βλ. *Terminiello v. Chicago*, 337 U.S. 1 (1949), στο έργο *G. Gunther*, *Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1218.

70. Βλ. ανωτέρω σημ. 58.

71. Βλ. *Post*, (ό.π., σημ. 68), σ. 632-633: «Outrageous speech calls community identity into question, practically as well as cognitively, and thus it has unique power to focus attention, dislocate old assumptions, and shock its audience into the recognition of unfamiliar forms of life. Of course, on this account, an 'outrageousness' standard is unacceptable not because 'it has an inherent subjectiveness about it', but rather because it would enable a single community to use the authority of the state to confine speech within its own notions of propriety... But the central thrust of modern first amendment doctrine is to prohibit speech from being regulated in this way. The consequence of this prohibition is to ensure that the various forms of identity enacted by public law remain subject to the perennial evaluation of speech, and so to that limited extent vulnerable and

Στα εγκλήματα κατά της τιμής (εξύβριση, δυσφήμιση απλή και συκοφαντική) προστατεύεται, σύμφωνα με διάφορες θεωρητικές απόψεις, «η εκτίμηση του προσώπου ως μέλους της κοινωνίας» (εξωτερική τιμή ή φήμη)<sup>72</sup>, η εικόνα την οποίαν έχει το πρόσωπο για τον εαυτό του και την αξία του (περί της τιμής συνείδηση)<sup>73</sup>, «πάσαι αι συγκινησιακαί καταστάσεις, αι οποίαι συνδέονται προς την βασικήν ανθρωπίνην ανάγκην της αναγνωρίσεως, του σεβασμού, της διατηρήσεως του αγαθού ονόματος, της φήμης κ.λ.π.»<sup>74</sup>. Κατά τον Σπινέλλη, «οντολογική βάσις του εννόμου αγαθού της τιμής είναι το *ανάλογον προς την αληθή αξίαν του ατόμου* (εσωτερικήν τιμήν) κοινωνικόν status, του οποίου τούτο δικαιούται, και το οποίον είναι *μία κοινωνική λειτουργία δυναμένη να διαταραχθή*»<sup>75</sup>. Όπως τονίζει ο ίδιος συγγραφέας, σε μία κοινωνία, όπου όλοι οι άνθρωποι θεωρούνται ίσοι, «το ν' απολαμβάνη τις του ίσου status προς εκείνο των συγκοινωνών του αποτελεί την ύψιστην τιμήν και το *ύψιστον status*»<sup>76</sup>.

*Η ελευθερία της έκφρασης ενσωματώνει την κριτική ηθική του αυτοκαθορισμού στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων, έτσι ώστε η κοινωνική τιμή και καταξίωση να μην προσκτάται πέρα από την κριτική, τον έλεγχο, την αμφισβήτηση, ακόμη και την επιθετική επίκριση, αλλά ενόψει και στη βάση αυτών. Η συνταγματικώς προστατευόμενη τιμή του αυτοκαθοριζόμενου προσώπου δεν είναι δεδομένη και αμετάβλητη, αλλά συγκεκρι-*

---

provisional. Thus the ambition of constitutional law to create a distinct realm of public discourse independent of any particular community has forced first amendment doctrine sharply to separate communication from behavior. The common law privilege of fair comment, however, by subjecting public discourse to community norms like any other form of conduct, effaces this distinction between speech and action. Constitutional law and common law, then, embody fundamentally different concepts of public discourse». Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 128-131 του πρώτου κεφ.

72. Βλ. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 54.

73. Βλ. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 63.

74. Βλ. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 66.

75. Βλ. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 141-142.

76. Βλ. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 140.

μένη, πραγματική και δυναμική, αναλόγως της καταξίωσης, την οποίαν το ίδιο το πρόσωπο επιτυγχάνει και διατηρεί, αντιμετώπιζε με την ανοικτή τροπή της βούλησης και του λόγου<sup>77</sup>.

Έτσι εξηγείται η σημασία την οποία διαδραματίζει η αλήθεια στο πλαίσιο των προσβολών της τιμής. Η αλήθεια προσφέρει κατά κανόνα άμυνα έναντι της δυσφήμισης<sup>78</sup>, ενώ το ψεύδος αποτελεί συστατικό στοιχείο της αντικειμενικής υπόστασης ενός βαρύτερου εγκλήματος, της συκοφαντικής δυσφήμισης<sup>79</sup>.

Εξάλλου, η προστασία δικαιολογημένων συμφερόντων επί των εγκλημάτων κατά της τιμής αποσκοπεί ακριβώς στη διαφύλαξη γόνιμης περιρρέουσας ατμόσφαιρας η οποία δεν θα «παγώνει» τον διάλογο, μέσα από την ποινικοποίηση δυσμενών κρίσεων, αλλά θα τον ευνοεί και θα τον ενισχύει<sup>80</sup>.

Η σύνδεση της τιμής του προσώπου με τον αυτοκαθορισμό εκδηλώνεται και στην πάγια πλέον διάκριση της αμερικανικής και ευρωπαϊκής νομολογίας (τόσο της ΕΣΔΑ όσο και των εθνικών εννόμων τάξεων) μεταξύ προσβολών της τιμής πολιτικών, δημοσίων προσώπων ή απλών πολιτών<sup>81</sup>. Η αυξημένη ανεκτικότητα όσων επιζητούν τα φώτα της δημοσιότητας δικαιολογείται από την ίδια την επιλογή τους. Όπως έχει κριθεί στη χώρα μας «σε μια δημοκρατική κοινωνία το άτομο το οποίο αποφασίζει να αναλάβει οποιαδήποτε θέση που θεωρείται ή μπορεί να θεωρηθεί ότι αφορά τον δημόσιο βίο και προδήλως τέτοια είναι η θέση του κυβερνητικού επιτρόπου,

77. Με βάση την ενσωμάτωση της κριτικής ηθικής στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων θα πρέπει να ερμηνευθεί και η έννοια των χρηστών ηθών, ως όριο ανάπτυξης της προσωπικότητας κατά το άρθρ. 5 παρ. 1 του Συντάγματος. Βλ. σημ. 105 τρίτου κεφ.

78. Βλ. ΠΚ 366. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 347. Βλ. και *Post*, (ό.π., σημ. 68), σ. 649.

79. Βλ. ΠΚ 363. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 416.

80. Βλ. ΠΚ 367. *Τ. Φιλιππίδου*, Η προστασία δεδικαιολογημένων συμφερόντων επί των εγκλημάτων κατά της τιμής, Θεσσαλονίκη 1965.

81. Βλ. *Γ. Καράκωστα*, Το δίκαιο των Μ.Μ.Ε., Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 179-181. Για τα ισχύοντα στο αμερικανικό ιδιωτικό δίκαιο όσον αφορά την προστασία της τιμής βλ. *Christie et al*, (ό.π., σημ. 55), σ. 1132.

έστω και προσωρινού μιας Τράπεζας, υπόκειται στον αμείλικτο έλεγχο του τύπου, τον οποίο, εφόσον δεν θίγει ανεπίτρεπτα την τιμή ή την υπόληψή του, είναι υποχρεωμένο να ανεχθεί»<sup>82</sup>.

Ενόψει αυτής της κοινής συνταγματικής αναγωγής, ορθά έκρινε ο Άρειος Πάγος (Πλήρης Ολομ.) ότι η προστασία της ελευθερίας της έκφρασης «επειδή αποσκοπεί στη διαφύλαξη υψίστων κοινωνικών αγαθών, καλύπτει (νομιμοποιεί) και προσβολές του δικαιώματος της προσωπικότητας που τυχόν ενυπάρχουν στην ενάσκησή της, οι οποίες έτσι, εφόσον δεν προσβάλλεται η αξία του ανθρώπου, δεν είναι παράνομες διότι η προσωπικότητα, και αν θίγεται, έχει στη συγκεκριμένη περίπτωση υποδεέστερη σημασία σε σχέση με το αγαθό των ως άνω ελευθεριών»<sup>83</sup>.

Πάντως, ακραίο όριο της ελευθερίας της έκφρασης αποτελεί η αξία του ανθρώπου. Συναφώς, η Ολομέλεια του Αρείου Πάγου έχει κρίνει αντισυνταγματική τη νομοθετική απόσβεση των αστικών απαιτήσεων προσώπων που έχουν προσβληθεί στην ανθρωπινή αξία τους από τον τύπο και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης<sup>84</sup>. Εξάλλου, ιδιαιτέρως κρίσιμη είναι η ομαδική δυσφήμιση με βάση το θρήσκευμα, την εθνικότητα ή τη φυλή.

Στην υπόθεση *Beauharnais v. Illinois* (1952), το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών έκρινε συνταγματικό νόμο ο οποίος, μεταξύ άλλων, ποινικοποιούσε τη δημοσίευση ή πώληση δημοσιευμάτων τα οποία εκθέτουν σε περιφρόνηση ή προβάλλουν την εγκληματικότητα, ανηθικότητα ή έλλειψη αρετής κατηγορίας πολιτών οποιασδήποτε φυλής, χρώματος, πεποιθήσεων ή θρησκείας. Σύμφωνα με την απόφαση του δικαστή *Frankfurter*, «εάν δεδομένες εκφράσεις μπορεί να αποτελέσουν αντικείμενο ποινικών κυρώσεων, εφόσον απευθύνονται σε ένα άτομο, δεν μπορούμε να αρνηθούμε την εξου-

82. Βλ. ΕφΑθ 9975/1985, στο έργο *Καράκωστα*, Το δίκαιο των Μ.Μ.Ε., Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 180.

83. Βλ. ΑΠ (Πλήρ. Ολομ.) 13/1999, Ελλ.Δικ. 40, 1999, σ. 753, 755-756.

84. Βλ. ΑΠ (Ολομ.) 40/1998, ΤοΣ 25, 1999, σ. 103, 105.

σία της πολιτείας να τιμωρήσει τις ίδιες εκφράσεις όταν απευθύνονται κατά συγκεκριμένης ομάδας, εκτός εάν ο περιορισμός είναι άσκοπος και άσχετος με την ειρήνη και το συμφέρον του κράτους»<sup>85</sup>. Υπό το φώς της ιστορικής εμπειρίας φυλετικών συγκρούσεων και ακραίας ρατσιστικής και θρησκευτικής προπαγάνδας, το Ανώτατο Δικαστήριο έκρινε ότι είναι λογική η απόφαση του νομοθέτη να περιορίσει τη δημόσια κακόβουλη δυσφήμιση φυλετικών ή θρησκευτικών ομάδων, η οποία θα είχε εντονότατο συγκινησιακό αντίκτυπο στους αποδέκτες της<sup>86</sup>. Το σκεπτικό αυτό συνδέεται με τη διαφύλαξη της κοινής ειρήνης.

Εύλογα υποστηρίζεται ότι η απόφαση του Ανωτάτου Δικαστηρίου στην υπόθεση *Beauharnais* έχει ανατραπεί ουσιαστικά από τη μεταγενέστερη εξέλιξη της νομολογίας<sup>87</sup>. Πράγματι, το Ανώτατο Δικαστήριο στην υπόθεση *Brandenburg v. Ohio* (1969) απέρριψε τη δικαιολόγηση περιορισμών της έκφρασης με βάση την απλή, αφηρημένη τάση του λόγου να διαταράξει την κοινή ειρήνη. Εξάλλου, η *New York Times v. Sullivan* (1964) έθεσε συνταγματικούς φραγμούς στη δυσφήμιση, προκειμένου να προστατευθεί η ελευθερία της έκφρασης<sup>88</sup>, ενώ η *Cohen v. California* (1971) δέχθηκε ότι η αρνητική αντίδραση του ακροατή εξαιτίας εκφράσεων του ομιλητή, έστω και εμπρηστικών, δε δικαιολογεί περιοριστική παρέμβαση του κράτους, ελλείψει σοβαρού κινδύνου βιαιοτήτων<sup>89</sup>. Η αμερικανική νομολογία πάγια δέχεται ότι ο εχθρικός ακροατής δε μπορεί να προβάλλει veto έναντι του ομιλητή<sup>90</sup>. Τέλος, το Α-

85. Βλ. *Beauharnais v. Illinois*, 343 U.S. 250 (1952), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1050.

86. Βλ. *Beauharnais v. Illinois*, 343 U.S. 250, στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1051.

87. Βλ. *Gunther*, (ό.π., σημ. 43), σ. 1051.

88. Βλ. ανωτέρω σημ. 43.

89. Βλ. *Cohen v. California*, 403 U.S. 15 (1971), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1101. Βλ. για τον σχολιασμό της, *Τασόπουλου*, (ό.π., σημ. 51), σ. 505.

90. Βλ. *Feiner v. New York*, 340 U.S. 315 (1951), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1219.



νώτατο Δικαστήριο αρνήθηκε να εξετάσει την απόφαση των κατωτέρων δικαστηρίων τα οποία έκριναν αντισυνταγματική την απαγόρευση νεο-ναζί να διαδηλώσουν κρατώντας σβάστικες σε χωριό κατοικούμενο ως επί το πλείστον από Εβραίους διασωθέντες των στρατοπέδων συγκεντρώσεως. Η αμφισβητούμενη διάταξη απαγόρευε, μεταξύ άλλων, «την διάδοση στην περιφέρεια του Σκοκίε υλικού το οποίο εκ προθέσεως καλλιεργεί και διεγείρει το μίσος εναντίον προσώπων εξαιτίας της φυλής, της εθνικής καταγωγής ή του θρησκευματος τους»<sup>91</sup>. Από την πιο πρόσφατη νομολογία του Ανωτάτου Δικαστηρίου, άμεσο ενδιαφέρον παρουσιάζει η απόφαση *R.A.V. v. St. Paul* (1992), με την οποία κρίθηκε αντίθετη προς την 1η Τροποποίηση η απαγόρευση πυρπόλησης σταυρών, πράξη η οποία συνδέεται με τη ρατσιστική οργάνωση Κου Κλουξ Κλαν. Ο νόμος, εκτός από τη ρύθμιση αυτή, περιόριζε και τις εκφράσεις φυλετικού μίσους<sup>92</sup>.

91. Βλ. *Smith v. Collin*, 439 U.S. 916 (1978), στο έργο *G. Gunther, Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985, σ. 1240. *L. Bollinger, The Tolerant Society*, Oxford 1986, σ. 24.

92. Βλ. *R.A.V. v. City of St. Paul Minn.*, 120 Led2d (1992), σ. 305: «The First Amendment generally prevents government from proscribing speech... because of disapproval of the ideas expressed. Content-based regulations are presumptively invalid... (σ. 317). Even the prohibition against content discrimination that we assert the First Amendment requires is not absolute... When the basis for the content discrimination consists entirely of the very reason the entire class of speech at issue is proscribable, no significant danger of idea or viewpoint discrimination exists. Such a reason, having been adjudged neutral enough to support exclusion of the entire class of speech from First Amendment protection, is also neutral enough to form the basis of distinction within the class. To illuminate: A state might choose to prohibit only that obscenity which is the most patently offensive in its prurience – i.e., that which involves the most lascivious displays of sexual activity. But it may not prohibit, for example, only that obscenity which includes offensive political messages (σ. 320-321). Another valid basis for according differential treatment to even a content-defined subclass of proscribable speech is that the subclass happens to be associated with particular secondary effects of the speech, so that the regulation is justified without reference to the content of the speech... A state could, for example, permit all obscene live performances except those involving minors (σ. 321). Applying these principles to the *St. Paul* ordinance, we conclude that... the ordinance is facially unconstitutional. Although the phrase in the ordinance,

Σύμφωνα με την αμερικανική άποψη: Σε μία συνταγματική δημοκρατία, δεν αποτελεί αρμοδιότητα του κράτους να καθορίζει τί θα εκφράσουν, πώς θα μιλήσουν και τί θα ακούσουν τα πρόσωπα, σε σχέση με ζητήματα δημοσίου ενδιαφέροντος. Σε αντίθετη περίπτωση, συρρικνώνεται απαράδεκτα η πολιτική διαβούλευση πνευματικώς ελεύθερων και υπεύθυνων προσώπων και ανοίγει ο δρόμος για τον κρατικό πατερναλισμό<sup>93</sup>.

Αντίθετα, σύμφωνα με την ευρωπαϊκή αντίληψη: Σε μία συνταγματική δημοκρατία, όλοι οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως φυλής, θρησκευτικών πεποιθήσεων, καταγωγής κ.λ.π. απολαμβάνουν εξίσου το οικουμενικό, ηθικοπολιτικό status του προσώπου. Ο νόμος εγγυάται αδιακρίτως τις θεμελιώδεις ελευθερίες του προσώπου<sup>94</sup>.

Το ελληνικό δίκαιο τιμωρεί μετά από έγκληση όποιον «δημοσίως, είτε προφορικώς είτε δια του τύπου ή δια γραπτών κειμένων ή εικονογραφήσεων ή παντός ετέρου μέσου» μεταξύ άλλων «προτρέπει εκ προθέσεως εις πράξεις ή ενεργείας δυναμένας να προκαλέσουν διακρίσεις...» και «εκφράζει ιδέας προσβλητικές κατά προσώπου ή ομάδος προσώπων...» λόγω

'arouses anger, alarm or resentment in others', has been limited by the Minnesota Supreme Court's construction to reach only those symbols or displays that amount to 'fighting words', the remaining, unmodified terms make clear that the ordinance applies only to 'fighting words' that insult, or provoke violence, 'on the basis of race, color, creed, religion, or gender' (σ. 323)». Βλ. επίσης *K. Greenawalt, Insults and Epithets: Are They Protected Speech?*, Rutgers L.R. 42, 1990, σ. 287.

93. Βλ. *Sunstein*, (ό.π., σημ. 57), σ. 186. Βλ. *Bollinger*, (ό.π., σημ. 91), σ. 124. Για τις απόπειρες περιορισμού του ρατσιστικού λόγου στα αμερικανικά πανεπιστήμια, βλ. *C. R. Lawrence III, If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus*, Duke L.J. 1990, σ. 431. *N. Strossen, Regulating Racist Speech on Campus: A Modest Proposal?*, Duke L.J. 1990, σ. 484. *K. Bartlette - J. O'Barr, The Chilly Climate on College Campuses: An Expansion of the 'Hate Speech' Debate*, Duke L.J. 1990, σ. 574.

94. Βλ. *Bollinger*, (ό.π., σημ. 91), σ. 39, σημ. 66. Δ. *Ευρυγένη*, Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο – εξεταστική επιτροπή για την άνοδο του φασισμού και του ρατσισμού στην Ευρώπη, Αθήνα-Κομοτηνή 1987. *R. Oakley, Council of Europe - Tackling racist and xenophobic violence in Europe*, Strasbourg 1996. *E. Stein, History against Free Speech: The New German Law against the 'Auschwitz' and other 'lies'*, Michigan L.R. 85, 1986, σ. 277.

της «φυλετικής ή εθνικής καταγωγής ή του θρησκειώματος» και «συμμετέχει εις οργανώσεις αι οποίαι επιδιώκουν οργανωμένη προπαγάνδα ή δραστηριότητας πάσης μορφής τεινούσας εις φυλετικάς διακρίσεις»<sup>95</sup>. Εξάλλου, η Διεθνής Σύμβαση περί καταργήσεως κάθε μορφής φυλετικών διακρίσεων, την οποία έχει κυρώσει και η Ελλάδα, περιλαμβάνει στο άρθρ. 4 εκτενείς περιορισμούς του ρατσιστικού λόγου<sup>96</sup>. Τα ευρωπαϊκά κράτη, στη μεγάλη τους πλειοψηφία, προβλέπουν αντίστοιχες νομοθετικές απαγορεύσεις εκφράσεων φυλετικού μίσους<sup>97</sup>.

Η ευρωπαϊκή θέση αφορά άμεσα τις κοινωνικές προϋποθέσεις του αυτοκαθορισμού. Ορθώς παρατηρεί ο *H. Arkes* ότι τα κριτήρια της φυλής, θρησκείας ή εθνικής καταγωγής και αντιστοίχως οι ομάδες τις οποίες προσδιορίζουν έχουν πρωτογενή χαρακτήρα και διαφέρουν κατά τούτο από ενώσεις προσώπων στις οποίες η συμμετοχή είναι εκούσια, όπως για παράδειγμα, τα πολιτικά κόμματα ή τα σωματεία. «Δεν είναι εύκολο να αποχωρήσεις και να διαχωρίσεις τη θέση σου από τη φυλή, την εθνική καταγωγή ή τη θρησκεία, με τον ίδιο τρόπο που αλλάζεις τις πολιτικές σου πεποιθήσεις»<sup>98</sup>.

---

95. Βλ. ν. 927/1979.

96. Βλ. Διεθνής Σύμβαση περί καταργήσεως πάσης μορφής φυλετικών διακρίσεων της 7ης Μαρτίου 1966, την οποία έχει κυρώσει και η Ελλάδα (ν.δ. 494/1970), άρθρο 4: «States Parties condemn all propaganda and all organizations which are based on ideas or theories of superiority of one race or group of persons of one color or ethnic origin, or which attempt to justify or promote racial hatred and discrimination in any form, and undertake to adopt immediate and positive measures designed to eradicate all incitement to, or acts of, such discrimination and, to this end, with due regard to the principles embodied in the Universal Declaration of Human Rights and the rights expressly set in Article 5 of this Convention, inter alia: (a) shall declare an offence punishable by law all dissemination of ideas based on racial superiority or hatred, incitement to racial discrimination, as well as acts of violence or incitement to such acts against any race or group of persons of another color or ethnic origin, and also the provision of any assistance to racist activities, including the financing thereof;». Βλ. *Ευρυγένη*, (ό.π., σημ. 94), σ. 93 για τη λοιπή διεθνή νομοθετική ρύθμιση.

97. Βλ. *Ευρυγένη*, (ό.π., σημ. 94), σ. 31 επ.

98. Βλ. *H. Arkes*, *Civility and the Restriction of Speech: Rediscovering the*

Ταυτόχρονα, γεγονός παραμένει ότι οι κρατούσες κοινωνικές αντιλήψεις για τέτοιες ομάδες, οι οποίες προσδιορίζονται βάσει χαρακτηριστικών χαλαρότερης εξάρτησης από την ελεύθερη επιλογή, δημιουργούν στερεότυπα. Αυτά έχουν συχνά καταλυτική επίδραση και υπερισχύουν έναντι των προσωπικών δεξιοτήτων και της ηθικής συγκρότησης των ατόμων, τα οποία προσκρούουν σε ένα τοίχο κοινωνικού αποκλεισμού, ανεξάρτητο από τις δικές τους πράξεις και επιλογές<sup>99</sup>. Κάτι τέτοιο δε συμβιβάζεται με τη φιλοσοφία του αυτοκαθορισμού του προσώπου και για αυτό εύλογα θέτει ο νόμος φραγμό στον μισαλλόδοξο λόγο. Ο μισαλλόδοξος λόγος μπορεί να πάρει τη μορφή δυσφήμισης ομαδικού χαρακτήρα<sup>100</sup>.

Ο Άρειος Πάγος έχει κρίνει ότι παθητικά υποκειμένα των εγκλημάτων της εξύβρισης και της συκοφαντικής δυσφήμισης μπορεί να είναι περισσότερα του ενός, με καταφρονητική εκδήλωση ομαδικού χαρακτηρισμού<sup>101</sup>. Στις κατατοπιστικές του παρατηρήσεις ο Ν. Λίβος σημειώνει ότι το πρόβλημα στην εξύβριση ομαδικού χαρακτήρα αφορά τη διατύπωση ενός κριτηρίου, το οποίο θα περιορίζει εντός ευλόγων πλαισίων τον κύκλο των θιγομένων από τον ομαδικό χαρακτηρισμό προσώπων<sup>102</sup> και σχολιάζει τη λύση της νομολογίας η οποία απαιτεί:

«α) Να μπορεί να αποδειχθεί *αναμφίβολα* ... ότι ο φερόμενος σαν παθών και εγκαλών συγκαταλέγεται μεταξύ των μελών της ομάδας, β) να προκύπτει ότι ο δράστης μετήλθε κατ' αντικειμενική κρίση, και όχι όπως

Defamation of Groups, στο έργο Ph. Kurland (ed.), Free Speech and Association, Chicago 1975, σ. 390, 402.

99. Βλ. C. R. Lawrence III, (ό.π., σημ. 93), σ. 458.

100. Βλ. Σπινέλλη, (ό.π., σημ. 67), σ. 285. Βλ. D. Riesman, Democracy and Defamation: Control of Group Libel, Colum. L.R. XLII, 1942, σ. 727. Christie et al, (ό.π., σημ. 55), σ. 1105.

101. Βλ. ΑΠ 1427/1990, Ποιν.Χρον. ΜΑ, 1991, σ. 588. Ο προσβλητικός ομαδικός χαρακτηρισμός στην εν λόγω υπόθεση αφορούσε τους δικηγόρους της Αμαλιάδας.

102. Βλ. Ν. Λίβου, Επί της εξυβρίσεως με ομαδικόν χαρακτηρισμόν, Ποιν.Χρον. ΜΑ, 1991, σ. 1217.

αντιλαμβάνεται αυτό ο παθών, την ομαδική καταφρονητική εκδήλωση, ώστε να εκφέρει, έμμεσα, αλλ' εξίσου αποδοτικά, κρίση περιφρονητική για καθένα απ' τα μέλη της ομάδας, υπό τη δική του ατομικότητα και μοναδικότητα νοούμενο και γ) να είναι ο κύκλος των υβριζομένων ευσύνοπτος, ήτοι μικρός, συνήθως, εκτεινόμενος μέχρι των ορίων που ο ίδιος ο δράστης μπορεί να εννοήσει, και όχι ένας άλλος δέκτης της εκδήλωσης, με περισσότερο κύκλο γνωριμιών, κ.λ.π. ήτοι να περιλαμβάνει μόνο τα πρόσωπα με τα οποία αυτός βρίσκεται σε κάποιο βιοτικό δεσμό, αδιάφορα αν φιλικό, εχθρικό κ.λ.π.»<sup>103</sup>.

Υπό το πρίσμα του συνταγματικού δικαίου κύριο μέλημα δεν είναι ο περιορισμός των προσώπων τα οποία θα γίνει δεκτό ότι προσβλήθηκαν από την ομαδική εξύβριση. Αντί της εμβέλειας της ομαδικής εξύβρισης, προβληματίζει η γενικότητα και το αφηρημένο των εκφράσεων, με τις οποίες πραγματώνεται κατά κανόνα η προσβολή. Γενικευμένοι αφορισμοί, οι οποίοι λ.χ. αναφέρονται σε χώρες ολόκληρες ή λαούς είναι ενδεχόμενο να άπτονται ευρύτερων ζητημάτων και να περιέχουν κρίσεις και γνώμες, προστατευόμενες από το Σύνταγμα<sup>104</sup>. Εάν η προηγούμενη παρατήρηση ενδεχομένως είναι εμπειρικά αμφισβητήσιμη, ισχύει από λογική τουλάχιστον άποψη ότι όσο περιορίζεται ο αφηρημένος λόγος, τόσο περιορίζεται η δυνατότητα θεωρητικής συζήτησης και ανάλυσης των συναφών θεμάτων<sup>105</sup>.

Σε περίπτωση που γίνει δεκτό ότι ο ρατσιστικός λόγος νο-

103. Βλ. *Λίβου*, (ό.π., σημ. 102), σ. 1220.

104. Βλ. *Riesman*, (ό.π., σημ. 100), σ. 775.

105. Για παράδειγμα θα μπορούσε η φράση «Φονιάδες των λαών, Αμερικάνοι» να θεωρηθεί ότι συνιστά αξιόποινη προσβολή με βάση τον νόμο 929/1979 και ομαδική δυσφήμιση, στο μέτρο που καλλιεργεί κλίμα αντιαμερικανισμού στην Ελλάδα, αναφέρεται με προσβλητικούς χαρακτηρισμούς ομαδικά στους Αμερικανούς, αλλά ταυτόχρονα είναι και «αντιμπεριαλιστικό» πολιτικό σύνθημα καταγγελίας της εξωτερικής πολιτικής των Ηνωμένων Πολιτειών; Προφανώς, κάτι τέτοιο είναι συνταγματικώς αδιανόητο.

μίμως περιορίζεται, προκύπτει ανάγκη να χαραχθούν σαφή όρια στους σχετικούς περιορισμούς. Αυτό κατέστη σαφές στην υπόθεση *Jersild v. Denmark* του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου<sup>106</sup>. Τρεις Δανοί μέλη ακροδεξιάς οργάνωσης καταδικάστηκαν επειδή, κατά τη διάρκεια προγράμματος της κρατικής τηλεόρασης, αποκάλεσαν «ζώα» τους ξένους εργάτες και τους μαύρους. Ο δημοσιογράφος της εκπομπής έτυχε επιεικέστερης ποινικής μεταχείρισης βάσει ενός νόμου ο οποίος τιμωρούσε όποιον βοηθούσε άλλον, με πράξεις ή συμβουλές, να διατυπώσει εκφράσεις προσβλητικές, απειλητικές ή υποβιβαστικές για ομάδες προσώπων εξ αιτίας της φυλής, του χρώματος, της εθνικής καταγωγής ή των πεποιθήσεών τους<sup>107</sup>. Το Δικαστήριο του Στρασβούργου έλαβε υπόψη του το γεγονός ότι τα περισσότερα κράτη της ΕΣΔΑ, μεταξύ δε αυτών και η Δανία, έχουν κυρώσει τη Διεθνή Σύμβαση περί καταργήσεως κάθε μορφής φυλετικών διακρίσεων, τόνισε τη σημασία καταπολέμησης του ρατσισμού, αλλά διευκρίνισε ότι η ερμηνεία του αφορά πρωτίστως το άρθρ. 10 παρ. 2 της ΕΣΔΑ και κυρίως το όριο των περιορισμών της έκφρασης, οι οποίοι πρέπει να είναι «αναγκαίοι σε μία δημοκρατική κοινωνία»<sup>108</sup>. Το Δικαστήριο τόνισε την εγγυητική λειτουργία του τύπου και αναγνώρισε ότι κατά βάση αυτή ισχύει και για την τηλεόραση<sup>109</sup>: «Η τιμωρία ενός δημοσιογράφου για τη συνδρομή του στη διάδοση εκφράσεων τρίτου μέσω μιας συνέντευξης θα εμπόδιζε σημαντικά τη συμβολή του τύπου στη συζήτηση θεμάτων δημοσίου ενδιαφέροντος και δε θα έπρεπε να αντιμετωπίζεται παρά μόνο για εξαιρετικά σοβαρούς λόγους»<sup>110</sup>.

Κατόπιν αυτών, το Δικαστήριο διαμόρφωσε ένα απλό κριτήριο: «Στο σύνολό της, η εκπομπή δε θα μπορούσε αντικει-

106. Βλ. *Jersild κατά Δανίας*, απόφαση της 24.9.1994, Series A, No. 298, (1995) 19 EHRR 1. Βλ. επίσης *Σαράμ*, (ό.π., σημ. 58), σ. 379.

107. Βλ. *Jersild κατά Δανίας*, (ό.π., σημ. 106), αρ. 19.

108. Βλ. *Jersild κατά Δανίας*, (ό.π., σημ. 106), αρ. 31.

109. Βλ. *Jersild κατά Δανίας*, (ό.π., σημ. 106), αρ. 31.

110. Βλ. *Jersild κατά Δανίας*, (ό.π., σημ. 106), αρ. 35.

μενικώς να θεωρηθεί ότι σκόπευε στη διάδοση ρατσιστικών απόψεων και ιδεών. Αντιθέτως, απέβλεπε με σαφήνεια να παρουσιάσει με συνεντεύξεις, να αναλύσει και να ερμηνεύσει τη συγκεκριμένη ομάδα νεαρών, οι οποίοι ήσαν εγκλωβισμένοι από την κοινωνική τους κατάσταση, είχαν βεβαρυμένο ποινικό μητρώο και βίαιη προδιάθεση, με τον τρόπο δε αυτό καταπιάσθηκε με ορισμένες όψεις ενός ζητήματος, το οποίο ήδη τότε προκαλούσε ζωηρή ανησυχία»<sup>111</sup>. Η ουσία του νομολογιακού αυτού κριτηρίου έγκειται στο γεγονός ότι ο δημοσιογράφος δεν τιμωρείται για τις αποσπασματικές ρατσιστικές εκφράσεις τρίτων, οι οποίες διατυπώνονται ή καταγράφονται σε εκπομπή του, αλλά για το συνολικό πνεύμα της εκπομπής.

Από την αμερικανική και την ευρωπαϊκή θέση όσον αφορά τη ρατσιστική έκφραση προκύπτει ότι το ιδανικό της ελευθερίας επιδέχεται διαφορετικές προσεγγίσεις. Όμως, η επιδίωξη είναι κοινή. Πρόκειται για την ηθικοπολιτική ανασύνδεση της βούλησης και του λόγου μέσα από τον δημοκρατικό διάλογο αυτοκαθοριζόμενων προσώπων.

## 5. Η ηθικοπολιτική ανασύνδεση της βούλησης με τον λόγο: διαβουλευτική δημοκρατία

Κατ' αρχήν, από τυπική άποψη, ο λαός ως όργανο του κράτους συμπράττει στη διαμόρφωση της κρατικής βούλησης *έμμεσα*, μέσω της ανάδειξης των αντιπροσώπων του<sup>112</sup>. Ωστόσο οι βουλευτικές εκλογές δεν έχουν απλώς διαδικαστικό νόημα αλλά και ουσιαστικό. Έτσι το εκλογικό σώμα χορηγεί προς τη Βουλή και την κυβέρνηση μια «πολιτική εντολή-πλαίσιο», κατά την έκφραση του Δ. Τσάτσου<sup>113</sup>. *Πέραν της ανάδει-*

111. Βλ. Jersild κατά Δανίας, (ό.π., σημ. 106), αρ. 33.

112. Βλ. Δ. Τσάτσου, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Β', Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σ. 173.

113. Βλ. Τσάτσου, (ό.π., σημ. 112), σ. 173-174: «[Τ]ο Εκλογικό Σώμα αποτελεί *όργανο* της πολιτείας, στο οποίο το Σύνταγμα οργανώνει τη θεσμική σύμπραξη του λαού στην παραγωγή της κρατικής βούλησης... Το Εκλογικό Σώμα με την εκλογή

ξης των προσώπων – και ήδη στην κυριαρχούμενη από τα κόμματα δημοκρατία, ίσως περισσότερο και από αυτήν – οι εκλογές φανερώνουν την επιλογή των ψηφοφόρων μεταξύ των αρχών και των προγραμμάτων των πολιτικών κομμάτων και καθορίζουν την πολιτική κατεύθυνση της κοινωνίας. Η συνταγματική σημασία των εκλογών διατηρείται αkéραιοι μόνον εάν διαφυλαχθεί τόσο η διαδικαστική όσο και η ουσιαστική τους σημασία.

Περισσότερο και απ' το άρθρ. 52 παρ. 1 του Συντάγματος, το οποίο κατοχυρώνει την «ελεύθερη και ανόθευτη εκδήλωση της λαϊκής θέλησης, ως έκφραση της λαϊκής κυριαρχίας»<sup>114</sup>, η ουσιαστική πολιτική σχέση μεταξύ του λαού και των αντιπροσώπων του προέκυπτε κατά τρόπο αδιαμφισβήτητο από το άρθρ. 41 παρ. 1 του Συντάγματος 1975, το οποίο προέβλεπε ότι «[ο] Πρόεδρος της Δημοκρατίας δύναται να διαλύσει την Βουλήν μετά γνώμην του Συμβουλίου της Δημοκρατίας, εάν αυτή ευρίσκεται εν προφανεί δυσαρμονία προς το λαϊκόν αίσθημα...»<sup>115</sup>. Ευλόγως σχολιάζει ο Δ. Τσάτσος ότι «[η] κατάργηση αυτής της αρμοδιότητας του Προέδρου της Δημοκρατίας [δ]εν στρεφόταν κατά της ανάγκης αρμονίας μεταξύ 'Βουλής' και 'λαϊκού αισθήματος' (Εκλογικού Σώματος) αλλά είχε το νόημα του περιορισμού των αρμοδιοτήτων του Προέδρου της Δημοκρατίας»<sup>116</sup>.

---

της Βουλής χαράσσει, κάθε φορά, τα πλαίσια της πολιτικής που επιλέγει και τα οποία πρέπει να θεωρηθούν δεσμευτικά τόσο για το Κοινοβούλιο όσο και για την Κυβέρνηση την οποία αναδεικνύει το Κοινοβούλιο, ακόμη και για τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας». Σύμφωνα με τον *ίδιο* συγγραφέα (ό.π. σ. 90): «Το περιεχόμενο της πολιτικής εντολής-πλασίου προκύπτει από τις θέσεις των πολιτικών κομμάτων στα μεγάλα και ελίμαχα θέματα. Ο όρος 'πλαίσιο' κατοχυρώνει την ευρύτητα της εντολής, όπως προκύπτει από τη φύση των πολιτικών διαδικασιών, καθώς και την ελευθερία του βουλευτή να ερμηνεύσει όχι αυθαίρετα αλλά κατά την κρίση του το περιεχόμενο της εντολής πλαισίου». Γ. Κασμάτη, άρθρ. 1, στο έργο *Κασμάτη-Μαυριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος Ι, Αθήνα-Κομοτηνή 1999, αρ. 344, σ. 219.

114. Βλ. Μ. Πικραμένου, Η αρχή της ελεύθερης και ανόθευτης εκδήλωσης της λαϊκής θέλησης, Αθήνα 1993, σ. 66.

115. Βλ. Σύνταγμα 1975, άρθρ. 41 παρ. 1, το οποίο καταργήθηκε κατά την Αναθεώρηση του 1986.



Πάντως η διάταξη αυτή αναδεικνύει χαρακτηριστικά τη διαφορά των βουλευσιαρχικών από τις ηθικοπολιτικές αντιλήψεις του Συντάγματος. Από σκοπιά βολονταρισμού, εφόσον η πολιτική πραγματικότητα προσλαμβάνεται πάνω από όλα ως επικράτηση στον ανταγωνισμό για την άσκηση της εξουσίας, είναι φανερό ότι η «προφανής δυσαρμονία της Βουλής με το λαϊκό αίσθημα» αποτελεί ρευστή και επικίνδυνη πολιτική εκτίμηση, η οποία προσφέρεται για καταχρήσεις. Από ηθικοπολιτική άποψη, η καταργηθείσα προεδρική εξουσία εγγυάται τον εναρμονισμό της αντιπροσωπευτικής με τη δημοκρατική αρχή και είναι δυνατόν να ερμηνευθεί με αξιώσεις αντικειμενικότητας, εφαρμοζόμενη από τον ρυθμιστή του πολιτεύματος ως ύστατη ασφαλιστική δικλείδα, όταν διαφαίνεται η ανάγκη εκλογών, για να δοθεί διέξοδος πριν από τη λήξη της βουλευτικής περιόδου σε οριακές περιπτώσεις βαθύτατης κρίσης νομιμοποίησης, η οποία αγγίζει τα ίδια τα θεμέλια του πολιτικού συστήματος<sup>117</sup>.

Από το ουσιαστικό περιεχόμενο των εκλογών προκύπτει ότι η πολιτική ναι μεν *θεματοποιείται νομικώς*, αφού αποτυπωθεί σε νομοθετικούς κανόνες ή άλλες πηγές δικαίου, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι πριν από τη νομική τυποποίησή της βρίσκεται εκτός της εμβέλειας του συνταγματικού δικαίου. Πριν από το στάδιο θέσπισης των κανόνων, το συνταγματικό δίκαιο ενδιαφέρεται άμεσα για τους θεσμούς οι οποίοι συμβάλλουν στη διαμόρφωση της εντολής-πλαίσιου του λαού προς τους κυβερνώντες. Μεταξύ των θεσμών αυτών κεντρικό ρόλο διαδραματίζουν τα πολιτικά κόμματα, τα οποία, εφόσον έχουν συγκεκριμένο κοινωνικό στίγμα, σαφή πολιτικό λόγο και ανεπτυγμένη πολιτική αξιοπιστία καθιστούν εφικτή την ουσιαστική αντιστοιχία μεταξύ των προεκλογικών τους δεσμεύσεων, των

---

116. Βλ. *Τσάτσου*, (ό.π., σημ. 112), σ. 92.

117. Μετά την μεταπολίτευση, τέτοιες περιστάσεις θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι συνέτρεξαν μόνο κατά την κορύφωση του σκανδάλου της «Τράπεζας Κρήτης», το 1989.

προγραμματικών δηλώσεων της κυβέρνησης και του έργου της κατά τη διάρκεια της βουλευτικής περιόδου<sup>118</sup>.

Στο μέτρο που οι συνταγματικώς τυποποιημένοι θεσμοί, όπως είναι οι βουλευτικές εκλογές, προσλαμβάνουν πέραν του διαδικαστικού και ουσιαστικό περιεχόμενο, τότε για τον συλλογικό πολιτικό αυτοκαθορισμό των προσώπων δεν προϋποτίθεται η «προσωποποίηση» του λαού, δεν είναι δηλαδή ανάγκη να υποστασιοποιείται προηγουμένως ο λαός σε ενιαίο και αδιαίρετο υποκείμενο με δική του βούληση και λόγο<sup>119</sup>. Πρόσφορη είναι η αντίληψη του *Habermas*, για τη «διαλογική θεωρία της δημοκρατίας», η οποία: «[α]ντιστοιχεί στην εικόνα μιας αποκεντρωμένης κοινωνίας, ωστόσο μιας κοινωνίας στην οποία η πολιτική δημόσια σφαίρα έχει διαφοροποιηθεί ως αρένα προσδιορισμού, κατανόησης και αντιμετώπισης προβλημάτων τα οποία επηρεάζουν το σύνολο της κοινωνίας. Μόλις εγκαταλείψει κανείς τη φιλοσοφία του υποκειμένου, δεν είναι πλέον ανάγκη να επικεντρώσει την κυριαρχία συγκεκριμένα στον λαό, ούτε να την αποκλίσει σε ανώνυμες συνταγματικές δομές και εξουσίες. Ο 'εαυτός' της αυτοκαθοριζόμενης νομικής κοινότητας εξαφανίζεται στις στερούμενες υποκειμένου μορφές επικοινωνίας, οι οποίες ρυθμίζουν τη ροή διαλογικών απόψεων και τον σχηματισμό της βούλησης, με τέτοιο τρόπο ώστε τα ενδεχομένως εσφαλμένα αποτελέσματά τους, να χαίρουν τουλάχιστον του τεκμηρίου ότι είναι εύλογα»<sup>120</sup>.

Την ιδέα της διαβουλευτικής δημοκρατίας έχουν επεξεργασθεί θεωρητικοί όπως ο *J. Cohen* και ο ίδιος ο *J. Habermas*<sup>121</sup>. Ο

118. Βλ. *Γ. Κασσιμάτη*, άρθρ. 1, στο έργο *Κασσιμάτη-Μανριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος I, Αθήνα-Κομοτηνή 1999, αρ. 363, σ. 233. Β. *Ackerman*, *We The People*. Foundations, Cambridge MA 1991, σ. 196, 197.

119. Βλ. *Α. Μανιτάκη*, Η δημοκρατική αρχή στο έργο του Αρ. Μάνεση, στο έργο Χαρμόσυνο Αρ. Μάνεση I, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 337, 351-352. *Γ. Δρόσου*, Δοκίμιο ελληνικής συνταγματικής θεωρίας, Αθήνα-Κομοτηνή 1996, σ. 493.

120. Βλ. *J. Habermas*, *Between Facts and Norms*, Cambridge MA 1996, σ. 301

121. Βλ. *Φ. Παιονίδη*, Διαβουλευτική δημοκρατία και ελευθερία της έκφρασης, Επιστήμη και Κοινωνία 1, 1998, σ. 29. Βλ. *J. Bohnam - W. Rehg* (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge MA 1997, με συμβολές, μεταξύ άλλων, των *J. Elster*, *J. Habermas*, *J. Cohen*, *J. Rawls* και *F. Michelman*. Βλ. επίσης, *J. Fiskin*,

*Cohen* προσδιορίζει πέντε τυπικά γνωρίσματα της διαβουλευτικής δημοκρατίας: 1) Αποτελεί μία ανεξάρτητη ένωση, αδριστης διάρκειας. 2) Για τα μέλη της ένωσης, η ελεύθερη διαβούλευση μεταξύ ίσων προσώπων αποτελεί τη νομιμοποιητική της βάση. 3) Πρόκειται για μία πλουραλιστική συνένωση. 4) Τα μέλη της ένωσης προτιμούν τους θεσμούς στους οποίους η σύνδεση μεταξύ διαβούλευσης και αποτελεσμάτων είναι προφανής έναντι άλλων χαλαρότερης σύνδεσης. 5) Τα μέλη αναγνωρίζουν αμοιβαίως τις διαβουλευτικές τους ικανότητες<sup>122</sup>. Σύμφωνα με το κριτήριο της διαβουλευτικής δημοκρατίας, «οι πολιτικές αποφάσεις είναι δημοκρατικώς νομιμοποιημένες εάν και μόνον εάν θα μπορούσαν να αποτελέσουν αντικείμενο ελεύθερης και έλλογης συμφωνίας μεταξύ ίσων»<sup>123</sup>.

Η διαβουλευτική δημοκρατία επιχειρεί την ηθικοπολιτική ανασύνδεση της βούλησης με τον λόγο μέσα από τη θέσπιση διαδικασιών διαλόγου. Η συμμετοχή στον δημόσιο διάλογο και η αναγνώριση του άλλου ως προσώπου προικισμένου με διαβουλευτικές ικανότητες είναι στοιχεία κοινά στη διαβουλευτική δημοκρατία και το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες του συλλογικού αυτοκαθορισμού ενεργών πολιτών προσανατολισμένων προς το δημόσιο συμφέρον. Όμως η διαβουλευτική δημοκρατία αρκείται στις κατά τεκμήριο «εύλογες» (*reasonable*) λύσεις, οι οποίες αναδεικνύονται μέσα από τις διαδικασίες του διαλόγου<sup>124</sup>, χωρίς να προσανατολίζεται στην ενεργό θε-

---

Democracy and Deliberation, New Haven 1991. *Habermas*, (ό.π., σμμ. 120). *J. Rawls*, *Political Liberalism*, New York 1993.

122. Βλ. *J. Cohen*, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, στο έργο *J. Bohman - W. Rehg* (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge MA 1997, σ. 72-73.

123. Βλ. *Cohen*, (ό.π., σμμ. 122), σ. 73.

124. Το στοιχείο του «ευλόγου» (*reasonable*) διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στις αναλύσεις της διαβουλευτικής δημοκρατίας. Βλ. αντί άλλων, *Rawls*, (ό.π., σμμ. 121), σ. 48, 49-50: «Persons are reasonable in one basic aspect, when among equals say, they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so. Those norms they view as reasonable for everyone to accept and therefore as justifiable to them; and they are ready to discuss the fair terms that others propose. The reasonable is an element of the idea of society as a system of fair cooperation

μελίωση της κοινότητας σε μία συγκεκριμένη αντίληψη για το αγαθό<sup>125</sup>. Αντιθέτως για τον κοινοτισμό, το αγαθό παρέχει τελικώς το γνωστικό περιεχόμενο της συνείδησης του προσώπου<sup>126</sup>.

Αν και ενδεχομένως ουτοπικός, ο ριζικός αυτοκαθορισμός – είτε αφορά τα πρόσωπα καθεαυτά είτε τις πολιτικές κοινωνίες συλλογικά – είναι απαραίτητος ως ηθικοπολιτικός οριζόντας, όπου προοπτικά συγκλίνουν η θετική και η κριτική ηθική και διατηρείται το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες του συνταγματισμού<sup>127</sup>. Το Σύνταγμα με την κατοχύρωση των τυπικών και διαλογικών πολιτικών διαδικασιών διασφαλίζει το αναγκαίο θεσμικό ελάχιστο της δημοκρατίας. Ταυτοχρόνως όμως το Σύνταγμα, μέσα από την ηθικοπολιτική ανασύνδεση της βούλησης

---

and that its fair terms be reasonable for all to accept is part of its idea of reciprocity».

125. Συμβαίνει μάλλον το αντίθετο, καθώς υιοθετείται μία περιοριστική αντίληψη για το αγαθό. Η δημόσια χρήση του λόγου παρέχει κριτήρια για το περιεχόμενό του. Η δημόσια χρήση του λόγου (πρέπει να) εναρμονίζεται με μία «πολιτική αντίληψη για τη δικαιοσύνη». Βλ. *Rawls*, (ό.π., σημ. 121), σ. 223: «This content [of public reason] is formulated by what I have called a 'political conception of justice', which I assume is broadly liberal in character... In saying a conception of justice is political I also mean three things: [1]hat it is framed to apply solely to the basic structure of society, its main political social and economic institutions as a unified scheme of social cooperation; that it is presented independently of any wider comprehensive religious or philosophical doctrine; and that it is elaborated in terms of fundamental political ideas viewed as implicit in the public political culture of a democratic society». Το παράθεμα αυτό, όπως και τις ανάλογες θέσεις των *A. Gutmann - D. Thompson*, *Democracy and Disagreement*, Cambridge MA 1996, σ. 55-57, επισημαίνει και σχολιάζει ο *G. C. Christie*, (ό.π., σημ. 177), σ. 36-40, 39: «There is no reason why purely religious beliefs cannot be brought forth in public debate in a totally secular society. Admittedly the more narrowly held a particular belief or value judgment is the less likely it is to persuade those who do not share this belief, but even idiosyncratic beliefs and sentiments can influence others. People can be influenced, and quite properly so, by the intensity with which a belief is held as well as by their intellectual acceptance of that belief».

126. Βλ. *M. Sandel*, *Democracy's Discontent*, Cambridge MA 1996, σ. 5. Σύγκρινε τη θέση του *Rawls*, (ό.π., σημ. 125), με αυτή του *Michelman*, (ό.π., σημ. 101, δευτέρου κεφ.).

127. Βλ. *Michelman*, (ό.π., σημ. 101, δευτέρου κεφ.).

και του λόγου, αναγνωρίζει την ουσιαστική εμβάθυνση της δημοκρατίας και την ηθικοπολιτική ευθύνη των προσώπων να διαμορφώνουν την πράξη τους σύμφωνα με έγκυρους λόγους και όχι με βάση την αυθαίρετη βούλησή τους. Ωστόσο, η διαλεκτική της νομικοπολιτικής αποσύνδεσης της βούλησης από τον λόγο και της ηθικοπολιτικής ανασύνδεσής τους είναι τέτοια, ώστε *το αγαθό να μη μπορεί ποτέ να καταστεί επίσημο δόγμα με θεματοφύλακα και εγγυητή την κρατική εξουσία ή φορείς εμμέσως συνδεδεμένους με αυτήν*. Τέλος, η *διαβουλευτική δημοκρατία δεν επιτρέπεται να αποτελέσει πρόσχημα για την επιβολή κρατικού πατερναλισμού στον χώρο της δημόσιας σφαίρας*<sup>128</sup>.

Ο κρίσιμος ρόλος του διαλόγου στα πλαίσια της ανωτέρω προβληματικής θέτει ένα ακόμη ζήτημα, άμεσα συνδεδεμένο με το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος. Πώς οργανώνονται τα fora του δημοσίου διαλόγου κατά τρόπο σύμφωνο με τον αυτοκαθορισμό των προσώπων; Πώς ρυθμίζεται η συμμετοχή στον δημόσιο διάλογο;

Η ελληνική έννομη τάξη διαφοροποιεί τη ρύθμιση για τον τύπο, από αυτή για τη ραδιοτηλέοραση<sup>129</sup>. Παραδοσιακά, «ο

128. Απόψεις που δε μπορούν να χαρακτηρισθούν «εύλογες», σύμφωνα με τον Rawls, (ό.π., σμ. 125), δηλαδή απόψεις ανελεύθερου ολοκληρωτισμού, αξιολογούνται νομικώς με βάση την αρχή της νομικοπολιτικής αποσύνδεσης της βούλησης από τον λόγο, η οποία επιτάσσει την ουδετερότητα έναντι του περιεχόμενου του λόγου και θεωρεί ότι η κρίση πως μία ιδέα είναι λανθασμένη (δηλ. ανελεύθερη και ολοκληρωτική), δε μπορεί παραδεκτώς να αποτελέσει βάση περιορισμού της έκφρασης (βλ. ανωτέρω σμ. 57). Η ηθικοπολιτική ανασύνδεση της βούλησης και του λόγου και η διαβουλευτική δημοκρατία καθιστούν *πολιτικά εφικτή και de jure αποτελεσματική* την αντιμετώπιση των απόψεων, μέσα από την αποκάλυψη του ολοκληρωτικού χαρακτήρα τους. Με τον γνωστό σκεπτικισμό του, ο Holmes (ό.π., σμ. 32) συνηγορούσε υπέρ της ελευθερίας της έκφρασης λέγοντας εν κατακλείδι ότι: «Αυτή σε κάθε περίπτωση είναι η θεωρία του Συντάγματός μας. Είναι ένα πείραμα, όπως, άλλωστε, όλη η ζωή είναι ένα πείραμα». Από ηθικοπολιτική σκοπιά, θα λέγαμε ότι η θεωρία του Συντάγματος είναι ένα «στοίχημα». Δεν πρόκειται για την αβεβαιότητα, η οποία προσιδιάζει στο πείραμα, αλλά για την αβεβαιότητα η οποία διακρίνει την πράξη: μέσα από την ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου, θα διαμορφωθεί μία ισχυρή και αποτελεσματική ηθικοπολιτική θέληση;

τύπος είναι ελεύθερος και η λογοκρισία και κάθε άλλο προληπτικό μέτρο απαγορεύονται»<sup>130</sup>. Αναλυόμενη σε ελευθερία έκδοσης, σύνταξης, εκτύπωσης, κυκλοφορίας και άσκησης επαγγελματιών τύπου, η ελευθεροτυπία διατηρεί τον κλασικό αμυντικό χαρακτήρα του ατομικού δικαιώματος, το οποίο παρέχει προστασία έναντι του κράτους<sup>131</sup>. Αντίθετα, η ραδιοφωνία και η τηλεόραση τελούν υπό τον άμεσο έλεγχο του κράτους, σκοπούν δε στην αντικειμενική και επί ίσοις όροις μετάδοση πληροφοριών και ειδήσεων, ως και προϊόντων του λόγου και της τέχνης<sup>132</sup>.

Πρόκειται δηλαδή για ένα διπλό σύστημα, το οποίο συνδυάζει αφενός μεν τη λογική της ελεύθερης αγοράς των ιδεών<sup>133</sup>, κατά τη ρήση του δικαστή *Holmes*, στον χώρο του τύπου<sup>134</sup>, αφετέρου δε, τον κρατικό έλεγχο στον χώρο της ραδιοτηλεόρασης, προς διασφάλιση της ισότητας, αντικειμενικότητας και πληροφόρησης για τα δημόσια ζητήματα<sup>135</sup>. Η ΣτΕ 930/1990 (Ολομ.) αποδίδει με χαρακτηριστικό τρόπο τη ratio

129. Σύγκρισε Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 14 και 15.

130. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 14 παρ. 2.

131. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 56), σ. 474-475. Βλ. όμως για τις στεβλώσεις στο χώρο των ΜΜΕ και τους κινδύνους που τις συνοδεύουν, *Γ. Σωτηρέλη*, Από την ελευθερία των ΜΜΕ στην ελευθερία έναντι των ΜΜΕ, στο έργο *Όρια και σχέσεις δημοσίου και ιδιωτικού*, Αθήνα 1996, σ. 69.

132. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 15 παρ. 1. Βλ. και τις ρυθμίσεις του Ν. 2644/1998 (ΦΕΚ Α' 223), Για την παροχή συνδρομητικών ραδιοφωνικών και τηλεοπτικών υπηρεσιών και συναφείς διατάξεις, που επιχειρεί να εφαρμόσει τις αρχές του άρθρ. 15 στην καλωδιακή τηλεόραση.

133. Βλ. *Abrams v. United States*, (ό.π., σημ. 32).

134. Βλ. όσον αφορά την έκδοση εφημερίδας τις επισημάνσεις του *Κ. Χρυσόγονου*, *Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα*, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 251: «Μοναδικός περιορισμός που θα μπορούσε να γίνει δεκτός είναι ότι όχι μόνο δεν έχουν κατ' αρχήν συνταγματικά κατοχυρωμένο δικαίωμα, αλλ' αντίθετα συνάγεται έμμεσα απαγόρευση έκδοσης πολιτικών ή οικονομικών εφημερίδων από νομικό πρόσωπα δημοσίου δικαίου ή και ιδιωτικού δικαίου των οποίων η πλειοψηφία των μετοχών ελέγχεται από το κράτος».

135. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 56), σ. 558-568. *Sunstein*, (ό.π., σημ. 57), σ. 107-114.

του άρθρου 15 παρ. 2 του Συντάγματος, η οποία προσιδιάζει στη διαβουλευτική δημοκρατία:

«Κατά την έννοια της παραπάνω συνταγματικής διάταξης, της οποίας η γενικότερη πολιτικοκοινωνική σημασία είναι προφανής, η διάθεση από το κράτος στα πολιτικά κόμματα, κατά τη διάρκεια της προεκλογικής περιόδου, των κρατικών ραδιοτηλεοπτικών μέσων είναι, λόγω της κοινωνικής αποστολής των ραδιοτηλεοπτικών μέσων και του ρόλου που τα πολιτικά κόμματα διαδραματίζουν στη διαμόρφωση και έκφραση της πολιτικής βούλησης του λαού, υποχρέωση του κράτους και οφειλόμενη νόμιμη ενέργεια. Περαιτέρω, σύμφωνα με την ίδια διάταξη, πρώτη βασική αρχή διέπουσα τα ραδιοτηλεοπτικά μέσα είναι η αρχή της αντικειμενικότητας, δηλ. της χρήσης και διάθεσης των ραδιοτηλεοπτικών μέσων κατά τέτοιο τρόπο ώστε να ακούγονται όλες οι απόψεις, χωρίς εξαίρεση. Η πραγμάτωση της αρχής αυτής, στη συγκεκριμένη περίπτωση της παρουσίας του πολιτικού λόγου των κομμάτων κατά την προεκλογική περίοδο, επιβάλλει τη διάθεση σε όλα τα υποστατά πολιτικώς κόμματα ενός ελαχίστου πλην ικανού χρόνου για την παρουσίαση στον λαό των ουσιωδών σημείων του προγράμματός τους. Πέραν της διάθεσης του χρόνου αυτού επιτρέπεται, κατ' επιταγή της δεύτερης αρχής, της αναλογικής ισότητας, η διαφοροποίηση της μεταχείρισης των κομμάτων στην ποσοτική κατανομή του διατιθέμενου χρόνου, πάντοτε βάσει αντικειμενικών και πρόσφορων κριτηρίων που δεν μπορούν να έχουν σχέση με την ιδεολογία αλλά με την πολιτική σημασία των κομμάτων, όπως λ.χ. η κοινοβουλευτική τους δύναμη στη διαλυθείσα Βουλή, η οργάνωσή τους σε εθνική κλίμακα, ο ρόλος που ιστορικά τα κόμματα αυτά έχουν παίξει στην πολιτική ζωή κ.ά.»<sup>136</sup>.

136. Βλ. ΣτΕ 930/1990 (Ολομ.), στο έργο *Ι. Μακρής*, Νομολογία Ραδιο-τηλεό-

Είναι φανερό ότι το άρθρ. 15 παρ. 2 εκφράζει ποιοτικώς διαφορετική αντίληψη για το κράτος, από ό,τι το άρθρ. 14 παρ. 1 και 2. Ενώ ως προς την ελευθεροτυπία το κράτος τηρεί τον παραδοσιακό ρόλο του εξουσιαστικού και χειραγωγικού μηχανισμού, στο ραδιοτηλεοπτικό πεδίο προβάλλει ως οργανωτής και εγγυητής της δημόσιας σφαιράς, με ρόλο κατ' εξοχήν ρυθμιστικό, όπως αυτός οριοθετείται από τις ρήτρες της αντικειμενικότητας, ισότητας και ποιότητας. Σε μεγάλο βαθμό, η διαφοροποίηση μεταξύ των μέσων επικοινωνίας εξηγείται ιστορικά και τεχνολογικώς (με βάση τον περιορισμένο αριθμό συχνοτήτων που καθιστούσε επιβεβλημένη την κρατική παρέμβαση)<sup>137</sup>. Από συνταγματική, όμως, άποψη μεγαλύτερη σημασία έχει ίσως η μετεξέλιξη του ιδίου του κράτους, την οποία προδιαγράφει το άρθρ. 15. Πράγματι, η οργανωτική διάκριση μεταξύ «ελέγχοντος και ελεγχόμενου»<sup>138</sup> σε συνδυασμό με τα καθήκοντα που ανατίθενται στο κράτος, εξυπηρετείται άμεσα από τον θεσμό της ανεξάρτητης αρχής, όπως το Εθνικό Συμβούλιο Ραδιοτηλεόρασης<sup>139</sup>. Οι ανεξάρτητες αρχές έχουν ως κύριο γνώρισμα την ανάληψη ρυθμιστικής δράσης του κράτους στο πλαίσιο του λαού-κοινωνίας και υπό την έννοια αυτή, ανήκουν συστηματικά στην προβληματική του άρθρου 25 του Συντάγματος. *Η σύνδεση των ανεξάρτητων αρχών με την κοινωνία σηματοδοτεί πράγματι τη μετεξέλιξη του κράτους, το οποίο χωρίς να χειραγωγεί την κοινωνία, χωρίς να αναλαμβάνει μονοπωλιακές δράσεις και χωρίς να ορίζει με πατερναλιστικό τρόπο το αγαθό, παρεμβαίνει προκειμένου να*

---

ρασης, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 284. Σύμφωνα με την ΣτΕ (Ολομ.) 1288/1992 στο έργο *Ι. Μακρής*, Νομολογία Ραδιο-τηλεόρασης, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 266, το κράτος έχει καθήκον να υποχρεώνει και τα ιδιωτικά ραδιοτηλεοπτικά μέσα να διαθέτουν χρόνο στα πολιτικά κόμματα, προκειμένου να παρουσιάσουν τις τηλεοπτικές τους θέσεις, τηρουμένων των αρχών της αντικειμενικότητας και ισότητας.

137. Βλ. για τη σχετική προβληματική, *W. Van Alstyne*, *Scarcity, Property and Government Policy: The First Amendment as a Mobius Strip*, στο έργο *Interpretations of the First Amendment*, Durham 1984, σ. 68.

138. Βλ. *Ν. Αλιβιζάτου*, Κράτος και ραδιοτηλεόραση, Αθήνα 1986, σ. 62.

139. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 56), σ. 588.



θέσει αντικειμενικούς κανόνες, οι οποίοι διασφαλίζουν την πολυφωνία της έκφρασης. Αυτή η δικαιοκρατική ουσία των ανεξάρτητων αρχών χάνεται εάν αντιμετωπισθούν ως διοικητικά όργανα, τα οποία εγείρουν προβλήματα διάκρισης λειτουργιών. Νομίζω ότι εν προκειμένω είναι χρήσιμη η λειτουργική αντίληψη της διάκρισης των λειτουργιών, η οποία αποβλέπει στην εξισορρόπηση των εξουσιών, με τη θεσμοθέτηση αντιβιβάρων κατοχυρωτικών του κράτους δικαίου<sup>140</sup>.

Από συγκριτική άποψη, είναι πάντως αξιοσημείωτο ότι, ενώ η αμερικανική συνταγματική θεωρία έχει αναπτύξει την παραπάνω προβληματική, εντούτοις η ανάληψη από το κράτος ενός ρόλου αντίστοιχου προς αυτόν που αναθέτει το άρθρο 15 του ελληνικού Συντάγματος δεν είναι καθόλου αυτονόητη, ενόψει της 1ης Τροποποίησης, η οποία απαγορεύει στο Κογκρέσσο να θεσπίζει νόμους περιοριστικούς της ελευθερίας της έκφρασης. Το γεγονός αυτό είναι εντυπωσιακό, εάν ληφθεί υπόψη ότι η Federal Communications Commission (FCC) εφάρμοσε για μακρό χρόνο την περίφημη «fairness doctrine»<sup>141</sup>. Όμως, με την τεχνολογική υπέρβαση του περιορισμένου αριθμού συχνοτήτων κλονίζεται και το έρεισμα της «fairness doctrine»<sup>142</sup>.

Κατ' αρχήν, η συμμετοχή στον δημόσιο διάλογο είναι ανοικτή και η έκφραση ελεύθερη. Όλες οι δυνάμεις της κοινωνίας, είτε πρόκειται για πολιτικά κόμματα, μη κυβερνητικές οργανώσεις, επιστημονικούς φορείς ή άτομα, μετέχουν στον δημόσιο διάλογο και διαμορφώνουν το περιεχόμενό του. Τα πολιτικά κόμματα μέσα από τις πολιτικές θέσεις που επεξεργάζονται αποτελούν βασικούς φορείς του δημοσίου διαλόγου.

140. Βλ. σημ. 125 του δευτέρου κεφ.

141. Βλ. *Red Lion Broadcasting Co. v. FCC*, 395 U.S. 367 (1969), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 486 καθώς και την σχετική προβληματική, ό.π., σ. 490-497.

142. Βλ. *Sunstein*, (ό.π., σημ. 57), σ. 54-58, 107-114. *O. Fiss*, *Why the State?*, *Harv. L.Rev.* 100, 1987, σ. 781. Βλ. για τις σύγχρονες εξελίξεις στον χώρο της ραδιοτηλεόρασης στις Η.Π.Α., *O. Fiss*, *The Censorship of Television*, *Northwestern Univ. L.R.* 93, 1999, σ. 1215.

Όπως έχει κριθεί, «ούτε από το άρθρ. 29 του Συντάγματος, το οποίο καθορίζει τον ρόλο των πολιτικών κομμάτων στη λειτουργία του πολιτεύματος αποκλειστικά ως μηχανισμών διαμορφώσεως της πολιτικής βουλήσεως του εκλογικού σώματος και μηχανισμών συνεχούς συμμετοχής των πολιτών στην εν γένει πολιτική ζωή της χώρας, ούτε από καμία άλλη διάταξη του Συντάγματος μπορεί να συναχθεί ότι στα πολιτικά κόμματα επιφυλάσσεται, εκτός του ρόλου αυτού, και αρμοδιότητα πολιτειακού οργάνου, όπως η αρμοδιότητα που επιφυλάσσει το Σύνταγμα στο εκλογικό σώμα»<sup>143</sup>. Σε κάθε περίπτωση, τα πολιτικά κόμματα, τα πολιτειακά όργανα και εν γένει όλοι όσοι συμμετέχουν στον δημόσιο διάλογο δεν έχουν άλλη πηγή ουσιαστικής νομιμοποίησης από την «αυθεντία» του λόγου, δηλαδή, τη (συχνά τεκμαιρόμενη αλλά πάντα ανοικτή σε αμφισβήτηση και έχουσα ανάγκη θεμελίωσης)<sup>144</sup> ορθότητα και βασιμότητα των επιχειρημάτων τους.

Πάντως, η διαβουλευτική δημοκρατία δε μπορεί να αναπτυχθεί χωρίς εσωκομματική δημοκρατία<sup>145</sup>. Οι διαδικασίες συμμετοχής και διαλόγου συμβάλλουν ώστε η επεξεργασία των πολιτικών θέσεων του κόμματος και η λήψη σημαντικών αποφάσεων που αφορούν τη δράση του να μην αποτελούν αντικείμενο επιλογής του στενού ηγετικού κύκλου του κόμματος, αλλά να διαμορφώνονται μέσα από σταθερούς καταστατικούς κανόνες, οι οποίοι κατοχυρώνουν το δικαίωμα διαφωνίας, την αρχή της πλειοψηφίας στη λειτουργία των κομματικών οργάνων και την ευρεία συμμετοχή των μελών στην κομματική ζωή. Το διαβουλευτικό στοιχείο της εσωκομματικής δημοκρατίας αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για τη νομιμοποίηση των πολιτικών αποφάσεων τις οποίες λαμβάνουν τα κομματικά όργανα<sup>146</sup>.

143. Βλ. ΣτΕ (Ολομ.) 1288/1992, στο έργο *Ι. Μακρής*, Νομολογία Ραδιο-τηλεόρασης, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 269.

144. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 115, 116 δευτέρου κεφ.

145. Βλ. *Δ. Τσάτσου*, Η ενδοκομματική αντιπολίτευση ως πρόβλημα του Συνταγματικού Δικαίου, Αθήνα-Κομοτηνή 1983. *Π. Φουντεδάκη*, Ενδοκομματική δημοκρατία και Σύνταγμα, Αθήνα-Κομοτηνή 1987.

## 6. Συλλογικός αυτοκαθορισμός: και πάλι για το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων

Η πολιτική διαβούλευση αποκαλύπτει στα πρόσωπα τις δυνατότητες συλλογικού τους αυτοκαθορισμού, μέσω της πολιτικής συμμετοχής. Οι ατομικές ελευθερίες συλλογικής δράσης<sup>147</sup> και ιδίως τα δικαιώματα του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι, συμπλήρωσαν τις πολιτικές ελευθερίες και κατέστησαν εφικτό τον αυτοκαθορισμό των προσώπων σε ένα ενδιάμεσο επίπεδο, ειδικότερο από αυτό του εκλογικού σώματος και γενικότερο από το ατομικό. Οι συλλογικές ελευθερίες κατοχύρωσαν την ανάληψη πολιτικής δράσης από ενώσεις προ-

---

146. Η εφαρμογή του λόγου, την οποία τονίζει η ηθικοπολιτική ανάγνωση, δεν αφορά απλώς τους θεσμούς του τυπικού Συντάγματος, αλλά και το ουσιαστικό Σύνταγμα. Κορυφαία εκδήλωση θεσμικού βολонταρισμού αποτελεί η δυνατότητα τροποποιήσεων του εκλογικού νόμου από την κυβερνητική πλειοψηφία της Βουλής, έτσι ώστε οι εκλογές να διεξαχθούν βάσει ευνοϊκού εκλογικού συστήματος. Από ηθικοπολιτική άποψη, η μελέτη του συνταγματικού φαινομένου εκτείνεται στην αναζήτηση κριτηρίων πολιτικής συμπεριφοράς και αφορά τη λειτουργία του πολιτικού μας συστήματος συνολικά. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η προβληματική για τα θεμελιώδη όρια του πολιτικού βολонταρισμού σε μία διαβουλευτική δημοκρατία! Θα μπορούσε να διατυπωθεί μία ηθικοπολιτική συνταγματική θεωρία για τις κοινωνικοπολιτικές ριζές. Στον πυρήνα της θα ετίθετο το κριτήριο του σεβασμού του δημοσίου διαλόγου, δηλαδή της ηθικοπολιτικής υποχρέωσης προς επεξεργασία με όρους διαφάνειας και αξιώσεις εγκυρότητας των λόγων, για τους οποίους η ριζή είναι ενδεχομένως επιβεβλημένη. Η διεξαγωγή ανοικτής πολιτικής συζήτησης και αμφισβήτησης των σημαντικών επιλογών παρέχει ένα ποιοτικό κριτήριο όσον αφορά τον βαθμό ωρίμανσης των κοινωνικών συνθηκών για να εφαρμοστεί μία επίμαχη πολιτική επιλογή. Ο δημόσιος διάλογος έχει για την ηθικοπολιτική ανάγνωση του Συντάγματος αυτοτελή δεοντολογική αξία και δεν επιβάλλεται από εκτιμήσεις σκοπιμότητας, μετά από διαπίστωση των προϋποθέσεων επιτυχούς εφαρμογής της δημόσιας πολιτικής σε μία πλουραλιστική κοινωνία όπως η σημερινή. Από τη δημοκρατική ηθική του διαλόγου προκύπτουν και τα ανεκτά όρια της πολιτικής ριζής, ως αφηνιστικής κίνησης στρατηγικού σχεδιασμού και ανατρεπτικής τακτικής!

147. Βλ. Π. Δαγτόγλου, *Συνταγματικό Δίκαιο. Ατομικά Δικαιώματα τ. Β'*, Αθήνα-Κομοτηνή 1991, σ. 729, 755. Βλ. για το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι Φ. Σπυρόπουλου, άρθρ. 12 παρ. 1-4, στο έργο *Κασιμάτη-Μαυριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος II, Αθήνα-Κομοτηνή 1997.

σώπων. Πολλές απ' αυτές συγκροτούνται συνεπεία μιας ορθολογικής ανάλυσης και ερμηνείας των κοινωνικών διεργασιών, με βάση κριτήρια, αξίες και κατηγοριοποιήσεις, επεξεργασμένες από την κοινωνική και πολιτική θεωρία. Οι συλλογικές ελευθερίες συνέβαλαν έτσι ώστε να αποτραπεί ο κατακερματισμός των κοινωνικών φαινομένων σε μεμονωμένες, μεταξύ τους ασύνδετες ατομικές περιπτώσεις και να καταστεί θεσμικώς εφικτή η σύνθεση των επιμέρους θεωρήσεων και η έκφραση των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων. Υπό αυτή την έννοια, οι συλλογικές ελευθερίες συνεισφέρουν το δυναμικό, πραγματικό κοινωνικό στοιχείο στο αφηρημένο πλαίσιο της συνταγματικής ισοπολιτείας των προσώπων.

Στην Ελλάδα, ήδη από το 1864, κατά τις συζητήσεις της Β' Εθνικής Συνέλευσης, οι ατομικές ελευθερίες συλλογικής δράσης νοούνται ως μέσο πολιτικής έκφρασης των συλλογικών κοινωνικών διαφοροποιήσεων. Το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι δεν αφορά μόνον ιδιωτικές ενώσεις προσώπων, αλλά και πολιτικές, δηλαδή πολιτικά κόμματα. Στις συζητήσεις εκείνες, η αναγνώριση και η απελευθέρωση της συνταγματικής δυναμικής των κοινωνικών διαφορών έγινε δεκτή με δυσπιστία και επιφυλακτικότητα. Η προβολή των διαιρέσεων και ανισοτήτων που διχάζουν το κοινωνικό σώμα κλονίζει τις αντιλήψεις περί ουδετερότητας του κράτους και τονίζει ότι η πολιτική εξουσία δεν περιορίζεται στην προαγωγή σκοπών σαφώς συνδεδεμένων με το δημόσιο συμφέρον, όπως η δημόσια υγεία και η δημόσια τάξη, αλλά ασκείται από κοινωνικά προσδιορισμένες πολιτικές δυνάμεις και αποτελεί το μέσο για τη συντήρηση ή αναδιάταξη των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων και την προαγωγή διαφοροποιημένων συμφερόντων<sup>148</sup>.

Το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων επιχείρησε και σε μεγάλο βαθμό επέτυχε να εντάξει στη συνταγμα-

---

148. Βλ. *Αρ. Μάνεση*, *Συνταγματικό Δίκαιο I*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 106-107. Βλ. για τις συζητήσεις στη Β' Εθνική Συνέλευση, *I. A. Tassopoulos*, *The Constitutional Problem of Subversive Advocacy in the United States of America and Greece*, Athens-Komotini 1993, σ. 84.

τική παράδοση και να αφομοιώσει με γόνιμο τρόπο την προβληματική του συλλογικού αυτοκαθορισμού. Τη χαρακτηριστικότερη, ίσως, θεσμική αποτύπωσή του προσφέρει το άρθρ. 29 του Συντάγματος, το οποίο κατοχυρώνει την ελεύθερη ίδρυση και λειτουργία πολιτικών κομμάτων. Τα πολιτικά κόμματα εκφράζουν τις κοινωνικές αντιθέσεις, συναιρούν το χάσμα μεταξύ κρατών και κοινωνίας, οργανώνονται με βάση κοινωνικοπολιτικές αρχές και αξίες και διαμορφώνουν αντίστοιχες δημόσιες πολιτικές, στην προσπάθειά τους να επηρεάσουν την πολιτική πορεία της κοινωνίας<sup>149</sup>.

Η συμβολή του συνταγματικού δικαίου των πολιτικών δυνάμεων παραμένει πολύτιμη και επίκαιρη. Η χρησιμότητά της γίνεται αντιληπτή από την προβληματική για την «πολυπολιτισμικότητα», η οποία αναπτύσσεται στο ομώνυμο βιβλίο<sup>150</sup>, με συμβολές, μεταξύ άλλων, του *Charles Taylor*, του *Michael Walzer* και του *Jürgen Habermas*. Στη μελέτη του, *The Politics of Recognition*, ο *Taylor* αναφερόμενος στη γαλλόφωνη επαρχία του Καναδά, το Κεμπέκ, υποστήριξε την αναγνώριση ενός συλλογικού δικαιώματος στη διαφορά, έτσι ώστε οι διάφορες κοινότητες να εφαρμόζουν δημόσιες πολιτικές, οι οποίες συμβάλλουν στη δημιουργία «νέων μελών» και στην επιβίωση των κοινοτήτων στις μελλοντικές γενεές<sup>151</sup>. Η αντίδραση στην εξέλιξη αυτή συνδέεται κατά τον *Taylor* με τον «φιλελευθερισμό των δικαιωμάτων», ο οποίος αντιμετωπίζει με επιφυλακτικότητα τη «διαφορά», επειδή «α) εμμένει στην ενιαία εφαρμογή των κανόνων που αναγνωρίζουν τα δικαιώματα, χωρίς εξαί-

---

149. Βλ. ανωτέρω σημ. 118. Στο θεσμικό πεδίο, το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων προσφέρεται για την ερμηνεία των θεσμών με άξονα τον πρωτεύοντα ρόλο των πολιτικών κομμάτων στη λειτουργία του πολιτικού μας συστήματος. Από την άποψη αυτή, αναδεικνύεται η σχέση μεταξύ κυβερνώσας πλειοψηφίας και αντιπολίτευσης σε κρίσιμο μέγεθος του σύγχρονου συνταγματικού δικαίου, αντί του παλαιότερου ανταγωνισμού της εκτελεστικής με τη νομοθετική εξουσία.

150. Βλ. *A. Gutman* (ed.), *Multiculturalism*, Princeton 1994.

151. Βλ. *C. Taylor*, *The Politics of Recognition*, στο έργο *A. Gutman* (ed.), *Multiculturalism*, Princeton 1994, σ. 25, 58-59.

ρηση και β) είναι καχύποπτος όσον αφορά τους συλλογικούς σκοπούς»<sup>152</sup>. Έναντι του φιλελευθερισμού αυτού, ο οποίος σύμφωνα με τις αναλύσεις της μελέτης μας προασπίζει την οικουμενικότητα και το αδιαίρετο των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ο συγγραφέας θεωρεί εφικτή τη στάθμιση ως προς ορισμένα δικαιώματα (π.χ. συνδεδεμένα με την εκπαίδευση<sup>153</sup>), του συμφέροντος της αδιαφοροποίησης μεταχείρισης με το συμφέρον της πολιτισμικής επιβίωσης<sup>154</sup>.

Στο σχόλιό του ο *M. Walzer*, αναφερόμενος στις Ηνωμένες Πολιτείες, επισημαίνει ότι αποτελούν κοινωνία μεταναστών, οι οποίοι σε μεγάλο βαθμό αποδέχθηκαν τη θεμελίωσή της στην ιδέα των ατομικών δικαιωμάτων, την αντιλαμβάνονται ως ισοπολιτεία και εν γνώσει τους άφησαν πίσω τους τις βεβαιότητες του παλαιού τρόπου ζωής τους και ανέλαβαν το πολιτισμικό κόστος που συνεπάγεται η κοινότητα των δικαιωμάτων<sup>155</sup>. Η αρχή του αδιαιρέτου των δικαιωμάτων, εφαρμοζόμενη αυστηρά, συγκροτεί και συντηρεί την πολιτική κοινότητα των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων, έστω και εάν αυτό περιορίζει τη δυνατότητα να ληφθούν υπόψη και ενδεχομένως να τύχουν προνομιακής νομοθετικής μεταχείρισης, άλλα στοιχεία προσδιοριστικά της ταυτότητας μιας κοινότητας, όπως οι πολιτισμικές παραδόσεις, η γλώσσα ή η θρησκεία. Σε μία κοινωνία μεταναστών ο σεβασμός της αρχής του αδιαιρέτου κατά την εφαρμογή των δικαιωμάτων αποτελεί εκδήλωση κρατικής πολιτικής ταγμένης κατά του ρατσισμού και της ξενοφοβίας<sup>156</sup>.

Ο *J. Habermas* στη μελέτη του *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State* αναδεικνύει τον οργανικό δεσμό μεταξύ δημοκρατίας και συνταγματικού κράτους και τονίζει ότι «μία ορθώς νοουμένη θεωρία δικαιωμάτων απαιτεί

152. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 151), σ. 60.

153. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 151), σ. 55.

154. Βλ. *Taylor*, (ό.π., σημ. 151), σ. 61.

155. Βλ. *M. Walzer*, Comment, στο έργο *A. Gutman* (ed.), *Multiculturalism*, Princeton 1994, σ. 99, 103.

156. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 69 τρίτου κεφ.

μία πολιτική αναγνώρισης, η οποία προστατεύει την ακεραιότητα του ατόμου στα βιοτικά πλαίσια στα οποία διαμορφώνεται η ταυτότητά του»<sup>157</sup>. Για την έμπρακτη εφαρμογή του συστήματος των δικαιωμάτων κρίσιμο ρόλο διαδραματίζουν οι πολιτικοί αγώνες και τα κοινωνικά κινήματα<sup>158</sup>. Οι πολιτικοί αγώνες αποβλέπουν στον συνδυασμό της *de jure* ισότητας των δικαιωμάτων με τη *de facto* ισότητα ευκαιριών<sup>159</sup>. Τα κοινωνικά κινήματα, όπως ο φεμινισμός, αναδεικνύουν ουσιαδεις παραμέτρους στην ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων και μέσα από τον δημόσιο διάλογο, διαμορφώνουν την κοινωνική συνείδηση, έτσι ώστε να αντιλαμβανόμαστε την ύπαρξη σημαντικών ζητημάτων, εκεί όπου προηγουμένως βλέπαμε μία αδιαφοροποίητη κοινωνική πραγματικότητα<sup>160</sup>.

Έτσι, ο πολιτικός αγώνας για δημοκρατία δεν αναιρεί ούτε αντιμάχεται τα δικαιώματα του αυτοκαθορισμού, αλλά αποβλέπει στην κοινωνική εμπέδωση και εμβάθυνσή τους. Το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων, εμπνεόμενο από τους αγώνες για τη δημοκρατία, δημιουργεί μία συνταγματική παράδοση, η οποία είναι συμφιλιωμένη με τα αιτήματα συλλογικού αυτοκαθορισμού. Πράγματι, για το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων είναι απολύτως οικεία και φυσική η δημιουργία ενώσεων προσώπων, οι οποίες δραστηριοποιούνται στο ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό πεδίο, επιδιώκουν ποικίλους σκοπούς (πολιτικούς, γλωσσικούς, πολιτισμικούς, θρησκευτικούς κ.λ.π.) και προβάλλουν τη γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού με βάση συλλογικά πρότυπα και αξίες.

Εάν το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων αναγνωρίζει την πολιτική θέληση να προβληθούν οι συλλογικές διαφοροποιήσεις, η ηθικοπολιτική ανάγνωση υποδεικνύει τα

---

157. Βλ. *J. Habermas*, *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, στο έργο *A. Gutman* (ed.), *Multiculturalism*, Princeton 1994, σ. 107, 113.

158. Βλ. *Habermas*, (ό.π., σημ. 157), σ. 113.

159. Βλ. *Habermas*, (ό.π., σημ. 157), σ. 114.

160. Βλ. *Habermas*, (ό.π., σημ. 157), σ. 114-115.

μέσα και το πλαίσιο εντός του οποίου πρέπει να κινηθεί ένας τέτοιος πολιτικός αγώνας: Η συνταγματική προβληματική της διαφοράς αναπτύσσεται εντός της κοινότητας των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων. Δεν συμβιβάζεται με τη διάρρηξη του πλαισίου αυτού. Ιδιαίτερης σημασίας είναι η αρνητική όψη των ατομικών δικαιωμάτων συλλογικής δράσης, ειδικότερα δε η επιλογή του ατόμου να μη μετέχει σε μία ένωση προσώπων<sup>161</sup>. Η αναγνώριση εξουσιών μιας κοινότητας προκειμένου να «δημιουργεί» νέα μέλη<sup>162</sup>, ως κύτταρα ενός αναπαραγόμενου οργανισμού, για να επιβιώσει στο μέλλον, δύσκολα συμβιβάζεται με την κοινωνία των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων, η οποία παρέχει το πρότυπο και του συλλογικού αυτοκαθορισμού.

Αντίθετα, η προβληματική της διαφοράς συνδέεται συνταγματικώς με τη διεύρυνση και την εμπάθυνση της φιλελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας των αυτοκαθοριζόμενων προσώπων, έτσι ώστε στον ύψιστο δυνατό βαθμό τα πρόσωπα να είναι σε θέση να πραγματώνουν το ιδανικό της ζωής τους. Η συνταγματική προβληματική της διαφοράς αναγνωρίζει τη συμπληρωματική λειτουργία των συλλογικών ταυτοτήτων σε μία πολιτισμικώς ανοικτή και πολυφωνική κοινωνία, παρέχει όμως και τα δεοντολογικά κριτήρια δυνάμει των οποίων αξιολογείται από ηθικοπολιτική άποψη η προβαλλόμενη συλλογική διαφοροποίηση: τον σεβασμό στην ηθική του αυτοκαθορισμού και τη δημόσια χρήση του λόγου. Η έκθεση ενός πολιτικού βολонταρισμού χωρίς ηθικοπολιτικό έρεισμα στη βάση της δημόσιας κριτικής μπορεί να εξουδετερώσει τους κινδύνους που εγκυμονεί αυτός, χωρίς να καμφθεί η ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις ουσιαστικές πολιτικές πεποιθήσεις των προσώπων και χωρίς να δοκιμασθεί η ανεκτικότητα, δη-

161. Βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σμ. 147), σ. 779. *Σπυρόπουλου*, (ό.π., σμ. 147), αρ. 35, σ. 30. Βλ. για την προστασία της αρνητικής συνδικαλιστικής ελευθερίας, στο πλαίσιο της ΕΣΔΑ, *Ι. Σαρού*, Η νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και της Επιτροπής, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 399.

162. Βλ. ανωτέρω σμ. 151.



λαδή η θεσμική αξία του αυτοκαθορισμού<sup>163</sup>. Παραμένει όμως το ερώτημα: Δικαιολογούνται οι νομοθετικές εξαιρέσεις από μία κατά τα άλλα ουδέτερη ρύθμιση, σε αναγνώριση της γνωστικής διάστασης του αυτοκαθορισμού; Στο Σύνταγμά μας το ζήτημα αυτό συνδέεται άμεσα με την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης.

### **7. Γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού: ειδικές ρυθμίσεις του νόμου με βάση τις θρησκευτικές πεποιθήσεις;**

Η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης «περιλαμβάνει [και] την ελευθερία επιλογής, διατήρησης, αλλαγής ή εγκατάλειψης μιας συγκεκριμένης θρησκείας, καθώς και της επιλογής ή εγκατάλειψης της θρησκείας εν γένει, της αθρησκείας ή της αθεΐας, χωρίς την επέλευση οποιωνδήποτε δυσμενών συνεπειών»<sup>164</sup>. Εάν η «επιλογή» τεθεί στο κέντρο της θρησκευτικής ελευθερίας, τότε το εν λόγω συνταγματικό δικαίωμα προσλαμβάνει μία βουλευσιαρχική χροιά, καθώς αναδεικνύεται ο ρόλος που διαδραματίζει το στοιχείο της βούλησης στον αυτοκαθορισμό του προσώπου. Αντικείμενο προστασίας είναι η ελευθερία επιλογής του προσώπου στο πεδίο της θρησκείας και της σχέσης προς το θείο. Αντίστοιχα, η ισότητα των προσώπων ενώπιον του νόμου επιβάλλει την ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις διάφορες θρησκευτικές επιλογές και πεποιθήσεις. Η αντίληψη αυτή βρίσκει ισχυρό έρεισμα στη νομολογία του αμερικανικού Ανωτάτου Δικαστηρίου, απηχεί δε την ευρύτερη προβληματική του αυτοκαθορισμού του προσώπου<sup>165</sup>.

---

163. Βλ. ανωτέρω κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 161-174 του πρώτου κεφ.

164. Βλ. Σ. Τρωιάνου, Ελευθερία θρησκευτικής συνείδησης και επικρατούσα θρησκεία, στο έργο *Θρησκευτική ελευθερία και επικρατούσα θρησκεία*, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 9, 10-11. Βλ. για την προβληματική της θρησκευτικής ελευθερίας, υπό το πρίσμα του αυτοκαθορισμού, Γ. Σωτηρέλη, *Θρησκεία και Εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση*, Αθήνα-Κομοτηνή 1993, σ. 214, 227.

Όμως, η θρησκευτική ελευθερία είναι δυνατόν να ερμηνευθεί με κεντρικό άξονα όχι την επιλογή του προσώπου, αλλά τη θρησκευτική συνείδηση. Τη διαφορετική αυτή ερμηνευτική προσέγγιση αναλύει και αναδεικνύει ο *M. Sandel*, στο βιβλίο του *Democracy's Discontent*. Ο συγγραφέας αντιδιαστέλλει την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης προς την ελευθερία επιλογής και συνοψίζει τη διαφορά τους στην επιγραμματική φράση ότι: «Εκεί που η συνείδηση επιτάσσει, η επιλογή αποφασίζει»<sup>166</sup>. Από την άποψη αυτή, η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης αφορά την ελευθερία του προσώπου να εκπληρώνει ακώλυτα τα θρησκευτικά του καθήκοντα. Αναφερόμενος στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, όπου ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας και η κρατική ουδετερότητα σε θρησκευτικά ζητήματα έχει λάβει την πιο ανεπτυγμένη μορφή, ο *Sandel* τονίζει ότι κατά τον *Madison* και τον *Jefferson*, «οι γνώμες και οι πεποιθήσεις των ανθρώπων δεν εξαρτώνται από τη θέλησή τους, αλλά προκύπτουν αθέλητα από τις αποδείξεις οι οποίες τίθενται υπόψη τους»<sup>167</sup>. «Η θρησκεία κάθε ανθρώπου πρέπει να αφεθεί στην πεποίθηση και τη συνείδησή του και είναι δικαίωμα καθενός να την ασκεί όπως αυτές επιτάσσουν. Αυτό το δικαίωμα είναι στη φύση του αναπαλλοτρίωτο. Είναι αναπαλλοτρίωτο γιατί οι γνώμες των ανθρώπων, εξαρτώμενες μόνον από τις αποδείξεις που αντιλαμβάνεται η σκέψη τους, δε μπορούν να ακολουθήσουν τις επιταγές άλλων ανθρώπων. Είναι επίσης αναπαλλοτρίωτο γιατί ό,τι εν προκειμένω συνιστά ατομικό δικαίωμα έναντι των ανθρώπων, αποτελεί καθήκον προς τον Δημιουργό»<sup>168</sup>.

Στον πυρήνα της ανωτέρω ερμηνευτικής θέσης βρίσκεται όχι η προστασία της αυτονομίας του προσώπου, αλλά η καθοριστική υπαρξιακή σημασία του θρησκευτικού συναίσθηματος για τον πιστό. Έτσι λοιπόν, η θρησκευτική ελευθερία προστα-

165. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στις σημ. 9-13 του πρώτου κεφ.

166. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 126), σ. 66.

167. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 126), σ. 65.

168. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 126), σ. 66.

τεύει το θρησκευτικό νόημα στη συνείδηση του προσώπου. Ορθώς παρατηρεί ο *Sandel* ότι η θρησκεία δεν προστατεύεται ως «life-style», αλλά ως συνειδησιακή ανάγκη τήρησης θρησκευτικών καθηκόντων, «τα οποία αποτελούν συστατικούς σκοπούς, ουσιώδεις για το αγαθό και απαραίτητους για την ταυτότητα των προσώπων»<sup>169</sup>. Προκύπτει λοιπόν ότι η θρησκευτική ελευθερία αποτελεί χαρακτηριστικό πεδίο εκδήλωσης της γνωστικής διάστασης του αυτοκαθορισμού<sup>170</sup>.

Η έννοια του θρησκευτικού καθήκοντος αποκαθιστά την ουσιαστική ενότητα και φυσική συνέχεια μεταξύ των δύο επιμέρους όψεων της θρησκευτικής ελευθερίας, δηλαδή της συνείδησης και της λατρείας. Η άσκηση της θρησκευτικής πίστεως και οι θρησκευτικές εκδηλώσεις στο πλαίσιο της λατρείας δεν αποτελούν απλές εκδηλώσεις μιας στον πυρήνα της αποστασιοποιημένης βούλησης. Δεν πρόκειται για μία βούληση, η οποία προκειμένου να διατηρεί την αυτονομία της, δε μπορεί ποτέ να ταυτίζεται εντελώς με τις επιλογές της, αλλά πρέπει πάντα να είναι σε θέση να ανακτήσει την απόστασή της από αυτές, ώστε να επανεκτιμήσει τα δεδομένα και ενδεχομένως να αναθεωρήσει<sup>171</sup>. Αντίθετα, η ερμηνεία της θρησκευτικής ελευθερίας υπό το πρίσμα της συνείδησης αναγνωρίζει, στο συγκεκριμένο πεδίο της σχέσης με το θείο, τη ριζική κατάργηση της απόστασης του προσώπου από το περιεχόμενο της συνείδησής του, δηλαδή από την αποκαλυφθείσα γνώση. Αντιστοίχως, οι εκδηλώσεις της πίστεως και της λατρείας αποτελούν δεσμευτικά και αναπόδραστα πνευματικά καθήκοντα του προσώπου.

Η ανωτέρω προσέγγιση δεν είναι ξένη προς το δόγμα του συνταγματικού δικαίου. Αυτούσια εκδηλώνεται στο ζήτημα των αντιρρησιών συνείδησης, οι οποίοι, καλούμενοι υπό τα όπλα ενάντια στις επιταγές της θρησκευτικής τους πίστεως, αντιμετωπίζουν «τραγική συνειδησιακή συντριβή» και σύ-

169. Βλ. *Sandel*, (ό.π., σημ. 126), σ. 67.

170. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 63 του πρώτου κεφ.

171. Βλ. κείμενο που αντιστοιχεί στη σημ. 39 του πρώτου κεφ.

γκρουση καθηκόντων<sup>172</sup>. Είναι όμως ενδιαφέρον ότι η αναγνώριση της προβληματικής αυτής εντοπίζεται κυρίως στη διάγνωση της συνειδησιακής κατάστασης του αντιρρησία. Ωστόσο, θα μπορούσε να συμβάλλει στη συναγωγή κανονιστικών συμπερασμάτων, κατά την ερμηνεία του άρθρ. 4 παρ. 6 του Συντάγματος. Σύμφωνα με μία άποψη, την οποία εκφράζει επιγραμματικά ο *N. Αλιβιζάτος*, «ο 'μη βουλόμενος' να φέρει όπλα, δεν είναι και 'μη δυνάμενος'»<sup>173</sup>. Ο ίδιος τονίζει ότι «η (υποκειμενική) βούληση των ενδιαφερομένων να φέρουν ή να μη φέρουν όπλα δεν ενδιαφέρει εδώ»<sup>174</sup> και θεωρεί ότι κλειδί για τη συνταγματική θεμελίωση της αντίρρησης συνείδησης είναι η ερμηνεία των λέξεων «συντελεί στην άμυνα της Πατρίδας»<sup>175</sup>. Η άποψη αυτή δεν εστιάζει στην κατάσταση της συνείδησης και κατά τούτο εναρμονίζεται με τις αντιλήψεις του φιλελεύθερου ποινικού δικαίου, το οποίο δε ρυθμίζει τον εσωτερικό κόσμο των προσώπων αλλά μόνον τις πράξεις τους. Από την άλλη όμως, έχει υποστηριχθεί ότι «η 'φιλελεύθερη' εκδοχή της έννοιας 'εθνική άμυνα' απολήγει να είναι πολιτικά επικίνδυνη»<sup>176</sup>, διότι μεταξύ άλλων, «συμβάλλει στην εγγενή τάση της κρατικής εξουσίας να διευρύνει την έννοια της 'εθνικής άμυνας', άρα στην υπερίσχυση της σύγχρονης 'raison d'état' έναντι της νομιμότητας και στη νομιμοποίηση μέσω του προνομακού ιδεολογικού πεδίου της 'εθνικής άμυνας' μιας ποικιλίας μορφών 'κρατικού παρεμβατισμού'»<sup>177</sup>. Εξάλλου, κατά κανόνα, η νομοθετική ρύθμιση της αντίρρησης συνείδησης προβλέπει «τη διακρίβωση της ειλικρίνειας των ενδιαφερομένων και της σοβαρότητας των λόγων που επικαλούνται»

172. Βλ. *A. Παπαδαμάκη*, Οι 'αντιρρησίες συνείδησης' ως οριακό πρόβλημα του ποινικού δικαίου, *Δίκαιο και Πολιτική* 17-18, 1989, σ. 9, 21.

173. Βλ. *N. Αλιβιζάτου*, Η συνταγματική θέση των ενόπλων δυνάμεων II, Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σ. 93.

174. Βλ. *Αλιβιζάτου*, (ό.π., σημ. 173), σ. 92.

175. Βλ. *Αλιβιζάτου*, (ό.π., σημ. 173), σ. 93.

176. Βλ. *Φ. Βασιλόγιαννη*, Η 'αντίρρηση συνείδησης' από συνταγματική άποψη, *Δίκαιο και Πολιτική* 17-18, 1989, σ. 25, 51.

177. Βλ. *Βασιλόγιαννη*, (ό.π., σημ. 176), σ. 51-52.

και αυτό «συνιστά εξ αντικειμένου εισβολή στον εσωτερικό τους κόσμο και το ενδιάθετο φρόνημά τους»<sup>178</sup>.

Σε κάθε περίπτωση, η βουλευσιαρχική αντίληψη του αυτοκαθορισμού δεν προσφέρεται για να συμπεριληφθούν οι αντιρρησίες συνείδησης στους «μη δυνάμενους» να φέρουν όπλα. Αντίθετα, η γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού διακρίνει την πραγματική φύση της αντίρρησης συνείδησης. Αυτή αφορά αληθινά όχι απλώς κάποιον που «δεν θέλει», αλλά εκείνον, στη συνείδηση του οποίου *δεν επιτρέπεται* να φέρει όπλα. Το καθήκον αυτό βιώνεται ως αντικειμενική επιταγή, προς την οποία το πρόσωπο έχει τόσο έντονη συνειδησιακή ταύτιση, ώστε κυριολεκτικά, η προοπτική της οπλοφορίας να «υπερβαίνει τις δυνάμεις του»: του ζητείται να πράξει κάτι που δε μπορεί, γιατί αντιβαίνει στο θεμελιώδες νόημα της ύπαρξής του. Όπως παρατηρεί ο *Γ. Παπαδημητρίου*, «εύλογα πρέπει να αναρωτηθούμε, ποιοί πολίτες είναι πράγματι σε θέση να φέρουν όπλα. Αν λόγοι συνειδησιακοί – αναγόμενοι στις θρησκευτικές ή φιλοσοφικές αντιλήψεις και πεποιθήσεις τους – δεν τους το επιτρέπουν, είναι ορθότερο να δεχθούμε ότι δεν υπέχουν τη σχετική υποχρέωση»<sup>179</sup>. Το δημόσιο καθήκον ένοπλης συμβολής στην άμυνα της πατρίδας δε μετατρέπεται σε ατομικό δικαίωμα, δεν αποκλείεται όμως και ως προς αυτό η γνήσια σύγκρουση καθηκόντων.

Με πεδίο εκδήλωσης την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, η γνωστική διάσταση συμπεριλαμβάνεται στις συνταγματικές όψεις του αυτοκαθορισμού. Πράγματι, η ελευθερία της συνείδησης (άρθρ. 13 παρ. 1) συνδέεται με την ανάπτυξη της προσωπικότητας (άρθρ. 5 παρ. 1) και ανάγεται τελικώς στην αξία του ανθρώπου (άρθρ. 2 παρ. 1)<sup>180</sup>. Η διάταξη σύμφωνα με την οποία «κανένας δεν μπορεί, εξαιτίας των θρησκευτικών του πεποιθήσεων, να απαλλαγεί από την εκπλή-

178. Βλ. *Αλιβιζάτου*, (ό.π., σημ. 173), σ. 105.

179. Βλ. *Γ. Παπαδημητρίου*, *Σύνταγμα και εναλλακτική κοινωνική θητεία*, Υπεράσπιση 1991, σ. 579, 580.

180. Βλ. *Παπαδημητρίου*, (ό.π., σημ. 179), σ. 580.

ρωση των υποχρεώσεων προς το κράτος ή να αρνηθεί να συμμορφωθεί προς τους νόμους»<sup>181</sup> αποτελεί το πεδίο όπου κατεξοχήν δοκιμάζεται η θεώρηση αυτή. Εδώ όμως εντοπίζεται και η μεγαλύτερη ερμηνευτική της συμβολή. Για παράδειγμα, η ΣτΕ (Ολομ.) 2706/1977 απέρριψε την αξίωση των Αντβεντιστών μαθητών να απέχουν από τα μαθήματα το Σάββατο, ημέρα θρησκευτικής λατρείας για αυτούς<sup>182</sup>. Η πρόβλεψη εξαιρέσεως στον νόμο, χάριν του συγκεκριμένου θρησκευτικού δόγματος, πρέπει να απορριφθεί ως ευνοϊκή διακριτική μεταχείριση υπέρ των πιστών του και ανεπίτρεπτη απαλλαγή από την υποχρέωση συμμόρφωσης προς θρησκευτικώς ουδέτερο κανόνα δικαίου, με βάση την ανωτέρω συνταγματική διάταξη; Τη σχετική προβληματική εκφράζει επιγραμματικά ο Π. Δαγτόγλου:

«Είναι επομένως εύλογο το ερώτημα, αν δεν ενδείκνυται μία ερμηνεία της διατάξεως του άρθρου 13 παρ. 4 που αποκλείει όχι μόνο τους ‘ειδικούς’ νόμους, αλλά και τους νόμους εκείνους που, χωρίς ειδική συνταγματική επιταγή, επιβάλλουν μία αδιαφοροποίητη υποχρέωση που θίγει τον πυρήνα ορισμένων θρησκειών χωρίς (όπως ορίζουν οι διεθνείς διακηρύξεις των δικαιωμάτων του ανθρώπου) αυτό να καθίσταται αναγκαίο, στο πλαίσιο μιας δημοκρατικής κοινωνίας, για τη δημόσια ασφάλεια, την προάσπιση της δημόσιας τάξεως, υγείας και ηθικής, ή την προάσπιση των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων»<sup>183</sup>.

Στον πυρήνα της σχετικής προβληματικής βρίσκεται η έννοια της θρησκευτικής ουδετερότητας του νόμου. Το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών ελέγχει την ουδετερότητα μιας ρύθμισης με βάση το ακόλουθο νομολογιακό κριτήριο: «Ποιός είναι ο σκοπός και η πρωταρχική συνέπεια της ρύθμισης; Εάν είναι είτε η προαγωγή είτε η παρεμπόδιση της

181. Βλ. Σύνταγμα 1975/1986, άρθρ. 13 παρ. 4.

182. Βλ. ΣτΕ (Ολομ.) 2706/1977, ΤοΣ 3, 1977, σ. 643.

183. Βλ. Δαγτόγλου, (ό.π., σημ. 56), σ. 394.

θρησκείας τότε η ρύθμιση υπερβαίνει το πεδίο της νομοθετικής εξουσίας, όπως οριοθετείται από το Σύνταγμα. Αυτό σημαίνει ότι... πρέπει να υπάρχει ένας κοσμικός νομοθετικός σκοπός και μία βασική επίδραση, η οποία ούτε προάγει ούτε εμποδίζει τη θρησκεία...»<sup>184</sup>. Τέλος, η ρύθμιση δεν πρέπει να επιφέρει τον «εναγκαλισμό του κράτους με τη θρησκεία»<sup>185</sup>. Η θρησκευτική ουδετερότητα του κράτους δικαιολογείται από τη διαπίστωση ότι ισχυρές θρησκευτικές ομάδες επιχειρούν την εξάρτηση της κρατικής εξουσίας από αυτές και την ενίσχυση, με τον τρόπο αυτό, ενός δόγματος εις βάρος των άλλων. Τον κίνδυνο αυτόν αποτρέπει η απαγόρευση «εγκαθιδρύσεως» κρατικής θρησκείας (establishment clause). Επίσης η ουδετερότητα αποβλέπει στην αναγνώριση «δικαιώματος κάθε προσώπου να επιλέγει ελεύθερα την πορεία του, απαλλαγμένο από τον κρατικό καταναγκασμό». Για τούτο τον λόγο, κατοχυρώνεται η ελευθερία της λατρείας<sup>186</sup>. Η ουδετερότητα δεν προσκρούει προς τα θρησκευτικά δικαιώματα της πλειοψηφίας, δεδομένου ότι «αποκλείεται επί της αρχής, η δυνατότητα της πλειοψηφίας να χρησιμοποιήσει τον κρατικό μηχανισμό, για να εφαρμόσει τις θρησκευτικές της πεποιθήσεις»<sup>187</sup>. Το Ανώτατο Δικαστήριο επανέλαβε στο σημείο αυτό ένα κλασικό εδάφιο του δικαστή *Jackson*, από την απόφαση *West Virginia Board of Education v. Barnette*: «Αυτός καθεαυτός ο σκοπός του Καταλόγου των Δικαιωμάτων ήταν να αφαιρέσει ορισμένα θέματα από τους κινδύνους της πολιτικής αντιπαράθεσης και να τα θέσει έξω από την εμβέλεια των πλειοψηφιών και των αξιωματούχων. Το δικαίωμα της λατρείας... και τα

---

184. Βλ. *School District of Abington Tp. v. Schempp*, 374 U.S. 283 (1963), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 804. Βλ. για την προβληματική της θρησκευτικής ουδετερότητας *Γ. Σωτηρέλη*, (ό.π., σημ. 164), σ. 331.

185. Βλ. *Wolan v. Walter*, 433 U.S. 229 (1977), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 855.

186. Βλ. *School District of Abington Tp. v. Schempp*, (ό.π., σημ. 184), σ. 804.

187. Βλ. *School District of Abington Tp. v. Schempp*, 374 U.S. 283 (1963), (ό.π., σημ. 184), σ. 806.

άλλα θεμελιώδη δικαιώματα δεν μπορεί να τεθούν σε ψηφοφορία. Δεν εξαρτώνται από το αποτέλεσμα των εκλογών»<sup>188</sup>.

Το ειδικότερο νόημα της θρησκευτικής ουδετερότητας του κράτους εξαρτάται από το κέντρο βάρους της θρησκευτικής ελευθερίας. Εάν αναδειχθεί η απαγόρευση εγκαθίδρυσης θρησκείας (*establishment clause*), τότε κρίσιμη είναι η περιχαράκωση του κράτους έναντι της θρησκείας και η διαφύλαξη του μεταξύ τους διαχωρισμού. Υπό αυτό το πρίσμα, ένας νόμος ο οποίος δικαιολογείται από κοσμικούς σκοπούς και ρυθμίζει με τρόπο γενικό και αντικειμενικό ένα ζήτημα, χωρίς να προβαίνει σε διακρίσεις με βάση τη θρησκεία, ανταποκρίνεται στις επιταγές της θρησκευτικής ουδετερότητας του κράτους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα προσφέρει η περίπτωση της Κυριακής Αργίας. Όπως έκρινε το Ανώτατο Δικαστήριο, η επιλογή της συγκεκριμένης ημέρας είχε αρχικά σαφώς θρησκευτική σημασία, όμως σταδιακά απέβαλε τον θρησκευτικό της χαρακτήρα και προσέλαβε άλλο νόημα, συνδεδεμένο με κοσμικούς σκοπούς, οι οποίοι αφορούν το γενικό συμφέρον<sup>189</sup>. Η απλή σύμπτωση ή εναρμόνιση ή και διαφοροποίηση μιας ουδέτερης ρύθμισης προς τις αρχές κάποιου δόγματος δεν αρκεί για να την καταστήσει αντισυνταγματική, με βάση τη διάταξη η οποία απαγορεύει την εγκαθίδρυση θρησκείας. Παράδειγμα τέτοιων ρυθμίσεων είναι η απαγόρευση της ανθρωποκτονίας, η απαγόρευση της πολυγαμίας ή η ρύθμιση της μοιχείας και της κλοπής, για τις οποίες υπάρχει πρόβλεψη και στις Δέκα Εντολές<sup>190</sup>.

Προς την ανωτέρω αντίληψη της ουδετερότητας συμβαδίζει και η αρχή ότι κανείς δε μπορεί, εξαιτίας των θρησκευτικών του πεποιθήσεων, να απαλλαγεί από την εκπλήρωση των υποχρεώσεων προς το κράτος ή να αρνηθεί να συμμορφωθεί

188. Βλ. *School District of Abington Tr. v. Schempp*, 374 U.S. 283 (1963), (ό.π., σμ. 184), σ. 804.

189. Βλ. *McGowan v. Maryland*, 366 U.S. 420 (1961), στο έργο *W. Van Alstyne, First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 877.

190. Βλ. ό.π.



προς τους νόμους. Όπως έκρινε το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών, στην υπόθεση της πολυγαμίας των Μορμόνων, εάν ήταν θεμιτή η εξαίρεση από την απαγόρευση της πολυγαμίας εξ αιτίας των θρησκευτικών πεποιθήσεων του προσώπου, «τότε οι θρησκευτικές πεποιθήσεις θα ήταν ανώτερες από τον νόμο της Πολιτείας και στην πράξη θα ήταν δυνατόν κάθε πολίτης να γίνει νομοθέτης του εαυτού του. Πολιτειακή διακυβέρνηση μόνο κατ' όνομα θα υπήρχε, κάτω από τις συνθήκες αυτές»<sup>191</sup>.

Ωστόσο, σύμφωνα με μία άλλη άποψη, «ο βασικός σκοπός της 1ης Τροποποίησης όσον αφορά τη θρησκεία... είναι να προαγάγει και να διασφαλίσει το πληρέστερο δυνατό πεδίο θρησκευτικής ελευθερίας και ανεκτικότητας για όλους και να καλλιεργήσει συνθήκες που εξασφαλίζουν τις καλύτερες προοπτικές προς επίτευξη του σκοπού αυτού»<sup>192</sup>. Η εν λόγω άποψη τονίζει και αναδεικνύει τις δυνατότητες άσκησης της θρησκευτικής λατρείας και, όπως θα φανεί, ανάγεται ευθέως στη γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού. Σταθμός για τη στροφή της αμερικανικής νομολογίας προς την κατεύθυνση αυτή στάθηκε η απόφαση *Wisconsin v. Yoder* (1972). Η διαφορά αφορούσε την υποχρέωση των μελών της πρωτοχριστιανικής κοινότητας των Amish να φοιτούν και μετά την ογδόη τάξη της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης στο δημόσιο σχολείο. Είναι ενδιαφέρον ότι οι Amish αντιδρούσαν ακριβώς στη φιλοσοφία του αυτοκαθορισμού, την οποία καλλιεργεί το δημόσιο σχολείο, στις τελευταίες τάξεις: «διανοητικά και επιστημονικά επιτεύγματα, ατομική διάκριση, ανταγωνισμός, εγκόσμια επιτυχία, κοινωνική ζωή με τους συμμαθητές»<sup>193</sup>. Αντίθετα, «η κοινωνία των Amish τόνιζε την μη τυπική διδασκαλία των πρακτικών ασχολιών, μία ζωή καλωσύνης αντί για μία ζωή

191. Βλ. *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (1878), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 933.

192. Βλ. *School District of Abington Tr. v. Schempp*, 374 U.S. 283 (1963), (ό.π., σμμ. 184), σ. 817 (συντρέχουσα γνώμη Δικαστών *Goldberg, Harlan*).

193. Βλ. *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 954-955.

διανόησης, τη σοφία αντί της τεχνικής γνώσης, το συλλογικό καλό αντί για τον ανταγωνισμό και τον χωρισμό αντί της ενσωμάτωσης στη σύγχρονη εγκόσμια κοινωνία»<sup>194</sup>.

Ο αρχιδικαστής *Burger* διαπίστωσε ότι «από τα στοιχεία της υπόθεσης προκύπτει αναμφίβολα πως ο παραδοσιακός τρόπος ζωής των Amish δεν αποτελεί απλώς ένα ζήτημα προσωπικής προτίμησης, αλλά προϊόν μιας βαθιάς θρησκευτικής πεποίθησης, κοινής σε μία οργανωμένη ομάδα και στενά συνδεδεμένης με τον καθημερινό τρόπο ζωής». Η θρησκευτική πίστη διαποτίζει τη ζωή της κοινότητας, καθορίζει ριζικά όλες τις εκδηλώσεις της και διαμορφώνει ένα πρότυπο σε πλήρη αντίθεση προς τις σύγχρονες αντιλήψεις<sup>195</sup>.

Από την παραδοχή της γνωστικής διάστασης του αυτοκαθορισμού, το Δικαστήριο οδηγήθηκε σε μία διαφοροποιημένη αντίληψη της θρησκευτικής ουδετερότητας του κράτους:

«Η υπόθεση αυτή δε μπορεί να κριθεί στη βάση ότι η Πολιτεία του Wisconsin επιβάλλει τη φοίτηση μέχρι το 16ο έτος της ηλικίας ενιαία για όλους τους πολίτες και δε διακρίνει μεταξύ θρησκειών, ενώ παράλληλα επιδιώκει κοσμικούς σκοπούς. Μία ρύθμιση ουδέτερη κατά το γράμμα της μπορεί παραταύτα κατά την εφαρμογή της να προσβάλει τη συνταγματική απαίτηση για κρατική ουδετερότητα, εάν επιβαρύνει άνευ λόγου την ελεύθερη άσκηση της θρησκευτικής ελευθερίας. Το Δικαστήριο δε μπορεί να αγνοήσει τον κίνδυνο ότι μία εξαίρεση από κάποια γενική υποχρέωση των πολιτών εξαιτίας των θρησκευτικών πεποιθήσεων ενδέχεται να προσκρούει στην απαγόρευση εγκαθίδρυσης θρησκείας, αλλά ο κίνδυνος αυτός δε μπορεί να αποκλείσει κάθε εξαίρεση, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η σπουδαιότητα της για την ελευθερία της λατρείας»<sup>196</sup>.

Στην απόφαση *Sherbert v. Verner* (1963), το Ανώτατο Δι-

194. Βλ. *Wisconsin v. Yoder*, (ό.π., σημ. 193), σ. 955.

195. Βλ. *Wisconsin v. Yoder*, (ό.π., σημ. 193), σ. 957.

196. Βλ. *Wisconsin v. Yoder*, (ό.π., σημ. 193), σ. 958.

καστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών επιβεβαίωσε την ερμηνεία της θρησκευτικής ουδετερότητας του κράτους με κέντρο βάρους την ελευθερία της λατρείας. Έτσι λοιπόν έκρινε ότι η διακοπή του επιδόματος ανεργίας προς ένα άτομο, το οποίο δεν edέχετο να εργασθεί το Σάββατο λόγω των θρησκευτικών του πεποιθήσεων, ήταν αντισυνταγματική. Το Δικαστήριο δέχθηκε ότι η διακοπή του επιδόματος επιβαρύνει τη θρησκευτική ελευθερία καθώς θέτει το άτομο προ διλήμματος μεταξύ εργασίας και θρησκείας<sup>197</sup>. Όσον αφορά το διοικητικό κόστος από τη διαφοροποίηση της ενιαίας ρύθμισης, προκειμένου να προβλεφθεί η περίπτωση ανέργων οι οποίοι δεν εργάζονται κατά το Σάββατο, το Δικαστήριο παρατήρησε ότι δεν προβλήθηκε τέτοιος ισχυρισμός. Τέλος η απόφαση διευκρίνισε ότι βασίζεται «στην κρατική υποχρέωση ουδετερότητας απέναντι στις θρησκευτικές διαφορές και δεν οδηγεί στην ανάμειξη θρησκευτικών με κοσμικούς θεσμούς, το οποίο απαγορεύεται από τη ρήτρα περί μη εγκαθιδρύσεως θρησκείας»<sup>198</sup>.

Η ανωτέρω νομολογία δεν επεκτάθηκε, ωστόσο, και στο πεδίο της στρατιωτικής υπηρεσίας. Στην υπόθεση *Goldman v. Weinberger* (1986), με γνώμονα την αυστηρή πειθαρχία και το ενιαίο της στρατιωτικής εμφάνισης, το Δικαστήριο απέρριψε τον ισχυρισμό ορθόδοξου εβραίου, ο οποίος είχε θρησκευτικό καθήκον να φορεί το παραδοσιακό καπελλάκι, ακόμη και εν ώρα υπηρεσίας<sup>199</sup>. Ομοίως, στην απόφαση *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association* (1988), απερρίφθη η αξίωση φυλής Ινδιάνων, οι οποίοι ζητούσαν να απόσχει το κράτος από την αξιοποίηση δημόσιας γης, η οποία αποτελούσε ιερή τοποθεσία για τη φυλή. Το Δικαστήριο διευκρίνισε ότι θα ήταν άλλο ζήτημα εάν το κράτος απλώς απαγόρευε την πρόσβαση των Ινδιάνων στη συγκεκριμένη περιοχή<sup>200</sup>.

197. Βλ. *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 967.

198. Βλ. *Sherbert v. Verner*, (ό.π., σημ. 197), σ. 969.

199. Βλ. *Goldman v. Weinberger*, 475 U.S. 503 (1986), στο έργο *W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 979.

200. Βλ. *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association*, 485 U.S.

Όμως, η ανωτέρω θέση της νομολογίας ανατράπηκε αιφνιδίως το 1990, στην υπόθεση *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*. Οι αιτούντες ήσαν Ινδιάνοι οι οποίοι καπνίζαν μία ήπια ναρκωτική ουσία, στο πλαίσιο του θρησκευτικού τυπικού της φυλής τους. Όταν απελύθησαν από την εργασία τους ζήτησαν να τους χορηγηθεί επίδομα ανεργίας. Το αίτημά τους απερρίφθη με το σκεπτικό ότι η απόλυση οφείλεται σε ανάρμοστη συμπεριφορά τους. Το Εφετείο και το Ακυρωτικό Πολιτειακό Δικαστήριο τους δικαίωσαν, όμως έχασαν την υπόθεση στο Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών. Για τον δικαστή *Scalia*, οι αιτούντες ζητούσαν «να συμπεριληφθεί στη συνταγματική απαγόρευση παρεμπόδισης της λατρείας η υποχρέωση ενός ατόμου να συμμορφωθεί σε ένα νόμο γενικής εφαρμογής, ο οποίος επιβάλλει ή απαγορεύει την τέλεση πράξης απαγορευμένης ή επιβεβλημένης από τη θρησκεία τους»<sup>201</sup>. Η θέση που επικράτησε ήταν ότι «η δυνατότητα του κράτους να επιβάλλει απαγορεύσεις... γενικής εφαρμογής, όπως και η δυνατότητά του να ασκήσει δημόσια πολιτική, δε μπορεί να εξαρτάται από τη μέτρηση των συνεπειών της κρατικής δράσης στην πνευματική εξέλιξη των πιστών... Η εξάρτηση της υποχρέωσης του ατόμου να συμμορφωθεί προς ένα τέτοιο νόμο από τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις, εκτός εάν το επιδιωκόμενο συμφέρον είναι αδιαφιλονίκητο (compelling), αντιβαίνει τόσο στη συνταγματική παράδοση, όσο και στην κοινή λογική»<sup>202</sup>. Για το Δικαστήριο, το κριτήριο του αδιαφιλονίκητου δημοσίου συμφέροντος οδηγεί στην αναρχία, ιδιαιτέρως εάν πρόκειται για κοινώνιες με ετερόκλητη θρησκευτική σύνθεση<sup>203</sup>. Με το σκεπτι-

439 (1988), στο έργο *W. Van Alstyne, First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 993.

201. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990), στο έργο *W. Van Alstyne, First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991, σ. 1008.

202. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, (ό.π., σμ. 201), σ. 1010.

203. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v.*

κό αυτό, ουσιαστικά αποκλείστηκε η δυνατότητα στάθμισης συμφερόντων, δηλαδή του κρατικού σκοπού ο οποίος χρήζει ενιαίας ρύθμισης, με την αντίθετη επιταγή της θρησκευτικής συνείδησης. Με την απόφαση αυτή το Δικαστήριο επανήλθε στην αρχική εκδοχή της ουδετερότητας. Ωστόσο, υπήρξε ισχυρή μειοψηφία τεσσάρων δικαστών.

Το σκεπτικό της μειοψηφίας διατύπωσε η δικαστής *Sandra Day O'Connor* και είναι εξαιρετικά σημαντικό για τη συνταγματική θεωρία. Κατά την *O'Connor*, το Δικαστήριο έκρινε ότι εφόσον υπάρχει ποινικός νόμος γενικής εφαρμογής, δε θίγεται η ελευθερία της λατρείας<sup>204</sup>. Ο αποκλεισμός της στάθμισης συμφερόντων ισοδυναμεί ουσιαστικά με κάμψη της υποχρέωσης του κράτους να δικαιολογεί την απαγόρευση της θρησκευτικώς επιβεβλημένης συμπεριφοράς, αρκεί η απαγόρευση να είναι γενικής εφαρμογής<sup>205</sup>. Όμως, παρά τη γενικότητά του, ο νόμος δεν παύει να επιβαρύνει την ελευθερία της λατρείας. Αυτό δε σημαίνει ότι το άτομο έχει a priori δικαίωμα να τελέσει για θρησκευτικούς λόγους τις πράξεις που απαγορεύει ο νόμος. Απλώς, το κράτος βαρύνεται με την επίκληση ενός αδιαφιλονίκητου λόγου, ο οποίος δικαιολογεί τη σημαντική επιβάρυνση της θρησκευτικής ελευθερίας<sup>206</sup>. Υποχρέωση του δικαστή είναι να κρίνει κάθε υπόθεση με βάση τα ατομικά της στοιχεία, προκειμένου να αποφασισθεί εάν υπερτερεί το δημόσιο συμφέρον ή η προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας του προσώπου. Ο θρησκευτικώς ουδέτερος νόμος γενικής εφαρμογής μπορεί να είναι εξίσου περιοριστικός για τη θρησκευτική ελευθερία, όσο και εκείνος που ευθέως στοχεύει εναντίον της<sup>207</sup>. Δε μπορεί να αφεθεί στην πολιτική διαδικα-

---

Smith, (ό.π., σημ. 201), σ. 1011.

204. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, (ό.π., σημ. 201), σ. 1012

205. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, (ό.π., σημ. 201), σ. 1013.

206. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, (ό.π., σημ. 201), σ. 1013.

207. Βλ. *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v.*

σία ο συμβιβασμός των συμφερόντων γιατί κάτι τέτοιο ευθέως αντιβαίνει στην ίδια την έννοια του θεμελιώδους δικαιώματος<sup>208</sup>.

Αντιδρώντας στην απόφαση αυτή, το Κογκρέσσο των Ηνωμένων Πολιτειών ψήφισε το 1993 τη Religious Restoration Act, η οποία σκοπό είχε να επαναφέρει νομοθετικά τις αρχές της νομολογίας *Sherbert v. Verner*. Ο νόμος αυτός κρίθηκε αντισυνταγματικός επειδή προσβάλλει τη διάκριση των εξουσιών, με την απόφαση *City of Boerne v. P. F. Flores* (1997), ταυτοχρόνως δε φάνηκε να επιβεβαιώνονται οι θέσεις της απόφασης *Smith*<sup>209</sup>.

Σε μία διεξοδική μελέτη της νομολογίας των οργάνων της ΕΣΔΑ, ο *Στέφανος Σταύρος* παρουσιάζει τις αμφιταλαντεύσεις τους απέναντι στα αιτήματα εξαίρεσης από διατάξεις νόμου γενικής εφαρμογής, εξαιτίας θρησκευτικών πεποιθήσεων. Κατ' αρχήν, επιβάλλεται η στάθμιση του επιδιωκόμενου νομοθετικού σκοπού, με τις επιταγές της θρησκευτικής συνείδησης του προσώπου<sup>210</sup>. *Η ενιαία ρύθμιση δικαιολογείται εφόσον εξυπηρετεί πειστική κοινωνική ανάγκη και τηρεί την αρχή της αναλογικότητας*. Έτσι έχουν δικαιωθεί κρατούμενοι οι οποίοι κατά τη διάρκεια της απομόνωσης έχουν αποκλεισθεί από την ομαδική προσευχή, σε αντίθεση προς τις επιταγές της θρησκείας τους, όπως επίσης και οπαδοί παγανιστικής θρησκείας, τους οποίους ο νόμος εμπόδισε να προσεγγίσουν τον ιερό τόπο λατρείας τους. Δεν ισχύει το ίδιο, όμως, με τον μοτοσυκλετιστή ο οποίος είναι υποχρεωμένος από τη θρησκεία του να φορά τουρμπάνι αντί κράνους, με τον φυλακισμένο βουδιστή που θέλει να διατηρεί γενειάδα, με τη μουσουλμάνα φοιτήτρια, η οποία αρνείται να εμφανισθεί ασκε-

Smith, (ό.π., σμ. 201), σ. 1015.

208. Βλ. Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v.

Smith, (ό.π., σμ. 201), σ. 1015.

209. Βλ. *City of Boerne v. P. F. Flores*, 138 LE2d (1997), 624.

210. Βλ. *S. Stavros*, Freedom of Religion and Claims for Exemption from Generally Applicable, Neutral Laws: Lessons from Across the Pond?, EHRLR 1997, σ. 607, 619.

πής στη φωτογραφία της αίτησης εγγραφής της στο Πανεπιστήμιο<sup>211</sup>. Συμπερασματικά, οι εξαιρέσεις από γενικές διατάξεις νόμου λόγω θρησκευτικών πεποιθήσεων, χωρίς να αποκλείονται επί της αρχής, γίνονται δεκτές με ιδιαίτερη φειδώ<sup>212</sup>.

Ενόψει της νομολογιακής στροφής του Ανωτάτου Δικαστηρίου των Ηνωμένων Πολιτειών και της στάσης του Δικαστηρίου του Στρασβούργου, είναι πολύ ενδιαφέρουσα η γαλλική ερμηνεία της θρησκευτικής ουδετερότητας του κράτους. Το γαλλικό Σύνταγμα του 1958 ορίζει ότι η Γαλλία είναι μία δημοκρατία «κοσμική» (*laïque*), δηλαδή χωρισμένη από την εκκλησία<sup>213</sup>. Η ιδέα της «*laïcité*» θεσπίζεται νομοθετικά ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, αλλά οι ιστορικές της ρίζες είναι πολύ βαθύτερες και φθάνουν στην εποχή των θρησκευτικών πολέμων της Ευρώπης<sup>214</sup>. Το 1989 ξέσπασε διαμάχη σε μερικά δημόσια σχολεία της νότιας, ιδίως, Γαλλίας όσον αφορά το δικαίωμα μαθητριών βορειοαφρικανικής καταγωγής να φορούν κατά τη διάρκεια των μαθημάτων τη, λεγόμενη, «ισλαμική μανδήλα». Από τις περίπου 300.000 μουσουλμάνες μαθήτριες της Γαλλίας, το πρόβλημα είχε γεννηθεί μόνο με μερικές δεκάδες από αυτές, όμως ετέθη ως ζήτημα αρχής. Ο *Lionel Jospin*, τότε υπουργός παιδείας, απευθύνθηκε στο Συμβούλιο της Επικρατείας προκειμένου να γνωμοδοτήσει κατά πόσο συμβιβάζεται με την αρχή της *laïcité* η δυνατότητα των μαθητών να φορούν ενδυμασίες ή να φέρουν σύμβολα, δια των οποίων υποδηλώνεται η συμμετοχή σε μία θρησκευτική κοινότητα<sup>215</sup>. Η Ολομέλεια του Συμβουλίου της Επικρατείας απε-

---

211. Βλ. *Stavros*, (ό.π., σημ. 210), σ. 617-622.

212. Βλ. *Stavros*, (ό.π., σημ. 210), σ. 622.

213. Βλ. γαλλ. Σύνταγμα 1958, άρθρ. 2: «*La France est une République... laïque*».

214. Βλ. *Κ. Χρυσόγονου*, Θρησκευτική εκπαίδευση και επικρατούσα θρησκεία, στο έργο Θρησκευτική ελευθερία και επικρατούσα θρησκεία, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 83, 105.

215. Βλ. για το ιστορικό της διαφοράς, *J.-P.C.*, *Laïcité Scolaire-Note*, *L'Actualité Juridique* 20 Janvier 1990, σ. 39, 42.

φάνθη ότι «η έννοια της κοσμικότητας της εκπαίδευσης, η οποία αποτελεί στοιχείο της κοσμικότητας του κράτους και της ουδετερότητας των δημοσίων υπηρεσιών, συνεπάγεται ότι η εκπαίδευση παρέχεται έτσι ώστε να γίνεται σεβαστή, αφενός μεν η ουδετερότητα των προγραμμάτων διδασκαλίας και των διδασκόντων, αφετέρου δε η θρησκευτική συνείδηση των μαθητών. Απαγορεύει... κάθε διάκριση όσον αφορά την πρόσβαση στην εκπαίδευση με βάση τις θρησκευτικές πεποιθήσεις ή την πίστη των μαθητών»<sup>216</sup>. Με το σκεπτικό αυτό το Συμβούλιο της Επικρατείας έκρινε ότι είναι κατ' αρχήν δικαιώμα των μαθητών να φορούν ενδύματα και σύμβολα υποδηλωτικά της θρησκευτικής τους πίστεως, υπό τον όρο όμως, ότι «η ίδια η φύση και ο χαρακτήρας των συμβόλων, όπως και οι περιστάσεις χρήσεώς τους συμβιβάζονται με τον κοσμικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης, δε συνιστούν προπαγάνδα, δεν προσβάλλουν την αξιοπρέπεια ή την ελευθερία άλλων μαθητών και εν γένει δεν εμποδίζουν την ομαλή εκπαιδευτική λειτουργία, την τάξη και αποστολή του σχολείου. Στην αρμοδιότητα του υπουργού παιδείας ενέπιπτε η κανονιστική εξειδίκευση των αρχών αυτών»<sup>217</sup>.

Όπως σχολιάζει ο *Jean Rivero*, η κοσμικότητα στην εκπαίδευση όπως και στο σύνολο των δημοσίων υπηρεσιών δε μπορεί παρά να μεταφράζεται σε ουδετερότητα απέναντι στις γνώμες και στις πεποιθήσεις. «*Ουδετερότητα: Χρησιμοποιούμενος στις διεθνείς σχέσεις, από όπου και προέρχεται, ο όρος αποκλείει συγχρόνως τη συμμαχία, την εχθρότητα και την παραγνώριση...* Ένα ουδέτερο κράτος δεν μπορεί να αγνοεί την ύπαρξη κρατών προς τα οποία δεν είναι ούτε εχθρικό ούτε φιλικό. Τηρεί απέναντί τους τις σχέσεις τις οποίες η ίδια η

216. Βλ. Avis n. 346.893 du Conseil d'État, Assemblée générale, 27.11.1989, Rev.fr.Droit adm. 6, 1990, σ. 8.

217. Βλ. ό.π. Για τους αντίστοιχους προβληματισμούς στη Γερμανία βλ. *N. Χλέπα*, Παρελθόν και μέλλον της θρησκείας στην εκπαίδευση. Η απόφαση 'Kruzifix' του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου και η σημασία της, στο έργο *N. Χλέπα - Π. Δημητρόπουλου*, Ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας στο χώρο της εκπαίδευσης, Αθήνα-Κομοτηνή 1997, σ. 13.



πραγματικότητα συνεπάγεται. Ομοίως και η εκπαιδευτική ουδετερότητα δεν μπορεί να αγνοεί τις ιδεολογίες που συνυπάρχουν στην κοινωνία»<sup>218</sup>. Αυτό επιβάλλεται από την υποχρέωση ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας του παιδιού, όπως επίσης και από την ανεκτικότητα, η οποία αρμόζει σε μία πολυφωνική κοινωνία. Οι παρατηρήσεις του Γάλλου δημοσιολόγου αποσαφηνίζουν ότι *«ουδετερότητα» δε σημαίνει την εύκολη και ανώδυνη στάση της αποσιώπησης των διαφορών και της μη αναγνώρισης του άλλου.*

Συνεπώς, η στάθμιση συμφερόντων επιβάλλεται, προκειμένου να εκτιμηθεί κατά πόσο είναι δικαιολογημένη η απόφαση του κράτους να θεσπίσει μία ενιαία και γενική ρύθμιση, η οποία δεν αφήνει περιθώριο για την εκδήλωση των θρησκευτικών διαφορών. Η στάθμιση αυτή μπορεί να γίνει είτε με βάση ένα κριτήριο ιδιαίτερος ευνοϊκό για τη θρησκευτική ελευθερία, όπως το *compelling test*, που πρότείνει η μειοψηφία στην υπόθεση *Smith*<sup>219</sup>, ή πολύ πιο μετριοπαθές, ρεαλιστικό και ισόρροπο, όπως αυτό του γαλλικού Συμβουλίου της Επικρατείας.

Συνδεδεμένη με τη γνωστική αντίληψη για τον αυτοκαθορισμό του προσώπου, η ερμηνεία της θρησκευτικής ελευθερίας υπό το πρίσμα της θρησκευτικής συνείδησης επιδρά στο βαθύτερο πεδίο των συνταγματικών θεμελίων του αυτοκαθορισμού. Η ηθική του αυτοκαθορισμού ισχύει και για τα πρόσωπα που δεν την αποδέχονται. Ούτως ή άλλως, ο αυτοκαθορισμός του προσώπου ισχύει ως θεμελιώδης αντικειμενική αξία των συνταγματικών θεσμών. Αναπόφευκτα συνεπάγεται περιορισμούς, για όσους ενστερνίζονται άλλες αρχές. Το αποτέλεσμα της στάθμισης είναι ανοικτό και συχνά θα κριθεί με τρόπο ανυπόφορο για τη συνείδηση εκείνων που ομολογούν και άλλα καθήκοντα πέραν αυτού της συμμόρφωσης προς τον νόμο. Ωστόσο, η στάθμιση του κρατικού συμφέροντος για μία

---

218. Βλ. *J. Rivero*, *Laïcité scolaire et signes d'appartenance religieuse*, *Rev.fr.Droit adm.* 6, 1990, σ. 2-3.

219. Βλ. ό.π., σημ. 201.

αδιαφοροποίητη νομική ρύθμιση, προς την επιβάρυνση της θρησκευτικής συνείδησης του πιστού, προκύπτει από τη θεμελιώδη θέση ότι ο αυτοκαθορισμός αποβλέπει εξορισμού στο να είναι κάθε πρόσωπο «ο εαυτός του» και όχι «άλλος»<sup>220</sup>.

Η αμερικανική συνταγματική θεωρία έχει εμβαθύνει στο νόημα που έχει ο αποκλεισμός της στάθμισης και η παραγνώριση της θρησκευτικής διαφοράς στο όνομα της ουδετερότητας του νόμου. Το κρατικό δίκαιο, οπλισμένο με την υπεροχή που δίνει το μονοπώλιο της βίας, αρνείται να διαλεχθεί με άλλα κανονιστικά συστήματα, τα οποία ισχύουν στη συνείδηση των προσώπων. Συχνά, η ηθική του αυτοκαθορισμού βρίσκεται αντιμέτωπη με άλλες αντιλήψεις και πεποιθήσεις. Στα πλαίσια του συνταγματικού δικαίου, το ζήτημα που έθεσε η δικαστής *O'Connor*, εάν δηλαδή θα υπάρξει διάλογος μεταξύ των διαφορετικών αξιακών συστημάτων, είναι αναπόφευκτο<sup>221</sup>. Η στάθμιση συμφερόντων, για να κριθεί το αίτημα ειδικής νομικής ρύθμισης προκειμένου να γίνουν σεβαστές οι θρησκευτικές πεποιθήσεις, καταφάσκει την αναγκαιότητα του διαλόγου. Ο διάλογος δεν προοιωνίζει τη συμφωνία ή τον συμβιβασμό. Συνιστά, ωστόσο, έμπρακτη εκδήλωση σεβασμού του άλλου ως προσώπου. Ακόμη και όταν απορρίπτεται το αίτημα διαφορετικής μεταχείρισης, τουλάχιστον η στάθμιση αναγνωρίζει *όχι απλώς αφηρημένα νομικά δικαιώματα, αλλά το συγκεκριμένο πρόσωπο*, το οποίο διαμορφώθηκε, μέσα από την άσκηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων αυτοκαθορισμού.

220. Βλ. ανωτέρω σημ. 144 πρώτου κεφ.

221. Βλ. για την προβληματική αυτή τα δύο βασικά κείμενα των *R. Cover*, *The Supreme Court 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative*, Harv. L.R. 97, 1983, σ. 4 και *F. Michelman*, *The Supreme Court 1985 Term – Foreword: Traces of Self-Government*, Harv. L.R. 100, 1986, σ. 4, 17, 32-33: «The hope for this kind of mutual recognition is that it makes possible normative interchange that is, at the same time, (i) mutually intelligible, (ii) potentially critical of any participant normative vision, and (iii) free of a priori privileged status for any vision. Difference, then, becomes what we have in common, the sought-for common ground that enables us to contribute to one another's freedom. We recognize, reflect, define, enlighten, and transform one another as we ourselves are reciprocally recognized, reflected, defined, enlightened, and transformed».

*Αυτό το πρόσωπο έχει την αξίωση δικαιολόγησης κάθε ουσιαστικού περιορισμού του αυτοκαθορισμού του και αυτό αφορά η αντίστοιχη υποχρέωση του κράτους.*

Τα ευρύτερα περιθώρια για τη συμβολή της γνωστικής διάστασης του αυτοκαθορισμού προϋποθέτουν καθεστώς χωρισμού κράτους και εκκλησίας<sup>222</sup>. Η θρησκευτική ουδετερότητα του κράτους δεν αφήνει αμφιβολίες ότι οι εκδηλώσεις της θρησκευτικής συνείδησης, ακόμη και ενάντια στην ουδέτερη ρύθμιση του νόμου, δικαιολογούνται στη βάση της ισοτιμίας των προσώπων και της ελευθερίας αυτοκαθορισμού τους. Αντίθετα, η ερμηνευτική δυναμική του γνωστικού αυτοκαθορισμού περιορίζεται σημαντικά υπό καθεστώς σύνδεσης κράτους και εκκλησίας. Ακριβώς επειδή το κράτος δεν είναι ουδέτερο σε ζητήματα θρησκείας, οι ειδικές ρυθμίσεις του νόμου χάριν της θρησκευτικής συνείδησης των προσώπων χρωματίζονται αναπόφευκτα από την εξουσιαστική σχέση και η αρχή της *ουδετερότητας* του κράτους τις αποκλείει, καθώς έχει τη μορφή νομοπολιτικής αποσύνδεσης της βούλησης από τον λόγο<sup>223</sup>. Σε κάθε περίπτωση, *η γνωστική διάσταση του αυτοκαθορισμού είναι θεμιτό να ενεργεί μόνον pro libertate*, όχι απλώς όσον αφορά τον πιστό, αλλά και το πρόσωπο το οποίο δεν επιθυμεί να αποκαλύψει, άμεσα ή έμμεσα, τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις<sup>224</sup>.

---

222. Βλ. *Μ. Σταθόπουλου*, Αυτοτέλεια Πολιτείας και Εκκλησίας στις μεταξί τους σχέσεις, στο έργο Χαρμόσουνο Αρ. Μάνεση II, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 445.

223. Βλ. ανωτέρω σημ. 53.

224. Το δικαίωμα αποσιώπησης των θρησκευτικών πεποιθήσεων (βλ. *Δαγτόγλου*, (ό.π., σημ. 56), σ. 370) παρέχει μία σημαντική παράμετρο, η οποία βαρύνει υπέρ της μη αναγραφής του θρησκευόμενου στις αστυνομικές ταυτότητες. Η αστυνομική αρχή συνδέεται με τον εξουσιαστικό πυρήνα του κράτους και συνεπώς επιβάλλεται να μην προκύπτει έστω και έμμεσα από δηλώσεις των προσώπων προς τις αρχές αυτές η διαφοροποίηση του θρησκευόμενου από τον άθεο, του χριστιανού από τον μουσουλμάνο, του ορθόδοξου από τον καθολικό κ.λ.π.

## 8. Η δικαιοπολιτική επικράτηση του λόγου: έλεγχος συνταγματικότητας των νόμων

Η αρχή του κράτους δικαίου εκφράζει τη δικαιοπολιτική επικράτηση του λόγου. Πρόκειται ουσιαστικά για μία αρχή αρχών. Πράγματι, το κράτος δικαίου συγκροτείται από αυτοτελείς αρχές: η αρχή της νομιμότητας και ο δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων, η αρχή της διάκρισης των εξουσιών και η ανεξαρτησία της δικαιοσύνης, το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας αναλυόμενο στην αρχή της εκατέρωθεν ακροάσεως των διαδίκων, στη δικονομική ισότητα, το δικαίωμα αποδείξεως, την έγκαιρη, πλήρη, ταχεία και αποτελεσματική απονομή της δικαιοσύνης. Έτσι, η αρχή του κράτους δικαίου αποτελεί ένα σύνθετο πλέγμα θεσμών και ρυθμίσεων, το οποίο αποσκοπεί να διασφαλίσει σε κάθε θιγόμενο πρόσωπο τη δυνατότητα προβολής ενώπιον δικαστηρίου των νομίμων λόγων δυνάμει των οποίων θα κριθούν οι διαφορές δημοσίου και ιδιωτικού δικαίου. Την τυπική ανισότητα μεταξύ φορέων δημοσίας εξουσίας και πολίτη διαδέχεται η ισότητα των διαδίκων. Οι όποιες εκδηλώσεις της κρατικής ή ιδιωτικής βούλησης ελέγχονται ως σύννομες ή μη και εξαρτώνται από την κατά συνείδηση κρίση του δικαστή, αναλόγως της ισχύος και του βάρους των επιχειρημάτων<sup>225</sup>.

Στη συνταγματική οργάνωση του αυτοκαθορισμού, η δικαστική εξουσία συνδέεται ευθέως με το στοιχείο του λόγου. Το δικαστήριο δεν έχει ευθεία δημοκρατική νομιμοποίηση. Το ουσιαστικό κύρος της δικαστικής απόφασης απορρέει από την πειθώ του σκεπτικού της. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται η υποχρέωση των δικαστηρίων να εκδίδουν τις αποφάσεις τους σε δημόσια συνεδρίαση, η δημοσιότητα της δίκης, η υποχρέωση ειδικής και εμπεριστατωμένης αιτιολόγησης των δικαστικών αποφάσεων, η υποχρεωτική καταγραφή της γνώμης της μειοψηφίας. Ωστόσο, οι δικαστικές αποφάσεις αποτελούν και αυ-

225. Βλ. Α. Μανιτάκη, Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας I, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 121-193, 428.

τές πράξεις δημόσιας εξουσίας. Το ζήτημα της ανοικτής τροπής μεταξύ της βούλησης και του λόγου τίθεται και ως προς αυτές, αποβαίνει δε ιδιαιτέρως κρίσιμο όσον αφορά τον δικαστικό έλεγχο της συνταγματικότητας των νόμων<sup>226</sup>. Τα δικαστήρια υποχρεούνται να μην εφαρμόζουν νόμο το περιεχόμενο του οποίου είναι αντίθετο προς το Σύνταγμα<sup>227</sup>. Πώς όμως διακρίνονται οι αποφάσεις οι οποίες αποτελούν εκδήλωση δικαστικού βολонταρισμού, από τις αποφάσεις οι οποίες αναπτύσσουν τον λόγο και τις αρχές του Συντάγματος; Η θεωρητική συζήτηση για την ερμηνεία του Συντάγματος επιχειρεί να απαντήσει το ερώτημα αυτό<sup>228</sup>.

Όπως έχουμε αναπτύξει αλλού, η αναζήτηση του ηθικοπολιτικού θεμελίου μπορεί να λειτουργήσει ως φυγόκεντρος δύναμη στο συνταγματικό δίκαιο<sup>229</sup>. Για να αποτραπεί το ενδεχόμενο αυτό, κρίσιμη είναι η συμβολή της συνταγματικής πρακτικής. Αυτή παρέχει το σχετικώς στέρεο έδαφος για την αξιολόγηση των συνταγματικών επιχειρημάτων ως προς την αντικειμενικότητα και την πειστικότητά τους. Η συνταγματική πρακτική προσφέρει τις παραδειγματικές περιπτώσεις εφαρμογής ενός συνταγματικού κανόνα και συγκεκριμενοποιεί το νόημά του<sup>230</sup>. Εξάλλου, οι δικαστικές αποφάσεις ως πράξεις φορέων εξουσίας υπόκεινται στη δημόσια κριτική. Αυτό αποτελεί συνέπεια της αρχής ότι το κύρος του δικαστηρίου εξαρτάται από την πειστική θεμελίωση των αποφάσεών του<sup>231</sup>.

---

226. Βλ. Γ. Τασόπουλου, Ο ρόλος του δικαστή κατά τον έλεγχο της συνταγματικότητας των νόμων: δικαστικός ακτιβισμός ή αυτοπεριορισμός; στο έργο Το Σύνταγμα – Συνέδριο για τα εικοσάχρονα του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σ. 339.

227. Βλ. Β. Σκουρή - Ευ. Βενιζέλου, Ο δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων, Αθήνα-Κομοτηνή 1985.

228. Βλ. Δ. Τσάτσου (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1995. Τασσopoulos, (δ.π., σημ. 5), σ. 225, 236-238.

229. Βλ. Τασσopoulos, (δ.π., σημ. 5), σ. 225, 239.

230. Βλ. ανωτέρω σημ. 139 του πρώτου κεφ.

231. Βλ. Χ. Απαλαγάκη (επιμ.), Η αιτιολογία των δικαστικών αποφάσεων, η δικαστική μειοψηφία, η κριτική των δικαστικών αποφάσεων, Θεσσαλονίκη 1992.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος ανάγεται στις φιλοσοφικές βάσεις του συνταγματισμού. Μεταξύ αυτών, κρίσιμη είναι η έννοια του αυτοκαθορισμού. Ο συνταγματικός αυτοκαθορισμός είναι πολύπλευρος. Αφορά την ατομική, συλλογική και πολιτική ζωή των προσώπων. Η μελέτη περιορίστηκε σε εκείνες τις όψεις του συνταγματικού αυτοκαθορισμού, οι οποίες συνδέονται με τις πνευματικές ελευθερίες. Δε θα υπάρξει εδώ ανακεφαλαίωση του επιχειρήματος του βιβλίου. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε αναπόφευκτα σε κουραστικές επαναλήψεις. Αξίζει όμως να αναδειχθεί η ανοικτή τροπή μεταξύ της βούλησης και του λόγου. Το πρόβλημα αυτό βρίσκεται στην καρδιά του ηθικοπολιτικού θεμελίου του Συντάγματος. Αποτελεί την πηγή της ηθικοπολιτικής ελευθερίας και ευθύνης των προσώπων. Σε μία ώριμη συνταγματική παράδοση, η ηθικοπολιτική ελευθερία και ευθύνη συνεισφέρουν το δεοντοκρατικό στοιχείο στην προβληματική για τους κανόνες και τους θεσμούς του συνταγματικού δικαίου.

Η εμβάθυνση στο ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος είναι ιδιαίτερος κρίσιμη για την ελληνική συνταγματική και πολιτική παράδοση. Μία συνέπεια της σταθερότητας και νομιμοποίησης των συνταγματικών μας θεσμών είναι ότι ο πολιτικός αγώνας έπαυσε να έχει αυτονόητη, επιτακτική σύνδεση με τις θεμελιώδεις συνταγματικές αρχές της ελευθερίας, της ισότητας, της δημοκρατίας και του κράτους δικαίου. Αντίθετα, η διδασκαλία του *Αριστόβουλου Μάνεση* για το συνταγματικό δίκαιο των πολιτικών δυνάμεων διαμορφώθηκε σε μία μακρά ιστορική περίοδο, όπου ο πολιτικός αγώνας είχε εξ ορισμού ως διακύβευμα τις συνταγματικές αρχές της πολιτικής ελευθερίας, από τις οποίες και αντλούσε διαρκή ηθικοπολιτική φόρ-

τιση. Σήμερα αυτό δεν είναι δεδομένο και αυτονόητο<sup>1</sup>. Είναι πλέον ανάγκη να επαναπροσδιορίζεται η θεμελιώδης συνταγματική διάσταση της πολιτικής και να αντιμετωπίζεται ο κίνδυνος τεχνοκρατικής και διαχειριστικής απαξίωσής της. Ο κλονισμός των αξιολογικών ερεισμάτων της πολιτικής καθιστά απαραίτητη την ανάδειξη του ηθικοπολιτικού θεμέλιου του Συντάγματος. Διότι το Σύνταγμα αποκομμένο από τον παλμό της πολιτικής εξασθενεί, ατονεί και απισχνούται. Αλλά από την άλλη και η πολιτική, αν δεν βρίσκει τρόπο να συνδεθεί με τις αρχές του Συντάγματος, την ελευθερία, την ισότητα, τη δημοκρατία και τη δικαιοσύνη, κινδυνεύει να απαξιωθεί.

Από τη θεώρηση του λαού ως δημοκρατικής κοινωνίας προκύπτει ότι η κοινωνία είναι το πεδίο όπου χρειάζεται να πραγματοποιηθεί η ανασύνδεση της πολιτικής με τις αξίες του Συντάγματος. Η δημοκρατία ως ηθικοπολιτική και συνταγματική αξία καλύπτει όλο το φάσμα του αυτοκαθορισμού των προσώπων. Στη δημοκρατική κοινωνία τα πρόσωπα έχουν ίσα δικαιώματα να αναπτύσσουν ολόπλευρα την προσωπικότητά τους, να διαμορφώνουν και να ακολουθούν το σχέδιο της ατομικής, συλλογικής και πολιτικής ζωής τους, μέσα σε καθεστώς πολυφωνίας και πραγματικών, ουσιαστικών επιλογών.

Επί πλέον όμως το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος έχει εξαιρετική σημασία για τον εφαρμοστή του συνταγματικού δικαίου. Όσο περισσότερο το κανονιστικό νόημα του Συντάγματος περιορίζεται στον γυμνό σκελετό των διατάξεών του, τόσο περισσότερο προβάλλει το Σύνταγμα σαν μία κατασκευή μετέωρη και ατελής, η οποία εντούτοις είναι ανάγκη να ολοκληρωθεί, να αποκτήσει λειτουργικότητα και να «οικηθεί». Όσο όμως το Σύνταγμα απομακρύνεται από τις φιλοσοφικές του καταβολές, τόσο μεγαλύτερες είναι οι δυσκολίες του εφαρμοστή στην προσπάθειά του να συμπληρώσει ερμηνευτικά την κατασκευή χωρίς να προδώσει τον αρχικό σχεδιασμό.

Είναι επόμενο να στερεύουν σύντομα οι απαντήσεις που

1. Βλ. *I. A. Tassopoulos*, *New Trends in Greek Contemporary Constitutional Theory: A Comment on the Interplay between Reason and Will*, *D.J.C.I.L.* 10, 1999, σ. 230-231, 239.

μπορεί να αντλήσει ο εφαρμοστής από την πηγή του νομικού κειμένου, εάν το αποκόψει από την πλούσια ηθικοπολιτική φλέβα του συνταγματικού αυτοκαθορισμού των προσώπων.



## ΝΟΜΟΛΟΓΙΑ

### *Πολιτικά Δικαστήρια*

|                           |               |
|---------------------------|---------------|
| ΑΠ 13/1999 (Πλήρ. Ολομ.). | 236, 237, 275 |
| ΑΠ (Ολομ.) 40/1998.       | 203, 204, 275 |
| ΑΠ 1427/1990.             | 280           |
| ΑΠ (Ολομ.) 1208/89.       | 261           |
| ΑΠ 458/1987.              | 261           |
| ΕφΑθ 9975/1985.           | 275           |
| Μον.Πρωτ.Αθ. 17115/1988.  | 235           |

### *Διοικητικά Δικαστήρια*

|                        |          |
|------------------------|----------|
| ΣτΕ 944/1999.          | 153      |
| ΣτΕ (Ολομ.) 550/1999.  | 209      |
| ΣτΕ (Ολομ.) 1288/1992. | 292, 294 |
| ΣτΕ 2279/1990 (Ολομ.). | 214      |
| ΣτΕ 930/1990 (Ολομ.).  | 290      |
| ΣτΕ 808/1987.          | 231      |
| ΣτΕ 2112/1984.         | 228      |
| ΣτΕ (Ολομ.), 292/1984. | 149      |
| ΣτΕ (Ολομ.) 903/1981.  | 258      |
| ΣτΕ (Ολομ.) 2706/1977. | 306      |

### *Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου*

|                                   |          |
|-----------------------------------|----------|
| Jersild κατά Δανίας, (24.9.1994). | 282, 283 |
| Voigt κατά Γερμανίας (26.9.1995). | 266, 267 |

*Ανώτατο Δικαστήριο Ηνωμένων Πολιτειών*

|  |             |
|--|-------------|
| Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919).  | 255         |
| Beauharnais v. Illinois, 343 U.S. 250 (1952).  | 275, 276    |
| Brown v. Board of Education II, 349 U.S. 294 (1955).   | 156         |
| Chaplinsky v. New Hampshire, 315 U.S. 568 (1942).  | 270         |
| City of Boerne v. P. F. Flores, 138 LEd2d (1997).  | 314         |
| Cohen v. California, 403 U.S. 15 (1971).   | 276         |
| Dred Scott v. Sanford, 60 U.S. (19 How.) 393 (1857).   | 215-218     |
| Employment Division, Department of Human Resources of<br>Oregon v. Smith, 494 U.S. 872 (1990). | 312 και επ. |
| Feiner v. New York, 340 U.S. 315 (1951).   | 276         |
| Gertz v. Robert Welch. Inc. 418 U.S. 323 (1974).   | 264         |
| Goldman v. Weinberger, 475 U.S. 503 (1986).  | 311         |
| Martin v. Struthers, 319 U.S. 141 (1943).  | 268         |
| Masses Publishing Company v. Patten, 244 Fed. 535 (1917).                                      | 253         |
| McGowan v. Maryland, 366 U.S. 420 (1961).  | 308         |
| New York Times Company v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964).                                       | 260         |
| Police Dept. v. Mosley, 408 U.S. 92 (1972).  | 264         |
| R.A.V. v. City of St. Paul Minn., 120 Led2d (1992).  | 277         |
| Red Lion Broadcasting Co. v. FCC, 395 U.S. 367 (1969).   | 293         |
| Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (1878).   | 309         |
| Rowan v. Post Office Department, 397 U.S. 728 (1970).  | 268         |
| Saia v. New York, 334 U.S. 558 (1948).   | 268         |
| School District of Abington Tp. v. Schempp, 374 U.S. 283<br>(1963).                            | 307 και επ. |
| Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398 (1963).   | 311 και επ. |
| Smith v. Collin, 439 U.S. 916 (1978).  | 277         |
| Terminiello v. Chicago, 337 U.S. 1 (1949).   | 272         |
| United States v. Carolene Products Co., 304 US 144 (1938).                                     | 157         |
| West Virginia State Board of Education v. Barnette,<br>319 US 624, 638 (1944).                 | 199, 307    |
| Whitney v. California, 274 U.S. 357 (1927).  | 253         |
| Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).   | 309 και επ. |
| Wolan v. Walter, 433 U.S. 229 (1977).  | 307         |

*Γαλλικό Συμβούλιο της Επικρατείας*

Avis n. 346.893 du Conseil d'État, Assemblée générale,  
27.11.1989.

316

## ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### *Βιβλία*

- N. Ανδρουλάκη*, Αυθεντία και Περιούβριση, Αθήνα 1978.
- N. Αλιβιζάτου*, Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974, Αθήνα 1983.
- N. Αλιβιζάτου*, Κράτος και ραδιοτηλέοραση, Αθήνα 1986.
- N. Αλιβιζάτου*, Η συνταγματική θέση των ενόπλων δυνάμεων II, Αθήνα-Κομοτηνή 1992.
- N. Αντωνόπουλου*, Η ελευθερία του τύπου εν Ελλάδι, Αθήνα 1965.
- X. Απαλαγάκη* (επιμ.), Η αιτιολογία των δικαστικών αποφάσεων, η δικαστική μειοψηφία, η κριτική των δικαστικών αποφάσεων, Θεσσαλονίκη 1992.
- Φ. Βεγλερή*, Παρατηρήσεις επί της νομολογίας περί το δημόσιον δίκαιον, Αθήνα 1955.
- Φ. Βεγλερή*, Τετράδια 1944-1977, Αθήνα 1998.
- Ευ. Βενιζέλου*, Μαθήματα Συνταγματικού Δικαίου I, Θεσσαλονίκη 1991.
- T. Βιδάλη*, Ζωή χωρίς πρόσωπο, Αθήνα-Κομοτηνή 1999.
- Σπ. Βρέλλη*, Δίκαιο Αλλοδαπών, Αθήνα 1999.
- Γ. Γεραπετρίτη*, Η αιτιολογία των διοικητικών πράξεων, Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- A. Γέροντα - A. Ψάλλη*, Δημοσιονομικό δίκαιο τ. Α', Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- E. Cassirer*, Καντ και Ρουσσώ, Αθήνα 1991.
- Corpus Juris Civilis, σε μετάφραση *Π. Τσιτσεκλή*, Κώδιξ Ιουστινιανού τ. Α', βιβλ. Α' - Ε', Αθήνα 1911.

- Π. Δαγτόγλου*, Συνταγματικό Δίκαιο - Ατομικά δικαιώματα τ. Α΄ και Β΄, Αθήνα-Κομοτηνή 1991.
- Διαστάσεις της Κοινωνικής Πολιτικής σήμερα, Αθήνα 1993.
- Γ. Δρόσου*, Δοκίμιο ελληνικής συνταγματικής θεωρίας, Αθήνα-Κομοτηνή 1996.
- Δ. Ευρυγένη*, Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο - Εξεταστική επιτροπή για την άνοδο του φασισμού και του ρατσισμού στην Ευρώπη, Αθήνα-Κομοτηνή 1987.
- Η επίδραση του Συντάγματος του 1975 επί του ιδιωτικού και επί του δημοσίου δικαίου, Αθήνα 1976.
- Θρησκευτική ελευθερία και επικρατούσα θρησκεία, Θεσσαλονίκη 2000.
- Ι. Kant*, Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών, Αθήνα 1984.
- Γ. Καράκωστα*, Το δίκαιο των Μ.Μ.Ε., Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- Γ. Κασιμάτη*, Συνταγματικό Δίκαιο II, Αθήνα-Κομοτηνή 1980.
- Γ. Κασιμάτη - Κ. Μαυριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος I, Αθήνα-Κομοτηνή 1999.
- Γ. Κασιμάτη - Κ. Μαυριά*, Ερμηνεία του Συντάγματος II, Αθήνα-Κομοτηνή 1997.
- Δ. Κατσούλη - Ν. Σοϊλεντάκη - Γ. Τασόπουλου*, Ζητήματα από τη νομολογία για τις πρόσφατες νομαρχιακές εκλογές, Αθήνα-Κομοτηνή 1997.
- Η. Kelsen*, Περί της ουσίας και της αξίας της δημοκρατίας - Το πρόβλημα του Κοινοβουλευτισμού, Αθήνα 1998.
- Π. Κιτρομηλίδη*, Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Αθήνα 1996.
- Π. Κιτρομηλίδη*, Νεότερη πολιτική θεωρία, Αθήνα-Κομοτηνή 2000.
- Ξ. Κοντιάδη*, Η Αναθεώρηση του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 2000.
- Ξ. Κοντιάδη*, Κράτος προνοίας και κοινωνικά δικαιώματα, Αθήνα-Κομοτηνή 1997.
- Ε. Κρίσπη-Νικολετοπούλου*, Η ιθαγένεια, Αθήνα-Κομοτηνή 1965.
- Μ. Κυπραίου*, Η αντιπροσωπευτική αρχή ως θεμέλιο του δημοκρατικού πολιτεύματος, Αθήνα 1989.
- Τ. Λόκ*, Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως, Αθήνα 1990.

- Χ. Λυριντζής - Η. Νικολακόπουλος - Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ.), Κοινωνία και Πολιτική, Αθήνα 1996.*
- Ι. Μακρή, Νομολογία Ραδιο-τηλεόρασης, Θεσσαλονίκη 1996.*
- Αρ. Μάνεση, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος Ι, Αθήνα-Κομοτηνή 1991.*
- Αρ. Μάνεση, Αι εγγυήσεις τηρήσεως του Συντάγματος ΙΙ, Αθήνα-Κομοτηνή 1991.*
- Αρ. Μάνεση, Συνταγματικό Δίκαιο Ι, Θεσσαλονίκη 1980.*
- Αρ. Μάνεση, Συνταγματικά Δικαιώματα, Θεσσαλονίκη 1982.*
- Αρ. Μάνεση, Συνταγματική Θεωρία και Πράξη, Θεσσαλονίκη 1980.*
- Α. Μανιτάκη, Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας Ι, Θεσσαλονίκη 1994.*
- Α. Μανιτάκη, Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρο 25 παρ. 1 του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1981.*
- Κ. Μαυριά - Α. Παντελή, Συνταγματικά κείμενα ελληνικά και ξένα, Αθήνα-Κομοτηνή 1981.*
- Ε. Μιχελάκη, Ερμ.ΑΚ, Εισαγ. άρθρ. 127-200, Αθήναι 1954.*
- Β. Οικονομίδη, Στοιχεία του Αστικού Δικαίου. Γενικά Αρχαί, 2η έκδ., Αθήναι 1925.*
- Φ. Παιονίδη, Ψευδολογία και ηθική, Θεσσαλονίκη 1994.*
- Α. Παντελή, Ζητήματα συνταγματικών επιφυλάξεων, Αθήνα-Κομοτηνή 1984.*
- Κ. Παπαγεωργίου, Η πολιτική δυνατότητα της δικαιοσύνης. Συμβόλαιο και συναίνεση στον J. Rawls, Αθήνα 1994.*
- Γ. Παπαδημητρίου, Συνταγματικό Δίκαιο - Τα όργανα του κράτους τ. Α΄. Το Εκλογικό Σώμα, Αθήνα-Κομοτηνή 1981.*
- Γ. Παπαδημητρίου, Υπερεθνικές και Πολιτειακές Αρχές στην Ευρωπαϊκή Ένωση, Αθήνα-Κομοτηνή 1999.*
- Ν. Παπαντωνίου, Γενικές αρχές του αστικού δικαίου, 3η έκδ. Αθήνα 1983.*
- Ζ. Παπασιώπη-Πασιά, Δίκαιο Ιθαγένειας, 3η έκδ. Αθήνα-Θεσσαλονίκη 1999.*

- Πέντε χρόνια εφαρμογής του Συντάγματος 1975, Αθήνα-Κομοτηνή 1981.
- Μ. Πικραμένου*, Η αρχή της ελεύθερης και ανόθευτης εκδήλωσης της λαϊκής θέλησης, Αθήνα-Κομοτηνή, 1993.
- Πλουτάρχου*, Βίοι Παράλληλοι. Αριστείδης.
- Α. Ραΐκου*, Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου - Θεμελιώδη δικαιώματα τ. Β΄, Αθήνα-Κομοτηνή 1984.
- Ν. Ι. Σαριπόλου*, Πραγματεία του Συνταγματικού Δικαίου, Αθήνα-Κομοτηνή 1993, ανατύπωση από την έκδ. 1851.
- Ν. Ν. Σαριπόλου*, Ελληνικόν Συνταγματικόν Δίκαιον, τ. Α΄, 3η έκδ. 1915, ανατύπωση Αθήνα-Κομοτηνή 1987.
- Ι. Σαρμά*, Η νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και της Επιτροπής, Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- Α. Σβώλου*, Το Νέον Σύνταγμα και αι βάσεις του πολιτεύματος, Αθήναι 1928.
- Α. Σβώλου*, Νομικαί μελέται, Αθήναι 1958.
- Κ. Σημαντήρα*, Γενικαί αρχαί του αστικού δικαίου ημ.τ. Β΄, έκδ. Γ΄ Αθήνα 1980.
- Γλ. Σιούτη*, Το τεκμήριο της νομιμότητας των διοικητικών πράξεων, Αθήνα-Κομοτηνή 1994.
- Β. Σκουρή - Ευ. Βενιζέλου*, Ο δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας των νόμων, Αθήνα-Κομοτηνή 1985.
- Κ. Σούρλας*, Εισαγ. άρθρ. 57-60, στο έργο Ερμ, ΑΚ Γενικαί Αρχαί τ. 1, Αθήναι 1952.
- Π. Σούρλας*, Φιλοσοφία του δικαίου - Μία ιστορική εισαγωγή, Αθήνα-Κομοτηνή 2000.
- Επ. Σπηλιωτόπουλου*, Εγχειρίδιο Διοικητικού Δικαίου, 7η έκδ., Αθήνα 1996, 10η έκδ., Αθήνα 2000.
- Δ. Σπινέλλη*, Το έννομον αγαθόν της τιμής και αι αξιόποινι αυτού προσβολαί, Αθήναι 1975.
- Φ. Σπυρόπουλου*, Το δικαίωμα αντίστασης κατά το άρθρο 120 παρ. 4 του Συντάγματος, Αθήνα - Κομοτηνή 1987.
- Κ. Σταμάτη* (επιμ.), Όψεις του Κράτους Δικαίου, Θεσσαλονίκη 1990.

- Μ. Στασινόπουλου*, Δίκαιο των Διοικητικών Πράξεων, Αθήνα 1957, ανατύπωση 1982.
- Γ. Σωτηρέλη*, Σύνταγμα και εκλογές στην Ελλάδα. Ιδεολογία και πράξη της καθολικής ψηφοφορίας, Αθήνα 1991.
- Γ. Σωτηρέλη*, Θρησκεία και Εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση, Αθήνα-Κομοτηνή 1993.
- Γ. Σωτηρέλη*, Σύνταγμα και Δημοκρατία στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, Αθήνα-Κομοτηνή 2000.
- Το Σύνταγμα-Συνέδριο για τα εικοσάχρονα του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- Δ. Τσαούση* (επιμ.), Όψεις της Ελληνικής κοινωνίας του 19ου αιώνα, 2η έκδ. Αθήνα 1998.
- Σ. Τσακυράκη*, Η ελευθερία του λόγου στις ΗΠΑ, Αθήνα 1997.
- Δ. Τσάτσου*, Η ενδοκομματική αντιπολίτευση ως πρόβλημα του Συνταγματικού Δικαίου, Αθήνα-Κομοτηνή 1983.
- Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Α΄, Αθήνα-Κομοτηνή 1994.
- Δ. Τσάτσου*, Συνταγματικό Δίκαιο τ. Β΄, Αθήνα-Κομοτηνή 1992.
- Δ. Τσάτσου* (επιμ.), Η ερμηνεία του Συντάγματος, Αθήνα-Κομοτηνή 1995.
- Γ. Φιλαρέτου*, Σύνταγμα της Ελλάδος μετά εισαγωγής ιστορικής και σχολίων κατ' άρθρον, Αθήναι 1889.
- Τ. Φιλιππίδου*, Η προστασία δεδικαιολογημένων συμφερόντων επί των εγκλημάτων κατά της τιμής, Θεσσαλονίκη 1965.
- Π. Φουντεδάκη*, Ενδοκομματική δημοκρατία και Σύνταγμα, Αθήνα-Κομοτηνή 1987.
- Χαρμόσυνο Αρ. Μάνεση Ι, Θεσσαλονίκη 1994.
- Χαρμόσυνο Αρ. Μάνεση ΙΙ, Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- Ν. Χλέπα - Δ. Σπυράκου*, Ο Νόμος 1975/1991 περί αλλοδαπών και το Σύνταγμα, Αθήνα-Κομοτηνή 1992.
- Ν. Χλέπα - Π. Δημητρόπουλου*, Ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας στο χώρο της εκπαίδευσης, Αθήνα-Κομοτηνή 1997.



- Τ. Χομπς*, Λεβιάθαν, Αθήνα 1989.
- Χ. Χρυσανθάκη*, Η προσωρινή δικαστική προστασία στις διοικητικές διαφορές, Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- Κ. Χρυσόγονου*, Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα, Αθήνα-Κομοτηνή 1998.
- Κ. Ψυχοπαίδη*, Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική, Αθήνα 1999.

### Άρθρα

- Ν. Αλιβιζάτου*, Και πάλι για την αντισυνταγματικότητα της προσωπικής κράτησης για χρέη προς το Δημόσιο, ΤοΣ 10, 1984, σ. 62.
- Φ. Βασιλόγιαννη*, Η 'αντίρρηση συνείδησης' από συνταγματική άποψη, Δίκαιο και Πολιτική 17-18, 1989, σ. 25.
- Ι. Βούλγαρη*, Η συνταγματική προστασία του αλλοδαπού, ΕΕΝ 47, 1980, σ. 953.
- Σ. Βρέλλη*, Οι γενικές αρχές της Ευρωπαϊκής Συμβάσεως για την ιθαγένεια του 1997, Αρμενόπουλος 10, 1999, σ. 1317.
- Μ. Βροντάκη*, Απώλεια της ελληνικής ιθαγένειας και νομολογία του Συμβουλίου της Επικρατείας, Αρμενόπουλος 10, 1999, σ. 1382.
- Κ. Ζώρα*, Η συνταγματική αρχή του σεβασμού και της προστασίας της ανθρωπίνης αξιοπρεπείας κατά το γερμανικόν ομοσπονδιακόν Σύνταγμα, ΤοΣ 4, 1978, σ. 1.
- Τ. Ηλιοπούλου-Στράγγα*, Απέλαση, επαναπροώθηση (refoulement), έκδοση αλλοδαπών και η Σύμβαση των Ηνωμένων Εθνών κατά των βασανιστηρίων, ΤοΣ 22, 1996, σ. 3.
- Ι. Καμτσιδου*, Η αρχή της διάκρισης των εξουσιών και οι Ανεξάρτητες Διοικητικές Αρχές, ΤοΣ 25, 1999, σ. 543.
- Β. Καράκωστα*, Παρατηρήσεις, Δίκη 22, 1991, σ. 529.
- Γ. Κασιμάτη*, Αυταρχική και δημοκρατική συντακτική εξουσία, ΤοΣ 1, 1975, σ. 183-187.

- Γ. Κασιμάτη*, Περί των θεμελιωδών αρχών του Συντάγματος, ΤοΣ 1, 1975, σ. 5.
- Ε. Κοντιάδη*, Η σταθεροποιητική λειτουργία των κοινωνικών δικαιωμάτων, ΤοΣ 25, 1999, σ. 199.
- Π. Λαζαράτου*, Η αιτιολογία της απόρριψης αίτησης πολιτογράφησης αλλοδαπού, Αρμενόπουλος 45, 1991, σ. 749.
- Ν. Λίβου*, Επί της εξυβρίσεως με ομαδικόν χαρακτηρισμόν, Ποιν.Χρον. ΜΑ΄, σ. 1217.
- Γ. Α. Μαγκάκη*, Περί του εγκλήματος της περιυβρίσεως της αρχής κατ' άρθρο 181 ΠΚ, Ποιν.Χρον. ΙΒ΄, σ. 322.
- Α. Οικονόμου*, Εθνικό Συμβούλιο Ραδιοτηλέρασης - δέκα χρόνια θεσμικής ακροβασίας, ΤοΣ 25, 1999, σ. 555.
- Φ. Παιονίδη*, Διαβουλευτική δημοκρατία και ελευθερία της έκφρασης, Επιστήμη και Κοινωνία 1, 1998, σ. 29.
- Α. Παπαδαμάκη*, Οι 'αντιρρησίες συνείδησης' ως οριακό πρόβλημα του ποινικού δικαίου, Δίκαιο και Πολιτική 17-18, 1989, σ. 9.
- Γ. Παπαδημητρίου*, Το Σύνταγμα και η εκούσια αποβολή της ιθαγένειας, ΤοΣ 5, 1979, σ. 419.
- Γ. Παπαδημητρίου*, Σύνταγμα και εναλλακτική κοινωνική θητεία, Υπεράσπιση 1991, σ. 579.
- Γ. Παπαδημητρίου*, Το περιβαλλοντικό Σύνταγμα – θεμελίωση, περιεχόμενο και λειτουργία, Νόμος και Φύση 1994, σ. 375.
- Π. Σούρα*, Πρόσωπα και Πολίτες, Ισοπολιτεία Ι, 1997, σ. 93.
- Γ. Τασόπουλου*, Τα όρια της λογικής της ελευθερίας του λόγου και η κοινωνία των πολιτών, Σύγχρονα Θέματα 43-44, 1990, σ. 25.
- Γ. Τασόπουλου*, Σε αναζήτηση του επικέντρου της ισότητας, Ισοπολιτεία ΙΙΙ 1999, σ. 129.
- Μ. Τζεβελεκάκη*, Παρατηρήσεις στην ΣΕ 808/1987, Εφαρμογές 1987, σ. 452.
- P. Häberle*, Έννοια και περιεχόμενο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας κατά το γερμανικό και το ελληνικό Σύνταγμα, ΤοΣ 7, 1982, σ. 201.
- Γ. Χατζησάβα*, Η ανθρώπινη αξία - η συνταγματική επιταγή

του σεβασμού και της προστασίας της, Δίκαιο και Πολιτική 1989, σ. 256.

*A. Χιωτέλλη*, Οι αντισυνταγματικές διατάξεις του Συντάγματος, ΤοΣ 3, 1977, σ. 71.

## ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### *Βιβλία*

- B. Ackerman*, Social Justice in the Liberal State, New Haven 1980.
- B. Ackerman*, We the People - Foundations, Cambridge MA 1991.
- H. Arendt*, On Revolution, Middlessex 1965.
- H. Arkes - Ph. Kurland* (ed.), Free Speech and Association, Chicago 1975.
- P. Atiyah*, Essays on Contract, Oxford 1986.
- B. Bailyn*, The Ideological Origins of the American Revolution, Cambridge MA 1967.
- A. Baldassarre*, Diritti della Persona e Valori Costituzionali, Torino 1997.
- B. Barry*, Justice as Impartiality, Oxford 1995.
- P. Bastid*, L'idée de Constitution, Paris 1985.
- I. Berlin*, Four Essays on Liberty, Oxford 1969.
- I. Berlin*, J. de Maistre, Considerations on France (ed. *R. Lebrun*), Cambridge 1994.
- H. Berman*, The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge MA 1983.
- G. Berti*, Manuale di Interpretazione costituzionale, 4 ed. Padova 1994.
- A. Bickel*, The Morality of Consent, New Haven 1975.
- A. Black*, Political Thought in Europe 1250-1450, Cambridge 1992.
- J. Bohnam - W. Rehg* (ed.), Deliberative Democracy, Cambridge MA 1997.
- L. Bollinger*, The Tolerant Society, Oxford 1986.

- L. Bredvold - R. Ross*, The Philosophy of Edmund Burke, Ann Arbor 1967.
- P. Brest - S. Levinson*, Processes of Constitutional Decisionmaking, 2<sup>nd</sup> ed. Boston 1983.
- D. Brink*, Moral Realism and the Foundation of Ethics, Cambridge 1989.
- R. Cane*, The Significance of Free Will, Oxford 1998.
- R. Carré de Malberg*, Contribution à la théorie général de l'état I, Paris 1920.
- R. Carré de Malberg*, Contribution à la théorie général de l'état II, Paris 1922.
- G. C. Christie*, Jurisprudence, St. Paul Minn. 1973.
- G. C. Christie*, Law, Norms and Authority, London 1982.
- G. C. Christie - P. Martin*, Jurisprudence, St. Paul Minn. 1995.
- G. Christie - J. Meeks - E. Pryor - J. Sanders*, Cases and Materials on the Law of Torts, St. Paul Minn. 1997.
- G. C. Christie*, The Notion of an Ideal Audience in Legal Argument, Dordrecht-Boston-London 2000.
- E. A. Christodoulidis*, Law and Reflexive Politics, Dordrecht - Boston - London 1998.
- Cicero*, De Legibus, Cambridge MA 1988.
- J. Cohen - J. Bohnam - W. Rehg* (ed.), Deliberative Democracy, Cambridge MA 1997.
- J. Coons - P. Brennan*, By Nature Equal - The Anatomy of a Western Insight, Princeton 1999.
- J. Dabin*, Le Droit Subjectif, Paris 1952.
- C. Debbash - J.M. Pontier*, Les Constitutions de La France, Paris 1989.
- G. Dworkin*, The Theory and Practice of Autonomy, Cambridge 1988.
- R. Dworkin*, Law's Empire, Cambridge MA 1986.
- R. Dworkin*, Freedom's Law, Cambridge MA 1996.
- R. Dworkin*, Taking Rights Seriously, Cambridge MA 1977.
- R. Dworkin*, The Philosophy of Law, Oxford 1977.
- J. Elster - R. Slagstad*, Constitutionalism and Democracy, Cambridge 1993.

- M. H. Fabre*, *Principes Républicains de droit constitutionnel*, 4éd. Paris 1984.
- J. Feinberg*, *Harm to Self*, Oxford 1986.
- J. Fiskin*, *Democracy and Deliberation*, New Haven 1991.
- R. Flathman*, *Scepticism, Individuality and Chastened Politics*, Newbury Park CA 1993.
- C. Fried*, *Contract as Promise*, Cambridge MA 1981.
- C. Friedrich* (ed.), *Authority*, Cambridge MA 1958.
- C. J. Friedrich*, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago 1963.
- A. Geddes*, *Immigration and European Integration – Towards fortress Europe?*, Manchester 2000.
- W. Gellhorn- C. Byse- P. Strauss- T. Rakoff- R. Schotland*, *Administrative Law*, Mineola NY 1987.
- O. Gierke*, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge 1987.
- G. Gunther*, *Constitutional Law*, 11<sup>th</sup> ed. Mineola NY 1985.
- A. Gutman* (ed.), *Multiculturalism*, Princeton 1994.
- A. Gutmann - D. Thompson*, *Democracy and Disagreement*, Cambridge MA 1996.
- J. Habermas*, *Between Facts and Norms*, Cambridge MA 1996.
- P. Häberle*, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz*, 3 auflage Heidelberg 1983.
- A. Hamilton - J. Madison - J. Jay*, *The Federalist*, New York.
- J. Hampton*, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986.
- G. Harman*, *The Nature of Morality*, Oxford 1977.
- H.L.A. Hart*, *The Concept of Law*, Oxford 1961.
- H.L.A. Hart*, *Law, Liberty and Morality*, Oxford 1963.
- H.L.A. Hart*, *Essays on Bentham - Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, 1982.
- M. Hauriou*, *Précis de Droit Administratif et de Droit Public*, 9ed. Paris 1919.
- D. Heid* (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton 1996.
- J.J. Hesse - N. Johnson*, *Constitutional Policy and Change in Europe*, Oxford 1995.

- K. Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 15 auflage Heidelberg, 1985.
- S. Hurley*, Natural Reasons, Oxford 1989.
- G. Jellinek*, System der Subjektiven Öffentlichen Rechte, Tübingen 1919.
- E. Kastanas*, Unité et Diversité: notions autonomes et marge d'appréciation des États dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, Bruxelles 1996.
- H. Kalven, Ph. Kurland* (ed.), Free Speech and Association, Chicago 1975.
- E. H. Kantorowicz*, The King's Two Bodies, Princeton 1997.
- H. Kelsen*, Theorie Pure du Droit, Paris 1962.
- S. Koutsoubinas*, Le Peuple dans la Constitution Hellénique de 1975, Nancy 1989.
- P. Kurland - R. Lerner*, The Founders' Constitution - Major Themes, Chicago 1987.
- Ph. Kurland* (ed.), Free Speech and Association, Chicago 1975.
- P. Lehning - A. Weale* (ed.), Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe, London 1997.
- J. Locke*, A Letter Concerning Toleration, Indianapolis 1983.
- F. Luchaire - G. Conac* (ed.), La constitution de la république française, Paris 1987.
- D. Lyons*, Ethics and the Rule of Law, Cambridge 1984.
- J. L. Mackie*, Hume's Moral Theory, London and New York 1980.
- A. MacIntyre*, After Virtue, Notre Dame 1984.
- Marsiglio di Padua*, Defensor Minor, Cambridge 1993.
- T. Martines*, Diritto Costituzionale, 7 ed. Milano 1992.
- J. S. Mill*, Three Essays, Oxford 1975.
- H. Morris*, Freedom and Responsibility, Stanford 1961.
- C. Mortati*, Istituzioni di Diritto Pubblico, 10 ed. Padova 1991.
- Th. Nagel*, The Possibility of Altruism, Princeton 1970.
- Th. Nagel*, The View from Nowhere, Oxford 1986.
- R. Oakley*, Council of Europe - Tackling racist and xenophobic violence in Europe, Strasbourg 1996.
- O. O'Neil*, Constructions of Reason, Cambridge 1989.

- Z. A. Pelczynski*, *The State and Civil Society*, Cambridge 1984.
- J. G. A. Pocock*, *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975.
- G. Postema*, *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford 1986.
- J. Rawls*, *A Theory of Justice*, Cambridge MA 1971.
- J. Rawls*, *Political Liberalism*, New York 1993.
- J. Raz*, *Engaging Reason*, Oxford 1999.
- J. Raz*, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986.
- M.-J. Rédor*, *De l'État Légal à l'État de Droit*, Paris 1992.
- H. Reiss* (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge 1970.
- John of Salisbury*, *Policraticus*, Cambridge 1990.
- M. Sandel*, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.
- M. Sandel*, *Democracy's Discontent*, Cambridge MA 1996.
- C. Schmitt*, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot 1928, σε ιταλική μετάφραση (*A. Caracciolo*), *Dottrina della costituzione*, Milano 1984.
- A. Sen - B. Williams*, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982.
- J. Shklar*, *Men and Citizens*, Cambridge 1969.
- St. D. Smith*, *The Constitution and the Pride of Reason*, Oxford 1998.
- N. Stavropoulos*, *Objectivity in Law*, Oxford 1996.
- L. Strauss*, *Natural Right and History*, Chicago 1971.
- C. Sunstein*, *Democracy and the Problem of Free Speech*, New York 1995.
- I. A. Tassopoulos*, *The Constitutional Problem of Subversive Advocacy in the United States of America and Greece*, Athens-Komotini 1993.
- Ch. Taylor*, *Human Agency and Language*, Cambridge 1985.
- C. Taylor*, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985.
- W. Van Alstyne*, *Interpretations of the First Amendment*, Durham 1984.
- W. Van Alstyne*, *First Amendment Cases and Materials*, Westbury NY 1991.
- G. Vedel*, *Droit Constitutionnel*, Paris 1949.



- M. Villey*, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1975.
- J. Waldron*, *Liberal Rights*, Cambridge 1993.
- J. Waldron*, *Law and Disagreement*, Oxford 1999.
- G. Watson* (ed.), *Free Will*, Oxford 1982.
- M. White*, *Philosophy, the Federalist and the Constitution*, Oxford 1987.
- D. Wiggins*, *Needs, Values, Truth*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford & Cambridge 1991.
- B. Williams*, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.
- B. Williams*, *Moral Luck*, Cambridge 1981.
- G. Zagrebelsky*, *Il diritto mite*, Torino 1992.

### Ἄρθρα

- B. Ackerman*, *The Storrs Lecture: Discovering the Constitution*, Yale L.J. 93, 1984, σ. 1013.
- B. Ackerman*, *Revolution on a Human Scale*, Yale L.J., 108, 1999, σ. 2279.
- C. Bartlett - J. O'Barr*, *The Chilly Climate on College Campuses: An Expansion of the 'Hate Speech' Debate*, Duke L.J. 1990, σ. 574.
- E. Christodoulidis*, *Truth and Reconciliation as Risks*, *Social & Legal Studies* 9 (2), 2000.
- R. Cover*, *The Supreme Court 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, Harv. L.R. 97, 1983, σ. 4.
- J. Dickinson*, *Crowell v. Benson: Judicial Review of Administrative Determinations of 'Constitutional Fact'*, Univ. Penn. L.Rev. 80, 1932, σ. 1055.
- O. Fiss*, *Why the State?*, Harv. L.Rev. 100, 1987, σ. 781.
- O. Fiss*, *The Censorship of Television*, *Northwestern Univ. L.R.* 93, 1999, σ. 1215.
- K. Greenawalt*, *Insults and Epithets: Are They Protected Speech?*, *Rutgers L.R.* 42, 1990, σ. 287.
- P. W. Kahn*, *Community in Contemporary Constitutional Theory*, Yale L.J. 99, 1989, σ. 85.

- H. Kalven*, Upon Rereading Mr. Justice Black on the First Amendment, UCLA L.R. 14, 1966-67, σ. 428.
- J.-P. C.*, Laïcité Scolaire - Note, L'Actualité Juridique 20 Janvier 1990, σ. 39.
- C. R. Lawrence III*, If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus, Duke L.J. 1990, σ. 431.
- S. Levinson*, Transitions, Yale L.J. 108, 1999, σ. 2215.
- F. Michelman*, The Supreme Court 1985 Term - Foreword: Traces of Self-Government, Harv. L.R. 100, 1986, σ. 4.
- F. Peonidis*, Freedom of Expression, Autonomy and Defamation, Law and Philosophy 17, 1998, σ. 1.
- R. Post*, The Constitutional Concept of Public Discourse: Outrageous Opinion, Democratic Deliberation, and Hustler Magazine v. Falwell, Harv. L.R. 103, 1990, σ. 603.
- M. Reddish*, The Value of Free Speech, Univ. Penn. L.R. 130, 1982, σ. 593.
- D. Riesman*, Democracy and Defamation: Control of Group Libel, Colum. L.R. XLII 1942, σ 727.
- J. Rivero*, Laïcité scolaire et signes d'appartenance religieuse, Rev.fr.Droit adm. 6, 1990, σ. 2.
- S. Sheppard*, The Perfectionisms of John Rawls, Canadian J.L.J. XI, 1998, σ. 383.
- S. Stavros*, Freedom of Religion and Claims for Exemption from Generally Applicable, Neutral Laws: Lessons from Across the Pond?, EHRLR 1997, σ. 607.
- E. Stein*, History against Free Speech: The New German Law against the 'Auschwitz' and other 'lies', Michigan L.R. 85, 1986, σ. 277.
- D. Strauss*, Persuasion, Autonomy, and Freedom of Expression, Colum. L.R. 91, 1991, σ. 334.
- N. Strossen*, Regulating Racist Speech on Campus: A Modest Proposal?, Duke L.J. 1990, σ. 484.
- I. A. Tassopoulos*, New Trends in Greek Contemporary Constitutional Theory: A Comment on the Interplay between Reason and Will, D.J.C.I.L. 10, 1999, σ. 223.
- W. Van Alstyne*, The Idea of the Constitution as Hard Law, J. Legal Education 37, 1987, σ. 174.

**EYPETHPIO**

- A**
- auctoritas, 115, 136, 142, 143, 145, 146
- C**
- concessio, 115  
 convention, 73, 74, 76, 91  
 Corpus Juris, 114
- F**
- fairness doctrine, 287  
 Federalist Papers, 138
- L**
- lex digna, 115  
 lex regia, 114, 115
- P**
- pactum societatis, 116  
 pactum subjectionis, 114, 116
- T**
- translatio, 114, 115
- A**
- αγαθό, 47, 87, 96, 101, 108, 153, 154, 244, 249, 258, 269, 282, 283, 286, 297
- αγορά, 249  
 αιτιολογία, 170, 209, 225, 226, 315  
 αλήθεια, 96, 124, 131, 136, 141, 249, 264, 268  
 αλλοδαπός, 214, 217  
 άμβλωση, 202  
 αμεροληψία, 169  
 αναγωγή, 32, 53, 56, 121, 142, 160, 164, 212, 213  
 ανεκτικότητα, 83, 93-95, 97-99, 268, 311  
 ανεξάρτητες αρχές, 148, 286  
 ανθρώπινη αξιοπρέπεια, 200  
 ανθρωποκεντρικός (χαρακτήρας), 119, 199, 206, 209, 231, 233, 234  
 ανταλλαγή υποσχέσεων, 73  
 αντικειμενικότητα, 64, 65, 315  
 αντιπατερναλισμός, 24, 197, 198, 229  
 αντιπροσώπευση, 158-166, 170, 183, 227  
 αξίες, 34, 38-40, 57, 58, 63, 67, 76, 78, 81, 82, 87, 122, 131, 135, 145, 148, 155, 158, 225, 229, 290, 291, 293, 317  
 απέλαση, 217  
 αποστασιοποίηση, 23, 49, 55  
 αποσύνδεση της ατομικής βούλησης από τον λόγο, 20, 67, 80, 239, 240, 242, 245, 258, 259, 261, 262

αρνητική ελευθερία, 44, 45, 76, 84, 261

αρχή της αναλογικότητας, 223, 226, 308

αυτογνωσία, 54, 59, 80

αυτοκαθορισμός, 17, 18, 23-25, 28, 33, 40, 45, 52, 54, 55, 59, 61, 64, 65, 69, 77, 79, 80, 83-86, 90, 102, 119, 124, 134, 155, 157, 160, 164, 176, 178, 187, 188, 190, 192, 195, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 212, 213, 218, 223, 227, 235, 237, 238, 240, 245, 246, 250, 251, 282, 289, 311, 312, 316

- ατομικός, 187

- πολιτειακός, 102, 119, 134, 164, 190, 195

- πολιτικός, 164, 176, 187, 244, 254, 293, 294, 316

- συλλογικός, 187

αυτοκαθορισμός του προσώπου, 20, 23, 24, 36, 56, 57, 66-68, 79, 88, 90, 94, 99, 101, 104, 106, 107, 113, 117, 119, 136, 140, 144, 163-165, 178, 183, 189, 193, 198, 207, 212-214, 218, 227, 229, 231, 235, 238, 242, 245, 251, 253, 263, 268, 280, 283, 289, 295, 311

αυτοκυριαρχία, 41, 42, 50

αυτοσυντήρηση, 119, 121

**B**

Βουλή, 148, 160, 169, 255, 276, 285

βούληση, 14, 17, 18, 21-25, 29-33, 36, 37, 40-62, 66-68, 80, 81, 83-86, 88, 90, 91, 95, 103-113, 116, 119, 121, 123-135, 140-142, 144, 153-155, 157, 164-166, 170-179, 182-185, 189, 191-193, 195-197, 201, 202, 204, 208, 209, 217, 220-222, 226, 227, 236-246, 250-252, 258-262, 268, 280-283, 285, 288, 295, 287-298, 313-315, 316

βουλησιαρχία, 15, 17, 21, 49, 50, 52, 57, 76, 178, 180, 185, 186, 222, 227, 237, 295, 299

**Γ**

Γαλλία, 159, 160, 166, 309

γενικότητα, 90, 92, 93, 188, 212

γνωστικός, 45, 49-52, 54, 55, 62, 80, 83, 99, 293, 299, 303, 311, 313

**Δ**

δεοντολογικό στοιχείο, 45, 48, 51

δημοκρατία, 15, 23, 24, 82, 83, 130, 143, 161, 162, 166, 167, 178-181, 185, 187, 193, 195, 205, 227, 251, 254, 256, 272, 277, 278, 280, 281, 283, 285, 288, 293, 309, 317

- δημόσια σφαίρα, 280, 283, 286  
 δημόσια χρήση του λόγου, 97-100,  
 170, 184, 185, 226, 227,  
 237, 282, 294  
 δημόσιο συμφέρον, 95, 125, 154,  
 155, 281, 290, 307  
 δημοσιότητα, 158, 168, 169, 314  
 διαβουλευτικό στοιχείο, 81, 288  
 διάκριση εξουσιών, 146, 147, 160,  
 287, 294, 308, 314  
 διάλογος, 98, 153, 194, 239, 246,  
 288, 312  
 διανεμητικό (γνώρισμα  
 δικαιώματος), 91, 92, 188  
 διαφορά, 29, 30, 78, 95, 113, 117,  
 123, 130, 150, 191, 279, 291,  
 296, 303  
 διαφωτισμός, 97  
 δικαιοπραξία, 240, 241, 242  
 δικαιοσύνη, 18, 25, 36, 45-48, 70-  
 73, 91, 92, 100, 126, 130,  
 132, 139, 148, 149, 169,  
 187, 191, 200, 216, 239,  
 244, 282, 314, 317  
 δικαστήριο, 22, 143, 151, 194,  
 211, 224, 225, 238, 254,  
 257, 259, 260, 261, 264,  
 269, 270, 271, 276, 300-  
 307, 315  
 διοικητική πράξη, 208, 221-223,  
 225, 226  
 δυσφήμιση, 267, 269, 275
- E**
- εθνική κυριαρχία, 165, 166  
 εκδήλωση ομαδικού  
 χαρακτηρισμού  
 (δυσφήμιση), 274  
 εκλογικό σώμα, 180, 183, 222,  
 278, 289  
 έλεγχος συνταγματικότητας, 315  
 ελευθερία, 16, 25, 27, 28, 30-32,  
 44, 46, 50, 61, 62, 84-86,  
 90-93, 95, 97, 99, 121, 123,  
 124, 128, 134, 139, 141,  
 146, 150, 155, 156, 165,  
 167, 176, 184, 191, 194,  
 200, 202, 208, 212, 213,  
 216, 222, 227, 228, 231,  
 235, 239, 243, 245, 246,  
 248, 250-254, 256, 257,  
 259-261, 264, 266, 267,  
 269, 270, 277, 280, 284,  
 295-297, 299, 301, 304,  
 305, 307, 309-311, 316,  
 317  
 έλλογο στοιχείο, 197  
 Επανάσταση 3ης Σεπτεμβρίου  
 1843, 136  
 επιβολή, 15, 92, 134, 145, 165,  
 188, 193, 234, 283  
 επιθυμίες δεύτερης τάξης, 29-31, 36  
 επικοινωνία, 21, 97, 98, 145  
 επιλογή, 20, 25, 29, 32, 35, 36,  
 38, 48, 57-61, 70, 76, 84,  
 89, 91, 138, 154, 179, 204,  
 257, 269, 274, 278, 288,  
 294-296, 302  
 επιφύλαξη του νόμου, 149, 151,  
 154, 223  
 επιχειρηματολογία, 23, 40, 140,  
 145, 257, 227

ΕΣΔΑ, 215, 260, 263, 268, 276,  
294, 308  
ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, 219

## Η

ηθική του αυτοκαθορισμού, 18,  
23, 69, 71, 72, 76, 79, 144,  
265, 267, 294, 311, 312  
ηθικό δικαίωμα, 89, 90  
ηθικό υποκείμενο, 47-49, 83, 264  
ηθικοπολιτική ανάγνωση, 17-23,  
102, 144, 198, 239, 240, 262,  
288, 293  
ηθικοπολιτικό πρόβλημα, 59, 65,  
140  
Ηνωμένες Πολιτείες, 138, 151,  
156, 194, 210, 211, 224,  
257-259, 265, 269, 275,  
292, 296, 300, 303, 305,  
306, 308, 309

## Θ

θεσμική διάσταση του αυτοκαθο-  
ρισμού, 23, 72, 76, 79, 87,  
151, 191, 192, 195, 196  
θετική ηθική, 72, 75, 76, 78-80,  
211  
θρησκεία, 231, 273, 292, 295-297,  
301-303, 306, 308, 309  
θρησκευτική ελευθερία, 227, 305,  
307  
θρησκευτική συνείδηση, 123, 239,  
296, 297, 300, 308-313

## Ι

ιδανικό του αυτοκαθορισμού, 64,  
205  
ιδιώνυμο, 256  
ιθαγένεια, 206-209, 212, 213, 204,  
217-219  
ισλαμική μανδήλα, 309  
ισοπολιτεία, 20, 23, 134, 140, 163,  
188, 193, 213, 214, 245, 290,  
292  
ισότητα, 92, 120, 156, 180, 184,  
191, 215, 239, 293, 295,  
314, 317

## Κ

κανονιστικότητα, 20, 73, 74  
καταναγκασμός, 22, 174, 248  
κατοχυρωτικό, 256  
κοινότητα, 99, 125, 172, 183-186,  
227, 237, 292, 309  
κοινωνία των πολιτών, 186, 196,  
245  
κοινωνικά δικαιώματα, 156, 229,  
239, 284  
κοινωνική ανάγκη, 260, 308  
κοινωνικό σύμβολαιο, 104, 116,  
118, 119, 123, 126, 127,  
129-131, 133, 243  
κοινωνιολογικός θετικισμός, 25  
κόμμα, 89, 148, 162, 273, 278,  
279, 285, 287, 288, 290,  
291  
κριτική, 23, 29, 44, 45, 47, 50, 51,  
64, 67, 72, 75, 76, 79-82,  
85, 96, 97, 99, 114, 129,

140, 143, 169, 171, 181,  
185, 189, 190, 192, 202,  
218, 251, 254, 262, 265,  
267, 282, 315  
κριτική ηθική, 76, 79, 80, 82, 229,  
265, 266, 268  
κυβέρνηση, 20, 143, 169, 209,  
254, 255, 277, 280  
κυριαρχία, 41, 122, 135, 171, 173,  
177, 280

### Λ

λαϊκή κυριαρχία, 16, 103, 109,  
115, 139, 160, 163, 166,  
168, 174, 178, 180, 181,  
193, 195, 222, 248, 251,  
253, 278  
λαός-κοινωνία, 216, 217, 219  
λαός-όργανο του κράτους, 216,  
219  
λόγος, 17, 18, 33-39, 52, 53, 57, 59,  
66, 74, 80, 81, 83, 85, 98, 101,  
103, 106, 108, 112, 119, 121,  
123, 131, 135, 164, 165, 182,  
195, 201, 238, 240, 241, 248,  
254, 258, 264-266, 274, 275

### Μ

μαύρος πληθυσμός (φυλετικές  
διακρίσεις), 212  
μειοψηφία, 129, 163, 179, 181,  
223, 237, 307, 311, 315  
μέσα μαζικής επικοινωνίας, 44,  
269  
μοναρχία, 114, 115, 136  
μονισμός, 57

### Ν

νεωτερικότητα, 108, 112, 113, 138  
νομικός θετικισμός, 21, 25  
νόμος, 21, 72, 108, 120, 125, 132,  
185, 188, 190, 206, 207,  
217, 222, 225, 241, 242,  
247, 271, 272, 274, 302,  
307, 308

### Ο

ορθός λόγος, 157, 160  
ορθολογικό (πρόσωπο), 33  
ουδέτερος, 257, 307  
ουδετερότητα, 23, 258, 259, 283,  
294-296, 300-302, 304, 305,  
307, 309

### Π

παραπληρωματικότητα  
(δικαιωμάτων), 235  
παρορμήσεις, 31, 46, 38, 84  
πατερναλισμός, 129, 130, 227,  
229, 259, 263, 283  
πέπλο άγνοιας, 69  
περιώβριση αρχής, 254-257  
πλειοψηφία, 16, 121, 125, 126,  
129, 130, 139, 148, 162,  
164, 178, 179, 181, 190,  
193, 209, 222, 223, 233,  
237, 259, 273, 284, 288,  
291, 301  
πλουραλισμός, 58, 260, 266  
πνευματική διάσταση, 39, 123  
πολιτεία, 14, 24, 100, 102, 104, 105,  
113, 116, 118, 123, 133, 134,  
155, 171, 182, 183, 191, 197,  
199, 205, 206, 208, 209, 211-



- 213, 220, 227-231, 233, 244, 270, 277
- πολίτης, 19, 67, 101, 105, 106, 127, 128, 156, 159, 187, 198, 206-214, 216, 218, 219, 226, 235, 237, 238, 254, 303, 314
- πολιτική ελευθερία, 43, 139, 141, 243, 254
- πολιτική ενότητα, 19, 20, 158, 167, 170, 171, 177, 178, 183, 226, 227
- πολιτική εντολή-πλαίσιο, 277
- πολιτική κοινωνία, 77, 118, 124, 125, 186
- πρακτικός λόγος, 46, 47, 59, 65, 108, 257
- Πρόεδρος της Δημοκρατίας, 278
- προπαγάνδα, 270, 273, 310
- προπολιτική κατάσταση, 117
- προσταγή, 21, 22, 47, 109
- προσωπική κράτηση, 203
- προσωποκεντρικό (Σύνταγμα), 233
- P**
- ρεπουμπλικανικό ιδεώδες, 140, 238, 250, 281, 282
- ριζική αντίληψη του αυτοκαθορισμού, 61
- Σ**
- σκεπτικισμός, 95, 148, 184
- στάθμιση συμφερόντων, 311, 312
- στρατηγική ικανότητα (προσώπου), 62
- συμβιβασμός, 74, 241, 308
- συμμετοχή, 180, 182, 184, 215, 217-219, 235, 237, 252, 273, 281, 283, 287, 288, 309
- συμφέρον, 25, 46, 73, 74, 139, 125, 128, 129, 137, 153-155, 159, 185, 186, 217, 270, 292, 302, 306
- συνεπειοκρατία, 46
- Σύνταγμα, 15-17, 20, 24-28, 100, 102-104, 134-143, 148-152, 155-158, 164, 166-173, 175, 176, 178, 179, 186, 190, 193, 195-198, 200-202, 204-208, 211, 214-218, 223, 233, 235, 238, 257, 263, 265, 275, 277, 278, 282, 283, 294, 295, 299-301, 309, 315, 317
- 1864, 26, 103, 197, 257, 296
- 1975/1986, 24, 149, 167-170, 179, 196-198, 202, 204-206, 214-217, 223, 265, 283, 284, 300
- αμερικανικό, 28, 138, 150, 211, 217, 254, 266, 269
- Βαϊμάρης, 196
- ελληνικό, 25, 28, 173, 201, 216, 217, 227, 233, 258, 272
- τυπικό, 27, 138, 142-144, 153, 198, 223, 240
- συνταγματικό κεκτημένο, 256
- συσχετισμός κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, 14, 76
- σχέδιο της ζωής, 38-42, 55, 68,

- 80, 84-86, 88, 91, 100, 202, 218, 250
- T**
- τιμή, 201, 215, 233, 252, 255, 264, 265, 267-269
- Y**
- υπήκοος, 21, 122, 139
- Φ**
- φεμινισμός, 293  
 φιλελευθερισμός, 45, 48, 51, 291  
 φιλοσοφικές αντιλήψεις και πεποιθήσεις, 299  
 φρόνηση, 38, 39, 191, 192
- φυλετική διάκριση, 211  
 φύση, 17, 50, 54, 57-59, 68, 76, 80, 90, 100, 102, 106, 107, 114, 116-120, 124, 135, 140, 143, 147, 148, 153, 194, 200, 207, 218, 225, 277, 296, 305, 316  
 φυσικό δίκαιο, 104, 106-108, 113, 133
- Ψ**
- ψεύδος, 268  
 ψήφος, 101, 164, 167, 169, 180, 253
- Ω**
- ωφελμισμός, 54