

Σκέψεις πάνω στον αργό θάνατο του Κράτους

Κύριε Πρύτανι, αγαπητοί συνάδελφοι, Κυρίες και Κύριοι,

Η Ελλάδα δεν είναι μια ευρωπαϊκή χώρα σαν τις άλλες. Είναι η θεϊκή και αστεϊρευτη πηγή του βέλτιστου του πολιτισμού που οι άλλοι έλαβαν για να μοιραστούν. Όπως κάθε ευρωπαίος πολίτης, έχω ένα τεράστιο χρέος απέναντι στον ελληνικό πολιτισμό. Οι νομικοί γνωρίζουν πως ο πολιτισμός αυτός δεν περιορίζεται στην επιστήμη και την αρχαία φιλοσοφία. Δεν του χρωστούμε μόνον το ιδανικό της βασιλείας του νόμου που κληροδότησαν ο Σόλων κι ο Κλεισθένης, αλλά και το *Corpus iuris civilis*, το μνημείο αυτό που οφείλεται στον αυτοκράτορα Ιουστινιανό και πάνω στο οποίο δεν πάψαμε να χτίζουμε και να ξαναχτίζουμε τους θεσμούς, εδώ και μιάμιση χιλιετία. Αυτό το μνημείο είναι που παρείχε, πάνω στα ερείπια της δυτικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, τα υλικά της γρηγοριανής επανάστασης και της κατασκευής του σύγχρονου κράτους. Η δυτική αυτή παράδοση διαφέρει από εκείνη που προέρχεται από την Ανατολική αυτοκρατορία, άμεσο κληρονόμο του Ιουστινιανού, που συνέχισε να υπάρχει ως τον 16^ο αιώνα και οδήγησε σε πολύ διαφορετικές θεσμικές οργανώσεις. Η τεράστια άγνοια της θεσμικής ιστορίας αυτής της «άλλης Ευρώπης», από μέρους των δυτικών ελίτ είναι, σήμερα, μια από τις αιτίες των δυσκολιών που συναντούν στις σχέσεις τους με την ευρωπαϊκή Ανατολή, είτε πρόκειται για την Ελλάδα είτε για την Ρωσία.

Ιδού για ποιον λόγο η τόσο μεγάλη τιμή που μου κάνετε να με υποδεχθείτε στις τάξεις των διδασκόντων του Πανεπιστημίου σας με αγγίζει ιδιαίτερα ενώ, συγχρόνως, με αναγκάζει να παραδεχτώ αυτό που ο Nicolas de Cues (Νικόλαος Κουζάνος)—αναφερόμενος κι εκείνος στην αρχαία σοφία των Ελλήνων! - ονόμασε δικαιολογημένα μια «λόγια άγνοια»¹: την άγνοια εκείνου που ξέρει ότι δεν γνωρίζει. Πράγματι, θα σας μιλήσω για την συρρίκνωση του *Κράτους*, γνωρίζοντας ότι η αυτή έννοια ρωμαιο-κανονικής κατασκευής, δεν παρουσιάζει τον καθολικό χαρακτήρα που της αποδίδουν στην δυτική Ευρώπη και παρά το γεγονός ότι είμαι ανίκανος να σας προτείνω μια ικανοποιητική μετάφρασή της. Στην ελληνική έκδοση του προγράμματος της τελετής αυτής, η λέξη *État* μεταφράστηκε, στον τίτλο της ομιλίας μου, με την λέξη *Κράτος*. Αυτή είναι πράγματι η συνήθης μετάφρασή της. Αλλά, υπαγόμενη στην σημασιολογία της εξουσίας, η λέξη «Κράτος» στερεί από την λατινικής προέλευσης λέξη «*Etat*» την διάσταση της ισχύος και της σταθερότητας—των αρχών (*archès*)- που απέκτησε σε όλες τις γλώσσες της Δυτικής Ευρώπης, ακόμη και στην αγγλική! Ο όρος «Κράτος» ταιριάζει σίγουρα καλύτερα στην Ελλάδα, της οποίας η ταραγμένη ιστορία σηματοδεύτηκε, από το 1453 ως το 1830 από την οθωμανική κατοχή και, από το 1830 ως τις μέρες μας, από τις αδιάκοπες επεμβάσεις των ξένων δυνάμεων. Έτσι, οι έννοιες της αρχής και της σταθερότητας υπάχθηκαν περισσότερο σε αυτό που ονομάζεται με μια επίσης λατινικής προέλευσης λέξη θρησκεία— δηλαδή με τον όρο «*religion*» που είναι όμως εδώ, ιδιαίτερα ακατάλληλος—

Όπλισμένοι με δύο αυτές τις έννοιες του *Κράτους* και της *θρησκείας*, οι λατινικής παιδείας νομικοί δυσκολεύονται να κατανοήσουν πως γίνεται το Σύνταγμά σας να τίθεται υπό την αιγίδα της «Αγίας, Ομοουσίου και Αδιαίρετης Τριάδας» και πώς το άρθρο 2 παρέχει διακεκριμένη θέση στην «Αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδας». Οι πιο βλάκες –

¹ *De docta ignorantia* (1440) éd. fr. *La docte ignorance (Η λόγια άγνοια)*, Paris, Rivages (2011), trad. Hervé Pasqua, 314 pages

έχοντας πραγματική άγνοια και μη έχοντας συνείδηση της δικής τους πολιτικής θεολογίας και πεπεισμένοι για την καθολικότητα των δικών τους τρόπων σκέψης- δεν βλέπουν σε αυτά παρά μια λυπηρή καθυστέρηση στον δρόμο προς τον μοντερνισμό τον οποίο πιστεύουν πως ενσαρκώνουν. Όσο για τους ανίδεους λόγιους του είδους μου, οι θεσμικές αυτές συνθέσεις φαίνονται τόσο φορτωμένες με θεμελιώδη μυστήρια, όπως εκείνα της Αγίας Τριάδας, που προκάλεσαν, πριν πάνω από 1000 χρόνια, το σχίσμα μεταξύ δυτικής και ανατολικής Εκκλησίας. Γνωρίζουν όμως ότι αυτό το είδος δογματικού θεμελίου είναι εγγενές σε κάθε έννομη τάξη και ότι είναι τόσο απαραίτητο για το Δίκαιο, όσο είναι τα αξιώματα στα μαθηματικά.

Η λόγια άγνοια απαιτεί ένα ελάχιστο σοφίας και σίγουρα δεν δικαιολογεί, από μόνη της, την απόδοση ενός διπλώματος, ακόμη και *επί τιμή*. Αν δεν αρνήθηκα την τιμή που μου κάνετε και για την οποία σας είμαι βαθιά ευγνώμων, δεν είναι μόνο λόγω της ευαισθησίας απέναντι στις τιμές από την οποία υποφέρουν σχεδόν όλοι οι ηλικιωμένοι καθηγητές. Είναι επίσης και προπάντων για λόγους πολιτικούς, σε αναγνώριση αυτής της ένδειξης πανεπιστημιακής αλληλεγγύης απέναντι στην αναξιοπρεπή μεταχείριση που οι άλλες χώρες της Ευρωπαϊκής ένωσης – εκ των οποίων κι η δική μου - επιβάλλουν στη χώρας σας, ωσάν να έπρεπε να καταστραφεί εκ βάθρων το πρόσωπο του Προγόνου της Δημοκρατίας στην ήπειρό μας. Η ευγνωμοσύνη κι η συγκίνησή μου πηγάζουν, τέλος, από προσωπικούς λόγους, διότι η πόλη σας και το πανεπιστήμιό σας είναι η πόλη και το πανεπιστήμιο φίλων που μου είναι ιδιαίτερα αγαπητοί. Θα ήθελα να ευχαριστήσω ειδικά τους καθηγητές Χριστίνα Δεληγιάννη και Πέτρο Στάγκο για την πρωτοβουλία τους να με προσκαλέσουν και να προτείνουν την διάκριση που μου απονέμεται σήμερα. Επιτρέψτε μου επίσης να αναφέρω εδώ την φωτεινή προσωπικότητα της Γιώτας Κραβαρίτου που, έως τον πρώιμο θάνατό της, προσέφερε τόσα στον αναστοχασμό πάνω στην κοινωνική Ευρώπη. Θυμάμαι τις τελευταίες μας τηλεφωνικές συζητήσεις, ενώ ήταν ήδη σχεδόν κατά το ήμισυ τυφλή λόγω της ασθένειας που θα την έπαιρνε, επέμενε να ολοκληρώσει το τελευταίο της άρθρο που ήταν αφιερωμένο σε μιαν άλλη εξαιρετική γυναίκα, την Claude Cahun — καλλιτέχνη από την Νάντη που αγωνίστηκε στην Αντίσταση – που αντιπροσώπευε για την Γιώτα ένα πρότυπο « πλήρους πολίτη της *Res Publica* »².

Είναι λοιπόν σχετικά με την συρρίκνωση αυτής της *Res publica* δηλαδή του «δημοσίου πράγματος» που θα σας μιλήσω σήμερα. Για να προσεγγίσω όμως το θέμα αυτό, θα χρησιμοποιήσω μια παράκαμψη ή, ακριβέστερα, θα εκκινήσω από αυτό το κοινό βάθρο που αποτελεί ο Κώδικας του Ιουστινιανού καθώς και από την διάκριση που θέτει ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό. Διότι, ο καταλύτης της εξασθένησης των σύγχρονων Κρατών βρίσκεται στο θόλωμα αυτής διάκρισης και στην απώλεια της υπεροχής του δημοσίου έναντι του ιδιωτικού.

Η ιερότητα του δημοσίου πράγματος

Η διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου, πράγματι, δεν αποτελεί εφεύρεση της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, αλλά κληρονομιά του Ιουστινιανείου κώδικα (*Corpus iuris civilis*). Η πλέον διάσημη διατύπωση αυτής της διάκρισης οφείλεται στον Ουλπιανό σύμφωνα με τον οποίο: «Η μελέτη των κανόνων του δικαίου περιλαμβάνει δυο θέσεις: το ιδιωτικό και

² Y. Kravaritou (2008) « Claude Cahun, une citoyenne européenne », in N. Aliprantis, M. Rodriguez-Piñera et A. Supiot (dirs.) *Actualidad de la justicia social. Liber amicorum en homenaje a Antonio Marzal*, Barcelone : Bosch, 257-276.

το δημόσιο. Το δημόσιο δίκαιο αφορά στο καθεστώς [*status*] του ρωμαϊκού πράγματος, ενώ το ιδιωτικό δίκαιο αφορά στο όφελος των ατόμων, λαμβανομένων ένα προς ένα»³.

Η διάκριση αυτή, σήμερα, γίνεται αντιληπτή με τρόπο διχοτομικό ως αντίθεση μεταξύ δυο διαφορετικών σωμάτων κανόνων, ενώ, αντίθετα, βασίζεται στην ιδέα διαφορετικών *θέσεων* εντός ενός και του αυτού σώματος κανόνων⁴. Αν το σώμα του δικαίου (*corpus iuris*) αρθρώνει δυο διαφορετικές θέσεις, είναι επειδή η οριζόντια προσαρμογή των ιδιωτικών συμφερόντων εξαρτάται από την κάθετη σταθερότητα (*status*) του δημοσίου πράγματος. Πρέπει αυτό το πράγμα – η *res publica* – να στέκεται όρθιο για να υπακούουν οι σχέσεις μεταξύ ιδιωτών σε ένα καθεστώς δικαίου (*rule of law*), και όχι στον νόμο του ισχυρότερου. Αυτή η υποταγή του ιδιωτικού στο δημόσιο είναι που δίνει στην νομική δομή την δυνατότητα να γίνει κατανοητή και την στερεότητά της.

Αυτή η θεσμική οργάνωση αποτελεί την δυτική απάντηση σε μια ανθρωπολογική απαίτηση που αντιμετωπίζουν όλοι οι ανθρώπινοι πολιτισμοί. Το ότι πρέπει, για να διατηρηθούν, να μεταβολίσουν τους πόρους της βίας, αναφέροντας την εξουσία σε μια πηγή που, ταυτόχρονα, την (την οργάνωση) νομιμοποιεί και την περιορίζει^{5 6}. Για τον λόγο αυτόν, η ρύθμιση των ατομικών συμφερόντων εξαρτάται κατ'ανάγκη από την κατάσταση της *res publica*, που φέρει μέσα της αυτό που ο Ουλιανός ονομάζει τα «ιερά πράγματα»⁷. Αυτά τα «ιερά πράγματα» αναφέρονται σε αυτό που, με σύγχρονους όρους, μπορούμε να ονομάσουμε τις «ιδρυτικές Απαγορεύσεις», εκείνες που δίνουν σε ένα συγκεκριμένο νομικό σύστημα την δική του αξιωματική βάση.

Αν την κατανοήσουμε με τον τρόπο αυτό, η αναφορά στο ιερό δεν έχει διόλου εξαφανιστεί από τις δικές μας συνταγματικές βάσεις. Βρίσκεται στην Διακήρυξη του 1789 που διακηρύσσει «τα φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και ιερά δικαιώματα του ανθρώπου», και τον «απαραβίαστο και ιερό» χαρακτήρα της ιδιοκτησίας. Και επαναβεβαιώθηκε πανηγυρικά κατά την έξοδο από τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο στο Προοίμιο του Συντάγματος του 1946, σύμφωνα με το οποίο «κάθε άνθρωπος, χωρίς διάκριση φυλής, θρησκείας, πίστης, έχει αναπαλλοτρίωτα και ιερά δικαιώματα.» Η ιερότητα αυτή δηλώνεται επίσης με τρόπο άρρητο στις διατάξεις που καθιερώνουν το απαραβίαστο ορισμένων συνταγματικών αρχών. Έτσι, για παράδειγμα, ο θεμελιώδης Νόμος της Γερμανίας που θέτει με τα το άρθρο 79, την αρχή της

³ « *Hujus studii duæ sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei romanæ spectat. Privatum quod ad singulorum utilitatem* » (*Digeste*, 1, 1. §.2)

⁴ Cf. Pierre Legendre, in *Le désir politique de Dieu. Essai sur les montages de l'État et du Droit (Η πολιτική επιθυμία του Θεού. Δοκίμιο πάνω στις οργανώσεις του Κράτους και του Δικαίου)*, Paris, Fayard, 1988, 2^e éd. 2005, p. 237 et suiv. Και σχετικά με την προοδευτική εγκατάλειψη της αναφοράς στην έννοια της «θέσης» σε όφελος μιας αντίθεσης μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού, G. Chevrier, *Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction du « jus privatum » et du « jus publicum » dans les œuvres des anciens juristes français* (Σχόλια πάνω στην εισαγωγή και τις αντιξοότητες (που γνώρισε) η διάκριση μεταξύ « *jus privatum* » και « *jus publicum* » στα έργα των παλαιών Γάλλων νομικών), *Archives de philosophie du droit*, 1952, pp. 5-77.

⁵ Cf. P. Legendre, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵⁹ Cf. P. Legendre, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁷ *Sunt enim quædam publice utilia, quædam privatim. Publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*, (« En effet il y a des choses utiles au public et d'autres aux particuliers. Le droit public consiste dans les choses sacrées, les ministres de la religion, les magistrats », *Digeste*, *loc. cit.*)

αξιοπρέπειας καθώς και τον ομοσπονδιακό, δημοκρατικό και κοινωνικό χαρακτήρα του Κράτους⁸ έξω από οποιαδήποτε προβολή της συνταγματικής συστατικής εξουσίας

Μια τέτοια διάρθρωση του δημόσιου πράγματος και των ατομικών συμφερόντων μπόρεσε να γεννήσει νομικά συστήματα τόσο διαφορετικά μεταξύ τους όσο είναι εκείνα της Κλασικής Ρώμης, των βασιλειών του Παλαιού Καθεστώτος (Ancien Régime) ή του Έθνους-Κράτους. Εδώ και λίγο περισσότερο από δυο αιώνες, γνώρισε μια χωρίς προηγούμενο παγκόσμια επέκταση χάρη στη κυριαρχία του δυτικού πολιτισμού στον κόσμο που έθεσε σε θέση άμυνας άλλους πιθανούς τρόπους εκπολιτισμού της εξουσίας, όπως είναι λ.χ. ο ασιατικός⁹ ή ο αφρικανικός¹⁰ τελετουργισμός ή, ακόμη, ο θρησκευτικός νομικισμός εβραϊκής¹¹ ή μουσουλμανικής προέλευσης.

Το σύγχρονο Κράτος είναι, συνεπώς, ο κληρονόμος «του κράτους του ρωμαϊκού πράγματος», στο οποίο έδωσε τη μορφή ενός αθάνατου Όντος το οποίο, επαγρυπνώντας για τον σεβασμό των «αφ'εαυτών προφανών» αληθειών καθώς και των «αναπαλλοτριώτων και ιερών δικαιωμάτων», εγγυάται την βιωσιμότητα ενός λαού πέρα από την διαδοχή των γενεών. Παρά ταύτα, ένα ολόκληρο κομμάτι της δυτικής σκέψης προσπάθησε, ήδη από την εποχή της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, να απομακρύνει τη δογματική διάσταση, που είναι εγγενής σε αυτήν την θεσμική οργάνωση, και να θεμελιώσει την έννομη τάξη πάνω σε «νόμους εγγεγραμμένους στη φύση.» Η θεώρηση των «ιερών πραγμάτων» απωθήθηκε κατά συνέπεια στην ιδιωτική σφαίρα του «θρησκευτικού συναισθήματος» για να αφήσει προοδευτικά χώρο σε μια καθαρά εργαλειακή αντίληψη του Δικαίου.

Η «επιστημονική» διοίκηση των ανθρώπων

Τα απολυταρχικά καθεστώτα, που ευημέρησαν τον 20ό αιώνα, ήταν τα πρώτα που ισχυρίστηκαν ότι θα απελευθέρωναν το δίκαιο και τους θεσμούς από κάθε μεταφυσική αναφορά για να τα θεμελιώσουν σε «αληθινούς νόμους», καρπούς της φυλετικής βιολογίας ή του επιστημονικού σοσιαλισμού. Ιδωμένες από τη σκοπιά του επιστημονισμού, οι σχέσεις των ατόμων δεν εξαρτώνται πλέον από ένα δημόσιο δίκαιο το οποίο αναφέρεται, με τη σειρά

⁸ Πρέπει λοιπόν να αποδώσουμε στην άγνοια των ίδιων μας των συνταγματικών βάσεων την κριτική που απευθύνουν ορισμένοι Γάλλοι πολιτικοί στις διατάξεις του άρθρου 6 του νέου συντάγματος της Τυνησίας σύμφωνα με τις οποίες το Κράτος εγγυάται ταυτόχρονα την θρησκεία, την προστασία του ιερού, την ελευθερία συνείδησης και πίστης και την ελεύθερη άσκηση του θρησκευάτος. (Il faut donc mettre sur le compte de l'ignorance de nos propres bases constitutionnelles, la critique adressée par certains hommes politiques français aux dispositions de l'article 6 de la nouvelle constitution tunisienne, selon lesquelles l'État garantit en même temps la religion, la protection du sacré, la liberté de conscience et de croyance et le libre exercice du culte)

⁹ Cf. L. Vandermeersch, Ritualisme et juridisme (Τελετουργισμός και νομικισμός), in *Études sinologiques*, Paris, PUF, 1994, p. 209 et suiv.

¹⁰ Cf. *Le Chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry (Ο δρόμος του τελετουργικού. Περί του έργου του Michel Cartry)*, Paris, éd. du Félin, 2010 (ειδικά την συμβολή του A. Adler : Λογική της θυσίας και πολιτική τάξη: το καθεστώς του προσώπου του αρχηγού σε σχέση με το καθεστώς του ως θυσιάζοντος- Logique sacrificielle et ordre politique : le statut de la personne du chef en relation avec son statut de sacrifiant, pp. 149-168).

¹¹ Cf. J.-M. Modrzejewski, « Tora et Nomos », in *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris, Fayard, 2011, p. 193 et suiv.

του, σε «ιερά πράγματα»: αλλά υπαγορεύονται από την Αλήθεια των συσχετισμών δύναμης μεταξύ φυλών ή μεταξύ τάξεων.

Όμως, το να επιζητά κανείς να θεμελιώσει ένα πολιτικό καθεστώς στην επιστήμη είναι μια τέλεια ψευδαίσθηση. Διότι, το δίκαιο είναι αυτό που δίνει στην ελεύθερη επιστημονική έρευνα τις κανονιστικές της βάσεις και όχι το αντίθετο. Στερούμενη αυτής της νομικής βάσης, που της παρέχει αξία και προστασία, η επιστημονική προσπάθεια δεν μπορεί να αναπτυχθεί ελεύθερα και πουθενά δεν βρίσκεται περισσότερο υπό απειλή παρά σε ένα κανονιστικό σύστημα που θεμελιώνεται πάνω σε μίαν επίσημη «επιστημονική» Αλήθεια. Έτσι, τα καθεστώτα που θέλησαν εδώ κι έναν αιώνα να βασιστούν σε επιστημονικές βάσεις (όπως η φυλετική βιολογία ή ο επιστημονικός σοσιαλισμός), είναι και εκείνα που οδήγησαν την επιστήμη σε αδιέξοδα, απαγορεύοντας κάθε έρευνα που θα μπορούσε να αναπτύξει αντίλογο. Πλούσια σε διδάγματα εμπειρία, που δείχνει πως η επιστήμη δεν μπορεί να αυτοθεμελιωθεί. Οι ανθρώπινοι νόμοι καταλήγουν πάντα να υπερισχύσουν των επιστημονικών ψευδονόμων στους οποίους αναφέρονται τα πολιτικά καθεστώτα αυτού του τύπου.

Έτσι, ο ναζισμός αναφέρονταν στους νόμους που δίδασκε της εποχής του η βιολογία¹², για να εργαστεί για την έλευση μιας «ανώτερης φυλής», προορισμένης να κυριαρχήσει πάνω σε όλες τις άλλες. «Διαμορφώνουμε τη ζωή των λαών μας και την νομοθεσία μας σύμφωνα με τις ετυμολογίες της γενετικής» δήλωνε το Εγχειρίδιο της χιτλερικής νεολαίας¹³. Σύμφωνα με τον Χίτλερ «Το Κράτος δεν είναι παρά το μέσον (για την επίτευξη) ενός σκοπού. Ο σκοπός είναι η διατήρηση της φυλής»¹⁴. Είναι ένα Κράτος όπου ο νόμος ταυτίζεται απόλυτα με την θέληση του ισχυρότερου. Το καθήκον ενός «υγιούς» πολίτη δεν είναι, λοιπόν, τόσο το να τηρεί τους θετικούς νόμους, αλλά να εξετάζει λεπτομερώς –ακόμη και να προλαβαίνει– την θέληση του Φύρερ του που παραγγέλλει στον καθένα τους στόχους που πρέπει να επιτευχθούν μάλλον παρά τους κανόνες που πρέπει να τηρούνται. Το ένα και μοναδικό κόμμα διαδίδει την θέληση αυτή έως τις παραμικρές γωνιές της κοινωνίας και το Κράτος είναι ένα εργαλείο στη διάθεσή του¹⁵. Η πίστη στον αρχηγό υποκαθιστά την τήρηση των νόμων. Από αυτήν την άποψη, ήταν λογικό το γεγονός ότι το ναζιστικό καθεστώς δεν διέθετε άλλο σύνταγμα πέρα από τον στρατιωτικό νόμο¹⁶. Το να αναχθεί η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης

¹² Cf. A. Pichot *La société pure, De Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000, 458 p. et du même auteur *Aux origines des théories raciales. De la Bible à Darwin*, Paris, Flammarion, 2008, 520 p.

¹³ Cité par H. Arendt, *Le système totalitaire*, 1ère éd. 1951, trad. fr. Paris, Seuil, 1972, p. 76.

¹⁴ Cité par H. Arendt, *op. cit. loc. cit.*

¹⁵ Σύμφωνα με τις απόψεις που εξέθεσε ο Χίτλερ σε μιαν ομιλία στην Βαϊμάρη τον Ιούλιο του 1936, το έργο του κόμματος συνίστατο στο να κυβερνά και να νομοθετεί και αυτό του Κράτους ήταν να διοικεί. Αυτή όμως η τυπική διάκριση δεν είχε ιδιαίτερη πρακτική εμβέλεια, καθώς ο έλεγχος του κόμματος ήταν αισθητός σε όλα τα επίπεδα (Selon les vues exposées par Hitler dans un discours tenu à Weimar en juillet 1936, la tâche du parti était de gouverner et de légiférer et celle de l'État d'administrer. Mais cette distinction formelle n'avait pas de grande portée pratique, le contrôle du parti se faisant sentir à tous niveaux (Cf. Ernst Fraenkel, *The Dual State: A Contribution To The Theory Of Dictatorship*, Oxford University Press 1941, reprint Clark, New-Jersey, Lawbook Exchange, 2006, p. XV).)

¹⁶ Διάταγμα της 28^{ης} Φεβρουαρίου 1933 περί αναστολής των θεμελιωδών δικαιωμάτων που εγγυώνταν το Σύνταγμα της Βαϊμάρης.

σε θεμέλιο της έννομης τάξης αντιστοιχούσε στις θεωρίες του Carl Schmitt¹⁷, που οδηγούν στη μη διάκριση μεταξύ του αν η πολιτική εξουσία δεσμεύεται ή όχι από έναν Κανόνα που την θεμελιώνει, δηλαδή, στη σύγκυση μεταξύ απολυταρχικού Κράτους και Κράτους δικαίου¹⁸. Μια τέτοια σύγκυση είναι ίδιας φύσης με εκείνη που συνίσταται στην άρνηση διάκρισης μεταξύ λογικής και τρέλας, ενώ το απολυταρχικό Κράτος είναι, κατά τα λοιπά, μια κατάσταση τρέλας, όπως έδειξαν συγγραφείς τόσο διαφορετικοί όσο ο Όργουελ κι ο Ιονέσκο.

Όσο για τον μαρξισμό-λενινισμό, αυτός εμφορούνταν από την πίστη στους νόμους της ιστορίας. Μέσα από τους μετασηματισμούς των οικονομικών βάσεων της κοινωνίας, αυτή μας οδηγεί αναγκαστικά στην έλευση μιας κοινωνίας χωρίς τάξεις και χωρίς δίκαιο. Καθώς οι «αστικοί» νόμοι δεν αποτελούν παρά μιαν υπερδομή που προορίζεται να ενισχύει την ταξική κυριαρχία, έπρεπε, για να επιστευθεί αυτή η κατάληξη της ιστορίας, να εργαστούν για την εξασθένηση του νομικού τύπου και την κατάργηση κάθε νομικής εγγύησης που μπορούσε να εμποδίσει την έλευση μιας επιστημονικής διοίκησης των ανθρώπων. Έτσι, σύμφωνα με τον Έγκελς, αφού ολοκληρωθεί η προλεταριακή επανάσταση:

Η επέμβαση μιας κρατικής εξουσίας στις κοινωνικές σχέσεις καθίσταται περιττή στον έναν τομέα μετά τον άλλον. Η διοίκηση των ανθρώπων αφήνει τη θέση της στη διοίκηση των πραγμάτων και στην διεύθυνση των πράξεων παραγωγής. Το Κράτος δεν καταργείται. Σβήνει¹⁹.

Προκειμένου να πραγματοποιήσει την προφητεία αυτή, ο Λένιν εργάστηκε για να θέσει αυτό που αποκαλούσε «οικονομικές βάσεις της εξαφάνισης του Κράτους»

Όσο υπάρχει το Κράτος, δεν υπάρχει ελευθερία. Όταν θα υπάρξει ελευθερία, δεν θα υπάρχει πλέον Κράτος. (...) Το Κράτος θα μπορεί να σβήσει τελείως όταν η κοινωνία θα έχει υλοποιήσει την αρχή: «Από καθέναν ανάλογα με τις ικανότητές του, σε καθέναν ανάλογα με τις ανάγκες του», δηλαδή, όταν οι άνθρωποι θα έχουν τόσο πολύ συνηθίσει να σέβονται τους θεμελιώδεις νόμους της ζωής στην κοινωνία και η εργασία τους θα έχει γίνει τόσο παραγωγική που θα εργάζονται με την θέλησή τους ανάλογα με τις ικανότητές τους. Καθένας θα παίρνει ελεύθερα «ανάλογα με τις ανάγκες του.»²⁰.

Το μαοϊστικό καθεστώς ήταν ιδιαίτερα απόλυτο σε αυτόν τον τομέα, ειδικά κατά την περίοδο της πολιτιστικής επανάστασης. Και πολλοί παλιοί σχεταριστές βρίσκονται, με αρκετά φυσικό τρόπο, σήμερα, ανάμεσα σε εκείνους που εφαρμόζουν την αναρχο-καπιταλιστική «απορρύθμιση», τόσο στην Κίνα, όσο και στην Δύση.

Πράγματι, το πρόγραμμα που επιδιώκει να θέσει τις «οικονομικές βάσεις της εξαφάνισης του Κράτους», δεν έχει διόλου εξαφανιστεί με την κατάρρευση του πραγματικού

¹⁷ Εχθρικός απέναντι στην ίδια την έννοια του Κράτους δικαίου, ο Σμιτ προσπάθησε να λάβει υπόψη του την έγνοια περί «σεβαστότητας» του νέου καθεστώτος σφυρηλατώντας την έννοια του «Κράτους γερμανικού δικαίου του Αδόλφου Χίτλερ» (Hostile au concept même d'État de droit, Schmitt chercha à tenir compte du souci de respectabilité du nouveau régime en forgeant celui d' « État de droit allemand d'Adolf Hitler » (Cf. M. Stolleis, Que signifiait la querelle autour de l'État de droit sous le Troisième Reich ? (Τι σήμαινε η διαμάχη γύρω από το Κράτος δικαίου υπό το 3^ο Ράιχ?), in Olivier Jouanjan [dir.] *Figures de l'État de droit*, Presses univ. Strasbourg, 2001, p. 378).

¹⁸ Cf. Ernst Fraenkel, *The Dual State*, op. cit. pp. 9-56; W.Ebenstein, *The Nazi State*, New-York, Farrare & Rinehart, 1943. Add. Michael Stolleis, *Le droit à l'ombre de la croix gammée : Etudes sur l'histoire du droit du national-socialisme (Το δίκαιο στη σκιά του αγκυλωτού σταυρού: Μελέτες πάνω στην ιστορία του δικαίου του εθνικοσοσιαλισμού)*. Presses de l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, 2016, 385 p.; Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable : L'ordre du discours juridique nazi (Η δικαιολόγηση του αδικαιολόγητου: Η τάξη του νομικού ναζιστικού λόγου)*, Paris, PUF, 2017.

¹⁹ Engels, *Anti-Dühring*, (1878), Paris, Éd. sociales, 1971, trad. É. Botigelli, p. 317.

²⁰ Lénine, *L'État et la révolution* [1917], Paris, La Fabrique, 2012, préf. Laurent Lévy, 232 p. Ch. V : « Les bases économiques de l'extinction de l'État », cité p. 185.

κομμουνισμού. Η πίστη στην αρμονία, μέσω των υπολογισμών, που καθοδηγούσε τον σοβιετικό προγραμματισμό, αναδύθηκε με νέα μορφή χάρη στη υπερφιλελεύθερη παγκοσμιοποίηση και τις ελευθεριακές διεκδικήσεις, που αποτελούν τις δυο όψεις – οικονομική και κοινωνική – του ίδιου νομίσματος. Οι προφήτες τους αναγγέλλουν με τη σειρά τους την έλευση ενός κόσμου αφθονίας όπου καθένας θα είναι κυβερνήτης του εαυτού του και δεν θα έχει να υποστεί κανέναν εξαναγκασμό στον οποίο δεν έχει ρητά συναινέσει.

Κι όμως, την επομένη του δευτέρου παγκόσμιου πολέμου, η εμπειρία των εξωφρενικών σφαγών, που χαρακτήρισαν το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, είχαν οδηγήσει τις δυτικές χώρες να βγουν από τα αδιέξοδα του επιστημονισμού και να αποκαταστήσουν τον ρόλο του Κράτους, υπάγοντάς το στην κατηγορηματική επιταγή του σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Και είχαν προσπαθήσει να επανιδρύσουν πάνω σε αυτήν την βάση μια νέα παγκόσμια έννομη τάξη με στόχο την ενίσχυση της κοινωνικής δικαιοσύνης²¹. Για τον σκοπό αυτό, καθιερώθηκε μια «νέα γενιά» δικαιωμάτων του ανθρώπου: εκείνη των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτιστικών δικαιωμάτων, των οποίων η εφαρμογή απαιτούσε την αλληλεγγύη απέναντι στους κινδύνους της ζωής και οδήγησε την δυτική Ευρώπη σε μια άνευ προηγουμένου άνθιση του κοινωνικού Κράτους.

Όμως, η υποταγή αυτή των οικονομικών συναλλαγών στην υλοποίηση των κοινωνικών δικαιωμάτων, δεν επεβίωσε των ανατροπών των τριών τελευταίων δεκαετιών. Η υπερφιλελεύθερη επανάσταση επανέφερε την πίστη σε υπεράνθρωπες δυνάμεις –στις δυνάμεις της αγοράς– οι οποίες είναι σε θέση να γεννήσουν μια «αυθόρμητη τάξη» που αυτορυθμίζεται. Ήδη από τον 18^ο αιώνα, ο Χιουμ πίστευε πως είχε ανακαλύψει αυτούς τους τελευταίους νόμους πάνω στους οποίους στήριζε το Δίκαιο και την ηθική. Στην *Πραγματεία περί της ανθρώπινης φύσης*, της οποίας ο υπότιτλος δείχνει ξεκάθαρα την επιστημονική φιλοδοξία – *Δοκίμιο για την εισαγωγή της πειραματικής μεθόδου στα ηθικά υποκείμενα*– εντόπιζε τους «τρεις θεμελιώδεις νόμους της φύσης» πάνω στους οποίους θα ρυθμίζονταν η κυβέρνηση των ανθρώπινων κοινωνιών: η ιδιωτική περιουσία, η συμβατική ελευθερία και η αστική ευθύνη. Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι, δυο αιώνες αργότερα, ο Hayek θα αναφερθεί στους τρεις αυτούς νόμους, για να υποστηρίξει ότι υπάρχει μια αυθόρμητη τάξη της αγοράς και για να αντιπαλέψει την «ψευδαίσθηση της κοινωνικής δικαιοσύνης»²². Όμως, πρόκειται περί τριών νόμων του ιδιωτικού δικαίου. Η επέκταση αυτής της τάξης της αγοράς σε παγκόσμια κλίμακα προϋποθέτει, συνεπώς, να δοθεί στο ιδιωτικό δίκαιο, που εκφράζει αυτούς τους «θεμελιώδεις νόμους της φύσης», το προβάδισμα σε σχέση με το δημόσιο δίκαιο. Όπως συνέβαινε παλαιότερα σχετικά με τον ανθρώπινο νόμο έναντι του θεϊκού, το δημόσιο δίκαιο θεωρείται ως ένα απλό «δίκαιο οργάνωσης», ένα αναγκαίο κακό που πρέπει

²¹ Σχετικά με αυτήν μεταπολεμική δογματική ανάκαμψη, βλ. A. Supiot *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au Marché total* (Το Πνεύμα της Φιλαδέλφειας. Η κοινωνική δικαιοσύνη απέναντι στην Απόλυτη Αγορά), Paris, Seuil, 2010.

²² F.A. Hayek, *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes de justice et d'économie politique* (Δίκαιο, νομοθεσία και ελευθερία. Μια νέα διατύπωση των αρχών της δικαιοσύνης και της πολιτικής οικονομίας), τόμος 2 : *Le mirage de la justice sociale* (η ψευδαίσθηση της κοινωνικής δικαιοσύνης) [1976], trad. de l'anglais par R. Audouin, PUF, 1981, p. 48.

να «ενισχύσει» και όχι να παρεμποδίσει την δράση της Αόρατης Χειρός της Αγοράς²³²⁴. Αυτό είναι το νομικό πρόγραμμα της παγκοσμιοποίησης.

Η αντιστροφή της ιεραρχίας δημοσίου/ιδιωτικού

Η ιδεολογία αυτή θριάμβευσε από την δεκαετία του 80. Τα οικονομικά και κοινωνικά δικαιώματα καταγγέλθηκαν ως ψευδοδικαιώματα και η ιδιωτικοποίηση των θεσμών του *Welfare State* (Κράτους Πρόνοιας) έγινε η προτεραιότητα της εθνικής και διεθνούς πολιτικής ατζέντας. Η ουτοπία μιας παγκόσμιας έννομης τάξης που δεν θα αποτελούνταν πια από ένα μωσαϊκό Κρατών αλλά θα αποτελούσε μια "Μεγάλη Ανοικτή Κοινωνία", κατοικημένη από μια σκόνη συμβαλλόμενων σωματιδίων με κινητήριο δύναμη τον υπολογισμό του οφέλους, γέννησε έναν χρηματοπιστωτικό, τεχνικό και οικονομικό χώρο που αγνοεί τα εθνικά σύνορα. Σε συνδυασμό με τις νέες τεχνικές της πληροφορίας και της επικοινωνίας, το άνοιγμα των συνόρων στην ελεύθερη κυκλοφορία των κεφαλαίων και των εμπορευμάτων κλόνισε βαθειά την κυριαρχία των Κρατών και περιόρισε την νομοθετική τους εξουσία. Σύμφωνα με τον Hayek

«Οι μόνοι δεσμοί που διατηρούν το σύνολο μιας Μεγάλης Κοινωνίας είναι καθαρά οικονομικοί (...)είναι τα δίκτυα χρήματος που συγκολλούν την μεγάλη Κοινωνία (και) το μεγάλο ιδανικό της ενότητας του ανθρώπινου είδους εξαρτάται, εν κατακλείδι, από τις σχέσεις μεταξύ των στοιχείων που διέπονται από την ώθηση προς την καλύτερη δυνατή ικανοποίηση των υλικών τους αναγκών»²⁵.

Έτσι, αυτό που είναι επιτακτικό, δεν είναι πλέον η υποταγή της επιδίωξης των ατομικών συμφερόντων σε αυτήν του γενικού συμφέροντος, αλλά, αντίθετα, το να καταστεί το δημόσιο πράγμα εργαλείο της ελεύθερης μεγιστοποίησης των ατομικών ωφελειών. Αυτού του ισχυρού πολιτικού ρεύματος προηγήθηκαν θεωρητικές επεξεργασίες από τους πλέον ποικίλους ορίζοντες που όμως συνέκλιναν στην υπεράσπιση του προγράμματος για μια κοινωνία απαλλαγμένη από την φορτική και καταπιεστική μορφή του Κράτους²⁶. Αυτό το νεοφιλελεύθερο είδωλο της προφητείας του αργού θανάτου του Κράτους είναι μέρος της εσχατολογικής θεώρησης της ιστορίας που χαρακτηρίζει την Δύση και της οποίας ο μαρξισμός δεν ήταν παρά μια ανταγωνιστική εκδοχή. Για τον λόγο αυτό, η κατάρρευση

²³ F.A. Hayek, *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes de justice et d'économie politique*, vol. 1 *Règles et ordre* [1973], trad. de l'anglais par R. Audouin, PUF, 1980, p. 162. Η ιδέα σύμφωνα με την οποία το δίκαιο είναι ένα αναγκαίο κακό είναι ιδιαίτερα ριζωμένη στην προστεταντική κουλτούρα (L'idée selon laquelle le droit est un mal nécessaire est particulièrement ancrée dans la culture protestante). Βλ. J. Carbonnier, *Toute loi est en soi un mal ?* (Είναι κάθε νόμος ένα κακό αφ'εαυτού?) in *Essais sur les lois*, Paris, Ed du répertoire Defrenois, 1979, pp. 281-298.

⁶⁰ F.A. Hayek, *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes de justice et d'économie politique*, vol. 1 *Règles et ordre* [1973], trad. de l'anglais par R. Audouin, PUF, 1980, p. 162. Η ιδέα σύμφωνα με την οποία το δίκαιο είναι ένα αναγκαίο κακό είναι ιδιαίτερα ριζωμένη στην προστεταντική κουλτούρα (L'idée selon laquelle le droit est un mal nécessaire est particulièrement ancrée dans la culture protestante). Βλ. J. Carbonnier, *Toute loi est en soi un mal ?* (Είναι κάθε νόμος ένα κακό αφ'εαυτού?) in *Essais sur les lois*, Paris, Ed du répertoire Defrenois, 1979, pp. 281-298.

²⁵ F.A. Hayek, *Le mirage de la justice sociale op. cit.*, p. 135.

²⁶ Cf. David Friedman, *The Machinery of Freedom* [1973] trad.. fr. *Vers une société sans État*, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Et la version plus modérée de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New-York, Basic Book 1974, trad.. fr. *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, 442 p. Comp, mobilisant l'expérience ethnologique des sociétés amazoniennes, Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit 1974.

(implosion) της ΕΣΣΔ, την ίδια στιγμή που αποτελούσε μιαν εικονογράφιση της ματαιότητας της πίστης στους νόμους της ιστορίας, ερμηνεύτηκε αντίθετα σαν το σημάδι του καθολικού και οριστικού θριάμβου των δυνάμεων της αγοράς, δηλαδή, ως μια εκδήλωση των νόμων της ιστορίας και, ακόμη, για τους πλέον ενθουσιώδεις, ως «το τέλος της ιστορίας»²⁷.

Οι μεγαλειώδεις αυτές προοπτικές δεν ανευρίσκονται βέβαια στο θετικό δίκαιο, που καταδεικνύει μάλλον μια διαδικασία υποταγής των Κρατών σε αυτό που πρότευνα να ονομασθεί η «διακυβέρνηση μέσω των αριθμών». Τα προγράμματα διαρθρωτικής προσαρμογής ή η ευρωπαϊκή νομισματική διακυβέρνηση αποτελούν τις πλέον ορατές εκδηλώσεις αυτής της διαδικασίας υποταγής²⁸. Ταυτίζοντας το γενικό ευρωπαϊκό συμφέρον με την υπεράσπιση των οικονομικών ελευθεριών, το δίκαιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης παίζει έναν ρόλο κλειδί στην αντιστροφή των αξιών του δημοσίου και του ιδιωτικού. Αποδίδει βέβαια μια δομική θέση στα Κράτη, αλλά μια θέση δευτερεύουσα, μια θέση υφισταμένου. Το ευρωπαϊκό δίκαιο δεν θεμελιώνεται πάνω στη διάκριση μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού, αλλά μάλλον πάνω στη διάκριση μεταξύ του οικονομικού (αποκλειστικό αντικείμενο του ενωσιακού δικαίου) και του κοινωνικού (αρμοδιότητα που διατηρούν τα Κράτη). Ο ευρωπαίος δικαστής καθιστά την έννοια της οικονομικής δραστηριότητας έννοια δογματική, η οποία αναφέρεται σε οιαδήποτε δραστηριότητα μπορεί να αναπτύξει μια ιδιωτική οντότητα, ενώ λίγη σημασία αποδίδει στο αν αυτή ασκείται στον ιδιωτικό ή στον δημόσιο τομέα ενός Κράτους μέλους²⁹. Η αντίθεση που εισάγεται έτσι μεταξύ των οικονομικών δικαιωμάτων (που ενδέχεται να είναι καθολικά) και των κοινωνικών δικαιωμάτων (τα οποία είναι εκ φύσεως ειδικά) είναι καθαρά ιδεολογική. Πράγματι, δεν υπάρχει σχέση δικαίου που να μην έχει, συγχρόνως, μιαν οικονομική και μια κοινωνική διάσταση³⁰. Πρέπει, συνεπώς, να εκλάβουμε την αντίθεση αυτή για αυτό που είναι: όχι ως ένα δεδομένο της επιστήμης αλλά ως μια δογματική κατασκευή που συνεπάγεται την περιστολή του ρόλου του Κράτους.

Έτσι, το Δικαστήριο της ΕΕ έχει κρίνει ότι η αλληλεγγύη που υπάρχει μεταξύ των οργανισμών κοινωνικής ασφάλισης αποτελεί μια νόμιμη παρέκκλιση, υποκείμενη σε περιοριστική ερμηνεία, από τις αρχές του ελεύθερου ανταγωνισμού³¹. Με τον ίδιο τρόπο, ανέλυσε τις συλλογικές συμβάσεις ως έναν περιορισμό του ανταγωνισμού ανάμεσα στις υπογράφουσες επιχειρήσεις και θεωρεί ότι διαφεύγουν της απαγόρευσης των οικονομικών συμφωνιών μόνο στο μέτρο που επιδιώκουν έναν

²⁷ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Harper Perennial, 1993.

²⁸ V. supra §§.

²⁹ CJCE, 23 avril 1991 aff. n° C-41/90 (*Höfner et Elser*) *préc.*, points 21 et 24.

³⁰ Η εργασιακή σχέση, για παράδειγμα, είναι άρρηκτα μια σχέση οικονομική και μια σχέση κοινωνική της οποίας ο μισθωτός είναι ταυτόχρονα αντικείμενο και υποκείμενο (La relation de travail par exemple est indissolublement une relation économique et une relation sociale, dont le salarié est à la fois l'objet et le sujet.)

³¹ CJCE 17 fév. 1993, aff. C-159 et 160/91 (*Poucet et Pistre*) *Droit Social* 1993, 488, note Ph. Laigre et obs. J.-J. Dupeyroux; CJCE, 16 nov. 1995 aff. C-244/94 (*Coreva*), *Droit Social* 1996, 82, note Ph. Laigre; CJCE 26 mars 1996, aff. C-238/94 (*Garcia*), *Droit Social* 1996, 707. v. J.-J. Dupeyroux : Les exigences de la solidarité *Droit social* 1990, 741; Pierre Rodière *Traité de droit social de l'Union européenne* Paris, LGDJ, 2^{ème} éd. 2014., n°354-355, pp. 394 et s.

στόχο κοινωνικής πολιτικής³². Η ορθώς επονομαζόμενη απόφαση *Viking* είναι ιδιαίτερα διδακτική σε αυτό το θέμα, αφού αναλύει την προσφυγή στις σημαίες ευκαιρίας ως εφαρμογή της ελευθερίας εγκατάστασης.

Η εφαρμοσιμότητα του νόμου καταλήγει, λοιπόν, να εξαρτάται από τους υπολογισμούς της ατομικής ωφέλειας³³. Όπως παρατήρησε ο Pierre Rodière «Για το Δικαστήριο, το θέμα συνίσταται πάντα στο να ελέγχει αν μπορεί να συναινέσει κατά παρέκκλιση σε ένα εμπόδιο στις ελευθερίες. Ξεκινούμε από την οικονομική ελευθερία που καθιερώνεται από το δίκαιο της Ένωσης για να επιτρέψουμε, αν είναι πραγματικά απαραίτητο, μια εξαίρεση ή παρέκκλιση»³⁴. Ο ίδιος συλλογισμός εφαρμόστηκε σχετικά με τα μονοπώλια των επιχειρήσεων κοινής ωφέλειας. Υπάρχει ανοχή στο μονοπώλιο αυτό στο μέτρο στο οποίο είναι απαραίτητο «ενόψει ενός συμψηφισμού μεταξύ των επικερδών τομέων δραστηριότητας και των λιγότερο επικερδών (πράγμα που) δικαιολογεί, συνεπώς, έναν περιορισμό του ανταγωνισμού, από μέρους ιδιωτών επιχειρηματιών, στο επίπεδο των οικονομικά αποδοτικών τομέων»³⁵.

Το εθνικό δίκαιο δεν διαφεύγει αυτής της διαδικασίας περιστολής της δημόσιας σφαίρας σε όφελος της ιδιωτικής. Μάρτυρας, η συρρίκνωση του πεδίου της δημόσιας τάξης, σε τομείς τόσο διαφορετικούς όσο η διαιτησία³⁶³⁷ ή η συλλογική διαπραγμάτευση³⁸

Η κυριαρχία του ιδιωτικού επί του δημοσίου είναι επίσης αποτέλεσμα, κατά έμμεσο τρόπο, της εφαρμογής του δόγματος του *New public management*, που προωθεί την εφαρμογή, στην δημόσια διοίκηση, των μεθόδων management που ισχύουν στις ιδιωτικές επιχειρήσεις³⁹. Η ιδέα του να υποβάλλεις το σύνολο της κοινωνίας σε μian ίδια επιστήμη των οργανώσεων, βασισμένη στα μοναδικά κριτήρια της αποτελεσματικότητας, δεν έχει τίποτε το καινούριο και ήταν ήδη παρούσα στην μπολσεβίκικη επανάσταση. Επανεμφανίζεται με τις σύγχρονες μορφές της διακυβέρνησης μέσω των αριθμών. Σε μια τέτοια προοπτική, ο νόμος δεν εμφανίζεται πλέον ως πρότυπο που υπερβαίνει τα ατομικά συμφέροντα αλλά ως εργαλείο το οποίο βρίσκεται στην υπηρεσία τους. Από τη στιγμή που η ατομική θέληση ανάγεται σε απαραίτητη και ικανή συνθήκη της σχέσης δικαίου, καθένας θα πρέπει να μπορεί να επιλέξει

³² CJCE 17 fév. 1993, aff. C-159 et 160/91 (*Poucet et Pistre*) *Droit Social* 1993, 488, note Ph. Laigre et obs. J.-J. Dupeyroux; CJCE, 16 nov. 1995 aff. C-244/94 (*Coreva*), *Droit Social* 1996, 82, note Ph. Laigre; CJCE 26 mars 1996, aff. C-238/94 (*Garcia*), *Droit Social* 1996, 707. v. J.-J. Dupeyroux : Les exigences de la solidarité *Droit social* 1990, 741; Pierre Rodière *Traité de droit social de l'Union européenne* Paris, LGDJ, 2^{ème} éd. 2014., n°354-355, pp. 394 et s.

³³ CJCE, 21 déc. 1999 (*Albany*) *préc.* §. 60 et suiv.

³⁴ CJCE, 11 décembre 2007, (*Viking*), aff. C-438/05

³⁵ P. Rodière, *Actualité des solidarités sociales en droit européen*, in A. Supiot (dir.) *La solidarité. Enquête sur un principe juridique*, Paris, O. Jacob, 2015

³⁶ CJCE, 19 mai 1993 (*Corbeau*), *A.J.D.A.* 1993, 865, note F. Hamon, cité §. 17. Βρίσκουμε αυτήν την λογική στις διατάξεις της Συνθήκης για την λειτουργία της ΕΕ περί οικονομικών υπηρεσιών γενικού συμφέροντος (On retrouve ce raisonnement dans les dispositions du TFUE relatives aux services économique d'intérêt général) (Article 14 ; ex-article 16 TCE).

⁶¹ Cf. Éric Loquin et Sébatien Manciaux, *L'ordre public et l'arbitrage*, Paris, Lexis Nexis, 2014, 258 p.

³⁸ Cf. Florence Canut et François Gaudu (dir.), *L'ordre public en droit du travail*, LGDJ, 2007, 513 p.

³⁹ V. supra chapitre 8.

τον νόμο που του ταιριάζει (να έχει τον νόμο για τον εαυτό του) και να καθίσταται έτσι νομοθέτης του εαυτού του (να έχει τον εαυτό του για νόμο).

Ο νόμος για τον εαυτό και ο εαυτός ως νόμος

Οι εκδηλώσεις των δυο αυτών τάσεων είναι πολυάριθμες στο θετικό δίκαιο.

«Ο νόμος για τον εαυτό» είναι το απόφθεγμα που ταιριάζει στις όλο και συχνότερες περιπτώσεις όπου ένα άτομο έχει το δικαίωμα να επιλέξει το δίκαιο που θα εφαρμοστεί στην έννομη σχέση του και μπορεί έτσι να απελευθερωθεί από έναν κοινό κανόνα που εφαρμόζεται εξίσου σε όλους. Το ιδιωτικό διεθνές δίκαιο είναι η γη της επαγγελίας όπου επιτελείται η ανατροπή αυτή. Η ελευθερία επιλογής, από τους συμβαλλόμενους, του εφαρμοστέου δικαίου βρήκε εδώ μια νέα νιότη, με την ελεύθερη κυκλοφορία των αγαθών και των κεφαλαίων. Τα αντικειμενικά κριτήρια σύνδεσης μιας νομικής συναλλαγής με μια ορισμένη έννομη τάξη (*for*)⁴⁰, και η αρχή της επιβεβλημένης εφαρμογής των δημοσίας τάξης κανόνων της εν λόγω έννομης τάξης χάνουν, πράγματι την σημασία τους σε έναν κόσμο όπου οι οικονομικοί παράγοντες είναι ελεύθεροι να μετακινούν όπως θέλουν τα προϊόντα τους, τους τόπους παραγωγής τους και τα κέρδη τους. Από την στιγμή αυτή, η αρχή της αυτονομίας της βούλησης μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να θεμελιώσει μια διεθνή αγορά νομικών κανόνων, όπου τα εθνικά δίκαια μοιάζουν σαν προϊόντα σε ανταγωνισμό μεταξύ τους, που προσφέρονται σε πελάτες οι οποίοι αναζητούν την καλύτερη σχέση ποιότητας/τιμής. Έχοντας ευνοηθεί από την απάλειψη των συνόρων του εμπορίου, αυτή η πρακτική του *law shopping* επιτρέπει σε ιδιώτες να επιλέξουν το δημόσιο πλαίσιο το οποίο αναδεικνύεται το πιο κατάλληλο για την μεγιστοποίηση του ατομικού τους οφέλους⁴¹.

Καθιερώθηκε στο ενωσιακό δίκαιο με την απόφαση *Centros*⁴², έπειτα, σε κοινωνικά θέματα, με τις αποφάσεις *Viking* και *Laval*⁴³, που καθιέρωσαν το δικαίωμα μιας επιχείρησης να επιλέγει το δίκαιο που παρουσιάζει τα περισσότερα πλεονεκτήματα, όποιος και αν είναι ο τόπος όπου επιχειρεί. Η προσφυγή στις σημαίες ευκαιρίας επεκτείνεται, έτσι, και στην ξηρά ενώ η ελεύθερη επιδίωξη των ιδιωτικών συμφερόντων παίρνει σαφώς το προβάδισμα έναντι της τήρησης της δημόσιας τάξης.

Ένα τέτοιο *Law shopping* είναι φυσικά ασύμβατο με την αρχή του *rule of law*, αλλά είναι περισσότερο μέρος του *rule by laws*⁴⁴. Η ιδέα σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει σύμβαση χωρίς νόμο ανατρέπεται λοιπόν προς όφελος της αντίθετης αρχής σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει νόμος χωρίς σύμβαση, δηλαδή, χωρίς συμβαλλόμενους που να συμφωνούν να την εφαρμόσουν. Ο μόνος νόμος που αξίζει είναι, εν τέλει, η επιδίωξη από τον καθένα του ατομικού του συμφέροντος.

⁴⁰ Ο όρος *for*, (από το λατινικό *forum*) αναφέρεται στο δίκαιο της κατά τόπον αρμόδιας δικαιοδοσίας.

⁴¹ Voy. H. Muir Watt Οικονομικές διαστάσεις του ιδιωτικού διεθνούς δικαίου (Σκέψεις πάνω στις επιπτώσεις της παγκοσμιοποίησης πάνω στα θεμέλια των συγκρούσεων νόμων και δικαιοδοσιών) *Aspects économiques du droit international privé (Réflexions sur l'impact de la globalisation économique sur les fondements des conflits de lois et de juridictions)*, *Académie de droit international de La Haye, Recueil des cours* t. 307 (2004), Leiden/Boston, Martinus Nijhoff, 2005, 383 p. ; A. Supiot, Το ξεπούλημα του εργατικού δικαίου στην αγορά των κανόνων (*Le droit du travail bradé sur le marché des normes*) *Droit Social*, n°12, décembre 2005, pp. 1087

⁴² CJCE, 9 mars 1999, *Centros*, aff. C-212/97, *Rec.* 1999, I, 1459 concl. La Pergola. ; v. supra §§

⁴³ V. supra §§

⁴⁴ Sur cette opposition, voy. H. Berman, *Law and Revolution*, Harvard University Press, t. II, 2003, p. 19.

«Ο εαυτός ως νόμος» είναι το γνωμικό που θα μπορούσε να αναφέρεται στις περιπτώσεις όπου το δικαίωμα να ανάγεται κανείς σε νομοθέτη αναγνωρίζεται στον ιδιώτη. Σκιαγραφεί ένα νομικό σύμπαν όπου η ατομική επιθυμία γίνεται η απώτερη πηγή του κανόνα δικαίου, καθώς κάθε άτομο θεωρείται - όπως είπε ο σκηνοθέτης Wim Wenders – ως ένα «μίνι Κράτος»⁴⁵. Τείνει να καταστήσει την ατομική συναίνεση απαραίτητη και ικανή συνθήκη του θεμιτού χαρακτήρα του νόμου. Μια τέτοια αντίληψη της ελευθερίας βρίσκεται στους αντίποδες αυτής που κληρονομήσαμε από τους Έλληνες, σύμφωνα με τους οποίους: «Ελευθερία είναι η υπακοή στους νόμους»⁴⁶. Αντίθετα, καθιερώνει την παντοδυναμία της ατομικής επιθυμίας που ήδη επικαλούνταν ο Goering όταν όριζε το Δίκαιο ως «αυτό που μας αρέσει (notre bon plaisir)» (*was uns gefällt*⁴⁷). Ο François Ost παρατηρεί ορθώς ότι ένα από τα ελατήρια της ευχαρίστησης του πρωταγωνιστή του Ντε Σαντ συνίσταται στο να «αντικαταστήσει τον κοινό νόμο με έναν έκτακτο νόμο, του οποίου είναι ο μόνος συντάκτης, στερώντας έτσι από τα θύματά του το δικαίωμα να επικαλεστούν την συλλογική προστασία»⁴⁸. Η συναίνεση των εργατών χρησίμευε ήδη τον 19^ο αιώνα για να δικαιολογηθούν οι απάνθρωπες συνθήκες εργασίας. Το κοινωνικό δίκαιο προέρχεται εξ ολοκλήρου από την άρνηση της αποδοχής ότι η συναίνεση των ανίσχυρων αρκεί για να δικαιολογήσει την κυριαρχία των ισχυρών. Αυτή η δυσπιστία παραμένει έντονα εγγεγραμμένη στο εργατικό μας δίκαιο, αλλά καταγγέλλεται όλο και πιο έντονα, στο όνομα της ατομικής ελευθερίας⁴⁹.

Το αξιοπαρατήρητο είναι ότι καμιά από αυτές τις διεστραμμένες χρήσεις του Δικαίου δεν διήρκεσε για πολύ. Οδήγησαν όλες σε θανατηφόρα αδιέξοδα από τα οποία χρειάστηκε και καταφέραμε να βγούμε. Αυτή ήταν, ειδικότερα, η έννοια της δογματικής ώθησης που συνέβη στο τέλος του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου. Απομακρυνόμενοι από τον επιστημονισμό επανήλθαμε, τότε, στην επιταγή της ανάγκης επιβίωσης του ανθρώπινου είδους, αποδεχόμενοι πως η λειτουργία του Δικαίου δεν είναι να υπηρετεί τον εγωισμό, την βία και την απληστία των ανθρώπων, αλλά, αντίθετα, να διοχετεύει και να απομακρύνει την θανατηφόρα δύναμή τους. Υπάρχουν, λοιπόν, ιστορικοί λόγοι να αμφιβάλουμε για το κατά πόσο οι σχέσεις μεταξύ ατόμων μπορούν να «ρυθμίζονται» έτσι χωρίς αναφορά σε μια ετερόνομη αρχή, ικανή να κάνει το δημόσιο συμφέρον να επικρατεί έναντι των ατομικών. Οι όλο και περισσότερες χώρες – ειδικότερα στην Αφρική και στον Αραβικό κόσμο – όπου το Κράτος είναι σήμερα ελλιπές, δεν αποτελούν ακριβώς πρότυπα κοινωνιών όπου επικρατεί η τάξη. Εκεί όπου θα έπρεπε να υλοποιείται ο ελευθεριακός παράδεισος επί γης, στην πραγματικότητα βρισκόμαστε στον προθάλαμο της κόλασης. Η αναγκαιότητα επιβάλλεται κάθε φορά να υποταχθεί η ευχαρίστηση (το γούστο) των ισχυρότερων σε κάτι ισχυρότερό

⁴⁵ «Ο γερμανικός λαός διασπάσθηκε σε τόσα μίνι-Κράτη (...) όσα είναι τα άτομα» (« Le peuple allemand a éclaté en autant de mini-États [...] qu'il y a d'individus » (εσωτερική φωνή ενός οδηγού στην ταινία *Der Himmel über Berlin*, (*Les ailes du désir*; film de 1987).

⁴⁶ Cf. J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque (Ο νόμος στην ελληνική σκέψη)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 146.

⁴⁷ Cité par Rush Rhees, « Wittgenstein's Lectures on Ethics », *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1. [Jan., 1965], p 25 ; trad.. fr. in L. Wittgenstein *Leçons et conversations*, Paris, Folio-Gallimard, 1992, p. 173).

⁴⁸ François Ost, *Sade et la loi*, Paris, O. Jacob, 2005, p. 194

⁴⁹ Tatiana Sachs (dir.) *La volonté du salarié*, Paris, Dalloz, 2012, 272 p. ; P. Adam, *L'individualisation du droit du travail. Essai sur la réhabilitation juridique du salarié-individu*, Paris, LGDJ, 2005, 553 p.

τους, που επιβάλλεται σε όλους και αποτρέπει την μετατροπή της κοινωνίας των ανθρώπων σε ζούγκλα.

Χωρίς πίστη και χωρίς νόμο: η ανυπόφορη κοινωνία

Μια κοινωνία που στερείται ετερονομίας, πράγματι, θα οδηγηθεί στον εμφύλιο πόλεμο. Μπορεί να λυπούμαστε γι' αυτό και να ονειρευόμαστε έναν κόσμο που θα διέπεται αποκλειστικά από την αγάπη ή την προσαρμογή των υπολογισμών συμφερόντων. Αλλά, ούτε η αγάπη ούτε το συμφέρον αρκούν για να ενώσουν τους ανθρώπους, να τους κάνουν να μείνουν μαζί σε μια κοινωνία. Κι αν συγχέουμε το όνειρο αυτό με την πραγματικότητα, τότε αναγκαστικά διαμορφώνουμε τις συνθήκες για την επέλευση της βίας.

Ο κίνδυνος αυτός είναι ιδιαίτερα αυξημένος στα δημοκρατικά καθεστώτα. Από την αρχαιότητα, η δημοκρατία πάντα αντιμετωπίζονταν ως μια εύθραυστη θεσμική κατασκευή που χωρίζει και αρθρώνει προσεκτικά τρεις διαστάσεις της ζωής της πολιτείας που, η κάθε μια, διαθέτει τους δικούς της τύπους και κανόνες:

- α) την πολιτική συνέλευση, σφαίρα συζήτησης του δημοσίου συμφέροντος,
- β) την αγορά, σφαίρα της διαπραγμάτευσης των ιδιωτικών συμφερόντων, και
- γ) το ιερό (*religio* με την πρώτη νομική της έννοια), σφαίρα μιας δογματικής Αναφοράς που είναι συγχρόνως πηγή έννοιας και εγγυήτρια της αξιοπιστίας (*crédit*) του λόγου, είτε είναι εμπορικός είτε πολιτικός.

Γινόμενη έτσι αντιληπτή, η δημοκρατία απαιτεί, για να διατηρηθεί μακροπρόθεσμα, την θέσμιση ενός δήμου (*demos*), ενός λαού πολιτών, του οποίου τα μέλη συγκεντρώνουν τις τρεις ακόλουθες αντίστοιχες συνθήκες:

α) κατάρτιση και παιδεία που τους καθιστούν ικανούς να ξεχωρίσουν το δημόσιο συμφέρον από τα ιδιωτικά τους συμφέροντα,

β) οικονομική ανεξαρτησία χάρη στην εργασία, ούτως ώστε οι πολίτες να μην χωρίζονται από υπέρμετρες ανισότητες περιουσίας ούτε και να είναι υποταγμένοι οι μὲν στους δε (όρος της ισονομίας), και

γ) ηθική της αλήθειας, δηλαδή, το θάρρος να λες αυτό που σκέφτεσαι και να αντιμετωπίζεις τις σκέψεις των άλλων, σε συνελεύσεις λόγου με στόχο την επίτευξη συμφωνίας περί του τι είναι και του τι πρέπει να είναι (αυτό που ο Φουκώ ονόμαζε: *παρρησία*)

Η κατασκευή αυτή υποσκάπτεται στην ίδια της την αρχή από την στιγμή που— όπως μας καλεί να το πράξουμε η ιδεολογία της απόλυτης Αγοράς (Total Market) – εξομοιώνουμε την δημοκρατία με μιαν αγορά ιδεών. Προερχόμενη από την νεοφιλελεύθερη οικονομία και, ειδικότερα, από τις εργασίες του Ronald Coase⁵⁰, η εξομοίωση αυτή καθιερώθηκε από το Ανώτατο δικαστήριο των ΗΠΑ, για πρώτη φορά, με την απόφαση Buckley το 1976⁵¹ και με τρόπο ακόμη πιο έντονο στην περίφημη απόφασή *Citizens United* το 2010, σύμφωνα με το

⁵⁰ Ronald Coase « The Economics of the First Amendment. The Market for Goods and the Market for Ideas », *American Economic Review, Papers and Proceedings* (1974) vol. 64, n°2, pp. 384-391.

⁵¹ Buckley v. Valeo, 424 U.S. 1 (1976). Για ένα πανόραμα αυτής της νομολογίας, βλ. T.K. Kuhner, *Capitalism v. Democracy. Money in Politics and the Free Market Constitution*, Stanford University Press, 2014. Απαντά πλήρως στο δόγμα Law and Economics, που αναλύει το δίκαιο ως προϊόν που «πωλείται» από τον νομοθέτη και «αγοράζεται» από τους δικαιούχους της νομοθεσίας (Cf. W.M. Landes and R.A. Posner, The independant Judiciary in an Interest-Group Perspective, *Journal of Law and Economics*, vol. 18, n°3, 1975, pp. 875-901).

οποίο, η πρώτη τροπολογία (Amendement) του αμερικανικού Συντάγματος έχει ως αντικείμενο την προστασία μιας ανοικτής αγοράς ιδεών (« open market place of ideas »)⁵². Από την στιγμή που η σφαίρα της αγοράς απορροφά με τον τρόπο αυτόν την σφαίρα του πολιτικού (εκλογική αγορά) και εκείνην του ιερού (αγορά των θρησκειών), η μορφή του πολίτη σβήνει προοδευτικά σε όφελος εκείνης του καταναλωτή ενώ η ηθική της ιδιότητας του πολίτη -φτιαγμένη από παιδεία, ανεξαρτησία μέσα στην και μέσα από την εργασία, καθώς κι από σεβασμό στην αλήθεια – χάνει το νόημά της.

Το ιδιαίτερο καθεστώς που ήταν εκείνο του πολιτικού λόγου σε όλες τις δημοκρατικές εμπειρίες, δηλαδή, ενός λόγου που προορίζεται να εκφράσει μιαν ορισμένη αναπαράσταση του δημόσιου αγαθού και όχι την υπεράσπιση ιδιωτικών συμφερόντων, δεν έχει πλέον λόγο ύπαρξης. Όλοι οι λόγοι αξίζουν *a priori* το ίδιο στην αγορά των ιδεών και όλα τα επιχειρήματα είναι καλά για να κερδίσεις μερίδια στην αγορά αυτή. Εξ ου και η άνθιση της « *post-truth* » *politics* : της πολιτικής της «μετα-αλήθειας», νέας λέξης που καθιερώθηκε ως λέξη του 2016 από το Oxford Dictionary. Στην καρδιά της θεσμικής κρίσης, που διανύουμε, βρίσκεται αυτή η επίθεση εναντίον του πρώτου μεταξύ των θεσμών: του νόμου της γλώσσας και της αναγκαστικής, δεσμευτικής ισχύος του λόγου⁵³. Αυτή είναι η έννοια της θεωρίας της *efficient breach of contract* (αποτελεσματικής παραβίασης σύμβασης), που διαδίδει το δόγμα *Law and Economics*⁵⁴. Ο λόγος που δίνεται δεν δεσμεύει τον συμβαλλόμενο παρά μόνο εφόσον αυτός έχει συμφέρον να τον τηρήσει κι αν δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο πρέπει να είναι ελεύθερος να αποδεσμευτεί, αποζημιώνοντας εκείνον που τον εμπιστεύτηκε. Λογική κατάληξη της αμφισβήτησης κάθε ετερονομίας, ο ίδιος ο λόγος παύει έτσι να αποτελεί νόμο για τον άνθρωπο.

Μια τέτοια κρίση δεν θα είχε εκπλήξει τον Giambattista Vico (1668-1744), στον οποίο βρίσκουμε σίγουρα την πιο διαυγή περιγραφή των κινδύνων που βαρύνουν το Κράτος από την στιγμή που δίνεται το προβάδισμα στην αναζήτηση του ιδιωτικού οφέλους σε σχέση με το δημόσιο συμφέρον. Μέγας νομικός και, συνεπώς, επίσης φιλόσοφος, ιστορικός, φιλόλογος και συγκριτικολόγος, ο Vico ήταν ένας από τους τελευταίους επιζώντες του Ανθρωπισμού της Αναγέννησης από τον οποίο είχε κληρονομήσει τον σκεπτικισμό σε σχέση με τον απόλυτο χαρακτήρα των κατηγοριών της Λογικής. Περιέγραψε συγχρόνως το μεγαλείο και την αδυναμία αυτού που ονομάζει «λαϊκές δημοκρατίες» (*républiques populaires*), όπου «λαοί ολόκληροι που κοινά επιθυμούν την δικαιοσύνη, θεσμοθετούν δίκαιους νόμους»⁵⁵. Η δημοκρατική πρακτική της συζήτησης των νόμων είναι μια σχολή για τη λογική που οδηγεί τους λαούς αυτούς να δώσουν στην κοινωνική τάξη μια βάση περισσότερο φιλοσοφική παρά θρησκευτική (*ordre social*)⁵⁶.

Σύμφωνα με τον Vico, αυτές οι δημοκρατίες είναι αξιοθαύμαστες, αλλά είναι και εύθραυστες διότι η διάρκειά τους βασίζεται πάνω στην αρετή των πολιτών τους. Την ίδια

⁵² Citizens United v. Federal Election Comm'n 558 U.S. ___ (2010).

⁵³ Cf. A. Supiot et Sitharamam Kakarala (dir.) *La loi de la langue. Dialogue euro-indien*, Genève, Schulthess, 2017.

⁵⁴ V. supra chapitre 7.

⁵⁵ G. Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (Αρχές μιας νέας επιστήμης περί της κοινής φύσης των εθνών) [1744], trad. fr. A. Pons, Paris, Fayard, 2001, §. 1101, p. 535.

⁵⁶ G. Vico *Principes d'une science nouvelle*, op. cit. §. 1040, p. 501. Add. Alain Pons, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, Gallimard, 2015, p. 307 et suiv.

στιγμή που πλησιάζουν στην μεγαλύτερη πολιτική και υλική επιτυχία, εκτίθενται σε αυτό που ο Vico ονομάζει «βαρβαρότητα του αναστοχασμού (barbarie de la réflexion), που συνίσταται στην χρήση της αφάιρεσης (abstraction), όχι με σκοπό την αποστασιοποίηση από τα πάθη ή τα συμφέροντα του ομιλούντος και την συμφωνία πάνω σε μια αντικειμενική θεώρηση του κόσμου, αλλά με σκοπό την «συκοφάντηση της αλήθειας» (calomnier la vérité) και την εξυπηρέτηση οιασδήποτε αιτίας (cause) αρκεί να πηγαίνει προς την κατεύθυνση των ιδιωτικών συμφερόντων. Χειραφετούμενοι από οποιαδήποτε κοινή λογική και έννοια, «λόγιοι παράλογοι» επιχειρούν τότε να απαξιώσουν την ίδια την ιδέα του γενικού συμφέροντος ή να το υποτάξουν στην επιζήτηση του ιδιωτικού οφέλους⁵⁷. Γράφοντάς τα αυτά, δεν μπορεί να μην σκεφτόταν τους σοφιστές, των οποίων οι Αθηναίοι φοβόνταν τόσο την επικίνδυνη επιρροή πάνω στη νεολαία. Αλλά, προσωπικά, δεν μπορώ να μην σκεφτώ τους ιδεολόγους της Απόλυτης Αγοράς που, με το προκάλυμμα μιας οικονομικής επιστήμης, εξομοιώνουν την δημοκρατία με μια αγορά ιδεών.

Σύμφωνα με τον Vico, οι δημοκρατίες, που έχουν προσβληθεί από το κακό αυτό, βλέπουν τους πολίτες τους να αδιαφορούν για το κοινό όφελος και «Σβήνει μέσα τους η δύναμη που είχε οδηγήσει τα άτομα να βγουν από την πρώτη τους μοναξιά»⁵⁸. Τότε, «οι λαοί αποσυντίθενται» κι ο καθένας περιπίπτει σε μια πολιτική απάθεια (apathie civique) και μian ηθική μοναξιά (solitude morale) την οποία ο Vico περιγράφει με τον ακόλουθο εκπληκτικό τρόπο:

Οι λαοί αυτοί (...)συνήθισαν, σαν ζώα, να μην σκέπτονται τίποτε άλλο από τα προσωπικά οφέλη του καθενός και έφθασαν στον τελευταίο βαθμό των εκλεπτυσμένων απολαύσεων ή, για να το πούμε καλύτερα, της ματαιότητας (orgueil), όπως τα άγρια ζώα που, με την παραμικρή δυσαρέσκεια (déplaisir), προσβάλλονται και γίνονται βίαια. Έτσι, εν πλήρη μέσω της μεγαλύτερης αφθονίας και του πλήθους των σωμάτων, ζουν όπως τα άγρια ζώα σε μια βαθιά μοναξιά συναισθημάτων και επιθυμιών και με δυσκολία μπορεί κανείς να βρει έστω και δυο που να συμφωνούν, αφού καθένας ακολουθεί την δική του ευχαρίστηση ή το δικό του καπρίτσιο.

Σε αυτήν την κατάσταση αποσύνθεσης, η πολιτική δύναμη υποτάσσεται σε αυτήν του χρήματος, ανοίγοντας το δρόμο σε δημαγωγούς που θέτουν τις βάσεις των εμφύλιων πολέμων, τόσο που, γράφει ο Vico, οι άνθρωποι καταπίπτουν «από την τέλεια ελευθερία στην τέλεια τυραννία»⁵⁹. Η τυραννία αυτή μπορεί να λάβει διάφορες μορφές: την προσφυγή στον ισχυρό άνδρα, που παίρνει στα χέρια του το πολιτικό πράγμα που ο εγκατέλειψε ο πληθυσμός, καθώς περιορίστηκε στις ιδιωτικές του δραστηριότητες, την υποταγή από μια ξένη δύναμη ή, τέλος, την υπέρτατη προσφυγή στην Πρόνοια: την επιστροφή στην βαρβαρότητα των αισθήσεων, δηλαδή, στον εμφύλιο πόλεμο.

Για όλους αυτούς τους λόγους, χάρη στην Πρόνοια, με τις πειστωμένες φατρίες τους και τους βίαιους εμφύλιους πολέμους τους, οι λαοί αυτοί μετατρέπουν τις πολιτείες τους σε δάση και τα δάση σε κρυψώνες ανθρώπων. Έτσι θα σκουριάσουν επί μακρούς αιώνες βαρβαρότητας οι χυδαίες λεπτότητες των πονηρών ιδεών που τους είχαν μετατρέψει σε ζώα που, από την βαρβαρότητα του αναστοχασμού (réflexion), έγιναν ωμότερα και απ'την ωμή πρώτη βαρβαρότητα των αισθήσεων. Πράγματι, αυτή εκδηλώνονταν με γενναιόδωρη αγριότητα, ενάντια στην οποία μπορούσες να αμυνθείς βάζοντάς το στα

⁵⁷ G. Vico *Principes d'une science nouvelle*, op. cit., §. 1102, p. 537.

⁵⁸ Cf. A. Pons, *Vie et mort des nations (Ζωή και θάνατος των εθνών)*, op. cit, p. 315.

⁵⁹ G. Vico *Principes d'une science nouvelle*, op. cit., §. 1102, p. 536.

πόδια ή προστατεύοντας τον εαυτό σου, ενώ η άλλη, με δειλή αγριότητα, και κρυβόμενη πίσω από κολακειές και αγκαλιές, συνωμοτεί κατά της ζωής και της περιουσίας των φίλων που δείχνουν εμπιστοσύνη.

Αυτή η επιστροφή στην «βαρβαρότητα των αισθήσεων» δεν είναι, σίγουρα, ό,τι πιο ευχάριστο, αλλά ένας χρόνος βίας και ερήμωσης. Αυτή η εμπειρία των βασικών διακυβευμάτων της ανθρώπινης ζωής οδηγεί τους επιζώντες να ανακτήσουν την έννοια της πραγματικότητας και να ξαναβρούν τις πρωταρχικές αρετές που αποτελούν την προϋπόθεση της ζωής στην πολιτεία, δηλαδή, του πολιτισμού:

Οι λίγοι άνθρωποι που απομένουν στο τέλος βρίσκονται τότε μέσα στην αφθονία των πραγμάτων που είναι απαραίτητα για την ζωή και γίνονται κοινωνικοί με φυσικό τρόπο. Χάρη στην επιστροφή στην πρωτόγονη απλότητα του πρώτου κόσμου των λαών, είναι θρήσκοι, αληθινοί και πιστοί και, έτσι, επιστρέφουν ανάμεσά τους η ευλάβεια, η πίστη, η αλήθεια, που είναι τα φυσικά θεμέλια της δικαιοσύνης...

Θέτοντας έτσι την Δικαιοσύνη στο κέντρο των αρετών του πολίτη που οι άνθρωποι ανακαλύπτουν και πάλι μέσα από την εμπειρία της κατάρρευσης της πολιτικής κοινωνίας, ο Νίκο εγγράφεται σε μια μακρά φιλοσοφική και νομική παράδοση που ανάγεται στον Κικέρωνα⁶⁰ και, πριν από αυτόν, στον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο «η δικαιοσύνη περιέχει μέσα της ολόκληρη την αρετή»⁶¹ («εν δε δικαιοσύνη συλλήβδην πασ' αρετή έστιν»). Στο σημείο αυτό, ο Αριστοτέλης δεν έπαψε ποτέ να έχει δίκιο. Όπως μας έδειξε η δογματική ώθηση που έλαβε χώρα μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, η εμπειρία της καταστροφής οδηγεί πάντα στο να αναδυθεί ανάμεσα στους ανθρώπους η έννοια της δικαιοσύνης, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατό κανένα Κράτος, καμία *πολιτεία*. Το καταλάβατε, ήθελα να κλείσω με μια αισιόδοξη νότα που δείχνει επίσης τα αθάνατα διδάγματα του άνδρα του οποίου το Πανεπιστήμιό σας φέρει το όνομα.

⁶⁰ Ο Κικέρωνας πραγματεύεται τις αρετές αυτές στο Βιβλίο II της πραγματείας του *De inventione* (la Rhétorique). Επανέρχεται δυο φορές, με ελαφρές διαφορές (Livre II §.XXII et §.LIII). Βλ. *De l'invention oratoire*, in *Œuvres complètes de Cicéron avec la traduction en français publiée sous la direction de M. Nisard*, Paris, Firmin Didot, t. 1, 1869.

⁶¹ *Éthique à Nicomaque (Ηθικά Νικομάχεια)*, V, 1129b, in Aristote, *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Paris, Gallimard-La Pléiade, trad. R. Bodéus, 2014, p.103