

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Αστικός Φιλελευθερισμός – Αστικός
Συντηρητισμός & Αντιδραστικότητα. Ένα
Ζήτημα Συνέχειας και Ασυνέχειας. Jean –
Jacques Rousseau & Carl Schmitt

Μιχάλης Μαρκουλάκης – Επόπτης: Μανόλης Αγγελίδης

01111M027



Πίνακας περιεχομένων

1. Πρόλογος	3
2. Εισαγωγή.....	4
2.1.Υπόθεση Εργασίας και Μεθοδολογία	4
2.2.Από τη Φεουδαρχία στην Αστική Κοινωνία	6
2.2.1. Γιατί ο Jean Jacques Rousseau;	7
2.3.Από τον Φιλελευθερισμό στον Συντηρητισμό και την Αντίδραση	9
2.3.1. Γιατί ο Carl Schmitt;.....	11
2.4.Η Επικαιρότητα του Θέματος.....	13
3. Γενική Βούληση και Πολιτική Ενότητα	14
3.1.Η Γενική Βούληση και το Ακαταμάχητο	15
3.2.Πολιτική Ενότητα και Κράτος	19
3.3.Περί Κυριαρχίας, Δικτατορίας και Διακυβέρνησης.....	22
3.4.Νομιμότητα, Νομιμοποίηση.....	30
3.5.Ελευθερία, Ισότητα, Ισονομία, Ομοιογένεια	33
4. Ιδιοκτησία	38
4.1.Ιδιοκτησία και Σύσταση της Πολιτικής Κοινότητας.....	39
4.2.Ανισότητα, Ιδιοκτησία και Οικονομία.....	42
4.3.Ατομικισμός και ο Δογματισμός του Δικαιώματος της Ιδιοκτησίας..	45
4.4.Η Πολιτική Σημασία του Δικαιώματος στην Ιδιοκτησία.....	49
5. Η Ιδιότητα του Πολίτη	52
5.1.Ο Διαχωρισμός Μεταξύ Πολίτη και Αστού	53
5.2.Ρομαντισμός και Αστική Κοινωνία.....	55
5.3.Παραγωγή Πολιτών και Πολιτική Ηθική	57
6. Αστικός Φιλελευθερισμός και Αστικός Συντηρητισμός. Ένα Ζήτημα Συνέχειας και Ασυνέχειας (Συμπεράσματα)	62
6.1.Εν τέλει, Είναι η Γενική Βούληση Ακαταμάχητη;	63
6.2.Περί Συνέχειας και Ασυνέχειας.....	65
7. Βιβλιογραφία.....	68

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

7.1. Πηγές.....	68
7.2. Δευτερογενής Βιβλιογραφία.....	70
7.3. Άρθρα	72

1. Πρόλογος

Όταν ο κύριος Κ. έμαθε ότι οι παλιοί μαθητές του τον επαινούσαν, είπε: «Οι μαθητές μπορεί να έχουν λησμονήσει πια τα λάθη του δασκάλου, εκείνος όμως δεν έπαψε να τα θυμάται»¹.

Συμβαίνει κάποιες φορές στην επιστήμη, η λάμψη μιας θεωρίας και η απήχηση των λεγομένων ενός θεωρητικού να θολώνουν την εικόνα που αποκτούμε για τη θεωρία αυτή καθεαυτή, γεγονός το οποίο συνήθως οδηγεί σε ειδωλοποιήσεις και λανθασμένες ερμηνείες και συμπεράσματα. Το παραπάνω σχήμα περιγράφει ένα από τα μεγαλύτερα σφάλματα που μπορούν λάβουν χώρα στον τομέα της επιστήμης και γι' αυτό όχι μόνο πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί κατά την εξέταση των διαφόρων ιδεών, αλλά κυρίως δεν πρέπει να αφήνουμε καμιά ιδέα ανεξέταστη.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, αναλαμβάνουμε στο παρόν κείμενο την εργασία εξέτασης μιας ιδέας εκπορευόμενης από τη σκέψη ενός θεωρητικού, του οποίου το μέγεθος μπορεί να προκαλέσει την ως άνωθεν περιγραφόμενη «ζάλη». Ο θεωρητικός αυτός είναι ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ² και η ιδέα στην οποία αναφερόμαστε είναι εκείνη που περιγράφει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*³ και αφορά το ακαταμάχητο της γενικής βούλησης.

Παράλληλα, υπάρχει ακόμη μία κατηγορία θεωρητικών των οποίων το έργο πολλές φορές μπορεί να παραγνωρίζεται είτε λόγω προκαταλήψεων που έχουν δημιουργήσει οι προσωπικές τους, αλλά και οι επιστημονικές τους επιλογές, είτε λόγω του πολλές φορές διαφορούμενου χαρακτήρα πολλών από λεγόμενά τους ή της ασάφειας που αυτά αφήνουν πίσω τους.

Ένας τέτοιος θεωρητικός, ο οποίος έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στην πολιτική σκέψη του 20^{ου} αιώνα και έχει προκαλέσει διάφορες αντιδράσεις (σε όλο το πολιτικό κι επιστημονικό φάσμα), είναι ο Καρλ Σμιτ⁴, τη θεωρία του οποίου, περι

¹ Από τις *Ιστορίες του Κυρίου Κόνερ*, του Μπέρτολτ Μπρεχτ (εκδόσεις Κ. Μ. Ζαχαράκης, Αθήνα 2003).

² Για μια γενική σύνοψη της ζωής και του έργου του Ρουσσώ βλ. Bertram, Christopher, *Jean Jacques Rousseau*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/entries/rousseau/#PriWorRou>>, 15/11/2014 και Wokler, Robert, *Rousseau. A Very Small Introduction*, Oxford University Press, New York 2001.

³ Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου & Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2004.

⁴ Για μια γενική σύνοψη της ζωής και του έργου του Καρλ Σμιτ βλ. Vinx, Lars, *Carl Schmitt*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/entries/schmitt/#Aca>>, 15/11/2014.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

κυριαρχίας, έννοιας του πολιτικού και κράτους θα εξετάσουμε πάλι στην προαναφερόμενη θεωρία του Ζαν Ζακ Ρουσσώ.

2. Εισαγωγή

Για να ξεκινήσουμε να καταπιανόμαστε με το συγκεκριμένο έργο, πρέπει πρώτα να θέσουμε ένα πλαίσιο εργασίας το οποίο θα φανερώνει τα θεμέλια και τους βασικούς σκοπούς του ανά χείρας κειμένου, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο έγινε η πραγμάτευση του θέματος. Πριν προχωρήσουμε σε μια εις βάθος ανάλυση, θα συγκεκριμενοποιηθεί επακριβώς το θέμα πραγμάτευσης και θα τεθούν σε μια ιστορική και θεωρητική σειρά ορισμένα ζητήματα, τα οποία θεωρούνται βασικά για την κατανόηση της πορείας της σκέψης που οδήγησε στο τελικό αποτέλεσμα του παρόντος κειμένου.

2.1. Υπόθεση Εργασίας και Μεθοδολογία

Στον τίτλο του παρόντος κειμένου γίνεται λόγος για τον αστικό φιλελευθερισμό και τον αστικό συντηρητισμό. Με μια πρώτη ματιά, ο φιλελευθερισμός και ο συντηρητισμός είναι δύο ρεύματα ανόμοια με διαφορετική δομή και στόχους (αλλαγή της κοινωνίας από τη μία και συντήρηση του υπάρχοντος status quo από την άλλη – απομάκρυνση από τις παραδοσιακές αξίες και τις προκαταλήψεις από τη μία, επαναπροσέγγιση της παράδοσης και άμυνα απέναντι σε πιθανές αλλαγές από την άλλη κτλ.). Αυτή η παρατήρηση θεωρούμε πως είναι μονάχα επιφανειακή και πως το συμπέρασμα της ανομοιότητας είναι μόνο εν μέρει σωστό. Πρώτο λοιπόν μέρος της υπόθεσής μας είναι πως υπάρχει μία σύνδεση μεταξύ του φιλελευθερισμού, που οδήγησε στην άνοδο της αστικής κοινωνίας και στον συντηρητισμό που εμφανίστηκε, εντός των πλαισίων της, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και κυρίως κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου}, και ο οποίος οδήγησε εν τέλει στην περίοδο της αντίδρασης που έζησε ο πλανήτης λίγο πριν και κατά τη διάρκεια των δύο Παγκοσμίων Πολέμων και κυρίως κατά τον Δεύτερο. Υποθέτουμε πως μέσα στο φιλελεύθερο επιχείρημα, μέσα στη θεωρητική του βάση, υπάρχει εν σπέρματι ο συντηρητισμός, ο οποίος με την έλευση των κατάλληλων συνθηκών κάνει την εμφάνισή του. Εξ ου λοιπόν και το σκέλος της «συνέχειας» για το οποίο γίνεται λόγος.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Δεύτερο σκέλος της υπόθεσης μας είναι πως παρόλη την πιθανή συνέχεια μεταξύ αστικού φιλελευθερισμού και αστικού συντηρητισμού, στον τομέα της επιστημονικής σκέψης και εν προκειμένω στην πολιτική φιλοσοφία και την κοινωνική θεωρία, λόγω του γεγονότος ότι, όπως ήδη είπαμε, ο φιλελευθερισμός και ο συντηρητισμός έχουν μεταξύ τους μεγάλες θεωρητικές και πρακτικές αποκλίσεις, τίθεται ένα ζήτημα ασυνέχειας εντός του θεωρητικού πλαισίου (πολλές φορές άλλωστε η συντηρητική / αντιδραστική πλευρά ασκεί κριτική στον φιλελευθερισμό). Παράλληλα όμως είναι πιθανό να κρύβονται και ομοιότητες μεταξύ των δύο θεωρητικών παραδόσεων, αφού όπως προαναφέραμε ίσως ο συντηρητισμός να κρύβεται σε εμβρυακή μορφή εντός της φιλελεύθερης παράδοσης. Το παραπάνω γεγονός χρίζει εξέτασης και προσοχής, καθώς αφενός περιπλέκει το όλο ζήτημα κι αφετέρου προσθέτει ακόμα μια πτυχή συνέχειας.

Για να πραγματευθούμε την παραπάνω υπόθεση, όπως αναφέραμε στον πρόλογο, θα καταπιαστούμε με τη συγκριτική μελέτη των ιδεών, δύο θεωρητικών. Η μία κατηγορία ιδεών συνδέεται με τον Ζαν Ζακ Ρουσσώ και είναι αυτή του ακαταμάχητου της Γενικής Βούλησης. Η άλλη κατηγορία ιδεών περιλαμβάνει τις έννοιες του πολιτικού, του κράτους και της κυριαρχίας στον Καρλ Σμιτ⁵. Με κεντρικό άξονα την πρώτη, θα προσπαθήσουμε μέσα από τη σκέψη αυτών των θεωρητικών να επικυρώσουμε ή να απορρίψουμε την υπόθεση την οποία θέσαμε αμέσως προηγουμένως και να βγάλουμε όσο πιο τεκμηριωμένα συμπεράσματα γίνεται μέσα στα όρια μιας εργασίας όπως είναι η παρούσα. Βέβαια, οφείλουμε να τονίσουμε πως το ζήτημα της συνέχειας και της ασυνέχειας μεταξύ φιλελευθερισμού και συντηρητισμού είναι τεράστιο και η όποια ανάλυση γίνει εδώ είναι κάθε άλλο παρά εξαντλητική και για τον λόγο αυτό είναι απαραίτητη η συνέχιση της συγκεκριμένης έρευνας με την εξέταση κι άλλων θεωρητικών από τον φιλελεύθερο και τον συντηρητικό/αντιδραστικό χώρο και των ιδεών τους.

Ξεκινώντας, θα θέσουμε ένα συνοπτικό ιστορικό και θεωρητικό πλαίσιο για να γίνει πιο εύκολα και πιο πλήρως κατανοητή η υπόθεση εργασίας μας, θα εξηγήσουμε γιατί επιλέχθηκε η ενασχόλησή με τους Ρουσσώ και Σμιτ και θα εξηγήσουμε γιατί το συγκεκριμένο θέμα είναι σήμερα επίκαιρο και αξίζει εξέτασης. Κατόπιν, στο κυρίως μέρος της εργασίας, θα δούμε συγκριτικά και κριτικά συγκεκριμένες πτυχές του θεωρητικού επιχειρήματος του καθενός από τους δύο στοχαστές και στο τέλος θα παρουσιάσουμε τα συμπεράσματα που βγαίνουν από αυτή την εξέταση.

⁵ Παρακάτω θα παραθέσουμε ακριβώς το περιεχόμενο των αναφερόμενων ιδεών, ο οποίος προέρχεται κατά κύριο λόγο από το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του Ρουσσώ, την *Έννοια του Πολιτικού* και την *Πολιτική Θεολογία* του Σμιτ, αλλά διαπνέουν όλο το έργο τους. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., Σμιτ, Καρλ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, μτφρ. & εις. Αλίκη Λαβράνου, επιμ. Γιώργος Σταμάτης, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2009 και Schmitt, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, μτφρ. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2005.

2.2. Από τη Φεουδαρχία στην Αστική Κοινωνία

Βασικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας είναι ότι αποτελεί μια πλήρη κοσμοθεωρία, ένα σύστημα γενικών αντιλήψεων για τον κόσμο, για ό,τι έχει να κάνει με τη φύση, τον άνθρωπο και την κοινωνία⁶. Η είσοδος στην εποχή της φεουδαρχίας σηματοδοτεί μια νέα περίοδο στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας, κατά την οποία όλες οι μορφές κοινωνικής συνείδησης είχαν υποταχθεί στη θρησκεία⁷. Όπως είναι φυσικό, ένα θεοκρατικό σύστημα (όπως το δυτικό χριστιανικό), το οποίο επί της ουσίας πρόβαλε (και προβάλλει) την άρνηση του κόσμου⁸, προκάλεσε βαθιά χάσματα στο εσωτερικό της κοινωνίας και καταπίεση για τις μεγάλες μάζες του πληθυσμού· καταπίεση η οποία πάρα πολύ σπάνια έβρισκε κάποια αντίσταση.

Παρόλα αυτά, ήταν επίσης φυσικό κάποια στιγμή να επέλθουν αλλαγές στο εσωτερικό της κοινωνίας, οι οποίες έφεραν τον φεουδαρχικό τρόπο οργάνωσης μπροστά σε ένα τέλμα. Η υλική ζωή της κοινωνίας, λόγω της ταχύτατης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, πέρασε μέσα από θεμελιακές αλλαγές οι οποίες οδήγησαν στην αναγκαία αντικατάσταση, μέσω της επαναστατικής οδού, του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής από τον κεφαλαιοκρατικό. Η φεουδαρχική ιδιοκτησία και οι σχέσεις που αναπτύσσονταν εντός του πλαισίου που αυτή δημιουργούσε, μετατράπηκαν σε πόλο αντίδρασης και τροχοπέδη των αναπτυσσόμενων παραγωγικών δυνάμεων. Μετατράπηκαν σε δεσμά τα οποία έσπασαν οι λεγόμενες αστικές επαναστάσεις (Αγγλική Επανάσταση του 1648 και Γαλλική Επανάσταση του 1789)⁹.

Όλος αυτός ο μετασχηματισμός και η αναταραχή που επικρατούσε στην κοινωνία, έφεραν τη φιλοσοφία μπροστά στο «[...] ώριμο πια καθήκον της κριτικής της μεσαιωνικής θρησκευτικής κοσμοθεωρίας, το καθήκον της απελευθέρωσης της συνείδησης των ανθρώπων από τα δεσμά της θεολογίας και του μυστικισμού, από τα στείρα τεχνάσματα του σχολαστικισμού»¹⁰. Με το πέρασμα από τη φεουδαρχία στην αστική κοινωνία λαμβάνει χώρα η εκκοσμίκευση της γνώσης και της πολιτικο – κοινωνικής οργάνωσης. Με την εμφάνιση του Διαφωτισμού ξεκινά η πάλη ενάντια στον αντιδραστικό κοινωνικό ρόλο της θρησκείας, που είχε κυριεύσει τη συλλογική συνείδηση των μαζών και προωθούσε τον πνευματικό ζυγό και την εκμετάλλευσή τους.

⁶ Συλλογικό, *Οι Βασικές Αρχές της Μαρξιστικής Φιλοσοφίας (Διαλεκτικός Υλισμός)*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2012, σ. 28.

⁷ Αυτ., σ. 88 – 89.

⁸ Βλ. σχετικά, Βέμπερ, Μαξ, *Θεωρία της Θρησκευτικής Αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση Θεώρηση*, μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2002.

⁹ Συλλογικό, *Οι Βασικές...*, ό.π., σ. 90.

¹⁰ Αυτ.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Η πίστη στην πρόοδο και ο ορθολογισμός, με φορέα τους την ανερχόμενη αστική τάξη, ήρθαν να αντικαταστήσουν την απόλυτη πίστη στον Θεό και την υποταγή στην Εκκλησία και τη μοναρχία που άφηναν την τάξη αυτή εκτός της λήψης αποφάσεων και της άσκησης εξουσίας. Το γεγονός της προσπάθειας για αυτή την αντικατάσταση παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας και σκέψης και γι' αυτό χρήζει ιδιαίτερης σημασίας (ειδικά σε συνάρτηση με το σήμερα) η κριτική εξέταση της. Ένας από τους σημαντικότερους Διαφωτιστές – φορείς και προωθητές του μετασχηματισμού από τη φεουδαρχία στη αστική κοινωνία – ήταν ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ, του οποίου η περίπτωση, επίσης, χρήζει ειδικού ενδιαφέροντος.

2.2.1. Γιατί ο Jean Jacques Rousseau;

Ο Ζαν Ζακ Ρουσσώ υπήρξε μια από τις πιο κεντρικές μορφές του ρεύματος του Διαφωτισμού και ταυτόχρονα ένας από τους πιο σφοδρούς επικριτές του και της κοινωνίας εκείνης της εποχής. Βαθιά αντιθεοκράτης¹¹, επιτίθεται στον «άνθρωπο» ως ον – δημιουργό της ιστορίας και συνδέει την ανάπτυξη της γνώσης του με τη διαφθορά της σοφίας του και την ηθική του κατάπτωση¹². Ξεκινώντας από την εποχή της ανθρωπολογικής αθωότητας, πιάνει το νήμα της ανθρώπινης ιστορίας για να καταδείξει ότι αυτή, κι όχι κάποιου είδους προπατορικό αμάρτημα, είναι υπεύθυνη για τη διαφθορά «του ανθρώπου» της εποχής του και την «κοινωνική βαρβαρότητα» στην οποία έχει περιπέσει¹³.

Για τον Ρουσσώ, «ο άνθρωπος» είναι «θύμα» δύο ειδών ιστορίας. Από τη μία πλευρά, γίνεται λόγος για την ιστορία της φυσικής κατάστασης της ανθρωπότητας, η οποία είναι μια ιστορία καθημερινής αγωνιώδους αναζήτησης, σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται, αφενός, από μια φυσική καθαρότητα, κι αφετέρου, από τη σπάνη των αναγκαίων υλικών, που είναι απαραίτητα για την επιβίωση του ατόμου, καθώς και τις τριβές και τις συγκρούσεις που δυνητικά αυτή επιφέρει. Από την άλλη πλευρά, «ο άνθρωπος» είναι «θύμα» της κοινωνικής και πολιτικής του ιστορίας, δηλαδή της

¹¹ Ο Ρουσσώ ήταν αντίθετος με τον υπέρτατο σκοπό που παρουσίαζε η θρησκεία (δηλαδή την είσοδο στο βασίλειο του Θεού) ο οποίος έθετε τα αποτελέσματα της ανθρώπινης δράσης σε ένα εξωκοσμικό επίπεδο, γεγονός το οποίο αποτελεί ουσιαστική άρνηση της κοινωνικής και πολιτικής υπόστασης του ατόμου. Παράλληλα, κατά το αριστοτελικό πρότυπο, ο Ρουσσώ φαίνεται να μην δέχεται την αναγωγή όλου του φάσματος της ανθρώπινης πράξης σε απλή αναγκαιότητα, καθώς με αυτόν τον τρόπο υπονομεύεται ο σκοπός με βάση τον οποίο χτίζεται η πολιτική κοινότητα, δηλαδή η συνέχιση και εξέλιξη του ανθρώπινου είδους.

¹² Armstrong Kelly, George, «A General Overview», στο Riley, Patrick (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 9 – 11.

¹³ Armstrong, «A General Overview», ό.π., σ. 18.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

πορείας που εκείνος χάραξε για τον εαυτό του μέσα στο πλέγμα των κοινωνικών και πολιτικών πράξεων που επέλεξε και τάσεων που ο ίδιος δημιούργησε¹⁴.

«Ο άνθρωπος», όπως τον παρουσιάζει ο Ρουσσώ, έχει τη δυνατότητα να «αλλάζει» και να «τελειοποιεί» τη φύση του, να προσαρμόζεται, με άλλα λόγια, κατά βούληση στις εκάστοτε συνθήκες, γεγονός το οποίο σημαίνει ότι είναι κοινωνός της ελεύθερης απόφασης που στερούνται τα υπόλοιπα ζώα. Αυτή η «αρχαία» ελευθερία¹⁵ αποτέλεσε το μέσο συγκράτησης των ενστίκτων του ατόμου, αφού οι διάφορες ανάγκες του μπορούσαν να ικανοποιηθούν με διάφορους τρόπους και το μόνο που χρειαζόταν να κάνει ήταν να διαλέξει εκείνον ή εκείνους που ήταν κατά περίπτωση περισσότερο πρόσφοροι. Για τον Ρουσσώ, η ανάπτυξη της κοινωνίας δεν αποτέλεσε μια αναγκαιότητα για τον άνθρωπο (επειδή για παράδειγμα είχε απόλυτη ανάγκη για βοήθεια ή για να αποφευχθεί η σύγκρουση μεταξύ των ανθρώπων), αλλά ήταν μια επιλογή βασισμένη στην ελεύθερη βούληση· μια επιλογή η οποία ήταν η προσφορότερη για την κάλυψη των αναγκών και την επιβίωσή του¹⁶.

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι με τη θεωρία του Ρουσσώ, για πρώτη φορά στη δυτική σκέψη, ο άνθρωπος παύει να είναι δέσμιος της θεολογίας, η οποία όπως είπαμε προηγουμένως συντελεί σε μια επί της ουσίας άρνηση του κόσμου, και βγαίνει από τη συσκότιση του σχολαστικισμού, σκοπός του οποίου ήταν να «συμφιλιώσει» την κλασική με τη μεσαιωνική (χριστιανική) φιλοσοφία, προκαλώντας σύγχυση με τη μη ρεαλιστική αντιμετώπιση της πραγματικότητας (χαρακτηριστικό παράδειγμα του ρεύματος του σχολαστικισμού αποτελεί η θεωρία του Θωμά Ακινάτη). Αντίθετα με τη θεολογία και τον σχολαστικισμό, η θεωρία του Ρουσσώ φέρνει την ανθρωπότητα προ των ευθυνών της, μέσω της ανάδειξης της αντίφασης που κρύβει μέσα του κάθε άτομο, ως ηθικός και ταυτόχρονα ως ιστορικός παράγοντας. Η θέαση «του ανθρώπου» γίνεται πλέον υπό το πρίσμα της ευθύνης για τη κοινωνική και πολιτική του εξέλιξη¹⁷.

Εν κατακλείδι, ο Ρουσσώ προσπάθησε να δώσει μία εξήγηση της πορείας της ανθρώπινης ιστορίας και κοινωνίας και ταυτόχρονα να δείξει, μέσα από τις ιδέες της ελευθερίας και της αυτοπραγμάτωσης της ανθρωπότητας, ποιο είναι το ιδεατό για την οργάνωση, λειτουργία και ορθοπραξία του συλλογικού σώματος που σκοπό έχει τη διατήρηση και συνέχεια του ανθρώπινου είδους και του πνεύματός του. Για τον λόγο αυτό και επιπλέον γιατί ο Ρουσσώ διαφοροποιήθηκε σε πολλά σημεία από τους υπόλοιπους θεωρητικούς του Κοινωνικού Συμβολαίου, εκφράζοντας ίσως πιο ριζοσπαστικές για την εποχή ιδέες, όπως αυτή περί ακαταμάχητου της γενικής βούλησης, κρίνεται σκόπιμο στην παρούσα μελέτη, να εξεταστεί η δική του περίπτωση.

¹⁴ Αυτ.

¹⁵ Αρχαία κατά το ότι ως σύλληψη εδράζεται στην παράδοση της κλασικής φιλοσοφίας.

¹⁶ Wokler., *Rousseau...*, ό.π., σ. 56 – 57.

¹⁷ Armstrong, «A General Overview», ό.π., , σ. 20.

2.3. Από τον Φιλελευθερισμό στον Συντηρητισμό και την Αντίδραση

Από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, με βασικούς σταθμούς εκκίνησης τις επαναστάσεις στη Γαλλία και τη Γερμανία του 1848, ξεκινάει μια διαδικασία αλλαγών στο τοπίο της μέχρι τότε φιλελεύθερης αστικής κοινωνίας, η λεγόμενη Άνοιξη των Λαών¹⁸. Αν και – με ιστορικούς όρους – δεν διήρκεσε παρά ένα μικρό χρονικό διάστημα, αυτή η εποχή ήταν παρόλα αυτά καθοριστική για την πορεία του αστικού κράτους, τόσο στο επίπεδο της πολιτικής, όσο και στα επίπεδα της κοινωνίας και της επιστήμης (τον αιώνα αυτό είναι που γεννιούνται κι αναπτύσσονται οι θεωρίες του Καρλ Μαρξ και του Φρίντριχ Ένγκελς). Τις επαναστάσεις του 1848 – 1849 ακολουθεί η Παρισινή Κομμούνα του 1871, η οποία με το νέο επαναστατικό πρόταγμα και την επιστημονική βάση από την οποία αυτό εκπορευόταν, είχε καταφέρει να τρομοκρατήσει τα αστικά στρώματα και τους ηγέτες της Ευρώπης, σε τέτοιο βαθμό ώστε να σηκωθεί ένα κύμα βίαιης αντίδρασης που την κατέπνιξε στο αίμα. Αυτό που κατάφερε ο συνδυασμός της επαναστατικής κινητικότητας και της εκδικητικής μανίας της «ευυπόληπτης κοινωνίας»¹⁹ φέρνει στην επιφάνεια με επιτακτικό τρόπο την αντιπαράθεση των αστικών στρωμάτων, που πλέον είχαν αντικαταστήσει την παλιά αριστοκρατία, με τα υπόλοιπα, «κατώτερα» στρώματα και κατά συνέπεια το πρόβλημα του εκδημοκρατισμού της αστικής κοινωνίας²⁰. Το αναπόφευκτο αυτής της πορείας προς τον εκδημοκρατισμό, για τα κράτη και την πολιτική τους, είχε αρχίσει ήδη από τότε (δεκαετία του 1870) να γίνεται φανερό²¹.

Ο αντίκτυπος της πρώτης Ρωσικής Επανάστασης του 1905 και οι αναταραχές με σοσιαλιστική βάση που προηγήθηκαν τη δεκαετία του 1890, επιτάχυναν την πορεία προς τον εκδημοκρατισμό. Έτσι, κάτω από την πίεση των νέων ιδεών και των πρακτικών προεκτάσεων που αυτές έπαιρναν, μεταξύ 1880 και 1914, η πλειονότητα των δυτικών κρατών αναγκάστηκαν να αποδεχθούν το γεγονός που πλέον δεν μπορούσε να αποφευχθεί. Ο εκδημοκρατισμός ήταν πλέον μια πιεστική πραγματικότητα και το ζήτημα που προέκυπτε ήταν το πώς η δημοκρατία θα χειραγωγούταν από την άρχουσα αστική τάξη, ένα έργο το οποίο σταδιακά γινόταν όλο και πιο δύσκολο²².

Η σημαντικότερη και πιο υπολογίσιμη από τις δυνάμεις που άρχισαν να κινητοποιούνται στο πλαίσιο του εκδημοκρατισμού της αστικής κοινωνίας, ήταν η εργατική τάξη, εκείνος ο αριθμός ανθρώπων που δεν είχαν ποτέ ξανά στην ιστορία λόγο στη διαμόρφωση της πολιτικής και τώρα σχημάτιζε συμμαχίες, σχηματισμούς,

¹⁸ Γνωστή επίσης και ως Άνοιξη των Εθνών ή Έτος της Επανάστασης.

¹⁹ Φράση που χρησιμοποιεί στο έργο του ο Έρικ Χομπσμπόμ.

²⁰ Χομπσμπόμ, Έρικ, *Η Εποχή των Αυτοκρατοριών 1875 – 1914*, μτφ. Κωστούλα Σκλαβενίτη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2007, σ. 137 – 138.

²¹ Χομπσμπόμ, *Η Εποχή των Αυτοκρατοριών*, ό.π., σ. 139.

²² Αυτ., σ. 140 – 141.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

κόμματα και «λαϊκές συμμαχίες». Επίσης, σε μικρότερο βαθμό κινητοποίηση υπήρξε και από μέρους εκείνων των μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων που έβλεπαν με δυσπιστία τόσο τους αστούς, όσο και την εργατική τάξη, ενώ σε ακόμη μικρότερο βαθμό κινητοποίηση υπήρξε και από τις τάξεις των αγροτών²³. Με λίγα λόγια, η πολιτική κυριαρχία των αστικών στρωμάτων είχε αρχίσει να απειλείται.

Η θρησκεία, που όπως είδαμε παραπάνω (§2.1) κάποτε έπαιζε κεντρικό ρόλο στην διαμόρφωση της πολιτικής και της κοινωνίας, παρά τη τεράστια δυναμική της, δεν κατάφερε να συσπειρώσει μεγάλες μάζες ανθρώπων. Το γεγονός αυτό οφείλεται κυρίως στον συντηρητισμό που επέδειξε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και στον κατακερματισμό της προσοχής των Προτεσταντών σε πολλαπλά μέτωπα (εθνικισμός, φιλελευθερισμός, αντι – εθνικισμός κτλ). Ο κόσμος πλέον είχε περάσει από τη θρησκευτικότητα στην ιδεολογία²⁴ με τη θεωρητική διαπάλη να μετατοπίζεται μεταξύ υλισμού και ηθικού – πολιτικού ιδεαλισμού (κάποιες φορές σε συνδυασμό με έναν μεταφυσικό ιδεαλισμό)²⁵.

Παρά την πρόοδο του εκδημοκρατισμού, ελάχιστα είχε προχωρήσει ο μετασχηματισμός της πολιτικής. Ωστόσο, ο όποιος μετασχηματισμός είχε γίνει, επέφερε επιπτώσεις οι οποίες, όντας μερικές εκφρασμένες με ρητό τρόπο, έθεταν μπροστά στις κυβερνήσεις των κρατών και των αρχουσών τάξεών τους προβλήματα πολύ σοβαρά κι επιτακτικά. Τα προβλήματα αυτά είχαν να κάνουν με τη διασφάλιση της ενότητας ή ακόμα και της ύπαρξης των κρατών (ιδιαίτερα εκείνων που συμπεριλάμβαναν διαφορετικές εθνότητες στην επικράτειά τους), της εξασφάλισης της συνέχειας εφαρμόσιμων πολιτικών σχεδιασμών (κυρίως αναφορικά με οικονομικά ζητήματα), και τέλος, το πρόβλημα της απειλής της ασφάλειας του ελεύθερου εμπορίου, του χρηματοπιστωτικού συστήματος και του κανόνα του χρυσού²⁶.

Μέσα στο παραπάνω πλαίσιο, οι άρχουσες τάξεις αναγκάστηκαν να υιοθετήσουν νέες στρατηγικές για τη συνέχιση της πολιτικής τους και για να περιορίσουν τις επιπτώσεις που επέφεραν στο κράτος (όπως ήταν μέχρι τότε διαμορφωμένο) τα αναδυόμενα εκλογικά σώματα και η νέα, μαζική κοινή γνώμη με τις διεκδικήσεις που προέβλεπαν. «Κύριος στόχος τους ήταν το εργατικό και σοσιαλιστικό κίνημα που αναδύθηκε ξαφνικά στη διεθνή σκηνή ως μαζικό φαινόμενο γύρω στο 1890»²⁷.

²³ Αυτ., σ. 143 – 146.

²⁴ Αυτ., σ. 146 – 151.

²⁵ Για τη διαπάλη αυτή που εκφραζόταν μέσα από την αστική και θρησκευτική γραφειοκρατία, βλ. Neumann, Franz, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933 – 1944*, intro Peter Hayes, Ivan R. Dee, Chicago, 2009, σ. 4 – 5.

²⁶ Χομπσμπόμ, *Η Εποχή των Αυτοκρατοριών*, ό.π., σ. 154 – 155.

²⁷ Αυτ., σ. 163.

2.3.1. Γιατί ο Carl Schmitt;

Από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα μέχρι και λίγο πριν το ξέσπασμα του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου, παρόλο που ο εκδημοκρατισμός της αστικής κοινωνίας είχε προχωρήσει, σε πολλές περιπτώσεις οι δημοκρατικοί θεσμοί ήταν μονάχα κατ' όνομα δημοκρατικοί. Σε αρκετές περιπτώσεις τα κοινοβούλια είχαν επί της ουσίας αχρηστευθεί και η συγκέντρωση δύναμης (νομοθετικής, εκτελεστικής, στρατιωτικής και οικονομικής) βρισκόταν σε συγκεκριμένα χέρια. Παράλληλα, το 1917 ξέσπασε η δεύτερη Ρωσική Επανάσταση, η λεγόμενη Οκτωβριανή Επανάσταση, και πλέον τα αστικά κράτη ένιωθαν μια απτή απειλή από την πρακτική ανάδυση του σοσιαλισμού. Ήταν κάτω από την πίεση της δημιουργίας της Σοβιετικής Ένωσης και των όλο και αυξανόμενων λαϊκών απαιτήσεων, που τα αστικά κράτη άρχισαν να γίνονται όλο και πιο συντηρητικά και σταδιακά να στρέφονται προς της αντίδραση²⁸.

Υπό αυτές τις συνθήκες αναπτύσσεται το 1919 στη Γερμανία η λεγόμενη Δημοκρατία της Βαϊμάρης, σκοπός της οποίας ήταν το πέρασμα από την πάλη των τάξεων στη συνεργασία τους²⁹ υπό φιλελεύθερες κοινοβουλευτικές διαδικασίες. Η πορεία του συγκεκριμένου πολιτεύματος ήταν βραχεία (μέχρι τον Μάρτιο του 1930 επί της ουσίας) και ο λόγος της πτώσης του ήταν η αδυναμία μεταξύ των διαφόρων εταίρων που αποτελούσαν τις κυβερνήσεις συνεργασίας, να έρθουν σε ουσιαστική συνεννόηση³⁰. Το γεγονός αυτό, οδήγησε σε κρίση τη χώρα, η οποία κλόνισε την πίστη στον φιλελευθερισμό και οδήγησε προς συντηρητικά και αντιδραστικά μονοπάτια. Ο Καρλ Σμιτ, σε όλη αυτή τη διαδικασία, είχε ενεργό ρόλο ως ένας από του νομικούς και πολιτικούς θεωρητικούς που έδρασαν κατά την περίοδο δημιουργίας και εφαρμογής του πολιτειακού και συνταγματικού δικαίου που εξέφραζε το σύνταγμα της Βαϊμάρης, όσο και κατά την αποδόμησή του.

Ο Σμιτ μας ενδιαφέρει καθώς η επιρροή των ιδεών του δεν σταματά στην εποχή της Βαϊμάρης, αλλά συνεχίζεται και μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, τόσο στο εσωτερικό της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας, όσο και στο εξωτερικό³¹, ενώ δεν περιοριζόταν και δεν περιορίστηκε στον χώρο της δεξιάς, αλλά αντίθετα έχει παίξει σημαντικό ρόλο στη σκέψη αρκετών θεωρητικών αριστερών καταβολών, όπως ο Franz Neumann κι ο Max Adler³². Το γεγονός αυτό, καθιστά την

²⁸ Για μια λεπτομερή περιγραφή της διαδικασίας της λεγόμενης Πτώσης του Φιλελευθερισμού βλ. Χομπσμπόμ, Έρικ, *Η Εποχή των Ακρών. Ο Σύντομος Εικοστός Αιώνας 1914 – 1991*, μτφ. Βασίλης Καπεταγιάννης, Θεμέλιο, Αθήνα, 2010, σ. 144 – 185. Επίσης, για τον ρόλο των αντιδραστικών στη θεώρηση του κομμουνισμού ως απειλή εναντίον των αστικών κρατών, βλ. Neumann, *Behemoth...*, ό.π., σ. 19.

²⁹ Neumann, *Behemoth...*, ό.π., σ. 9 – 10 και Βίνκλερ, Χάινριχ, *Βαϊμάρη. Η Ανάπτυξη Δημοκρατία*, μτφ. Άντζη Σαλταμπάση, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2011, σ. V.

³⁰ Βίνκλερ, *Βαϊμάρη...*, ό.π., σ. VII.

³¹ Βλ. την εισαγωγή της Αλίκης Λαβράνου στην ελληνική έκδοση της *Έννοιας του Πολιτικού*, Σμιτ, *Η Έννοια...*, ό.π., σ. 12.

³² Αυτ., σ. 11.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

περίπτωση του Σμιτ ιδιάζουσα από θεωρητική σκοπιά, αφού προκαλεί ενδιαφέρον η εξέταση των λόγων που κάνουν τα επιχειρήματά του να έχουν μια γενική απήχηση η οποία μπορεί να χρησιμεύσει σε ή να επηρεάσει χώρους διαμετρικά αντίθετους.

Ταυτόχρονα, μας ενδιαφέρει πολύ, ειδικά στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, το γεγονός της έμπρακτης αντίθεσης του Σμιτ στον φιλελευθερισμό, τον οποίο θεωρεί απολιτικό³³. Αυτός ο, κατά Σμιτ, απολιτικός χαρακτήρας του φιλελευθερισμού αποτελεί τον μεγαλύτερο κίνδυνο για το αστικό κράτος, αφού του αφαιρεί τη δυνατότητα της πολιτικής κινητοποίησης η οποία είναι απαραίτητη για τη συγκράτηση των διαφόρων τάσεων που υπάρχουν, δημιουργούνται και δρουν εντός τις κοινωνίας και οι οποίες από μόνες τους δεν έχουν τη δυνατότητα να αυτορυθμίσουν τη μεταξύ τους αλληλεπίδραση παρά μόνο σε ένα επίπεδο άκρατου ανταγωνισμού. Ο φιλελευθερισμός θεωρείται εδώ ως αιτία εφησυχασμού απέναντι σ' αυτές τις κοινωνικές τάσεις και για τον λόγο αυτό ανέκωνος να εκπληρώσει το σκοπό δημιουργίας του κράτους. Σύμφωνα με τη Chantal Mouffe, η σκέψη του Σμιτ λειτουργεί ως ένα σήμα κινδύνου απέναντι σ' αυτόν τον εφησυχασμό που προκαλεί η ρητορική του φιλελευθερισμού³⁴.

Βλέπουμε λοιπόν πως η σμιτιανή θεωρία φέρνει στην επιφάνεια τους διάφορους ανταγωνισμούς που υπάρχουν εντός του φιλελεύθερου αστικού κράτους (παρά την προσπάθεια να δειχθεί το αντίθετο από πλευράς φιλελεύθερης ρητορικής)³⁵ και προσπαθεί να δώσει μια απάντηση στον κίνδυνο που ελλοχεύει μέσα σ' αυτές τις αντιθέσεις. Έτσι, μεταξύ 1929 και 1933 ο Σμιτ εισάγει μια θεωρία του «ολοκληρωτικού κράτους», το οποίο θα είναι σε θέση να αντιμετωπίσει κάθε κίνδυνο³⁶, εσωτερικό και εξωτερικό. Με τη θεωρία του αυτή, ο Σμιτ καταβάλλει μια προσπάθεια, αφενός να δείξει ότι ο φιλελευθερισμός ως ιδέα είναι πλέον ξεπερασμένος και, ως απάντηση στον αναδυόμενο μαρξισμό, ανεπαρκής, κι αφετέρου να αντιπαλέψει ακριβώς αυτό το όλο και αναπτυσσόμενο ρεύμα το οποίο την εποχή που έγραφε ο Σμιτ θεωρούνταν ο βασικός «Εχθρός»³⁷.

³³ Αυτ., σ. 19.

³⁴ Mouffe, Chantal, «Introduction: Schmitt's Challenge», εις Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 2.

³⁵ Αυτ.

³⁶ Σμιτ, *Η Έννοια...*, ό.π., σ. 28 – 29.

³⁷ Αυτ., σ. 37.

2.4. Η Επικαιρότητα του Θέματος

Κλείνοντας την εισαγωγή στο θέμα μας, κρίνεται σκόπιμο να γραφούν δυο λόγια για την επικαιρότητα του, αφού κρίνουμε πως είναι ιδιαίτερα καίριο σήμερα να είναι ανοιχτή μια συζήτηση περί των ιδεολογικών – θεωρητικών βάσεων και των πηγών του συντηρητισμού και της αντιδραστικότητας.

Όπως είναι γνωστό, από το 1938 μεταξύ Ευρωπαϊών φιλελεύθερων οικονομολόγων αναπτύχθηκε μια νέα εκδοχή του φιλελευθερισμού. Αυτός ο νέος φιλελευθερισμός ξεκίνησε ως μια προσπάθεια ναδειχθεί ότι υπάρχει μια μέση οδός μεταξύ του κλασικού φιλελευθερισμού / καπιταλισμού και του σοσιαλισμού / κομμουνισμού. Αυτό που πρότεινε ήταν ένας συνδυασμός του *laissez – faire* με ένα ισχυρό κράτος δικαίου, που από τη μία θα άφηναν ελεύθερη την οικονομική δραστηριότητα και την αγορά, και από την άλλη θα υπήρχαν δικλίδες ασφαλείας απέναντι σε έναν άκρατο καπιταλισμό κι έναν αδυσώπητο ανταγωνισμό. Αργότερα (κυρίως μέχρι το 1978 – 1979), κάτω από την επίδραση του Μισέλ Φουκώ³⁸, η νέα εκδοχή του φιλελευθερισμού προσιδιάζε με αυτό που σήμερα ονομάζεται σοσιαλδημοκρατία. Από τότε και μέχρι σήμερα, κάτω από την επίδραση πολλών σχολών και διανοητών, υπάρχει μια σύγχυση ως προς τη χρήση του όρου και το τι ακριβώς εκφράζεται με αυτόν. Παράλληλα, σήμερα, το διεθνές οικονομικό σύστημα βρίσκεται σε μια βαθιά κρίση η οποία έχει μεταφραστεί και στο επίπεδο των αξιών, της πολιτικής και της κοινωνίας εν γένει. Παρατηρείται μια άνοδος των συντηρητικών και πολλές φορές αντιδραστικών πολιτικών και μια αναβίωση φασιστικών και νέων ακραίων συμπεριφορών. Με άλλα λόγια, όπως στις αρχές του 20^{ου} αιώνα γινόταν λόγος για αποτυχία του φιλελευθερισμού, κατ' αναλογία, μήπως πρέπει σήμερα να κάνουμε λόγο για αποτυχία του λεγόμενου νεοφιλελευθερισμού;

Πιστεύουμε πως για να απαντηθεί το συγκεκριμένο ερώτημα είναι απαραίτητη μια διεξοδική έρευνα πάνω στις ρίζες του φιλελευθερισμού (κλασικού και νέου) και της σχέσης που έχουν με τον συντηρητισμό και την αντιδραστικότητα, ώστε στη συνέχεια να εξεταστεί το ενδεχόμενο της ύπαρξης σχέσης μεταξύ των σύγχρονων θεωριών της πολιτικής με τη νέα ανάδυση του συντηρητισμού και της αντιδραστικότητας. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την αναβίωση του ενδιαφέροντος για τις περιόδους του Διαφωτισμού και των δύο Παγκοσμίων Πολέμων, και των διαφόρων συζητήσεων πάνω τους, πιστεύουμε πως κάνει την παρούσα μελέτη επίκαιρη και την καθιστούν μια μικρή συμβολή στην προώθηση κι ανάπτυξη της σύγχρονης σκέψης.

³⁸ Βλ. τις διαλέξεις του Φουκώ για τη Βιοπολιτική.

3. Γενική Βούληση και Πολιτική Ενότητα

Σύμφωνα με τον Φρίντριχ Ένγκελς το κράτος και η κοινωνία βρίσκονται σε άμεση σχέση και το ένα εκπορεύεται από την άλλη. Το κράτος δεν είναι κάτι το οποίο επιβάλλεται στην κοινωνία από κάποια εξωτερική δύναμη, αλλά αντίθετα είναι προϊόν της κοινωνίας σε ορισμένη βαθμίδα εξέλιξης³⁹. Από αυτή τη θεώρηση, μπορούμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι η αφετηριακή βάση κάθε θεωρίας περί κράτους έχει τις ρίζες της στο συγκεκριμένο σημείο ανάπτυξης της ανθρώπινης κοινωνίας και του ανθρωπίνου πνεύματος, τη δεδομένη χρονική στιγμή κατά την οποία αναπτύσσεται. Ο Σμιτ, αναλογιζόμενος την ιστορία των ιδεών, εκφράζει την άποψη πως η ανάπτυξη της θεωρίας του κράτους κατά τον 19^ο αιώνα φέρει δύο κύρια χαρακτηριστικά, δύο βασικά θεμέλια, τα οποία είναι η απομάκρυνση από όλες τις θεϊστικές και υπερφυσικές αντιλήψεις (όχι όμως η απονέκρωσή τους) και ο σχηματισμός μιας νέας θεώρησης περί νομιμότητας⁴⁰.

Μέσα σε αυτό το εκκοσμικευτικό περιβάλλον, ο Ρουσσώ αναφέρει ήδη από την αρχή του συγκεκριμένου έργου του, πως σκοπός του Κοινωνικού Συμβολαίου είναι η διερεύνηση της πιθανής ύπαρξης ενός νόμιμου και ασφαλούς κανόνα διακυβέρνησης, ο οποίος θα εκλαμβάνει τα δεδομένα κοινωνικά υποκείμενα ως έχουν και τους νόμους σύμφωνα με τις εξελικτικές τους δυνατότητες· δυνατότητες οι οποίες αναφέρονται στο δέον εστί της ρύθμισης του κοινωνικού και πολιτικού πράττειν⁴¹. Αντίθετα, όπως θα δούμε παρακάτω, στη σκέψη του Σμιτ βασικός ρόλος της οντότητας που αναφέρεται στην έννοια της πολιτικής, δεν είναι τόσο να αποτελεί ορθοπρακτική, ρυθμιστική αρχή η οποία θα εξασφαλίζει σε συνθήκες νομιμότητας και σταθερότητας την εύρυθμη λειτουργία του κοινωνικού και πολιτικού συνόλου· ρόλος της θα είναι η απόδοση σ' αυτό το σύνολο σταθερότητας και νομιμότητας, διαμέσου της δύναμης η οποία θα αναδύεται σε περιστάσεις απορρύθμισης και πιθανώς καταστροφικού κινδύνου.

Η αφετηριακή βάση συγκρότησης της πολιτικής και του κράτους είναι (εν πρώτοις τουλάχιστον⁴²) διαφορετική στον Σμιτ και στον Ρουσσώ (όπως και στον Χομπς, ο οποίος σχετίζεται έμμεσα και με τους δύο). Στον πρώτο, αφετηρία αποτελεί «η ανθρωπολογική απόφαση της γυμνής ισχύος» ενώ στον δεύτερο οι λεγόμενοι φυσικοί νόμοι⁴³ που πρέπει να διέπουν τη διαδικασία γένεσης και ρύθμισης της πολιτικής κοινότητας. Ο μεν Ρουσσώ, με σκοπό την απόρριψη της μοναρχίας και της φεουδαρχίας, επινοεί τη γενική βούληση με σκοπό τη θεωρητική λύση του

³⁹ Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας & του Κράτους*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010.

⁴⁰ Schmitt, *Political Theology...*, ό.π., σ. 51.

⁴¹ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., 47.

⁴² Παρακάτω θα δειχθεί πως ναι μεν υπάρχουν διαφορές, αλλά επί της ουσίας η μία περίπτωση αποτελεί κατά κάποιον τρόπο προϋπόθεση της άλλης.

⁴³ Βλ. Αγγελίδης, Μανόλης, «Κυριαρχία και Απόφαση», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 13.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

προβλήματος της αποτροπής της υποταγής των ατόμων σε έναν κυρίαρχο⁴⁴. Παράλληλα, αποδίδει στη φύση κάποια βασικά χαρακτηριστικά, που προαναφέραμε ως φυσικούς νόμους και στη βάση των οποίων γίνεται εφικτή η συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας και η διατήρηση της ελευθερίας και ανεξαρτησίας της, έναντι μιας αυθαίρετης δύναμης. Ο δε Σμιτ, μέσα στην περίοδο κατά την οποία εμφανίζεται η πρώτη μεγάλη απειλή για το αστικό κράτος, παρουσιάζει ως θεμέλιο του κράτους και της πολιτικής την ισχύ που δημιουργείται εντός τους και η οποία έχει τη δυνατότητα, διαμέσου μιας έκτακτης περίπτωσης να παράγει κανονιστικές αξιολογήσεις πάνω στις οποίες βασίζεται η παραγωγή νόμων και νομιμότητας και η επιβίωση κι ανάπτυξη – ως ένα συμπαγές σύνολο – του κράτους εν γένει.

Παρόλο που η αφετηριακή βάση της πολιτικής και του κράτους είναι (εν πρώτοις, όπως προαναφέραμε) διαφορετική στον Σμιτ και τον Ρουσσώ, νομίζουμε πως είναι αρκετά ασφαλές, ήδη από τώρα, να πούμε ότι παρουσιάζουν ως κοινό γνώμονα την αναζήτηση ενός νέου τύπου σταθερότητας εντός της πολιτικής κατασκευής, που δεν θα βασίζεται, για παράδειγμα, στη θεϊκή προέλευση της ενοποιητικής δύναμης ενός μονάρχη, αλλά σε νέους τρόπους εταιρισμού και απεταιρισμού μέσω νέων ενοποιητικών δυνάμεων. Ζητούμενο σε τούτο το σημείο είναι να εξεταστεί ο τρόπος με τον οποίο λαμβάνει χώρα η διαδικασία αυτή στη θεωρία του καθενός. Ξεκινάμε λοιπόν το κυρίως μέρος της παρούσας εργασίας με την κριτική παρουσίαση και πραγμάτευση της σχηματοποίησης της θεωρίας του κράτους και τη πολιτικής μέσα στο σύνολο της σκέψης του Ζαν Ζακ Ρουσσώ και του Καρλ Σμιτ.

3.1. Η Γενική Βούληση και το Ακαταμάχητο

Σε μια κοινή παράδοση με άλλους θεωρητικούς (πχ Χομπς, Λοκ), ο Ρουσσώ διατείνεται πως η πολιτική ζωή στην ολότητά της είναι μια σύμβαση και μπορεί να υπάρξει μονάχα μέσα από την ενσυνείδητη ατομική επιλογή και τη συγκατάθεση⁴⁵. Στους φυσικούς κοινωνικούς σχηματισμούς (πχ οικογένεια ή γένος⁴⁶) που προϋπάρχουν του κράτους, κέντρο της ατομικής πράξης αποτελεί η ατομική βούληση σε συνδυασμό με τη φυσική ελευθερία, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από το δικαίωμα του φυσικού ανθρώπου πάνω στον εαυτό του και σε ό,τι προέρχεται από τη γη και υπάρχει εκεί για να βρεθεί και να χρησιμοποιηθεί από τον οποιονδήποτε. Για

⁴⁴ Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2006.

⁴⁵ Riley, Patrick, «Rousseau's General Will», στο Riley, Patrick (επίμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 128.

⁴⁶ Σχετικά με τους σχηματισμούς πριν την κοινωνία των σύγχρονων κρατών βλ. Ένγκελς, *Η Καταγωγή...*, ό.π.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

να δημιουργηθεί μια πολιτική κοινότητα, απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί η εκούσια παραίτηση από την απεριόριστη φυσική ελευθερία, η οποία δημιουργεί μία κατάσταση αβεβαιότητας για το άτομο και τη διασφάλιση των αποτελεσμάτων του μόχθου που καταβάλει για τη συγκέντρωση των «απαραίτητων συστατικών» της ζωής του⁴⁷.

Ταυτόχρονα, και κατά παράδοξο τρόπο, μέσα στη φυσική ελευθερία απαντάται ο κυριότερος λόγος για τον σχηματισμό της πολιτικής κοινότητας, δηλαδή η αυτοσυντήρηση του ατόμου⁴⁸. Κατά τη ρουσσωική θεώρηση, από τη φύση του ο άνθρωπος (όχι όμως από απόλυτο ένστικτο) δρα, και πρέπει να δρα, με τέτοιο τρόπο ώστε να διασφαλίζεται η επιβίωσή του και η συνέχεια του είδους. Την ίδια στιγμή όμως ο άνθρωπος διακατέχεται από εγωιστικά κίνητρα τα οποία αποτρέπουν ως έναν βαθμό τον εταιρισμό επιμέρους ατόμων, αν δεν διαφαίνεται κάπου ένα κοινό κέρδος. Αυτό το κοινό συμφέρον είναι η εξασφάλιση, για όλα τα μέρη του εταιρισμού, των μέσων για την επιβίωση και την όσο πιο αξιοπρεπή διαβίωσή τους⁴⁹. Με μια διαφορετική έκφραση, το σκεπτικό πίσω από τη θεωρία του Ρουσσώ είναι, σε πολύ αδρές γραμμές, ότι εντός συγκεκριμένων γενικών πλαισίων τα άτομα είναι δυνατό – και θα έπρεπε να πράξουν τοιουτοτρόπως – να συντονίζουν τις ατομικές τους δραστηριότητες στη βάση της επιζήτησης της προώθησης των επί μέρους συμφερόντων τους, όντας αναπόσπαστα μέλη συλλογικών οντοτήτων (εν ολίγοις κρατών), στων οποίων τη συγκρότηση προχωρούν ελεύθερα⁵⁰.

Η ρουσσωική Γενική Βούληση μπορούμε να πούμε ότι είναι κάτι το μη φυσικό, κάτι το τεχνητό⁵¹. Είναι η οικειοθελής απαλλοτρίωση της φυσικής ελευθερίας⁵² κάθε ατόμου με σκοπό τη δημιουργία ενός σώματος, το οποίο θα παρέχει στο άτομο την απαιτούμενη ασφάλεια που χρειάζεται για να πορευτεί στη ζωή του, και θα του προσδώσει ένα νέο είδος ελευθερίας, την πολιτική ελευθερία, η οποία αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της πολιτικής κοινότητας, και νέα δικαιώματα, τα λεγόμενα πολιτικά και ατομικά⁵³. Κάθε άτομο, στη βάση του κοινού αγαθού (δηλαδή της απρόσκοπτης συνέχειας της ζωής και της αξιοπρεπούς διαβίωσης) «ανταλλάσει» με δική του επιλογή το φυσικό δικαίωμα που έχει στα πάντα έτσι ώστε να εξασφαλίσει ό,τι κατέχει διαμέσου της προσωπικής προσπάθειας και της εργασίας του, και την ασφαλή συνέχεια της ζωής του κι αυτής των οικείων του. Η Γενική Βούληση είναι η

⁴⁷ Η αβεβαιότητα αυτή πηγάζει από τη φυσική ανισότητα δυνάμεων μεταξύ των ανθρώπων (αν και σύμφωνα με τον Ρουσσώ ήταν τέτοιες οι συνθήκες της πιθανής φυσικής κατάστασης που μάλλον έκαναν του ανθρώπους ίσους παρά άνισους) και τη σπάνη των φυσικών πόρων που μπορεί να προκαλέσει δυσκολίες, τριβές και συγκρούσεις μεταξύ των ατόμων.

⁴⁸ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 49.

⁴⁹ Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πως ο Ρουσσώ δεν πιστεύει σε μια φυσική καλοσύνη ή κακία του ανθρώπου, αλλά μάλλον σε μια φυσική ουδετερότητα η οποία είναι απότοκο, από τη μία πλευρά, των θετικών συναισθημάτων που κουβαλά το άτομο, όπως η φιλευσπλαχνία και η συμπόνια, κι από την άλλη, της επιδίωξης του ατομικού συμφέροντος.

⁵⁰ Λεβίν, Άντριου, *Η Γενική Βούληση. Ρουσσώ – Μαρξ – Κομμουνισμός*, μτφ. Γιώργος – Ίκαρος Μπαμπασάκης, εκμ. Χρήστος Βαλλιάνος, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2000, σ. 16.

⁵¹ Riley, *Rousseau's...*, ό.π., σ. 125.

⁵² Βλ. Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 60 – 63.

⁵³ Όπως είναι γνωστό, αυτά τα δύο είδη δικαιωμάτων συμπλέκονται μεν, είναι διακριτά δε.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

αναγωγή όλων των επιμέρους βουλήσεων σε μία, η οποία δεν αποτελεί απλά ένα άθροισμα⁵⁴ αλλά μία συλλογική μεταστροφή της ουσίας του ορθού πράττειν από το ατομικό προς ένα κοινό αγαθό. Την ίδια στιγμή, η Γενική Βούληση απαιτείται για τη δημιουργία του κράτους και της πολιτικής ενότητας, καθώς, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, μόνο αυτή, όντας πάντα ορθή και αποβλέποντας προς το δημόσιο συμφέρον⁵⁵, βρίσκεται σε θέση να καθοδηγήσει τις συστατικές δυνάμεις του κράτους προς τον σκοπό της ίδρυσής του, δηλαδή το κοινό αγαθό⁵⁶. Κατά μία διατύπωση του Σμιτ⁵⁷, η Γενική Βούληση είναι εκείνη η απαραίτητη έννοια στη φιλοσοφική κατασκευή του κράτους από τον Ρουσσώ, που είναι, από τη μία, η βούληση του κυρίαρχου, και από την άλλη, ο παράγοντας που καθιστά το κράτος μία συμπαγή ενότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, η Γενική Βούληση παρουσιάζει μία εννοιολογική ποιότητα (σε αναφορά με το κράτος) η οποία την διαχωρίζει από κάθε ιδιαίτερη βούληση.

Στην ανάπτυξη της θεωρίας της Γενικής Βούλησης, μπορούν επί της ουσίας να εντοπιστούν τρεις βασικοί σκοποί, οι οποίοι συνάδουν με το πνεύμα της εποχής κατά την οποία δραστηριοποιήθηκε πνευματικά ο Ρουσσώ. Ο πρώτος σκοπός ήταν η απομάκρυνση της λειτουργίας του κράτους από τη «βούληση του Θεού»⁵⁸, γεγονός το οποίο έχει διττή σημασία. Αφενός, η απομάκρυνση από θεολογικά σχήματα και τελεολογίες επαναφέρει στη θεωρία και τη συνείδηση την καθαρά ελεύθερη ανθρώπινη βούληση (τον Λόγο) την οποία είχε καταστείλει κατά μία έννοια η θρησκεία και η Εκκλησία. Αφετέρου, η εκκοσμίκευση της πολιτικής κοινότητας και κυρίως της εξουσίας, αποτελεί γεγονός το οποίο σχεδόν αυτόματα σήμαινε την ανάδυση ενός σώματος που ήταν αντίθετο με τη μορφή που είχε ως τότε το κράτος και το οποίο πλέον έτεινε να συγκροτήσει εξουσιαστική δύναμη (ανάδυση της αστικής τάξης). Κατ' αυτόν τον τρόπο, περνάμε στον δεύτερο λόγο για τον οποίο υπήρξε απαραίτητη η έννοια της Γενικής Βούλησης στη θεωρητική κατασκευή του Ρουσσώ, που είναι η «συμφιλίωση» της εκκοσμικευμένης ελεύθερης βούλησης με το κράτος⁵⁹. Η εμφάνιση στο προσκήνιο των όλο και ενδυναμωμένων αστικών στρωμάτων έκανε απαραίτητη την κατασκευή ενός νέου θεωρητικού πλαισίου, το οποίο θα αποτελούσε μέσο νομιμοποίησης των αιτημάτων των αστών για συμμετοχή στην κρατική εξουσία και για αναδιαρθρώσεις στην οικονομική οργάνωση. Τέλος, η Γενική Βούληση, λόγω του αλλοτριωτικού χαρακτήρα της, τον οποίο περιγράψαμε προηγουμένως, μπορούμε να πούμε πως αποτελεί τον συμβιβασμό της ιδιαίτερης βούλησης με το κράτος και την κοινωνία⁶⁰. Η Γενική Βούληση είναι, με άλλα λόγια εκείνη η ρυθμιστική αρχή που θέτει και επιβλέπει τα όρια των επιμέρους ατομικών βουλήσεων, οι οποίες αν αφεθούν ανεξέλεγκτες θα προκαλέσουν ένα χάος εντός της

⁵⁴ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 87.

⁵⁵ Αυτ., σ. 77.

⁵⁶ Αυτ., σ. 73.

⁵⁷ Schmitt, Carl, *Dictatorship*, μτφρ. Michael Hoelzl & Graham Ward, Polity Press, Cambridge & Malden, 2014, σ. 100.

⁵⁸ Βλ. σχετικά, Riley, *Rousseau's...*, ό.π., σ. 146 – 147.

⁵⁹ Βλ. σχετικά, αυτ., σ. 131 – 132.

⁶⁰ Βλ. σχετικά, αυτ., σ. 146 – 147.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

πολιτικό – κοινωνικής κατασκευής, λόγω των ανταγωνισμών που δημιουργούνται μεταξύ τους.

Για την ισχυροποίηση της θέσης της έννοιας της Γενική Βούλησης ως βάση της πολιτικής θεωρίας του, ο Ρουσσώ εκφράζει τη θέση πως η Γενική Βούληση, κάτω από οποιοσδήποτε συνθήκες είναι ακαταμάχητη. Διαβάζουμε στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*: «Εφόσον πολλοί άνθρωποι ενωμένοι θεωρούνται ένα σώμα, τότε έχουν μόνο μία βούληση, που αποβλέπει στη διατήρηση όλων μαζί και στο ευ ζην. Τότε όλοι οι μηχανισμοί του κράτους είναι ισχυροί Και απλοί, οι αρχές του σαφείς και διαυγείς, δεν υπάρχουν καθόλου συγκεχυμένα και αντιφατικά συμφέροντα, το κοινό αγαθό είναι ολοφάνερο παντού και χρειάζεται μόνο η ορθοφροσύνη για να το αντιληφθεί»⁶¹.

Ο Ρουσσώ αναγνωρίζει ως υπαρκτό το ενδεχόμενο κάποια στιγμή οι ιδιαίτερες βουλήσεις να υπερισχύσουν της Γενικής και τα επιμέρους συμφέροντα να τίθενται πριν ή και απέναντι από το κοινό καλό. Κατά συνέπεια, το κράτος εισέρχεται σε μία κατάσταση όπου λαμβάνει χώρα μία μετάβαση από την κοινή ορθοπραξία στην δημιουργία νέων αξιολογικών πρακτικών που εκπορεύονται όχι από την ολότητα και την ενότητα, αλλά από τις διάφορες ομαδοποιήσεις που δύνανται να σχηματισθούν εντός του κρατικού και κοινωνικού πεδίου⁶². Η απειλή για τη σύσταση και ύπαρξη της πολιτικής κοινότητας εισέρχεται, έτσι, ως ένα πιεστικό ενδεχόμενο το οποίο αποτελεί απειλή για την εγκυρότητα της Γενικής Βούλησης, καθιστώντας τη διάτρητη απέναντι στην ιδιωτική βούληση. Παρόλα αυτά, ο Ρουσσώ διατείνεται πως κατ' ουσίαν η Γενική Βούληση δεν είναι δυνατό να χάσει την υπόστασή της (εφόσον το κράτος ακόμη υφίσταται). Αντίθετα, αυτό που γίνεται είναι η Γενική Βούληση να αδρανοποιείται λόγω της υπαγωγής της σε άλλες βουλήσεις. Η απόσπαση του κάθε επιμέρους συμφέροντος από το κοινό συμφέρον, κατά τον Ρουσσώ, δείχνει στο άτομο ότι το προσωπικό του κέρδος είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με αυτό της κοινωνίας, αφού έχει ανάγκη τους δεσμούς που αναπτύσσονται εντός της, για να προωθήσει κι εκπληρώσει την όποια ατομική επιδίωξη⁶³. Αυτό που αλλάζει είναι η πρακτική και ο τρόπος σκέψης που απομακρύνονται από το κοινωνικό δέον, προτάσσοντας το ατομικό, και κατ' αυτόν τον τρόπο θέτοντας τη Γενική Βούληση στο φόντο των κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών διεργασιών. Για τον λόγο αυτό, είναι απαραίτητη η σωστή εκφορά της Γενικής Βούλησης πράγμα το οποίο γίνεται εφικτό μέσα από τη νομοθεσία, την ηθική, την εκπαίδευση⁶⁴ και την, όσο είναι δυνατό, αποφυγή την επιμέρους εταιρισμών εντός της πολιτικής κοινότητας, ώστε κάθε πολίτης να μπορεί να εκφράζει ανενδοίαστα και κυρίως ανεπηρέαστα τη δική του γνώμη⁶⁵. Ο Σμιτ, σε μια διατύπωση που έχει άμεση σχέση με το ρουσσωικό ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης, διατείνεται πως η ελεύθερη βούληση του λαού μπορεί να πλανηθεί και να χειραγωγηθεί διαμέσου συντονισμένων προσπαθειών και

⁶¹ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 170.

⁶² Αυτ., σ. 171.

⁶³ Αυτ., σ. 172.

⁶⁴ Σε αυτές τις εκφάνσεις της Γενική Βούλησης θα αναφερθούμε εκτενώς αργότερα στο κείμενο.

⁶⁵ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 78 – 79.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

εξωτερικών δεσμών ή διαμέσου μια γενικής σύγχυσης και αταξίας των συνθηκών εντός της πολιτικής κοινότητας⁶⁶. Εν τέλει, όμως, για τον Ρουσσώ, παρά τους όποιους σκοπέλους που ενδεχομένως να εμφανιστούν, η Γενική Βούληση ούτε διαφθείρεται, ούτε εκμηδενίζεται· παραμένει μία, αναλλοίωτη, καθαρή και σταθερή⁶⁷.

3.2. Πολιτική Ενότητα και Κράτος

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι η κατά τον 19^ο αιώνα η θεωρία του κράτους πέρασε από τη θεοκρατία στην εκκοσμίκευση και πήρε νέα τροπή η ανάπτυξη κι εξέλιξή της. Για τον Καρλ Σμιτ, όλες οι σημαντικές έννοιες των σύγχρονων θεωριών του κράτους είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες, λόγω όχι μόνο αυτής της ιστορικής και θεωρητικής πορείας από την φεουδαρχία προς τον φιλελευθερισμό, αλλά κυρίως λόγω της εσωτερικής δομής τους⁶⁸ η οποία φαίνεται, για τον Σμιτ, να προσιδιάζει σε ένα είδος κρατικού ντεϊσμού. Παράλληλα, μέσα στο νέο πολιτικό τοπίο που διαμορφώθηκε στις αρχές του 20ου αιώνα, ο Σμιτ εντόπισε την ανάγκη ενσωμάτωσης των όλο και πιο αυτονομούμενων ζωνών δύναμης (όπως η οικονομία και η τεχνολογία για παράδειγμα) που δραστηριοποιούνταν εντός ενός πλουραλιστικού (αστικού) κράτους το οποίο περιοριζόταν σε έναν ρόλο διοικητικό ή απλά διαχειριστικό. Αυτές οι ζώνες δύναμης δημιουργούσαν εντός του κράτους ένα είδος πολυαρχίας η οποία έτεινε στην ύφανση ενός πλέγματος ενός τύπου σύγχρονου φεουδαρχισμού, καθώς η έκφραση της δύναμής τους, πέρα από το γεγονός ότι λάμβανε όλο και μεγαλύτερες διαστάσεις, γινόταν εις βάρος του κράτους το οποίο παραμεριζόταν και αναλάμβανε ένα ρόλο πιο πολύ εργαλειακό, παρά ρυθμιστικό και κυρίαρχο⁶⁹. Για τον Σμιτ το γεγονός αυτό συνιστούσε απειλή για την ίδια την ύπαρξη του κράτους και της πολιτικής και για τον λόγο αυτό προέτασσε την ανάγκη μιας ισχυρής πολιτικής ενότητας, η οποία θα είχε τη σταθερότητα και τη δύναμη να χαλιναγωγεί τις διάφορες δυνάμεις που δρουν στο κοινωνικό πεδίο, ενώ την ίδια στιγμή, θα είναι αρκετά «ευκίνητη» ώστε να αφήνει περιθώριο δραστηκής παρέμβασης σε περιπτώσεις όπου η επικρατούσα τάξη πραγμάτων θα απειλούνταν, ούτως ώστε αυτή να προστατευθεί⁷⁰.

⁶⁶ Schmitt, Carl, *Dictatorship*, ό.π., σ. 126.

⁶⁷ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 172.

⁶⁸ Schmitt, *Political Theology*..., ό.π., σ. 36.

⁶⁹ Ιδιαίτερα διαφωτιστικές επ' αυτού του ζητήματος είναι οι διάφορες πραγματείες των (περίπου) συγκαρινών του Σμιτ, Μαξ Βέμπερ και Ρόμπερτ Μίχελς,, όπως τα έργα *Οικονομία και Κοινωνία*, του πρώτου, και *Κοινωνιολογία των Πολιτικών Κομμάτων στη Σύγχρονη Δημοκρατία*, του δεύτερου.

⁷⁰ Bates, David, «Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution», *Modern Intellectual History*, 3, 3, Cambridge University Press, 2006, σ. 422.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Αυτό που κάνει το κράτος να αποτελεί μία ενότητα, είναι, κατά τον Ρουσσώ, η συνένωση των μελών του, η οποία γεννάται διαμέσου της υποχρέωσης που τα συνδέει. Θεμέλιο αυτής της υποχρέωσης (των μελών και του πολιτικού σώματος κατ' επέκταση) είναι η σύμβαση που συνάπτεται μεταξύ των μελών του πολιτικού σώματος, δηλαδή το Κοινωνικό Συμβόλαιο⁷¹. Στην πολιτική θεωρία του Σμιτ, ο τρόπος δημιουργίας αυτής της επιθυμητής πολιτικής ενότητας δεν είναι ένας εταιρισμός αλλά ένας διαχωρισμός, αυτός μεταξύ Φίλου και Εχθρού⁷². Οι έννοιες του κράτους και της πολιτικής, στα πλαίσια της συγκεκριμένης θεωρητικής κατασκευής, βρίσκονται σε απόλυτη σύζευξη και είναι αδύνατη η ύπαρξη της μίας δίχως την άλλη⁷³. Κατά τα γραφόμενα του Σμιτ, «[...] κράτος είναι το πολιτικό status ενός λαού. Κράτος είναι, κατά το νόημα της λέξης του και κατά την ιστορική εμφάνισή του, μια ιδιαίτερα διαμορφωμένη κατάσταση ενός λαού, και μάλιστα η στην κρίσιμη περίπτωση καθοριστική κατάσταση και γι' αυτό, σε σύγκριση με τα πολλά νοητικά, ατομικά ή συλλογικά status, το status εν γένει»⁷⁴. Ζητούμενο τώρα είναι η αναζήτηση του τι είναι το *Πολιτικόν*.

Για να προσδιορισθεί το *Πολιτικόν* είναι απαραίτητο, κατά τον Σμιτ, να διαπιστωθούν ποιες είναι οι ειδικά πολιτικές κατηγορίες, εκείνες δηλαδή οι ποιότητες που κατηγοριοποιούν κάτι ως πολιτικό⁷⁵. Όλες οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα μπορούν να προσδιοριστούν στη βάση της ειδικά πολιτικής διάκρισης, η οποία είναι αυτή μεταξύ Φίλου και Εχθρού⁷⁶, ενώ όσο πιο πολύ πλησιάζουν σ' αυτό τον διαχωρισμό τόσο πιο πολιτικό χαρακτήρα λαμβάνουν⁷⁷. Κατά συνέπεια, μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι η πολιτική ενότητα του Σμιτ, είναι αυτή που βασίζεται στη διαφορά μιας ομάδας σε σχέση με μία άλλη· είναι η συνένωση ατόμων που προσομοιάζουν μεταξύ τους, αφού για τη συγκεκριμένη κρατική θεωρία, Εχθρός είναι εκείνος που διαφέρει υπαρξιακά από μία συγκεκριμένη ομάδα ατόμων. Συνάμα, όσο πιο δυνατή καθίσταται μια ενδεχόμενη σύγκρουση μεταξύ των δύο (ή και περισσότερων) ανόμοιων ομάδων, τόσο πιο πολιτική γίνεται η ενότητα της καθεμιάς. Ο Εχθρός, για τον Σμιτ, είναι μόνο ο δημόσιος Εχθρός· είναι μια ολότητα ανθρώπων που διαμέσου της διαφορετικότητάς της αποτελεί πολέμιο⁷⁸ μιας άλλης αντίστοιχης ολότητας και πιθανή απειλή για την ίδια της την ύπαρξη, ενώ ακρότατη πραγμάτωση της μεταξύ τους σύγκρουσης είναι η απειλή της φυσικής θανάτωσης και η διεξαγωγή πολέμου⁷⁹.

Βλέπουμε λοιπόν πως στη βάση της πολιτικής ενότητας, βρίσκεται η αντίθεση που μπορεί να χωρίσει διάφορες ομαδοποιήσεις σε Φίλους και Εχθρούς, μια αντίθεση

⁷¹ Ρουσσώ, Ζαν –Ζακ, *Γράμματα από το Βουνό*, μτφ Κατερίνα Κέη, εισ. Αλέξανδρος Χρύσης, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2002, σ. 289.

⁷² Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, ό.π., σ. 60.

⁷³ Αυτ., σ. 49 – 50.

⁷⁴ Αυτ.

⁷⁵ Αυτ., σ. 59.

⁷⁶ Αυτ., σ. 60.

⁷⁷ Αυτ., σ. 66.

⁷⁸ Αυτ., σ. 64 – 65.

⁷⁹ Αυτ., σ. 69.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

που μπορεί να νοηματοδοτηθεί μέσα από οποιονδήποτε χώρο που είναι ικανός να παραγάγει αντιθέσεις αρκετά ισχυρές ώστε να δημιουργήσουν αυτόν τον διαχωρισμό⁸⁰, δίχως όμως να ταυτίζεται με αυτούς ως σύνολο ή κάποιον από αυτούς ξεχωριστά⁸¹. Σε αυτή τη λογική, η καθοριστική ενότητα είναι αυτή του κράτους λόγω ακριβώς του ιδιαίτερα πολιτικού χαρακτήρα τον οποίο έχει⁸², δηλαδή της ιδιαίτερης ικανότητας του να αντιτίθεται σε άλλα κράτη, σε άλλες πολιτικές ενότητες, περικλείοντας εντός του όλους εκείνους τους τομείς που δύνανται να προκαλέσουν τον διαχωρισμό μεταξύ Φίλου και Εχθρού. Βέβαια, ο Εχθρός δεν εντοπίζεται μονάχα στο πρόσωπο άλλων κρατών, άλλων λαών, αλλά μπορεί να εντοπισθεί και εντός του ίδιου του κράτους, το οποίο επωμίζεται, ως ο πιο ικανός πολιτικός φορέας, να εντοπίζει σε κάθε περίπτωση τον Εχθρό και να τον αντιμετωπίζει. Είναι ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο που ο Σμιτ προκρίνει μία ισχυρή και συμπαγή ενότητα, ένα ισχυρό κράτος, γιατί για εκείνον, μόνο αυτό είναι σε θέση να εντοπίσει επακριβώς τον Εχθρό και να τον αντιμετωπίσει επαρκώς. Κατά αντιστοιχία με αυτά που αναφέραμε στην αρχή του παρόντος υποκεφαλαίου, βασική κριτική του Σμιτ απέναντι στο φιλελεύθερο κράτος ήταν ότι αυτό έχει αποπολιτικοποιηθεί⁸³ αφήνοντας έτσι άλλους τομείς να παίζουν τον ρόλο της πολιτικής ενότητας και κατ' αυτόν τον τρόπο να απειλούν ακόμη και την ίδια την ύπαρξη του. Υπήρχε λοιπόν ανάγκη, κατά τον Σμιτ, το κράτος να αναδειχθεί ως η ανώτερη μορφή πολιτικής ενότητας στην οποία υποτάσσονται όλες οι άλλες επιμέρους ενότητες, κατά τρόπο ώστε να διατηρηθεί όλο το κοινωνικό κατασκεύασμα και η τάξη που ορίζεται μέσα σε αυτό⁸⁴.

Στο έργο του περί Συνταγματικής Θεωρίας, ο Σμιτ αναφέρει πως το Σύνταγμα, με μια απόλυτη έννοια, είναι η έκφραση του αυτού τρόπου ύπαρξης τον οποίο παράγει μια πολιτική ενότητα. Την ίδια στιγμή, το κράτος είναι το Σύνταγμα, δηλαδή μία παρούσα συνθήκη και υπαρκτή κατάσταση ενότητας και τάξης⁸⁵. Οι διάφοροι κρατικοί θεσμοί που ορίζουν και ορίζονται από το Σύνταγμα, δημιουργήθηκαν με σκοπό να δώσουν μορφή σε μια σειρά κοινών ιδεών και για να προστατεύσουν και να δώσουν πνοή και μορφή στην αφηρημένη έννοια της θεμελιακής επιθυμίας για ενότητα⁸⁶. Το ζήτημα που ανακύπτει εδώ, είναι ποιο είναι αυτό το πλέγμα κοινών ιδεών που μορφοποιούνται σε θεσμούς οι οποίοι αποτελούν έκφραση της πολιτικής ενότητας. Την απάντηση στο ερώτημα αυτό φαίνεται να τη δίνει ο Ρουσσώ, ο οποίος αναφέρει σε δύο περιπτώσεις ότι, αφενός, ο άνθρωπος εγκαταλείποντας τη μοναχική και εισερχόμενος στην κοινωνική ζωή, φτάνει διαμέσου της ομάδας στο έθνος το οποίο βασίζει την ύπαρξή του στον κοινό τρόπο ζωής (κοινές ιδέες, τρόπος ζωής και

⁸⁰ Αυτ., σ. 77.

⁸¹ Αυτ., σ. 60.

⁸² Αυτ., σ. 86.

⁸³ Σχετικά με το ζήτημα της αποπολιτικοποίησης, βλ. Schmitt, Carl, «The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929)», στο Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, μτφρ. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2007, σ. 80 – 96.

⁸⁴ Σε μια διατύπωση του Σμιτ διαβάζουμε ότι: «[...] δεν υπάρχει στην κοινωνική πραγματικότητα καμία τάξη δίχως υπεροχή και υποταγή» (μετάφραση δική μου). Βλ. Schmitt, Carl, *Constitutional Theory*, μτφρ. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London, 2008, σ. 60.

⁸⁵ Αυτ., σ. 59 – 60.

⁸⁶ Bates, «Political Theology and the Nazi State ...», ό.π., σ. 433.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

πρακτική έκφραση)⁸⁷. Αφετέρου, «[...] κάθε λαός διαθέτει ή οφείλει να διαθέτει έναν εθνικό χαρακτήρα [...]»⁸⁸.

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε πως η πολιτική ενότητα για την οποία κάνει λόγο ο Σμιτ είναι η εθνική ενότητα. Κατά τη μαρξιστική θεώρηση, η μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό σήμανε, πέρα από την άνοδο της αστικής τάξης, την ανάδυση αυτού που είναι γνωστό στην ιστορία ως κράτος – έθνος και του συνεπαγόμενου εθνικισμού, ο οποίος αποτέλεσε προϋπόθεση γι' αυτόν τον μετασχηματισμό. Ως συνέχεια των ιδεών που πρωτοεμφανίστηκαν κατά την περίοδο της Αναγέννησης (κυρίως στην Ιταλία), κατά τον 18^ο και 19^ο αιώνα πραγματώθηκε ο λεγόμενος φιλελεύθερος εθνικισμός, ο οποίος (σε μια κάποια απόσταση από τη σημερινή χρήση του όρου) ήταν η ιδέα ότι οι άνθρωποι ήταν με έναν φυσικό τρόπο διαιρεμένοι σε έθνη με ξεχωριστή και ιδιαίτερη ταυτότητα, τα οποία σχημάτιζαν κράτη που διέπονταν από τη λαϊκή αυτοδιάθεση και τη λαϊκή κυριαρχία. Ως μετεξέλιξη του φιλελεύθερου εθνικισμού αναπτύχθηκε, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα κι έπειτα (με ιδιαίτερη ένταση κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα και την άνοδο του σοσιαλισμού που συντελέστηκε εκείνη την περίοδο), ο συντηρητικός εθνικισμός, ο οποίος θεωρεί το κράτος ως μια οργανική ενότητα που έχει τη βάση της στις συσπειρωτικές τάσεις που παρουσιάζονται μεταξύ ατόμων, τα οποία παρουσιάζουν κοινούς τρόπους ζωής και κοινές ιδέες. Στόχος του συντηρητικού εθνικισμού, που παρουσιάζεται μόνο σε εδραιωμένα έθνη – κράτη, είναι η διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, της δημόσιας τάξης και ασφάλειας για τις οποίες θεωρεί πως υπάρχουν εσωτερικοί και εξωτερικοί εχθροί⁸⁹.

3.3. Περί Κυριαρχίας, Δικτατορίας και Διακυβέρνησης

Όπως είναι εύκολο να συμπεράνει κανείς, ο διαχωρισμός μεταξύ Φίλου και Εχθρού και η ενδεχομενικότητα της σύγκρουσής τους προκαλεί μέσα στο κράτος μία κατάσταση αμφιβολίας και έντασης (η οποία μπορούμε να πούμε ότι προσομοιάζει με τα χομπσιανά πρότυπα περί της *bellum omnium contra omnes* κατάστασης). Έτσι, η περίπτωση της σύγκρουσης πέρα από ένα ενδεχόμενο αποτελεί και μια απειλή

⁸⁷ Βλ. Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφ. Μέλπω Αλεξίου – Καναγκίνη & Κώστας Σκορδύλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010, σ. 119.

⁸⁸ Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Σχέδιο Συντάγματος για την Κορσική. Στοχασμοί για τη Διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη Σχεδιαζόμενη Μεταρρύθμισή της*, Πολύτροπον, Αθήνα, 2006, σ.88.

⁸⁹ Για τα διάφορα είδη εθνικισμού βλ. Χέιγουντ, Άντριου, *Εισαγωγή στην Πολιτική*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2006, σ. 164 – 174.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

ενάντια σε αυτό που ονομάζει ο Σμιτ «κανονική κατάσταση», δηλαδή εκείνη την κατάσταση ομαλότητας κατά την οποία ό,τι λαμβάνει χώρα εντός του κράτους και στις σχέσεις του με άλλα κράτη, προβλέπεται και ρυθμίζεται από την υπάρχουσα νομοθεσία και το Σύνταγμα⁹⁰. Αυτή η ομαλότητα ενδέχεται ανά πάσα στιγμή να διαταραχθεί με απρόβλεπτα για το κράτος – την πολιτική ενότητα εν γένει – αποτελέσματα και κατά συνέπεια, ως συνέχεια αυτών που αναφέραμε προηγουμένως, για τη διατήρηση της πολιτικής ενότητας απαιτείται μια ισχυρή δύναμη, η οποία θα μπορεί αποτελεσματικά να διαχειριστεί την έκτακτη περίπτωση. Για τον Σμιτ αυτή η δύναμη είναι η κυριαρχία.

Κατά τον ευρέως γνωστό ορισμό του Σμιτ, κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει επί της εξαίρεσης (της περίπτωσης εκτάκτου ανάγκης). Ως εξαίρεση πρέπει να γίνει κατανοητή μία γενική έννοια στη θεωρία του κράτους κι όχι μία απλή κατασκευή, η οποία χρησιμοποιείται για να καταδειχθεί ένα έκτακτο διάταγμα ή μία κατάσταση πολιορκίας⁹¹. Πρέπει να γίνει κατανοητή ως μία περίπτωση ακραίας έκθεσης της ύπαρξης του κράτους σε κίνδυνο, η οποία δεν βρίσκεται κωδικοποιημένη εντός της υπάρχουσας νομικής τάξης και η οποία ούτε έχει τη δυνατότητα να κωδικοποιηθεί, ούτε και να τεθεί εντός των ορίων εφαρμογής ενός υπάρχοντος νόμου⁹². Μπορούμε από τώρα να ισχυριστούμε⁹³, πως η κυριαρχία σε αυτό το πλαίσιο, τίθεται άμεσα πάνω από την ενυπάρχουσα στο κράτος νομιμότητα⁹⁴, και ότι κατά αυτόν τον τρόπο ο Σμιτ ακολουθεί ως ένα βαθμό τη σκέψη του Ρουσσώ για τον οποίο ο κυρίαρχος είναι εκείνο το συλλογικό σώμα το οποίο δημιουργείται στη βάση του Κοινωνικού Συμβολαίου και αποτελείται από το σύνολο της απαλλοτριωμένης ισχύος και της φυσικής ελευθερίας όλων των ατόμων που απαρτίζουν την πολιτική κοινότητα. Ο κυρίαρχος του Ρουσσώ είναι η απάντηση στο πρόβλημα του συμβιβασμού της προσωπικής ελευθερίας, ισχύος και ιδιοκτησίας του ατόμου με τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας. Είναι ο τρόπος που εφευρίσκει για να συμμετέχει κάθε άτομο στη νέα πολιτική κατασκευή, διατηρώντας ταυτόχρονα την ελευθερία και το «πρόσωπό» του⁹⁵. Τόσο στη μία θεωρία όσο και στην άλλη, η έννοια του κυρίαρχου αποτελεί θεμέλιο της κρατικής οντότητας και δίχως αυτή δεν υπάρχει ούτε νόμος, ούτε συλλογικό σώμα.

Στην πολιτική – νομική θεωρία του Σμιτ το ζήτημα της κυριαρχίας ανακύπτει λόγω του γεγονότος ότι η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, αυτή η εξαίρεση στον πολιτικό – νομικό κανόνα, είναι μία υπαρκτή πραγματικότητα με μια (ακανόνιστη)

⁹⁰ Schmit, *Constitutional Theory*, ό.π., σ. 61.

⁹¹ Schmitt, *Political Theology...*, ό.π., σ. 5.

⁹² Αυτ., σ. 6.

⁹³ Θα το καταδείξουμε πιο αναλυτικά, παρακάτω.

⁹⁴ Ο Σμιτ, βασισμένος στη θεωρία του Ηαυρίου, κατασκευάζει ένα σύστημα με δομή ανάλογη αυτής της Καθολικής Εκκλησίας. Τα πάντα βασίζονται σε δυνατούς θεσμούς, στην παντοδυναμία και στο τρόπον τινά «αλάθητο» του κυρίαρχου. Βλ. Bates, «Political Theology and the Nazi State ...», ό.π., σ. 428 – 429.

⁹⁵ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 61.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

περιοδική εμφάνιση⁹⁶. Είναι η εξαίρεση που σε τελική ανάλυση θέτει το ερώτημα περί του ποιος είναι ο κυρίαρχος⁹⁷ και σε τι συνίσταται ακριβώς η ισχύς που κατέχει. Με αυτό εννοείται πως η πραγματική κυριαρχία – η αρχή και τα συγκεκριμένα όριά της – μπορεί να γίνει απόλυτα εμφανής και κατανοητή μονάχα κατά την περίπτωση κατά την οποία υπάρχει ζωτικής σημασίας ανάγκη για την παρέμβασή της. Την ίδια στιγμή, η κυριαρχία καθορίζει με τρόπο απόλυτο σε τι συνίσταται η δημόσια τάξη και ασφάλεια και σε ποιες περιστάσεις αυτές διαταράσσονται⁹⁸, ενώ παράλληλα δίνει μορφή, χαρακτήρα και περιεχόμενο σε αυτό που συνιστά τη λεγόμενη κανονική κατάσταση⁹⁹. Αυτό το χαρακτηριστικό της κυριαρχίας είναι κεφαλαιώδους σημασίας για τη λειτουργία του κράτους, αφού για να έχει νόημα και πρακτική ισχύ η οποιαδήποτε νομική τάξη και για να είναι δυνατό να λειτουργήσει απρόσκοπτα, ώστε να μπορεί όντως να γίνεται λόγος για μια κανονική και κανονιστική (υπό τη νομική και ηθική σημασία του όρου) κατάσταση, πρέπει να υπάρχει απαραίτητως μία αρχή από την οποία θα αντλεί τη νοηματοδότησή της. Τελικά, για τον Σμιτ, όλες οι εκφάνσεις του κράτους (κυβέρνηση, διοίκηση και δικαιοσύνη) ενώνονται στο πρόσωπο του κυρίαρχου, ο οποίος είναι ταυτόχρονα ο ανώτατος νομοθέτης, δικαστής και η υπέρτατη νομιμοποιητική δύναμη¹⁰⁰.

Από τα παραπάνω, γίνεται ξεκάθαρο ότι ο κυρίαρχος του Σμιτ επί της ουσίας δεν δεσμεύεται από το νομικό σύστημα του κράτους, αλλά αντίθετα είναι εκείνος που εν πολλοίς το καθορίζει και διαμορφώνει, πάντα όμως σε συνάρτηση με αυτό για την προστασία του οποίου προορίζεται η κρατική αρχή, δηλαδή την πολιτική ενότητα – το έθνος. Λόγω όμως αυτού του ιδιαίτερου προστατευτικού χαρακτήρα, είναι εύλογο να υποθέσουμε πως η σχέση κυρίαρχου και νόμου μπορεί να είναι μόνο αμφίδρομη, δηλαδή ότι όπως ο κυρίαρχος καθορίζει και νοηματοδοτεί τη νομική τάξη, έτσι χρειάζεται ένα υπάρχον σύμπλεγμα θεσμών ή/και νόμων (Σύνταγμα) το οποίο θα καθιστά δυνατή την ανάδυση της κυριαρχικής δύναμης κατά την περίπτωση εκτάκτου ανάγκης¹⁰¹. Κάτι ανάλογο παρατηρούμε και στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ, όπου

⁹⁶ Στο σημείο αυτό θεωρούμε ότι η έκτακτη ανάγκη πρέπει να έχει μια κάποια περιοδική εμφάνιση, δίχως να αναφέρει ρητά ή να υπονοεί κάτι τέτοιο ο ίδιος ο Σμιτ. Στο συμπέρασμα αυτό μας οδηγούν δύο παράγοντες. Πρώτον, η ιστορική πείρα, η οποία έχει δείξει πως το αστικό κράτος έχει περάσει μέχρι στιγμής από διάφορες μη κανονικές καταστάσεις (που συνδέονται με τις καπιταλιστικές κρίσεις) και οι οποίες οδήγησαν σε διάφορους τρόπους διαχείρισης, αλλά με κοινό γνώμονα την επιβολή κάποιου είδους ισχύος. Δεύτερον, από το λογικό συλλογισμό πως για να επιτυγχάνεται η διατήρηση της πολιτικής ενότητας είναι απαραίτητη η διαρκής έκφραση της δύναμης που καθιστά συμπαγή και ενωμένη την κρατική οντότητα. Συνεπώς, αν οι συνθήκες, κατά τις οποίες γίνεται εμφανής η κυριαρχία, σπανίζουν τότε και πάλι τίθεται εν κινδύνω η κρατική υπόσταση. Βέβαια, η εξήγηση αυτή δεν λύνει ακριβώς το πρόβλημα της έκφρασης της κυριαρχίας, αλλά αντίθετα μάλλον καθιστά προβληματική τη συλλογιστική του Σμιτ και τη θέτει ευάλωτη στην κριτική. Περισσότερα επ' αυτού, θα αναφέρουμε στο τελευταίο μέρος της παρούσας εργασίας, όπου θα παρουσιάσουμε τα συμπεράσματα που βγαίνουν από την πραγμάτευση που βρίσκεται ακόμα σε εξέλιξη.

⁹⁷ Schmitt, *Political Theology*..., ό.π., σ. 6.

⁹⁸ Αυτ., σ. 9.

⁹⁹ Schmitt, *Political Theology*..., ό.π., σ. 9 και Schmit, *Constitutional Theory*, ό.π., σ. 125.

¹⁰⁰ Αυτ., σ. 47 και Schmitt, Carl, *Legality and Legitimacy*, μτφρ Jeffrey Seitzer, εις John P. McCormick, Duke University Press, Durham & London, 2004, σ. 5 – 6.

¹⁰¹ Η υπόθεση αυτή συνάδει με αυτά που αναφέραμε στην αρχή της προηγούμενης ενότητας περί της ανάγκης για ισχύ και «ευκινησία» που πρέπει να έχει η κρατική οντότητα. Από τη στιγμή που η κυριαρχία γίνεται αισθητή κυρίως σε συγκεκριμένες περιπτώσεις που αφορούν τη διατήρηση της

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

κάθε άτομο αποτελεί ταυτόχρονα ένα ξεχωριστό κοινωνικό ον, έναν ιδιώτη, και, ως μέλος της κρατικής οντότητας, μέρος του κυρίαρχου σώματος.

Η μεγαλύτερη δομική διαφορά μεταξύ των περί κράτους θεωριών του Ρουσσώ και του Σμιτ είναι ότι η πρώτη θεωρία αφορά τη γένεση ενός νέου τύπου κράτους¹⁰², ενώ η δεύτερη αναφέρεται σε λειτουργίες που προσδίδονται σε ένα ήδη σχηματισμένο εθνικό κράτος. Η ανάδυση του κυρίαρχου σώματος στην ρουσσική πολιτεία γίνεται σε αναγωγή με το συμβολαιϊκό χαρακτήρα της και αποτελεί τη σύμπραξη κάθε επιμέρους ισχύος, ώστε να σχηματισθεί μία νέα καθολική ισχύς η οποία θα είναι σε θέση να υπερκεράσει τα εμπόδια που καθιστούν αδύνατη τη συνέχιση της ζωής στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου¹⁰³. Με την απαλλοτρίωση της φυσικής δύναμης και της φυσικής ελευθερίας κάθε ατόμου, δημιουργείται ένα ηθικό και συλλογικό σώμα το οποίο αποτελεί το κράτος και τον κυρίαρχο μαζί. Την ίδια στιγμή, κάθε άτομο λαμβάνει νέες ιδιότητες, οι οποίες σχετίζονται ως απόρροια της δημιουργίας του κράτους και του κυρίαρχου σώματος, και είναι αυτές του πολίτη (αυτού που έχει ενεργή συμμετοχή στην κυρίαρχη εξουσία), του υπηκόου (εκείνου που υπάγεται και οφείλει υπακοή στους νόμους του κράτους) και, σε ένα συλλογικό επίπεδο, του λαού (του κοινωνικού σώματος)¹⁰⁴. Αυτή η πολλαπλότητα ρόλων του ατόμου δημιουργεί μία περίπλοκη νομική κατάσταση κατά την οποία όλοι αυτοί οι ρόλοι πρέπει να ρυθμιστούν ώστε να συμπλέκονται με αρμονία και να μην συγκρούεται η μία ιδιότητα με την άλλη. Σε αυτή τη λογική, ο κυρίαρχος είναι αυτή η ρυθμιστική αρχή που καθιστά αυτή την αρμονία εφικτή. Όλοι οι υπήκοοι οφείλουν υπακοή στον κυρίαρχο, από τη βούληση και απόφαση του οποίου προέρχεται κάθε νομική τάξη. Το κυρίαρχο σώμα είναι για τον Ρουσσώ ο υπέρτατος νομοθέτης, δηλαδή αυτή η οντότητα που αποφασίζει για και μορφοποιεί τις επιμέρους συμβάσεις, το σύνολο των οποίων αποτελούν την ανώτατη σύμβαση, δηλαδή το Κοινωνικό Συμβόλαιο. Κάθε άτομο, ως υπήκοος του κράτους, οφείλει να σέβεται και να τιμά τους νόμους (τις επιμέρους συμβάσεις), αφού η παραβίασή τους ισούται με την παραβίαση των όρων που συναποτελούν ολόκληρη την πολιτική σύμβαση¹⁰⁵.

Συμπερασματικά, και στον Ρουσσώ, το πρόσωπο του κυρίαρχου αποτελεί την πηγή της ενότητας του κράτους και των ατόμων που το αποτελούν. Παράλληλα, κατ' αναλογία με την θεωρία του Σμιτ, ο κυρίαρχος βρίσκεται πάνω από τον νόμο γιατί δεν μπορεί να υπάρξει κάποιο νομοθέτημα που να είναι δεσμευτικό για αυτόν, ούτε

υπάρχουσας τάξης, τότε αποτελεί λογική απόρροια το γεγονός ότι η όποια έκφανση της κυριαρχίας πρέπει να γίνεται σε σχέση με την υπάρχουσα νομοθεσία, η οποία όμως, λόγω του χαρακτήρα των περιστάσεων που οδηγούν στη πλήρη έκφανση της κυριαρχίας, δεν είναι πλήρως δεσμευτική για αυτή. Με άλλα λόγια, η κυριαρχία πρέπει να ανάγεται στη νομοθεσία και η νομοθεσία στην κυριαρχία.

¹⁰² Πρέπει να τονίσουμε πως η θεωρία του Ρουσσώ δεν είναι μια περιγραφή της διαδικασίας που κατά τη γνώμη του οδηγεί στη δημιουργία ενός κράτους, αλλά επί της ουσίας είναι μία προσπάθεια να αποκτήσει βάσεις και να νομιμοποιηθεί, έναντι των θεοκρατικών – φεουδαρχικών κρατών του παρελθόντος, ο νέος (για την εποχή εκείνη) τύπος του αστικού κράτους και η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας που εισήχθη στην πολιτική θεωρία με την εμφάνισή του.

¹⁰³ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 61.

¹⁰⁴ Αυτ., σ. 62 -63.

¹⁰⁵ Αυτ., σ. 87 - 90.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

καν το ίδιο το Κοινωνικό Συμβόλαιο¹⁰⁶. Παρόλο που τα έλλογα άτομα, ακολουθώντας την Γενική Βούληση, δεν κάνουν πάντα αυτό που είναι ατομικά βέλτιστο¹⁰⁷, ποτέ δεν δρουν με τέτοιο τρόπο ώστε να βλάψουν τον εαυτό τους και δεν μπορούν να δεσμευτούν με κάποιον (νόμιμο) τρόπο έναντι του. Αντίθετα, όμως, είναι δεσμευμένα απέναντι στα άλλα πρόσωπα που συναποτελούν την πολιτική κοινότητα, και απέναντι στο κυρίαρχο σώμα. Για τον Ρουσσώ, η συγκέντρωση όλων των υπηκόων σε ένα κυρίαρχο σώμα, το καθιστά ένα ενιαίο κι ανεξάρτητο πρόσωπο, το οποίο, συμβαλλόμενο με τον κάθε υπήκοο ξεχωριστά, επί της ουσίας συμβάλλεται με τον εαυτό του. Έτσι, σε μεγαλύτερη κλίμακα και σε σχέση με άλλα τέτοια πρόσωπα που προέρχονται από συνένωση, δεν μπορεί να δράσει εις βάρος του εαυτού του (κάτι τέτοιο θα σήμαινε το τέλος της συνοχής του κράτους), ούτε όμως και μπορεί με κάποιον τρόπο να δεσμευτεί απέναντι σ' αυτόν (όπως δεσμεύονται μεταξύ τους και μαζί του τα άτομα που το αποτελούν). Συνεπώς, οι διάφοροι νόμοι και η ίδια η πολιτειακή πράξη συνένωσης νοηματοδοτούνται από τη σύσταση του προσώπου του κυρίαρχου, αυτός όμως δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να δεσμευτεί από τους νόμους. Βέβαια, δεδομένου ότι το κράτος και το κυρίαρχο σώμα υπάρχουν μόνο στη βάση του Κοινωνικού Συμβολαίου, μπορούμε (σε αντίθεση με αυτό που αναφέραμε στην αρχή της παραγράφου) να ισχυριστούμε ότι ο κυρίαρχος πρέπει πάντα να ανατρέχει στο συμβόλαιο και να φροντίζει για την προστασία του¹⁰⁸ και κατά συνέπεια για την προστασία και της δικής του ύπαρξης. Έτσι, ο κυρίαρχος δεν τίθεται πάνω από τον εαυτό του και το κράτος, αλλά αντίθετα γίνεται ένα με αυτό.

Αν μελετηθεί συστηματικά και στο σύνολό της η σκέψη του Ρουσσώ, θα δούμε ότι δεν είναι απόλυτα σύμφωνη (σε ένα ειδικό επίπεδο) με αυτή του Σμιτ, αναφορικά με το ζήτημα της κυριαρχίας. Πιο συγκεκριμένα, είπαμε προηγουμένως ότι για τον Σμιτ ο κυρίαρχος είναι μέσα στο κράτος και η νομοθετική και η εκτελεστική και η δικαστική εξουσία ενοποιημένες σε ένα πρόσωπο. Για τον Ρουσσώ δεν ισχύει κάτι τέτοιο, αφού αυτός διαχωρίζει την κυβέρνηση (τον ηγεμόνα ή άρχοντα) από τον κυρίαρχο. Για τον Ρουσσώ, ο κυρίαρχος είναι η πηγή και το θεμέλιο του κράτους, εκείνο το πρόσωπο που παράγει τους νόμους, δηλαδή την εκφορά της Γενικής Βούλησης. Ξεχωρίζει όμως την εκτελεστική εξουσία (την κυβέρνηση) της οποίας ο ρόλος περιορίζεται στην εφαρμογή των επιταγών των νόμων. Επιπλέον, ο κυρίαρχος δεν δραστηριοποιείται ούτε στον τομέα της άσκησης της δικαιοσύνης, αλλά μονάχα καταδεικνύει τι είναι δίκαιο και άδικο, αφού κανείς, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, δεν μπορεί να είναι κριτής των ίδιων του των υποθέσεων¹⁰⁹. Παρατηρούμε λοιπόν ότι στη μία περίπτωση ο κυρίαρχος είναι πραγματικά μία παντοδύναμη οντότητα που διατηρεί στο πρόσωπό της κάθε κρατική λειτουργία και δεν αφήνει σ' αυτήν κανένα

¹⁰⁶ Αυτ., σ. 64.

¹⁰⁷ Αυτ., σ. 66. Βλ και Λεβίν, *Η Γενική Βούληση...*, ό.π., σ. 38.

¹⁰⁸ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 64 – 65. Ο κυρίαρχος, όμως, δεν τίθεται υπεράνω του εαυτού του, όπως θα δείξουμε αμέσως παρακάτω.

¹⁰⁹ Αυτές οι ιδέες βρίσκονται διάσπαρτες στα διάφορα κεφάλαια του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, που αφορούν την κυριαρχία, τους νόμους και τη νομοθεσία, και την κυβέρνηση.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

περιθώριο πλουραλισμού¹¹⁰, ενώ στην άλλη, ο κυρίαρχος είναι το πρόσωπο το οποίο αποτελεί τον θεματοφύλακα του κράτους, αλλά δεν συμπλέκεται μαζί του σε μια απόλυτης μορφής σχέση. Παρόλα αυτά, μπορεί να εντοπιστεί ένα βαθύτερο σημείο σύγκλισης των δύο θεωρητικών, το οποίο αναφέρεται στο πρακτικό ζήτημα της αδράνειας των νόμων.

Από τη μία πλευρά, στην περίπτωση του Σμιτ δεν χρειάζεται να κάνουμε κάποια ιδιαίτερη αναφορά, καθώς η περίπτωση εκτάκτου ανάγκης είναι επί της ουσίας η αδράνεια των νόμων. Η εξαίρεση εκπορεύεται εκ του γεγονότος ότι στην κατασκευή ή στην ερμηνεία του νομικού πλαισίου δεν στάθηκε δυνατή η πρόβλεψη για την αντιμετώπιση της συγκεκριμένης εκάστοτε κατάστασης. Από την άλλη πλευρά, ο Ρουσσώ αναγνωρίζει πως το κράτος αντιμετωπίζει συνεχώς διάφορους κινδύνους, πολλοί εκ των οποίων δεν καθίσταται δυνατό να προβλεφθούν και να αντιμετωπισθούν. Στην περίπτωση που το κράτος διατρέχει τόσο μεγάλο κίνδυνο ώστε να απειλείται η ίδια του η ύπαρξη, και η ακραία αυτή κατάσταση δεν μπορεί να αντιμετωπισθεί με τα υπάρχοντα εργαλεία, προτείνεται η λήψη δραστικών μέτρων που συνάδουν με την κατάσταση. Τα μέτρα αυτά είναι η αναστολή των νόμων (που έτσι κι αλλιώς δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν το ανακύπτον ζήτημα) και η προσωρινή, μέχρι το πέρας του κινδύνου, «σίγαση» της κυρίαρχης δύναμης¹¹¹. Ο τρόπος με τον οποίο μπορεί να γίνει αυτό είναι διαμέσου του θεσμού της δικτατορίας, την οποία αναφέρει ξεκάθαρα ο Ρουσσώ και μπορούμε να ισχυριστούμε ότι επικαλείται και ο Σμιτ όταν κάνει λόγο για την αντιμετώπιση της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης¹¹².

Όταν εμφανίζεται μία απειλή για την πολιτική κοινότητα, τότε ανάλογα με το μέγεθος και την ένταση του κινδύνου ενεργοποιούνται κάποιες δικλίδες ασφαλείας. Όπως είδη είπαμε, η μία είναι αυτή της δικτατορίας. Για τον Ρουσσώ, η άλλη δικλείδα είναι η λεγόμενη *δημαρχία*, η οποία θα λέγαμε πως είναι ένα ενδιάμεσο στάδιο μεταξύ της ομαλής διαχείρισης του κράτους και της έκτακτης ανάγκης. Με άλλα λόγια, όταν ο κίνδυνος δεν είναι ουσιαστικά μεγάλος, αλλά αρκετός για να προκαλεί αναταραχή κι ανακατατάξεις στο εσωτερικό του κράτους, ενώ παράλληλα τα υπάρχοντα νομικά εργαλεία είναι αρκετά για την αντιμετώπισή του, τότε ενεργοποιείται ο θεσμός της *δημαρχίας*. Σκοπός του θεσμού αυτού είναι η επανατοποθέτηση κάθε όρου του κράτους στην κανονική του σχέση αναφορικά με όλους τους υπόλοιπους. Η *δημαρχία* είναι ένα προσωρινό ρυθμιστικό σώμα το οποίο δεν έχει καμία δυνατότητα νομοποιητικής παραγωγής και εκτελεστικής εξουσίας και σκοπός της βραχείας ζωής της είναι μονάχα η σταθεροποίηση της κανονικότητας που εκπορεύεται από το υπάρχον νομικό πλαίσιο¹¹³. Στην περίπτωση, τώρα, που ο

¹¹⁰ Ο Σμιτ πίστευε πως το αστικό κράτος όδευε όλο και πιο πολύ σε μια κατάσταση αποπολιτικοποίησης η οποία οφείλεται εν πολλοίς στο γεγονός της ανάδειξης πολλαπλών κέντρων παραγωγής και οργάνωσης της δράσης των ατόμων, τα οποία έθεταν την προσοχή μακριά από το την πολιτική (για παράδειγμα στην οικονομία) και χρησιμοποιούσαν το κράτος ως ένα απλό μέσο για την άσκηση των δραστηριοτήτων τους.

¹¹¹ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 196. Βλ και την υποσημείωση 15, σ. 239.

¹¹² Schmitt, Carl, *Dictatorship*, ό.π., σ. XL – XLI.

¹¹³ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 193, 196.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

κίνδυνος με τον οποίο βρίσκεται αντιμέτωπο το κράτος είναι τόσο μεγάλος ώστε να διαταράσσει ολικά τη δημόσια τάξη, και ο νομικός μηχανισμός όχι μόνο δεν είναι αναποτελεσματικός, αλλά φτάνει να αποτελεί τροχοπέδη στην εξουδετέρωση του κινδύνου, τότε οι νόμοι παρακάμπτονται και αναστέλλεται προσωρινά η κυρίαρχη αρχή: «[...] αναγορεύεται ένας υπέρτατος αρχηγός [...]»¹¹⁴ ο οποίος επωμίζεται το βάρος της σωτηρίας του κράτους από τη διάλυση, δίχως να έχει όμως δικαίωμα να θέτει νόμους ή να καταργεί την υπάρχουσα έννομη τάξη. Αντίθετα, αν και μπαίνει στο προσκήνιο, η Γενική Βούληση συνεχίζει να δρα (η δικτατορία επιβλήθηκε με σκοπό τη διάσωση του κράτους, γεγονός που αποτελεί τον κοινό σκοπό, δηλαδή το εκείνη τη στιγμή περιεχόμενο της Γενικής Βούλησης) και η νομιμότητα που παράγει συνεχίζει να υφίσταται¹¹⁵.

Κατά περίπου ανάλογο τρόπο, ο Σμιτ στην ιστορική αναδρομή του θεσμού της δικτατορίας που επιχειρεί στο ομώνυμο έργο του, διαχωρίζει δύο είδη δικτατορίας¹¹⁶. Το ένα είδος είναι η εντεταλμένη δικτατορία (commissary dictatorship) και το άλλο, η κυρίαρχη δικτατορία (sovereign dictatorship). Βασική θέση που διατρέχει τη σκέψη του πάνω σε αυτόν τον θεσμό, είναι ότι αυτός, στην πάροδο του χρόνου, έχει μετασχηματιστεί από το πρώτο στο δεύτερο είδος¹¹⁷, ενώ εντοπίζει τις ρίζες του ήδη στον Διαφωτισμό. Συγκεκριμένα, ο Σμιτ εντοπίζει στη θεωρία του Ρουσσώ έναν ριζοσπαστισμό (για τα μέτρα του 18^{ου} – 19^{ου} αιώνα) ο οποίος αναφέρεται στην έννοια της εντολής, δηλαδή της εκχώρησης του δικαιώματος της διαχείρισης διοικητικών ή άλλων καθηκόντων από τον λαό προς την κυβέρνηση. Ο ριζοσπαστισμός της συγκεκριμένης κίνησης έγκειται στο γεγονός ακριβώς της σύστασης ενός διαχειριστικού σώματος το οποίο τίθεται στη διακριτική ευχέρεια του λαού και μπορεί ανά πάσα στιγμή να παυθεί αν κριθεί ανεπαρκές ή αν το έργο του έχει ολοκληρωθεί¹¹⁸. Παράλληλα, η ρουσσωική θέαση της δικτατορίας κρίνεται από τον Σμιτ ιδιαιτέρως σημαντική, γιατί προοικονομεί την ανάδυση του νέου τύπου δικτατορίας, αυτού της κυρίαρχης δικτατορίας¹¹⁹.

Η εντεταλμένη δικτατορία του Σμιτ είναι ακριβώς η δικτατορία που περιγράφει ο Ρουσσώ. Με άλλα λόγια και εν συντομία, αυτού του είδους η δικτατορία είναι ένας τρόπος αντιμετώπισης σοβαρών προβλημάτων που απειλούν την έννομη τάξη και την ύπαρξη του κράτους. Κατά τη διατύπωση του ίδιου του Σμιτ, η εντεταλμένη δικτατορία είναι η επιτροπεία άμεσης δράσης¹²⁰. Υφίσταται στα πλαίσια ενός υπάρχοντος νομικού πλαισίου το οποίο αφενός καλείται να προστατεύσει κι αφετέρου

¹¹⁴ Αυτ., σ. 196.

¹¹⁵ Αυτ., σ. 196 – 197.

¹¹⁶ Στο έργο του αναφέρεται σε τρία είδη εκ των οποίων το τρίτο είναι η δικτατορία του προλεταριάτου, η οποία λόγω της ιδιαίτερης, επαναστατικής της φύσης δεν εμπίπτει στην ίδια κατηγορία με τα άλλα δύο είδη, σκοπός των οποίων, όπως θα δούμε στην εξέταση που ακολουθεί, είναι η διάσωση και διατήρηση του υπάρχοντος κράτους κι όχι ο επαναστατικός μετασχηματισμός σε ένα νέο τύπου κράτος.

¹¹⁷ Schmitt, Carl, *Dictatorship*, ό.π., σ. XIX.

¹¹⁸ Αυτ., σ. 19.

¹¹⁹ Αυτ., σ. 96 -97.

¹²⁰ Αυτ., σ. 31, 119.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

δεν δύναται να τροποποιήσει ή καταργήσει. Ο νομοθέτης, για τον Σμιτ, είναι φορέας δικαίου το οποίο περιμένει να εγκαθιδρυθεί και ο δικτάτορας, υπό ρουσσωικό πρίσμα, είναι φορέας μιας ήδη εγκαθιδρυμένης δύναμης¹²¹. Ο δικτάτορας – κομισάριος είναι το πρόσωπο που στην έκτακτη ανάγκη φέρει τη δύναμη και προστατεύει τους νόμους από τους οποίους εκπορεύεται.

Όταν με κάποιον τρόπο γίνεται δυνατή η άσκηση κατάρτισης νόμων από τον δικτάτορα, τότε αυτόματα παύει να είναι πλέον ένας επίτροπος και ανακηρύσσεται σε συνταγματική – νομοθετική αρχή. Ένα τέτοιο γεγονός σημαίνει πως πλέον ο δικτάτορας αναλαμβάνει τη θέση του κυρίαρχου και έτσι αναγορεύεται ο δεύτερος τύπος δικτατορίας για τον οποίο κάνει λόγο ο Σμιτ¹²². Όλο αυτό το σχήμα μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα μέσα σε μια κατάσταση όπου η υπάρχουσα νομική αρχή παύει να ισχύει και μία δύναμη καλείται να σώσει το κράτος από την καταστροφή¹²³. Αυτή η κατάσταση δεν είναι άλλη από την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, τη σμιτιανή εξαίρεση, που απαιτεί την παρέμβαση της κυριαρχικής δύναμης για την αντιμετώπιση του νομικά απρόβλεπτου γεγονότος. Συνεπώς, δεν είναι παράλογο, αλλά θα λέγαμε αρκετά βάσιμο, να πούμε ότι στη σμιτιανή θεωρία του κράτους, η κορυφαία έκφραση της κυριαρχίας είναι η δικτατορία. Άλλωστε, σύμφωνα με την άποψη του Σμιτ, όλες οι υπάρχουσες ενδιάμεσες (εννοείται μεταξύ κοινωνίας και κράτους) δυνάμεις και τα πολιτικώς οργανωμένα συμφέροντα των διαφόρων τάξεων απαιτούν για τη διαχείριση τους μια ισχυρή κεντρική δύναμη, γεγονός το οποίο οδηγεί στην πίστη στον κρατικό θεσμό και την πεποίθηση περί μιας άνευ ορίων δυναμικής των πολιτικών μέσων (ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι σε μια άλλη του έκφραση ο Σμιτ χαρακτηρίζει τον πόλεμο ως άσκηση πολιτικής με άλλα μέσα)¹²⁴.

Πρέπει να τονιστεί ότι στη θεωρία του Ρουσσώ, όπως γίνεται εμφανές από τη μη δικαιολόγηση του δικτάτορα να παράγει έννομη τάξη, η δικτατορία δεν ήταν μία έκφραση της κυριαρχίας, αλλά ένα εργαλείο για τη διακυβέρνηση του κράτους κάτω από εξαιρετικές συνθήκες. Αντίθετα, στον Σμιτ, όπου ο δικτάτορας έχει όπως είδαμε και νομοποιητική και εκτελεστική δυνατότητα, η δικτατορία ξεφεύγει από ένα απλό εργαλειώδες πλαίσιο και, ως άμεση, δίχως περιστροφές και περιορισμούς δράση¹²⁵, γίνεται απτή έκφραση του κυρίαρχου επί των επιμέρους στοιχείων του κράτους. Κλείνοντας το παρόν υποκεφάλαιο, κρίνουμε πως δεν είναι λάθος να εκφράσουμε το συμπέρασμα ότι «πατώντας» πάνω σε εκφράσεις και εκφάνσεις του φιλελευθερισμού, ο Σμιτ προσπαθεί να καταδείξει μια μεταστροφή της (αστικής φιλελεύθερης) διακυβέρνησης του κράτους στην απόλυτη κυριαρχία.

¹²¹ Αυτ., σ. 112.

¹²² Αυτ., σ. 110 – 111.

¹²³ Αυτ., σ. 117 – 119.

¹²⁴ Αυτ., σ. 92.

¹²⁵ Schmitt, *Political Theology...*, ό.π., σ. 63.

3.4. Νομιμότητα, Νομιμοποίηση

Στην προηγούμενη ενότητα κάναμε λόγο για τη σχέση κράτους και κυριαρχίας και εξετάσαμε και την ιδιαίτερη περίπτωση της δικτατορίας. Από αυτή την πραγμάτευση είδαμε συνοπτικά πως δημιουργείται η έννομη τάξη του κράτους και τι σχέση έχει με την κυριαρχία. Όμως, μία εξέταση της έννομης τάξης η οποία θα έμενε μονάχα σε αυτό το επίπεδο, θα ήταν πολύ ελλιπής. Δεδομένου λοιπόν ότι η σημασία της διαδικασίας της νομιμοποίησης και της κατάστασης της νομιμότητας, όπως κρίνουμε, έχουν μεγάλη σημασία στην εξέταση του ζητήματος του ακαταμάχητου της Γενικής Βούλησης, αλλά και στη πιθανή διαπίστωση περί της συνέχειας μεταξύ φιλελευθερισμού και συντηρητισμού – αντιδραστικότητας, προχωράμε στην περεταίρω πραγμάτευσή τους, εκκινώντας αρχικά από το γεγονός της αποστασιοποίησης της εξουσίας από το θεοκρατικό πλαίσιο των προηγούμενων του Διαφωτισμού αιώνων, αλλά την ταυτόχρονη επιμονή σε έναν τύπο μεταφυσικής πραγμάτωσης του κράτους¹²⁶.

Κατά τον Ρουσσώ, οι νόμοι αποτελούν τη θεμελιώδη προϋπόθεση για τη δημιουργία της πολιτικής συνένωσης και τους αναγκαίους όρους για τη σύνδεση μεταξύ δικαιωμάτων και καθηκόντων, και για την απονομή δικαιοσύνης¹²⁷. Για τη δημιουργία των νόμων είναι απαραίτητη η προσαρμογή των θελήσεων των ιδιωτών στον Λόγο τους, δηλαδή στο κοινό συμφέρον. Το ρόλο του διαφωτιστή, ο οποίος θα καταστήσει φανερό αυτό το γεγονός στα επιμέρους άτομα και κατά κάποιον τρόπο θα τα εξαναγκάσει σε αυτή την εναρμόνιση, είναι ο νομοθέτης. Εν συνεχεία, ο Ρουσσώ τονίζει πως λόγω της ιδιότητας των ατόμων να είναι οι υπήκοοι των νόμων, δημιουργός τους πρέπει να είναι αποκλειστικά και μόνο ο λαός, ο φορέας της Γενικής Βούλησης¹²⁸. Εδώ όμως ανακύπτει ένα ζήτημα, καθώς πριν να συνταχθούν οι νόμοι, πρέπει, κατά τον Ρουσσώ, να εξετάσει ο νομοθέτης αν ο λαός για τον οποίο προορίζονται οι νόμοι, είναι ικανός να τους δεχτεί και να τους ακολουθήσει. Με άλλα λόγια, ο ίδιος λαός, ο οποίος οφείλει να νομοθετεί για λογαριασμό του, πρέπει την ίδια στιγμή να βρίσκεται σε θέση να γνωρίζει αν μπορεί να δεχτεί και να ακολουθήσει τους νόμους που προτίθεται να επιβάλλει στον εαυτό του. Το σχήμα αυτό είναι κατά προφανή τρόπο προβληματικό, αφού και μεν η Γενική Βούληση είναι αλάνθαστη, αλλά, όπως παραδέχεται ο Ρουσσώ, ο λαός μπορεί να πλανηθεί και συνεπώς να νομοθετήσει με λανθασμένο τρόπο κι έτσι να θέσει σε πιθανό κίνδυνο την κρατική κατασκευή¹²⁹. Όπως έχει αποτυπωθεί στις σελίδες του Κοινωνικού

¹²⁶ Αυτή η παρατήρηση αφορά τόσο τον Ρουσσώ όσο και τον Σμιτ, αφού όπως ήδη έχουμε δει στη θεωρία του πρώτου γίνεται μια προσπάθεια αλλαγής των θεμελίων του τότε κράτους, ενώ σ' εκείνη του δεύτερου, κάθε σημαντική έννοια στη σύγχρονη θεωρία του κράτους εκκοσμικευμένη θεολογική έννοια. Για την περίπτωση του Ρουσσώ, αυτό θα γίνει πιο ξεκάθαρο στη συνέχεια του κειμένου (τέταρτο κεφάλαιο) όπου θα γίνει λόγος για την πολιτική θρησκεία.

¹²⁷ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 87.

¹²⁸ Αυτ., σ. 88.

¹²⁹ Για όλα τα παραπάνω, βλ. Αυτ., σ. 90 – 97.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Συμβολαίου: «Για να ανακαλυφθούν οι άριστοι κοινωνικοί κανόνες που αρμόζουν στα έθνη, θα απαιτούνταν ένας ύψιστος νους που να εννοεί όλα τα πάθη των ανθρώπων χωρίς να πάσχει από κανένα, να μην έχει καμία σχέση με τη φύση, αλλά να τη γνωρίζει σε βάθος, κι ενώ η ευδαιμονία του είναι ανεξάρτητη από τη δική μας, έχει εντούτοις τη βούληση να φροντίσει γι' αυτήν [...]. Θεοί θα χρειάζονταν για να δώσουν νόμους στους ανθρώπους»¹³⁰. Εντοπίζονται λοιπόν δύο δυσκολίες στη νομοθετική διαδικασία που παρουσιάζει ο Ρουσσώ. Καταρχάς, η σύναψη νόμων εμφανίζεται ως ένα έργο ανώτερο των ανθρωπίνων δυνάμεων, ένα έργο που για την ολοκλήρωσή του απαιτεί μια αυθεντία η οποία δεν εντοπίζεται πουθενά στον ανθρώπινο κόσμο. Κατά δεύτερον, καθώς ο λαός, ενώ οφείλει να αναλάβει τον ρόλο του νομοθέτη, είναι δέσμιος της έλλειψης κατανόησης των νόμων που επιτάσσει ο Λόγος. Συνεπώς, η ύπαρξη της αυθεντίας επιβάλλεται ώστε να σχηματισθούν νόμοι με το κατάλληλο κύρος ώστε να γίνονται σεβαστοί. Για το λόγο αυτό, σημειώνει ο Ρουσσώ, χρησιμοποιήθηκε κατά το παρελθόν η θεϊκή αυθεντία¹³¹.

Ο Ρουσσώ αντικαθιστά τη θεϊκή αυθεντία με εκείνη της Γενικής Βούλησης, η οποία, όπως είπαμε, μπορεί να πλανηθεί. Δεδομένου ότι για τη σύναψη του κοινωνικού συμφώνου απαιτείται τουλάχιστον μία φορά η ομοφωνία, και ότι κανένας άλλος νόμος δεν θέτει τέτοιο προαπαιτούμενο για τη θέσπισή του¹³², μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι συμβαλλόμενοι, στο ξεκίνημα της κοινής τους πορείας, ενδέχεται να συγκατατέθηκαν σε μία νομοθεσία η οποία μπορεί να μην ήταν η πλέον αρμόζουσα, αλλά να ήταν αρκετή για να ενώσει, σε ένα αρχικό στάδιο, τις βουλήσεις και τα συμφέροντα των επιμέρους ατόμων. Επί της ουσίας, όμως, αυτό που μπορούμε να ισχυριστούμε με μια κάποια βεβαιότητα είναι ότι με την απόδοση αυθεντίας στη Γενική Βούληση, αυτό που κάνει ο Ρουσσώ (επειδή έτσι κι αλλιώς ο σχηματισμός του κράτους που περιγράφεται στο έργο του δεν είναι μια απτή πραγματικότητα) είναι μια προσπάθεια νομιμοποίησης της νέας τάξης πραγμάτων, δηλαδή της εγκαθίδρυσης του αστικού κράτους, των νόμων του και των δικαιωμάτων της αστικής τάξης. Βέβαια, αυτός ο τρόπος νομιμοποίησης παραμένει προβληματικός, καθώς αν ισχύει ο συμβιβασμός με ένα ατελές νομικό πλαίσιο που αναφέραμε πιο πάνω, τότε μένουν πολλά κενά στην αυτορρυθμιστική ικανότητα του κράτους, κενά που συνδέονται άμεσα με το αντικείμενο πραγμάτευσης της επόμενης ενότητας, δηλαδή την ελευθερία την ισότητα και την ισονομία.

Βάση της εγκυρότητας κάθε κανόνα μπορεί να είναι μόνο ένας άλλος κανόνας. Έτσι, κράτος και σύνταγμα στη νομική – πολιτική θεωρία του Σμιτ αποτελούν μία και την αυτή οντότητα¹³³, της οποίας αποκλειστική λειτουργία είναι η παραγωγή του περιεχομένου του δικαίου¹³⁴, που με τη σειρά του βασίζεται σε μια συγκεκριμένη

¹³⁰ Αυτ., σ. 91.

¹³¹ Αυτ., σ. 94 – 96.

¹³² Αυτ., σ. 174.

¹³³ Schmitt, *Political Theology...*, ό.π., σ. 19 και Croce, Mariano & Salvatore, Andrea, «Ethical Substance and the Coexistence of Normative Orders. Carl Schmitt, Santi Romano, and Critical Institutionalism», *Journal of Legal Pluralism*, τεύχος 56, 2007, σ. 2.

¹³⁴ Αυτ., σ. 23.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

κατάσταση¹³⁵. Στην κατάσταση αυτή κάνει την εμφάνισή της μία αναμφισβήτητη και εξόφθαλμη αντίθεση απέναντι στη νομιμοποιητική αρχή μιας πραγματικής βούλησης, η οποία βρίσκεται σε συμφωνία με το υπάρχον νομικό πλαίσιο,¹³⁶ Με άλλα λόγια, κατά τον Σμιτ, η παραγωγή της νομικής τάξης βασίζεται εξολοκλήρου στην κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, γύρω από την ύπαρξη ή το ενδεχόμενό της οποίας στρέφεται. Παράλληλα, ο κυρίαρχος, ως ο υπέρτατος νομοθέτης, αποτελεί τον τελευταίο πυλώνα αντίστασης ενάντια σε ό,τι μπορεί να απειλήσει την ύπαρξη της νομικής έκφανσης, δηλαδή του κράτους, και της έννομης τάξης, ενώ ταυτόχρονα αναγορεύεται σε προστάτη ενάντια στην αδικία¹³⁷. Ως αδικία, δε, νοείται εδώ η απειλή ενάντια στο πρόσωπο του κράτους και κατά συνέπεια ενάντια στα μέλη του, δηλαδή σε εκείνα τα άτομα που προσομοιάζουν μεταξύ τους. Αυτή η οπτική έχει σημασία για την νομιμοποιητική παραγωγή, αφού ως θεσμοί νοούνται εδώ εκείνα τα κοινωνικά προϊόντα τα οποία αποτελούν απότοκο της επανάληψης συγκεκριμένων συμπεριφορών και τα οποία καθίστανται, λόγω του χαρακτήρα τους αυτού, μέρος ενός κοινού πολιτιστικού υποβάθρου¹³⁸. Μέσα από την επανάληψη μετατρέπονται σε εθιμικό δίκαιο, το οποίο αξίζει να προστατευθεί και διασωθεί, από τη στιγμή που γίνεται η ηθική και εθνική μήτρα της συλλογικότητας. Για τον Σμιτ, αυτοί οι κοινωνικοί σχηματισμοί προηγούνται χρονικά της έννομης τάξης, η οποία οφείλει να τους ενσωματώνει στα πλαίσιά της, να τις αντανακλά και γενικά να διατηρεί την κοινωνική τάξη όπως αυτή έχει διαμορφωθεί¹³⁹.

Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι όλη η διαδικασία νομικής παραγωγής στην κρατική κατασκευή του Σμιτ, στρέφεται γύρω από την καταπολέμηση του Εχθρού, τη διαχείριση της μη προβλέψιμης και γι' αυτό έκτακτης ανάγκης και τη διατήρηση του (συγκεκριμένου) εθνικού χαρακτήρα του κράτους. Όλος ο χαρακτήρας που αποδίδει ο Σμιτ στη νομοθεσία δεν είναι τίποτε άλλο από ένα πλέγμα κανόνων οι οποίοι έχουν ως κοινό σκοπό τη συντήρηση του κράτους όσο πιο κοντά γίνεται στην ήδη υπάρχουσα μορφή του. Ναι μεν υπάρχει σαφής διαφοροποίηση σε σχέση με το φιλελεύθερο παρελθόν και μια στροφή προς μια ολοκληρωτική έννοια του κράτους, αλλά αυτό γίνεται με μόνο γνώμονα την κρατική κι εθνική επιβίωση της συλλογικής οντότητας. Παράλληλα, αυτή η στροφή γίνεται σε ένα μεταφυσικό πλαίσιο, αφού για να νοηματοδοτηθεί και μορφοποιηθεί η νομική κατασκευή είναι απαραίτητη μία απρόβλεπτη περίπτωση, μία έκτακτη ανάγκη, η οποία για τον Σμιτ, είναι ανάλογη του θαύματος στην θεολογία¹⁴⁰. Τιοιουτοτρόπως, ο κυρίαρχος τοποθετείται σε ένα μεσσιανικό «βάθρο» απ' όπου με πανσοφία και παντοδυναμία φροντίζει για το κράτος και το έθνος του.

¹³⁵ Αυτ., σ. 13.

¹³⁶ Schmitt, *Legality...*, ό.π., σ. 6.

¹³⁷ Αυτ., ό.π., σ. 19.

¹³⁸ Ως τέτοιους θεσμούς ο Σμιτ δέχεται τον γάμο, την οικογένεια, τον στρατό, την εκκλησία, τις συντεχνίες κτλ.

¹³⁹ Croce, Mariano, «Does Legal Institutionalism Rule Out Legal Pluralism? Schmitt's Institutional Theory and the Problem of the Concrete Order», *Utrecht Law Review*, τόμος 7, τεύχος 2, Utrecht, 2011, σ. 50.

¹⁴⁰ Schmitt, *Political Theology...*, ό.π., σ. 36.

3.5. Ελευθερία, Ισότητα, Ισονομία, Ομοιογένεια

Τόσο στην περίπτωση του Ρουσσώ, όσο και σ' αυτή του Σμιτ, η σύσταση και η λειτουργία του κράτους φαίνεται να αποτελεί απότοκο της υπαρκτής απειλής άσκησης φυσικής βίας. Από τη μία πλευρά, το κράτος συστήνεται για την προστασία από τις συνθήκες που διαμορφώνει η κατά περιστάσεις βίαιη και αβέβαιη φυσική κατάσταση, ενώ από την άλλη, η κρατική οντότητα καλείται να γίνει ο θεματοφύλακας του έθνους, αυτός που θα το προστατεύσει σε περίπτωση σύγκρουσης με τον Εχθρό. Από την πλευρά του πρώτου, αυτό το γεγονός, εν πρώτοις, φαίνεται παράταιρο, αφού απαραίτητα στοιχεία για την έκφραση μιας γενικής βούλησης είναι η ελευθερία, η ισότητα και η ισονομία, στοιχεία τα οποία γενικά δεν συνδέονται με τη βία. Ταυτόχρονα, όπως δείξαμε παραπάνω, για τη σύναψη του Κοινωνικού Συμβολαίου, απαιτείται η ελεύθερη συναίνεση των ατόμων που θα σχηματίσουν την πολιτική κοινότητα. Γεννάται, λοιπόν, εδώ το ερώτημα πώς είναι δυνατόν να γίνεται λόγος για ελεύθερη συγκατάθεση στην απαλλοτρίωση της φυσικής ελευθερίας από μέρους εκείνων που είναι αρκετά αδύναμοι (τόσο από τη σκοπιά της φυσικής δύναμης, όσο και από τη σκοπιά της γενικής δυνατότητας εξασφάλισης των όρων συνέχισης όχι ενός ευ ζην, αλλά σε ένα πολύ βασικό επίπεδο της ίδιας της ύπαρξης) ώστε να αναγκάζονται να αναζητούν την προστασία που μπορεί να προσφέρει ένα συλλογικό σώμα¹⁴¹. Όπως θα καταδείξουμε στην παρούσα ενότητα και θα γίνει πλήρως κατανοητό στις κατοπινές, επί της ουσίας, να μην γίνεται λόγος για ελευθερία, ισότητα και ισονομία, χωρίς όμως αυτό να γίνεται άνευ όρων, αλλά στη βάση της κατοχής δύναμης, γεγονός το οποίο αποτυπώνεται στα συστατικά μέρη του κράτους. Σύμφωνα με τον ίδιο τον Ρουσσώ, άλλωστε, «[τ]ο καθολικό πνεύμα των νόμων σε όλες τις χώρες, είναι να ευνοεί πάντα τον δυνατό κατά του αδυνάμου, και τον έχοντα κατά του μη έχοντος: αυτή η δυσάρεστη συνέπεια είναι αναπόφευκτη και χωρίς εξαίρεση»¹⁴². Επίσης, θα δείξουμε τη συνάφεια της θεωρίας του Σμιτ με αυτή του Ρουσσώ, ιδιαίτερα σε αναφορά με το δημοκρατικό πολίτευμα προς το οποίο όδευε το αστικό κράτος από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα.

Στη φυσική κατάσταση που περιγράφει στο έργο του ο Ρουσσώ, υπάρχει μία απόλυτη ισότητα μεταξύ των διάφορων ατόμων, η οποία βασίζεται στο δικαίωμα του καθενός πάνω στα πάντα και σε ένας είδος ελευθερίας που δεν έγκειται σε κανέναν περιορισμό. Η απόλυτη αυτή ελευθερία και ισότητα δεν αποτελούν επαρκείς όρους για την επιβίωση και το ευ ζην του ατόμου παρά μονάχα ως ένα σημείο, και κατά συνέπεια, αργά ή γρήγορα όλοι αυτοί οι φορείς δύναμης αναγκάζονται να συνέλθουν σε ένα σώμα το οποίο θα τους επιτρέψει να διαφυλάσσουν τον εαυτό και τα

¹⁴¹ Ο ίδιος ο Ρουσσώ άλλωστε είχε δηλώσει στο Κοινωνικό Συμβόλαιο πως η σύσταση της πολιτικής κοινότητας έρχεται ως απόρροια της αδυναμίας να αντιμετωπιστούν οι δυσκολίες της φυσικής κατάστασης.

¹⁴² Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Αιμίλιος ή περί Αγωγής. Τόμος 2*, μτφ. Γιώργος Σπανός, επ. Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα, 2002, σ. 45, υποσημείωση 5.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

υπάρχοντά τους μέσα σε ένα κλίμα συνεχούς ειρήνης. Με τη συνένωση όμως των επιμέρους δυνάμεων ανακύπτει το πρόβλημα της διατήρησης της ατομικής ελευθερίας και δύναμης, δηλαδή του συμβιβασμού τους στη βάση της κοινής επιβίωσης και ευημερίας¹⁴³. Η λύση σε αυτό το πρόβλημα, για τον Ρουσσώ, είναι η αναγωγή τους, μέσα στο πλαίσιο του Κοινωνικού Συμβολαίου, σε μια ηθική ισότητα κι ελευθερία που εκπορεύονται από το νόμο, ο οποίος καθιστά με το πρόσωπό του δυνατό τον αναπροσδιορισμό του συσχετισμού της δύναμης των επιμέρους μελών της κοινότητας. Ταυτόχρονα, όμως, διαβάζουμε στον *Αιμίλιο*, μέσα σε μια περίπτωση άσκησης κριτικής απέναντι στη αστική κοινωνία, ότι στην «κατάσταση του άστεως» η προερχόμενη από το δίκαιο ισότητα είναι «[...] χιμαιρική και μάταιη, καθώς τα μέσα που προορίζονται για τη διατήρησή της, χρησιμεύουν και για την καταστροφή της»¹⁴⁴. Αναφορικά με την ισότητα, ο Ρουσσώ τονίζει πως με αυτή την έκφραση δεν πρέπει να γίνεται κατανοητή μια απόλυτη ταύτιση του πλούτου και της δύναμης, αλλά η αποχή αυτής από τη βία και ο κομπορμισμός της απέναντι στο νόμο, ενώ η οικονομική κατάσταση των πολιτών θα πρέπει να είναι αρκετά παρόμοια ώστε να αποφεύγεται ακριβώς η μεγάλη συγκέντρωση δύναμης¹⁴⁵. Παρόλα αυτά, για τον Ρουσσώ, η απτή πραγματικότητα είναι πως ο πιο δυνατός πάντα καταπιέζει τον αδύναμο, συνεπικουρούμενος από τη δημόσια ισχύ (εδώ εδράζεται και η διαφορά μεταξύ των τάξεων, διαχωρισμό τον οποίο δέχεται ο Ρουσσώ, αν και όχι με τον ίδιο τρόπο που το κάνει ο Μαρξ)¹⁴⁶.

Ο Ρουσσώ ισχυρίζεται πως ο «[...] ο πρώτος κανόνας της πολιτικής οικονομίας [δηλαδή της διακυβέρνησης] συνίσταται στο ότι η εφαρμογή της δικαιοσύνης οφείλει να είναι σύμφωνη με τους νόμους»¹⁴⁷. Παράλληλα, σε άλλο σημείο, εκφράζεται η θέση ότι όταν συντελούνται πολιτικές διακρίσεις (διακρίσεις απέναντι στο νόμο και στη συμμετοχή στο κυρίαρχο σώμα), κατά βεβαιότητα, αυτές ακολουθούνται από ατομικές διακρίσεις (διακρίσεις στην απόδοση των ατομικών δικαιωμάτων)¹⁴⁸. Συνεπώς, αναρωτιόμαστε πώς είναι δυνατό να γίνεται λόγος για ισονομία, ισότητα και ελευθερία (ειδικά ως προϋποθέσεις σύστασης της πολιτικής κοινότητας), όταν, αφενός, όπως δείξαμε στην προηγούμενη ενότητα, οι νόμοι που εντοπίζονται στην αρχική βάση του Κοινωνικού Συμβολαίου είναι πολύ δύσκολο να αποτελούν κάτι το ολοκληρωμένο και τέλειο (όπως κατά τον Ρουσσώ θα έπρεπε να είναι για να κυβερνηθούν σωστά οι άνθρωποι), ενώ, αφετέρου, ήδη από τη σύσταση του Κοινωνικού Συμβολαίου γίνεται λόγος μόνο για μια ηθική ισότητα απέναντι στο νόμο, όχι όμως μια πρακτική εξίσωση των υλικών προϋποθέσεων για το ζην (αρχικά) και το ευ ζην (σε επόμενο στάδιο) του συνόλου του σώματος. Πιστεύουμε πως στο συγκεκριμένο σχήμα, το οποίο συνδέεται με αυτό που εμφανίζεται στη *Γερμανική*

¹⁴³ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 60 – 61.

¹⁴⁴ Ρουσσώ, *Αιμίλιος... Τόμος 2*, ό.π., σ. 45.

¹⁴⁵ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 107.

¹⁴⁶ Ρουσσώ, *Αιμίλιος... Τόμος 2*, ό.π., σ. 45 – 46.

¹⁴⁷ Ρουσσώ, *Ζαν – Ζακ, Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εισ. Θανάσης Γκιούρας & Δημήτρης Γράβαρης, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ. 81.

¹⁴⁸ Ρουσσώ, *Ζαν – Ζακ, Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφ. Μέλπω Αλεξίου – Καναγκίνη & Κώστας Σκορδύλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010, σ. 142.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Ιδεολογία των Μαρξ και Ένγκελς ως κοινωνική υλικότητα¹⁴⁹, παρουσιάζεται μία πολιτική και κοινωνική παθογένεια η οποία έχει διττή έκφανση.

Από τη μία πλευρά, ο Ρουσσώ κάνει λόγο για δύο είδη ελευθερίας, την πολιτική ελευθερία (την ελευθερία δηλαδή συμμετοχής στο κυρίαρχο σώμα που ασκεί εξουσία και θέτει τους νόμους) και την αστική ελευθερία (δηλαδή την πλήρη και ελεύθερη συμμετοχή στην απόδοση των δικαιωμάτων που αποδίδονται στη βάση του νόμου)¹⁵⁰. Βασικό ρόλο στην κριτική θέση της θεωρίας του Κοινωνικού Συμβολαίου (γενικά μιλώντας κι όχι μόνο για την περίπτωση του Ρουσσώ) απέναντι στο προηγούμενο καθεστώς της παραδοσιακής νομιμοποίησης της εξουσίας (ελέω Θεού απολυταρχίες), έπαιξε η θεώρηση της κοινωνίας και της πολιτικής ως διαπλεκόμενων τομέων (γεγονός που το παλαιό καθεστώς επί της ουσίας απέρριπτε)¹⁵¹. Με την «ανακάλυψη» αυτής της διπλής κοινοτικής ελευθερίας, γίνεται μια προσπάθεια τόσο να συμπεριληφθεί η κοινωνία (εν προκειμένω η αναδυόμενη αστική τάξη) στην πολιτική και παράλληλα να διασφαλιστούν τα δικαιώματα που τη διέπουν με την εισαγωγή των ιδεών της ισότητας και της ισονομίας. Από την άλλη πλευρά, κρίνουμε πως, μέσα στο πλαίσιο της προσπάθειας νομιμοποίησης της συμμετοχής της αστικής τάξης στην άσκηση και διαμόρφωση της εξουσίας και της διασφάλισης των δικαιωμάτων της, οι μεγάλες μάζες του πληθυσμού που εντοπίζεται εντός της πολιτικής κοινότητας (οι κατά Καντ «προστατευόμενοι σύντροφοι»¹⁵²), μένει εκτός αυτής της διαδικασίας. Ο Καντ αναφέρει πως «[...] η έννοια ενός εξωτερικού δικαίου γενικά πηγάζει από την έννοια της ελευθερίας στην εξωτερική σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους και δεν έχει απολύτως τίποτα να κάνει με τον σκοπό που έχουν κατά φυσικό τρόπο όλοι οι άνθρωποι (τη φροντίδα για ευτυχία), και με την προδιαγραφή των μέσων που οδηγούν σ' αυτόν [...]»¹⁵³. Ζητούμενο λοιπόν είναι το να γίνει κατανοητό ότι οι ιδέες της ελευθερίας, της ισονομίας και της ισότητας δεν αφορούν το σύνολο των ατόμων που ζουν μέσα στα όρια του κράτους, αλλά εκείνα τα άτομα που συμμετέχουν στην διαμόρφωση και άσκηση της εξουσίας, αυτά που ήδη κατέχουν (με έναν ανομοιόμορφο τρόπο) δύναμη, δηλαδή τα μέλη της αστικής τάξης¹⁵⁴. Στα κεφάλαια που ακολουθούν, θα δείξουμε ακριβώς με ποιον τρόπο γίνεται αυτό.

Το Κοινωνικό Συμβόλαιο του Ρουσσώ, όπου η άμεση αυτοκυβέρνηση των ελεύθερων ατόμων αποτελεί ένα αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα, είναι, για τον Σμιτ, ένα

¹⁴⁹ Βλ σχετικά κατά κύριο λόγο τον πρώτο τόμο του συγκεκριμένου έργου. Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Γερμανική Ιδεολογία. Τόμος 1^{ος}*, μτφ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα, 1997.

¹⁵⁰ Ρουσσώ, *Αιμίλιος... Τόμος 2*, ό.π., σ. 368.

¹⁵¹ Αγγελίδης, Μανόλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα Σύστασης του Πολιτικού σε Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, Αθήνα 1994, σ. 15 – 16.

¹⁵² Καντ, Ιμμάνουελ, «Απάνω στο Κοινό Απόφθεγμα: Τούτο Είναι Ορθό στη Θεωρία, αλλά για την Πράξη δεν Ισχύει», στο Καντ, Ιμμάνουελ, *Δοκίμια*, μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσος, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σ. 135.

¹⁵³ Αυτ., σ. 122.

¹⁵⁴ Σύμφωνα με τον Λεβίν, με τον όρο ελευθερία ο Ρουσσώ αναφερόταν στην αυτονομία και τον αυτοκαθορισμό, την «[...] υπακοή που θεσπίζουμε εμείς οι ίδιοι», χαρακτηριστικά των οποίων φορέας εκείνη την χρονική περίοδο ήταν η αστική τάξη. Βλ. Λεβίν, Άντριου, *Η Γενική Βούληση. Ρουσσώ – Μαρξ – Κομμουνισμός*, μτφ. Γιώργος – Ίκαρος Μπαμπασάκης, επ. Χρήστος Βαλλιάνος, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2000, σ. 79.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

αξίωμα, μία κατάσταση αυταπόδειξης του υπάρχοντος status quo. Για τον λόγο αυτό, διαβλέπει ότι το Κοινωνικό Συμβόλαιο λαμβάνει τον ρόλο δικαιολόγησης της δικτατορίας και ανοίγει τον δρόμο προς έναν δεσποτισμό της ελευθερίας¹⁵⁵. Με αυτή τη διατύπωση ο Σμιτ εκφράζει την ισχυρή επίδραση που έχει η συνεχής αναφορά στην έννοια της ελευθερίας, πάνω στην ανάπτυξη του αστικού κράτους. Έχοντας κατά νου κυρίως τον αστικό κοινοβουλευτισμό, την αστική δημοκρατία, αλλά και συνολικά την πορεία του αστικού κράτους, ο Σμιτ ισχυρίζεται πως από τον 18^ο αιώνα κι έπειτα, μόνο τα συντάγματα τα οποία συντάσσονταν με τα προτάγματα της αστικής ελευθερίας¹⁵⁶ και παρείχαν εγγυήσεις για τη διατήρησή της, μπορούσαν να θεωρηθούν ως τέτοια¹⁵⁷. Έτσι, δημιουργείται μία τάξη πραγμάτων η οποία ευνοεί την άρχουσα αστική τάξη και παράλληλα αντιδρά με τρόπο καταπιεστικό σε ό,τι την απειλεί. Λόγω δε του χαρακτήρα αυτής της έννοιας ελευθερίας, δηλαδή της, με σμιτιανούς όρους, επί της ουσίας απολιτικής της στάσης¹⁵⁸ και της παράλληλης κυριαρχίας της, με την έλευση της δημοκρατίας χάνει έδαφος στην κρατική εξουσία. Συνεπώς, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι, για τον Σμιτ, η ελευθερία ως συνδετικό υλικό της πολιτικής κατασκευής χρίζει αντικατάστασης. Για το λόγο αυτό, προκρίνει έναντι της έννοιας της Γενικής Βούλησης την έννοια της ομοιογένειας.

Αν και ο Ρουσσώ δεν ταύτισε ξεκάθαρα το Κοινωνικό Συμβόλαιο με κάποιο συγκεκριμένο πολίτευμα (αντίθετα ανάλογα με το μέγεθος της κάθε χώρας προτάσσει και διαφορετικό τρόπο διακυβέρνησης), φαίνεται γενικά να ευνοεί την υιοθέτηση της δημοκρατίας¹⁵⁹. Ο Σμιτ εκκινώντας από αυτό το γεγονός, σημειώνει πως σε ειδική αναφορά με το πολίτευμα της δημοκρατίας¹⁶⁰, η Γενική Βούληση του Ρουσσώ είναι επί της ουσίας η ομοιογένεια¹⁶¹. η ομοιογένεια που παρουσιάζεται μεταξύ ατόμων με κοινές πολιτιστικές καταβολές και συνήθειες ζωής, οι οποίες δημιουργούν κοινούς τρόπους αντίληψης του κόσμου και δράσης μέσα σε αυτόν. Παράλληλα, αυτή η έννοια της ομοιογένειας απαιτεί για την εδραίωση της δημοκρατίας τον αποκλεισμό ή και την εξάλειψη του ανομοιογενούς¹⁶². Με άλλα λόγια, η δημοκρατία, για τον Σμιτ, μπορεί να υπάρξει μονάχα εντός ενός εθνικού κράτους του οποίου οι άνθρωποι θα σκέφτονται και θα δρουν με τρόπο κοινό και θα έχουν τη δυνατότητα να διαχωρίσουν το όμοιο από το διαφορετικό, ποιος ανήκει και ποιος δεν ανήκει δηλαδή στην πολιτική κοινότητα. Για τον λόγο αυτό, από τη θεωρητική σκοπιά του Σμιτ, η δημοκρατία δεν μπορεί να υπάρξει δίχως τον συσχετισμό με την ανισότητα¹⁶³.

¹⁵⁵ Schmitt, Carl, *Dictatorship*, ό.π., σ. 104 – 105.

¹⁵⁶ Ως αστική ελευθερία νοείται εδώ η ανεμπόδιστη, προσωπική αυτοδιάθεση του κάθε ατόμου, η ελεύθερη δηλαδή επιδίωξη των οικονομικών και άλλων μη πολιτικών συμφερόντων.

¹⁵⁷ Schmit, *Constitutional Theory*, ό.π., σ. 90 – 91.

¹⁵⁸ Επί αυτού του ζητήματος θα αναφερθούμε αναλυτικά σε επόμενο κεφάλαιο.

¹⁵⁹ Κάτι τέτοιο κρίνουμε πως γίνεται φανερό τόσο στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* όσο και στον *Αιμίλιο*.

¹⁶⁰ Εδώ πρέπει να τονιστεί ότι δημιουργείται μια ηθελημένη σύγχυση από πλευράς Σμιτ, αφού η δημοκρατία στην οποία αναφέρεται αυτός είναι αυτή του αστικού κοινοβουλίου, ενώ εκείνη του Ρουσσώ είναι θα λέγαμε μια μετεξέλιξη της αρχαίας άμεσης δημοκρατίας.

¹⁶¹ Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, μτφρ. Ellen Kennedy, The MIT Press, Massachusetts, 1988, σ. 13 – 15.

¹⁶² Αυτ.

¹⁶³ Mouffe, Chantal, «Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy», στο Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 40.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Βέβαια, δεν έχει και τόση σημασία από πού πηγάζει αυτή η ομοιογένεια που προτάσσει ο Σμιτ, αλλά η δυνατότητα της πηγής νοηματοδότησης να διαχωρίσει ξεκάθαρα αυτούς που ανήκουν στο πολιτικό σώμα από αυτούς που δεν αποτελούν μέρος του· αυτούς που έχουν πολιτικά δικαιώματα από αυτούς που δεν έχουν¹⁶⁴. εν τέλει τους Φίλους από τους Εχθρούς.

Κλείνοντας αυτή την ενότητα και το πρώτο κεφάλαιο της ανά χείρας εργασίας, αυτό που μπορούμε συμπερασματικά να πούμε για αυτά που μόλις προηγήθηκαν είναι ότι μπροστά στο πιεστικό αίτημα εκδημοκρατισμού του εθνικού – αστικού κράτους, ο Σμιτ οικειοποιείται θέσεις που εκφράστηκαν στο πλαίσιο του Διαφωτισμού (όχι μόνο του Ρουσό, δηλαδή, αλλά και του Χομπς για παράδειγμα) και τις μεταστρέφει ώστε να γίνουν πρόσφορες για το ολοκληρωτικό κράτος το οποίο οραματιζόταν. Ταυτόχρονα, μπόρεσε να κάνει κάτι τέτοιο γιατί δόθηκε αυτή η ευκαιρία από τις διάφορες ανεπάρκειες που παρουσίασε στην εμφάνιση κι εξέλιξή του ο φιλελευθερισμός ως ιδεολογία, της οποίας τα προτάγματα ουσιαστικά εξέφραζαν αποκλειστικά το ρεύμα ανάδυσης και νομιμοποίησης της εξουσίας της αστικής τάξης, ως άρχουσα επί του κράτους και της κοινωνίας τάξη. Τέλος, τόσο η κατασκευή του Ρουσσώ, όσο και του Σμιτ βασίζονται στην ύπαρξη της ανισότητας, αν και, για να είμαστε δίκαιοι, αυτό γίνεται με διαφορετικό τρόπο και για διαφορετικούς σκοπούς από τον καθένα. Τη σημασία που έχει αυτό το γεγονός, θα προσπαθήσουμε να κάνουμε φανερή σε αυτά που ακολουθούν.

¹⁶⁴ Αυσ., σ. 41.

4. Ιδιοκτησία

Βασική επιδίωξη της σύστασης του κράτους είναι η ειρήνευση στις σχέσεις μεταξύ των μελών του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ειρήνευση συνδέεται άμεσα με εκείνους τους όρους που διασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή, δηλαδή τις προϋποθέσεις για την ομαλή συνύπαρξη των επιμέρους ατόμων και των επιδιώξεών τους. Έτσι, στη διαδικασία σύστασης και διατήρησης του κράτους και του πολιτικού σώματος εμπλέκεται ριζικά η πολύπλοκη σχέση τους με την οικονομία¹⁶⁵. Παράλληλα, η Ιδιωτική Βούληση έχει ιδιαίτερο ρόλο (ίσως και ίσο με αυτόν της Γενικής Βούλησης) στη ρουσσωική πολιτεία, αφού όταν αυτή ελαττώνεται τότε το άτομο υπολείπεται αναφορικά με τις φροντίδες που οφείλει προς τον εαυτό του, στη διασφάλιση των οποίων προχωρά με τη συναίνεση στη σύσταση του Κοινωνικού Συμβολαίου. Δίχως αυτές τις φροντίδες υπονομεύεται το ίδιο το κοινωνικό σύμφωνο, αφού εξαφανίζεται από τον ορίζοντα ο στόχος ο οποίος είναι ταυτόχρονα ατομικός και γενικός. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει πως πρέπει η Ιδιωτική Βούληση να πράττει όποτε, όπως και όσο θέλει, γιατί τότε και πάλι χαλά η εύθραυστη ισορροπία μεταξύ των δύο βουλήσεων και τίθεται εν κινδύνω η κρατική κατασκευή. Έτσι, η ιδιωτική βούληση πρέπει να περιορίζεται στον εκτός πολιτικής χώρο, δηλαδή την οικονομία¹⁶⁶.

Ο χώρος της οικονομίας συνδέεται στενά με την ιδιοκτησία και το δικαίωμα σε αυτή, το οποίο εξασφαλίζει η πολιτική κοινότητα στα άτομα. Κατά τον Ρουσσώ, με της σύσταση του Κοινωνικού Συμβολαίου όλα τα αγαθά και οι κτήσεις που κατέχει κάποιο άτομο, περνούν στα χέρια και γίνεται ιδιοκτησία του κυρίαρχου. Η κοινότητα κατά μία έννοια συγκεντρώνει τις κτήσεις όλων των πολιτών έτσι ώστε όχι να τους τις στερήσει, αλλά αντίθετα να εξασφαλίσει τη νόμιμη κατοχή τους, να τις μετατρέψει από προαστική κτήση με νομοκατεστημένα προνόμια σε ατομική ιδιοκτησία με ατομικά δικαιώματα¹⁶⁷. Με μια διαφορετική διατύπωση, η ιδέα της ιδιοκτησίας πραγματώνεται διαμέσου του κράτους και το κράτος βασίζεται σε αυτή για να διατηρηθεί με ειρηνικό τρόπο η λειτουργία και συνέχειά του. Η ιδιοκτησία, λοιπόν, αποτελεί το θεμέλιο της αστικής κοινωνίας¹⁶⁸ όπως αυτή εκφράζεται στο έργο του Ρουσσώ, ενώ ταυτόχρονα η σημασία της αναγνωρίζεται και μέσα στη σκέψη του Σμιτ, αφού σύμφωνα με αυτόν, το σύνταγμα διαφυλάσσει μία σειρά από τα λεγόμενα βασικά δικαιώματα. Έστω και ένα από αυτά να χαθεί, τότε το ίδιο το σύνταγμα υφίσταται ρήξη και κινδυνεύει να καταλυθεί¹⁶⁹, γεγονός το οποίο σημαίνει πως πρέπει διαρκώς να παρεμβαίνει μια εξισορροπητική δύναμη που να αποδίδει ορθολογικά τα διάφορα δικαιώματα κι έτσι να ματαιώνει την πιθανότητα δημιουργίας

¹⁶⁵ Αγγελίδης, Μανόλης, «Κυριαρχία και Απόφαση», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 15.

¹⁶⁶ Λεβίν, *Η Γενική Βούληση*., ό.π., σ. 222 – 223.

¹⁶⁷ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 68 – 71.

¹⁶⁸ Ρουσσώ, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, ό.π., σ. 105 – 107.

¹⁶⁹ Schmit, *Constitutional Theory*, ό.π., σ. 81.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

απειραισμών στη βάση της κτήσης ή μη κτήσης των συγκεκριμένων βασικών δικαιωμάτων.

Σε συνέχεια αυτών που αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (3.5), σύμφωνα με μία διατύπωση, το συμβόλαιο είναι για τον Ρουσσώ «[...] η επίφαση νομιμότητας των αλυσίδων των φτωχών και η de jure εξουσία των πλουσίων», ενώ «[...] η ισότητα ταυτίζεται με την υλική ισότητα» και η ισονομία θα ήταν ένα κενό γράμμα δίχως αυτή¹⁷⁰. Παρατηρούμε, δηλαδή, πως η οπτική γωνία του Ρουσσώ πάνω στο θέμα της ιδιοκτησίας και κατά συνέπεια και αυτή του Σμιτ, αφού συνδέονται και οι δύο με τις έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας και της ισονομίας, είναι ιδιαίτερα κρίσιμες στη κριτική θέαση της πορείας του αστικού κράτους και των θεωρητικών του βάσεων. Πάνω στη συζήτηση περί ιδιοκτησιακού δικαιώματος διαφαίνεται ακόμη μία αντίφαση – ανεπάρκεια στις θεωρητικές βάσεις του φιλελευθερισμού. Εδώ, θεωρούμε πως η ιδιοκτησία συνδέεται άμεσα με ζητήματα ανισότητας εντός του κράτους και, ως απότοκο αυτού, με τη διαμόρφωση του αστικού κράτους και της αστικής κοινωνίας.

4.1. Ιδιοκτησία και Σύσταση της Πολιτικής Κοινότητας

Μεταξύ του *Λόγου περί της Ανισότητας*¹⁷¹ και του *Κοινωνικού Συμβολαίου* λαμβάνει χώρα ένας διαχωρισμός θεμελιακής σημασίας για το σύνολο της κρατικής θεωρίας από τον 18^ο αιώνα και μετά. Αυτός ο διαχωρισμός αφορά τα de facto και τα de jure κράτη¹⁷². Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ο Ρουσσώ προχωρά στην περιγραφή του de jure κράτους, εκείνου δηλαδή του τύπου κράτους που πραγματώνεται μέσα από την παραγωγή δικαίου. Είναι αυτό το κράτος μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η νομική παραγωγή και ταυτόχρονα αποτελεί το κράτος όπως πρέπει να είναι σύμφωνα με τον νόμο. Στην περίπτωση του Ρουσσώ, το de jure κράτος είναι αυτή η οντότητα που σχηματίζεται στη βάση της Γενικής Βούλησης και του φυσικού νόμου που ακολουθεί, αυτού της συνέχισης και διατήρησης της ζωής. Είναι θα λέγαμε το κράτος όπως θα έπρεπε να είναι κι όπως αυτό εκφράζεται από την επίσημη έννομη τάξη, εν αντιθέσει με το de facto κράτος, το οποίο περιγράφεται στον *Λόγο περί της Ανισότητας* και αποτελεί εκείνον τον τύπο κράτους όπου λαμβάνουν χώρα οι απτές εκφάνσεις της οργανωμένης κοινότητας, δίχως όμως αυτές να προέρχονται από την έκφραση του νόμου. Θα λέγαμε πως, από τη μία, το de jure κράτος είναι μία

¹⁷⁰ Βάκη, Φωτεινή, «Ο Ρουσσώ Εναντίον του Μάντεβιλ», *Αξιολογικά*, τεύχος 28, Αθήνα, 2012, σ. 91, 94 – 95.

¹⁷¹ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής...*, ό.π.

¹⁷² Λεβίν, *Η Γενική Βούληση...*, ό.π., σ. 83 – 84.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

δεοντοκρατική επίσημη κατασκευή η οποία αποτελεί αποτύπωση του πώς θα έπρεπε να είναι το κράτος, ενώ από την άλλη, το de facto κράτος αποτελεί το κράτος ακριβώς όπως πραγματικά είναι: το κράτος της καθημερινής πρακτικής εφαρμογής όχι τόσο των επίσημων νόμων, αλλά των θεσμών και αξιών που υπάρχουν σαν μια ανεπίσημη κρατική νομολογία. Μπορούμε εύκολα να καταλάβουμε ότι επί της ουσίας δεν γίνεται λόγος για δύο ξεχωριστούς τύπους κράτους, αλλά για δύο υποστάσεις της ίδιας οντότητας, οι οποίες συνυπάρχουν και αλληλεπιδρούν η μία με την άλλη, αν και αυτό δεν είναι απαραίτητα αμφίδρομο. Όπως είπαμε στην αρχή της παραγράφου, στην πολιτική θεωρία του Ρουσσώ περιγράφονται και οι δύο αυτές υποστάσεις του κράτους και θα συμπληρώσουμε εδώ ότι, σε ευθυγράμμιση με τα όσα αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Ρουσσώ περιγράφει σε αυτά τα δύο του έργα το φαίνεσθαι και το είναι της πολιτικής κοινότητας, γεγονός που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα στην κριτική εξέταση συνολικά του έργου του πολίτη τη Γενεύης, αλλά και σε ένα ειδικό επίπεδο, της ιδέας του περί του ακαταμάχητου της Γενικής Βούλησης. Με φόντο όλα τα παραπάνω, θα προχωρήσουμε στην εξέταση της θεωρίας του de facto κράτους και θα δούμε πως αυτό συνδέεται με την ιδιοκτησία.

Για τη θεμελίωση της κοινωνίας απαιτείται ένας ανεπτυγμένος βαθμός λογικής, η οποία μπορεί να φτάσει σε αυτά τα επίπεδα μονάχα εντός κοινωνικών σχηματισμών¹⁷³, πράγμα που σημαίνει ότι για τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας απαιτείται να έχει φτάσει το άτομο σε ένα συγκεκριμένο βαθμό αυτοσυνείδησης και αντίληψης του κόσμου γύρω του, ενώ πρέπει να έχουν προοδεύσει και οι γνώσεις που έχει αποκτήσει μέσω της πρακτικής εμπειρίας και του στοχασμού¹⁷⁴. Μέσα σε αυτή την κατάσταση, «[ο] πρώτος που έχοντας περιφράξει ένα κομμάτι γης, σκέφτηκε να πει: Αυτό είναι δικό μου, και βρήκε ανθρώπους αρκετά αφελείς ώστε να τον πιστέψουν, υπήρξε ο πραγματικός ιδρυτής της κοινωνίας των πολιτών»¹⁷⁵. Η ιδιοκτησία λοιπόν αποτελεί την καθαρή βάση συγκρότησης της πολιτικής κοινότητας, μέσα στην οποία, διαμέσου της φροντίδας της γενικής διοίκησης που συγκροτείται με αυτό τον σκοπό, κάθε μέλος της μπορεί να απολαμβάνει την ιδιοκτησία του αδιάλειπτα και με ηρεμία¹⁷⁶. Παράλληλα, όμως, για τον Ρουσσώ, στα θεμέλια του

¹⁷³ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής...*, ό.π., σ. 69.

¹⁷⁴ Έχουμε ήδη αναφέρει την άποψη του Ένγκελς ότι το κράτος είναι προϊόν της ανθρώπινης κοινωνίας σε ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης (*Η Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας & του Κράτους*). Για να φτάσει σε αυτή τη βαθμίδα ανάπτυξης είναι απαραίτητα δύο πράγματα, η γλώσσα και η εργασία. Βλ. Ένγκελς, Φρίντριχ, *Ο Ρόλος της Εργασίας στον Εξανθρωπισμό του Πιθήκου*, σ. 153 – 154, στο Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, μτφ. Ευτύχης Μπιτσάκης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2008, σ. 149 – 162.

¹⁷⁵ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής...*, ό.π., σ. 113 – 114.

¹⁷⁶ Ρουσσώ, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, ό.π., σ. 63, 121, Βλ. επίσης Peled, Yoav, «Rousseau's Inhibited Radicalism: An Analysis of His Political Thought in the Light of His Economic Ideas», *The American Political Science Review*, τόμος. 74, τεύχος 4, 1980, σ. 1036, όπου αναφέρεται ότι η ιδιοκτησία έχει για τον Ρουσσώ ιδιαίτερη σημασία για την εξέλιξη της κοινωνίας.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

συμφώνου με το οποίο δημιουργήθηκε το κράτος, βρίσκεται ένα τέχνασμα για τη διασφάλιση της, μέσω ιδιοποίησης¹⁷⁷, ιδιοκτησίας των πλουσίων¹⁷⁸.

Στο ζήτημα της ιδιοκτησίας, η εξελικτική πορεία του επιχειρήματος του Ρουσσώ παρουσιάζει μία διπλή διαδρομή η οποία περνά από το αυθαίρετο της φυσικής κατάστασης για να καταλήξει στην νομιμότητα της αστικής κοινωνίας. Έτσι, από τη μία πλευρά, ξεπερνώντας πλέον την παραδοσιακή θεμελίωση που σχετιζόταν με την διάχυτη, παλαιοκαθεστωτικού τύπου θρησκευτικότητα, η έννοια της ιδιοκτησίας περνά μέσα από την κατανομή της εργασίας στην αστική νομική επικύρωση. Από την άλλη πλευρά, εντός του κοινωνικού πλαισίου σχετικοποιείται η στήριξη του δικαιώματος στην ιδιοκτησία πάνω στο δικαίωμα του ισχυρότερου και προχωρά (το δικαίωμα στην ιδιοκτησία) προς τη σύσταση του Κοινωνικού Συμβολαίου και τη δημιουργία του δικαίου που θα το στηρίξει¹⁷⁹. Με άλλα λόγια, η ιδιοκτησία κερδίζεται στη φυσική κατάσταση μέσω της δύναμης, αλλά για να περάσει στην σφαίρα της αστικής νομιμότητας, πρέπει να αποστασιοποιηθεί θεωρητικά από αυτή, αφού σύμφωνα με τον Ρουσσώ η ισχύς δεν παράγει δικαίωμα και κανένας δεν οφείλει υπακοή σε μια γυμνή έκφραση δύναμης¹⁸⁰. Παρόλα αυτά, η θεμελίωση της ιδιοκτησίας έχει ως αποτέλεσμα τη διατήρηση της ισχύος, η οποία δεν χάνεται με τη μετάβαση στην πολιτική κοινότητα, αλλά αντίθετα μετατρέπεται σε νόμιμη δύναμη και ως ένα βαθμό, θα μπορούσαμε να πούμε, πως μετατρέπεται στο νόμιμο δικαίωμα άσκησης βίας, εφόσον έχουμε παραβιάσεις της ιδιοκτησίας. Παρατηρούμε λοιπόν ότι, όπως δηλώνει έμμεσα ο Ρουσσώ στον *Λόγο περί της Ανισότητας*, στη βάση της συγκρότησης του κράτους βρίσκεται μια ιδέα ισότητας και ελευθερίας, αλλά στην πρακτική της έκφανση κρύβεται πίσω από ένα νομικό προκάλυμμα η ανισότητα και η κυριαρχία μιας συγκεκριμένης τάξης. Μπορούμε να αποφανθούμε ότι εδώ παρουσιάζεται η πιο θεμελιακή αντίφαση του αστικού φιλελεύθερου κράτους, η διαφορά μεταξύ ορθοπρακτικής έκφρασης και έκφανσης, η οποία λόγω του γεγονότος ότι υπάρχει εκεί από τη σύσταση του συγκεκριμένου τύπου κράτους, καθιστά τα θεμέλιά του σαθρά και ευάλωτα σε τριγμούς.

Είναι δυνατό να ισχυριστούμε πως αυτή η διαφορά έκφρασης και πράξης βρίσκεται στη ρίζα της παθογένειας που εντοπίζει ο Σμιτ στο αστικό φιλελεύθερο κράτος. Ο εσωτερικός διαχωρισμός σε *de jure* και *de facto* κράτη, όπως αναφέραμε μόλις παραπάνω, μπορεί να είναι καταστροφικός για το κράτος, ακριβώς γιατί προκαλεί διαφορές μεταξύ της επίσημης διακυβέρνησης και της πρακτικής καθημερινότητας. Αν νόμος και πράξη δεν συνάδουν απόλυτα, μπορούμε να πούμε πως για τη θεωρία του Σμιτ, καθιστούν το κράτος ένα κενό γράμμα, μία χάρτινη κατασκευή, θα λέγαμε, η οποία μπορεί να καταρρεύσει ανά πάσα στιγμή, καθώς επί

¹⁷⁷ Η ιδιοποίηση των φυσικών πόρων είναι πολύ σημαντικό γεγονός, καθώς αποτελεί πέρα από ατομική πράξη και κοινωνική. Βλ. Αγγελίδης, Μανόλης, *Δικαιώματα και Κανόνες στην Πολιτική*, Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα, 2008, σ. 27.

¹⁷⁸ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής...*, ό.π., σ. 128 – 129.

¹⁷⁹ Γκιούρας, Θανάσης, «Ιδιοκτησία και Ελευθερία στις Θεωρίες του Justus Möser και του Jean – Jacques Rousseau», *Αξιολογικά*, τεύχος 10, Αθήνα, 1997, σ. 214.

¹⁸⁰ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 52 – 53.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

της ουσίας δεν υπάρχει μια καθορισμένη και ισχυρή δύναμη για να κρατά ενωμένα τα επιμέρους άτομα. Κάτι που έγινε φανερό στα χρόνια του Σμιτ και δεν διαφαινόταν κατά την εποχή του Ρουσσώ (όπου το βιοτικό επίπεδο της πλειοψηφίας των ανθρώπων είδε μια κάποιια, σχετικά μιλώντας κι όχι απόλυτα, βελτίωση), ήταν πως μονάχα ένας κοινός τρόπος ζωής και αντίληψης των πραγμάτων δεν μπορεί να αποτελεί επαρκή συνθήκη για τη διατήρηση του κράτους. Το γεγονός αυτό οφείλεται αφενός στη διαφορά ισχύος που παρουσιάζεται μεταξύ των μελών της πολιτικής κοινότητας και των διαφόρων αναμεταξύ τους ομαδοποιήσεων, και στη διαφορά των βλέψεων τους. Με άλλα λόγια, εντός του κράτους εκφράζεται ένας πλουραλισμός (για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Σμιτ) ιδεών, δράσεων και συμφερόντων. Όταν όλοι αυτοί οι τομείς αφήνονται να δράσουν ανεξέλεγκτα, τότε τείνουν να διαχωρίζουν τα συστατικά μέρη του κράτους, το οποίο παύοντας να είναι το κέντρο των αποφάσεων που αφορούν τους εταιρισμούς και τους απεταιρισμούς, παύει ταυτόχρονα να έχει πολιτικό χαρακτήρα. Ο μη πολιτικός του χαρακτήρας σημαίνει πως δεν είναι πλέον ικανό να αποτελεί μία ενότητα και την πηγή αυτής, και κατά συνέπεια αφήνεται είτε να λάβει εργαλειακό χαρακτήρα, είτε να διαλυθεί. Δεν είναι λάθος, λοιπόν, να πούμε ότι ο Σμιτ, ως εκπρόσωπος της νομικής επιστήμης, έκρινε πως η *de facto* πλευρά του κράτους είναι απαραίτητη για να σχηματισθεί αρχικά η πολιτική ενότητα, αλλά στην πορεία πρέπει με κάθε τρόπο να ενσωματωθεί και να υπαχθεί στο *de jure* πρόσωπό του. Για τον λόγο αυτό, ο αστικός φιλελευθερισμός κρίνεται, με σμιτιανούς όρους, ανεπαρκής αφού έχοντας ως βασικό του συστατικό τη θέσπιση του δικαιώματος της ιδιοκτησίας, στην πορεία δεν μπορεί να το υποτάξει πλήρως στο νόμο, αλλά αντίθετα αφήνεται να αναπτύξει μία πόλωση εντός του κράτους, η οποία αφαιρεί το ενδιαφέρον από την πολιτική και το μεταφέρει στην οικονομία. Η πόλωση αυτή δημιουργείται στη βάση της ανισότητας που, όπως δείξαμε αναφερόμενοι στον Ρουσσώ, προκαλεί η ανομοιόμορφη κατανομή της ιδιοκτησίας και του δικαιώματος σε αυτή. Εν τέλει, ο Σμιτ βλέποντας την υπαρκτή πιθανότητα μετασχηματισμού του αστικού κράτους σε κάτι νέο και διαφορετικό (το οποίο εκλαμβάνεται από αυτόν ως απειλή) και την περιορισμένη δράση που εκπορευόταν από τη φιλελεύθερη αντίληψη, προσπάθησε να σώσει το αστικό κράτος και το βασικό του θεμέλιο (την ιδιοκτησία της αστικής τάξης) με την πυγμή του νόμου· ενός νόμου που υπάρχει και θα υπάρξει μέσω του κυρίαρχου.

4.2. Ανισότητα, Ιδιοκτησία και Οικονομία

Το Κοινωνικό Συμβόλαιο του Ρουσσώ συνάπτεται ακριβώς για τη διατήρηση της ζωής και της ιδιοκτησίας αυτών που προχωρούν στη συμβολαιακή πράξη. Αυτή όμως καθίσταται αναγκαία γιατί υπάρχουν μεγάλες διαφορές στην κατοχή ιδιοκτησίας ήδη

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

κατά την φυσική κατάσταση· διαφορές οι οποίες δημιουργούν ένταση και απειλή ενάντια στη ζωή και το ευ ζην των ατόμων¹⁸¹. Παράλληλα, είδαμε παραπάνω ότι στη βάση συγκρότησης του αστικού κράτους κρύβεται η θεσμοθέτηση της ανισότητας που προέρχεται από την κατοχή ιδιοκτησίας, ενώ την ίδια στιγμή, η διαφύλαξη του δικαιώματος σε αυτή είναι μια απαραίτητη προϋπόθεση για να συσταθεί το κράτος. Αυτή η κατάσταση, επηρεάζει συλλήβδην όλους τους τομείς του κράτους και της κοινωνίας και κατ' επέκταση τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των συμβαλλόμενων επί τη βάση του Κοινωνικού Συμβολαίου. Αναπτύσσουμε εδώ την υπόθεση ότι στο αστικό φιλελεύθερο κράτος οι κοινωνικές σχέσεις εν πολλοίς βασίζονται στο – και καθορίζονται από το – δικαίωμα της ιδιοκτησίας, ενώ ταυτόχρονα, λόγω του τρόπου με τον οποίο υποστασιοποιείται αυτό το δικαίωμα, επηρεάζονται οι υλικοί όροι για τη συνέχεια της ζωής όλων των ατόμων που δραστηριοποιούνται εντός του κρατικού πλαισίου.

Κατά τον Ρουσσώ, όλοι οι κανόνες του φυσικού νόμου εκπορεύονται από δύο αρχές προγενέστερες της λογικής, αυτές της αγάπης του εαυτού και της συμπόνιας. Η πρώτη αρχή συνδέεται με την αυτοσυντήρηση του ατόμου και αποτελεί επί της ουσίας εκείνες τις φροντίδες που οφείλει το άτομο στον εαυτό του για να συνεχίσει να ζει. Η δεύτερη, νοείται ως η συμπόνια απέναντι σε όλα τα πλάσματα του κόσμου, αλλά κυρίως απέναντι στον άνθρωπο¹⁸². Με μια άλλη διατύπωση, ο φυσικός άνθρωπος παρουσιάζει τέτοιες ποιότητες οι οποίες εξουδετερώνουν τα όποια άκρα μπορούν να υπάρξουν στη συμπεριφορά του. Η κοινωνική υπόσταση, όμως, που αποκτά το άτομο εισερχόμενο στον κοινωνικό σχηματισμό, μεταλλάσσει και εντείνει τα φυσικά πάθη και την όποια φυσική ανισότητα. Η νομιμοποίηση της ιδιοκτησίας (η οποία είδαμε προηγουμένως ότι ουσιαστικά αποκτήθηκε με ένα είδος σφετερισμού) είναι ταυτόχρονα η νομιμοποίηση της ανισότητας. Αυτή η θέσπιση που διαφοροποιεί τα άτομα αναφορικά με τους διαθέσιμους τρόπους και πόρους για τη συντήρηση του εαυτού τους, εγείρει σοβαρά ερωτήματα που έχουν να κάνουν με τις μεταξύ τους σχέσεις και τον χαρακτήρα του κράτους, αφού το γεγονός της δια νόμου θεσμοθέτησης της ιδιοκτησίας και κατά συνέπεια της ανισότητας, μπορεί μονάχα να δημιουργήσει εξαρτητικές σχέσεις μεταξύ των δρώντων υποκειμένων, κάτι το οποίο στη φυσική κατάσταση θα ήταν αδύνατο, και να θέσει το κράτος σε μια εργαλειακή θέση απέναντι στην κοινωνία και μάλιστα όχι στο σύνολό της, αλλά μονάχα με ένα μέρος της το οποίο αποτελεί τη μειοψηφία¹⁸³.

Στη βάση αυτής της νόμιμης ανισότητας, γίνεται απαραίτητη για τη μεγάλη μερίδα του πληθυσμού η εργασία¹⁸⁴ με αντάλλαγμα τα απολύτως απαραίτητα για την επιβίωσή της. Ο όρος για τη διασφάλιση της ζωής όλων των μελών της πολιτικής κοινότητας τίθεται εν αμφιβόλω, ενώ η καταπάτηση της ιδέας της ισότητας συνεπάγεται και τη δημιουργία μιας κατάστασης ανελευθερίας για όλους εκείνους που αναγκάζονται να διαθέτουν τον εαυτό τους επειδή δεν είναι κάτοχοι του

¹⁸¹ Βλ. Γκιούρας, «Ιδιοκτησία και Ελευθερία...», ό.π., σ. 214 – 215.

¹⁸² Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής...*, ό.π., σ. 70.

¹⁸³ Αυτ., σ. 109 – 111.

¹⁸⁴ Αυτ., σ. 122.

ελάχιστου βαθμού ιδιοκτησίας που απαιτείται για να τον συντηρήσουν. Κατά αυτόν τον τρόπο, οι σχέσεις εξάρτησης που παρουσιάζονται μέσα στην κατάσταση της ανισότητας μετασχηματίζονται σε σχέσεις εξουσιαστικές μεταξύ των υποκειμένων, αφού την πραγματική δύναμη για την εξουσία του κράτους κατέχουν μόνο οι κατέχοντες ιδιοκτησία. Έτσι, εντοπίζουμε στον Ρουσσώ ότι «[...] η θεμελίωση του νόμου και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας ήταν το πρώτο της [πορείας της ανισότητας] στάδιο, η εγκαθίδρυση της εξουσίας το δεύτερο και το τρίτο και τελευταίο η αλλαγή από νόμιμη εξουσία σε αυθαίρετη»¹⁸⁵. Με άλλα λόγια, το κράτος, ουσιαστικά, δεν συστάθηκε ποτέ κατά τέτοιο τρόπο ώστε να περικλείει όλα τα άτομα της κοινωνίας, παρέχοντάς τους τις ίδιες ασφάλειες και τα ίδια μέσα. Το αστικό κράτος σχηματίστηκε αντίθετα στη βάση μιας ανελευθερίας την οποία προσπάθησε ο Ρουσσώ με το δημοκρατικό σχέδιό του να εξυγιάνει.

Σύμφωνα με τον Peled, ο Ρουσσώ προτείνει μια «φυσική οικονομία» με χαμηλό καταμερισμό της εργασίας, σε αντίθεση με την εκβιομηχανισμένη αστική οικονομία η οποία έχει ως βασικό χαρακτηριστικό της τη συσσώρευση πόρων (ιδιοκτησίας) και την ευρεία χρήση του χρήματος ως ανταλλακτικό μέσο¹⁸⁶. Σκοπός μιας τέτοιας οικονομίας θα ήταν ο μετριασμός της αλληλεξάρτησης μεταξύ των ατόμων για την εξασφάλιση των απαραίτητων για τη ζωή πόρων. Παράλληλα, καθώς ο Ρουσσώ γνωρίζει ότι μέσα στο αστικό κράτος και υπό το βάρος της ιδιοκτησίας η απόλυτη αποφυγή της σύγκρουσης των οικονομικών συμφερόντων είναι απίθανη¹⁸⁷, κάνει μια προσπάθεια μέσω της Γενικής Βούλησης, όχι να εξαλείψει τα συμφέροντα αυτά, αλλά εισάγοντας ένα κοινό συμφέρον, να τα στρέψει όλα εναντίων όλων και κατ' αυτόν τον τρόπο να τα εξουδετερώσει¹⁸⁸. Διαβάζουμε όμως στον Μαρξ ότι:

Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους, οι άνθρωποι εισέρχονται σε σχέσεις καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, σε σχέσεις παραγωγής, οι οποίες αντιστοιχούν σε μια καθορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των ειδικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Η ολότητα αυτών των σχέσεων παραγωγής αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής καθορίζει γενικά την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής. Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το είναι τους, αλλά, αντίστροφα, το κοινωνικό τους είναι καθορίζει τη συνείδησή τους. Σε μια ορισμένη βαθμίδα της ανάπτυξής τους, οι υλικές παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε αντίφαση με τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής ή, πράγμα που αποτελεί μόνο τη νομική έκφραση γι' αυτό, με τις σχέσεις ιδιοκτησίας μέσα στις οποίες κινούνταν μέχρι τότε. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών

¹⁸⁵ Αυτ., σ. 142.

¹⁸⁶ Peled, Yoan, «Rousseau's Inhibited Radicalism»..., ό.π., σ. 1035, 1040. Για τη θέση και την εξέλιξη του χρήματος στην ανθρώπινη κοινωνία βλ. Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Καταγωγή της Οικογένειας*, ό.π., σ. 138.

¹⁸⁷ Αυτ., σ. 1041.

¹⁸⁸ Αυτ.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

δυνάμεων αυτές οι σχέσεις μετατρέπονται σε δεσμά τους. Τότε επέρχεται μια εποχή κοινωνικής επανάστασης»¹⁸⁹.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, πως ναι μεν ο Ρουσσώ προσπάθησε να εξυγιάνει αυτή την παθογένεια του αστικού κράτους, αλλά το έκανε εντός του ιστορικού ορίζοντα της εποχής του, καθώς ακόμα και στην ιδανική (κατ' αυτόν) πολιτεία, τα συμφέροντα που βασίζονται στην ιδιοκτησία και προκαλούν την ανισότητα μεταξύ των ατόμων, αποτελούν χαρακτηριστικό του σταδίου εξέλιξης της κοινωνίας εκείνη τη στιγμή και της παραγωγικής διαδικασίας που ξεκίνησε και αναπτύχθηκε μέσα στο αστικό κράτος. Ταυτόχρονα, αυτή η δεδομένη παραγωγική διαδικασία δημιουργεί, θα λέγαμε, συγκεκριμένους τύπους αυτοσυνείδησης¹⁹⁰ που διαχωρίζουν τα υποκείμενα μεταξύ τους στη βάση της θέσης που κατέχουν στην παραγωγική διαδικασία. Επίσης, η ανισότητα που δημιουργείται μέσα σε αυτό το σχήμα, έχει ως αποτέλεσμα να απολαμβάνουν πλήρους ελευθερίας και δικαιωμάτων μόνο όσοι δύνανται να συντηρήσουν τον εαυτό τους έξω από εξαρτητικές σχέσεις, δηλαδή οι κάτοχοι ιδιοκτησίας. Συνεπώς, όλοι όσοι βρίσκονται υπό σχέσεις εξάρτησης δεν μπορούν να είναι πλήρη μέλη της πολιτικής κοινότητας, δεν μπορούν να συμμετέχουν στην εξουσία και εν τέλει δεν θεωρούνται πλήρεις πολίτες¹⁹¹. Κλείνοντας αυτή την ενότητα, θα εκφράσουμε και τη θέση ότι είναι πάνω στην αναταραχή που προκαλεί η συνεχής – εξαιτίας της ανισότητας – τριβή μεταξύ των κοινωνικών στρωμάτων, που ο Σμιτ έβλεπε την πιθανή κατάλυση του αστικού κράτους, μέσω της όλο και μεγαλύτερης στροφής του πράττειν προς οικονομικά θέματα. Ο Σμιτ δεν διέβλεπε μονάχα έναν εξωτερικό Εχθρό απέναντι στην πολιτική ενότητα, αλλά και έναν εσωτερικό ο οποίος ήταν το λιγότερο εξίσου επικίνδυνος.

4.3. Ατομικισμός και ο Δογματισμός του Δικαιώματος της Ιδιοκτησίας

Από όσα προηγήθηκαν, μπορούμε να πούμε πως πίσω από το πρόταγμα της δυνατότητας να μπορεί κάθε άτομο να κατέχει τα μέσα για τη συντήρησή του, μέσα στο περιβάλλον του αστικού κράτους, κρύβεται ουσιαστικά ή έννοια του συμφέροντος. Η νομιμοποίηση της κατοχής ιδιοκτησίας έρχεται ως νομιμοποίηση του

¹⁸⁹ Μαρξ, Καρλ, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ, Χρήστος Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2011, σ. 19 – 21.

¹⁹⁰ Ο Μαρξ μιλάει για τον διαχωρισμό των τάξεων που έλαβε χώρα μέσα στο αστικό κράτος.

¹⁹¹ Ο Ρουσσώ δέχεται τον ταξικό διαχωρισμό, αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο που το κάνει ο Μαρξ, γεγονός απόλυτα λογικό, αφού ναι μεν υπήρχαν διαφορές εντός του αστικού κράτους κατά την περίοδο του Ρουσσώ, αλλά δεν ήταν ακόμα τόσο διαμορφωμένες ώστε να μιλάμε για την ίδια κατάσταση στην οποία αναφέρεται ο Μαρξ.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

ατομικού συμφέροντος, το οποίο αν και ατομικό, στη σύλληψή του είναι κάτι το συλλογικό. Αυτό που εννοείται με την παραπάνω διατύπωση είναι πως η νοηματοδότηση του συμφέροντος προέρχεται από τον τρόπο σκέψης μίας συγκεκριμένης τάξης ή ομάδας, σκέψη η οποία αυτοπαρουσιάζεται ως κάτι με οικουμενικό χαρακτήρα, δηλαδή ως αξία η οποία τίθεται σε αναφορά με και εφαρμογή για το σύνολο της κοινωνίας¹⁹². Παράλληλα, η ίδια η ιδιοκτησία, δημιουργώντας ή και εντείνοντας τη σπάνη των πόρων σχηματοποιεί έναν φαύλο κύκλο κατά την απόκτηση κτήσεων, δηλαδή η ιδιοκτησία δημιουργεί την επιθυμία για περαιτέρω απόκτηση ιδιοκτησίας¹⁹³. Αυτή η επιθυμία ταυτίζεται με το ατομικό συμφέρον το οποίο πλέον, ελεύθερο και νομικά θεσπισμένο να δρα, θέτει το άτομο ανταγωνιστικά απέναντι στη κοινωνία¹⁹⁴, όχι πια ως μέλος της, αλλά ως ένα υποκείμενο του οποίου το πράττειν προσανατολίζεται στην διασφάλιση όλο και πιο πολλών πόρων και την εξασφάλιση έτσι, πλεονεκτικής θέσης εντός της οικονομικής αλλά και κοινωνική σφαίρας.

Μέσω της όλο και εντεινόμενης ανάδειξης του συμφέροντος ως πόλο δράσης και της ταυτόχρονης αντίθεσης, που αυτό δημιουργεί με την κοινωνία, πλάθεται μία έννοια του ατόμου που απομακρύνεται από το άτομο ως ελεύθερο μέλος της κοινωνίας και μετατρέπεται σε άτομο που δρα ελεύθερα (χωρίς ιδιαίτερους φραγμούς δηλαδή) εντός της κοινωνικής οντότητας. Διατυπώνοντάς το πιο κατανοητά, το άτομο παύει να είναι ένα απλό συστατικό της κοινωνική κατασκευής και μετατρέπεται σε ιδιώτη – κύριο που συμμετέχει στην κοινωνική ομαδοποίηση μονάχα με σκοπό την καλύτερη προώθηση του ατομικού του συμφέροντος: έτσι γεννάται ο λεγόμενος ατομικισμός, τον οποίο ο Λουί Ντυμόν ορίζει ως μια «ιδεολογία»¹⁹⁵ στην οποία παραγκωνίζεται η κοινωνική ολότητα χάριν της ανάδειξης του ατόμου ως ηθικό άτομο, δηλαδή ως αυτόνομο ον και ουσιαστικά μη κοινωνικό υποκείμενο¹⁹⁶.

Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, «[...] το προσωπικό συμφέρον είναι πάντα αντιστρόφως ανάλογο προς το καθήκον [απέναντι στο κράτος και την κοινωνία] και αυξάνει ολοένα και περισσότερο όσο μικρότερη είναι η ένωση και λιγότερο ιερή η δέσμευση· πράγμα που απερίφραστα αποδεικνύει ότι η γενικότερη βούληση είναι επίσης πάντα η πιο δίκαιη [...]»¹⁹⁷. Φαίνεται έτσι καθαρά ότι παρόλο που η ιδιοκτησία είναι νομικά θεσπισμένη και προάγεται ως βάση της σύστασης της πολιτικής κοινότητας, αυτή τοποθετείται σε μια αντινομική σχέση με το αστικό κράτος. Το κράτος, δηλαδή, συστήνεται για την εξασφάλιση της ιδιοκτησίας, αλλά

¹⁹² Τέγος, Σπύρος, «Οι Έννοιες της Ιδιοκτησίας, του Εαυτού και του Κτητικού Ατομικισμού: Αναγνώσεις της Πολιτικής Ανθρωπολογίας του Χομπς», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ.152

¹⁹³ Λεβίν, *Η Γενική Βούληση...*, ό.π., σ. 69 – 71.

¹⁹⁴ Εδώ γίνεται αναφορά στην κοινωνία ως σώμα, ενώ λίγο παρακάτω αναφερόμαστε στην κοινωνία ως status. Για τον ανταγωνισμό μεταξύ κράτους και ατόμου βλ. Ένγκελς, *Η Καταγωγή της Οικογένειας...*, ό.π., 2010, σ. 41.

¹⁹⁵ Η χρήση του συγκεκριμένου όρου γίνεται στη μετάφραση του κειμένου του Ντυμόν και την αναπαράγουμε, δίχως όμως να συμφωνούμε απόλυτα με αυτή.

¹⁹⁶ Ντυμόν, Λουί, *Δοκίμια για τον Ατομικισμό*, μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, Εκδόσεις Ευρύλαος, Αθήνα 1988, σ. 83, 321 – 322.

¹⁹⁷ Ρουσσώ, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, ό.π., σ. 71.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

μένει μονάχα σε αυτό τον ρόλο, και αντιμετωπίζεται από κάθε άτομο ως ένα απλό εργαλείο για τις επιδιώξεις του. Έτσι, μία εγγενής αντίφαση κρύβεται μέσα στην αστική σκέψη και κοινωνία, δηλαδή η αναγκαιότητα, από τη μία πλευρά, για εξατομίκευση « [...] του ανθρώπου της εργασίας και του κεφαλαιοκράτη και από την άλλη το συλλογικό συμφέρον του ίδιου του συστήματος, της ίδιας της αστικής τάξης που εκφράζεται τόσο στο επίπεδο της οικονομίας όσο και σ' αυτό της πολιτικής με το αστικό κράτος και τους θεσμούς του»¹⁹⁸. Με άλλα λόγια, εντός του αστικού κράτους λαμβάνει χώρα μία διαδικασία κατά την οποία το άτομο υποστασιοποιείται ως διακριτή μονάδα με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και δικαιώματα, ενώ παράλληλα δημιουργείται μία τέτοια ομαδοποίηση η οποία, κατ' αντίθεση με το κατά Ρουσσώ δέον, δεν αποτελεί τον μέσο όρο των βουλήσεων των ατόμων, αλλά αντίθετα μονάχα έναν τρόπο διασφάλισης της ελεύθερης κατοχής ιδιοκτησίας και της όσο καλύτερης γίνεται ρύθμισης της αλληλεπίδρασης των διαφόρων συμφερόντων. Εν τέλει, τόσο η αφηρημένη έννοια του ατόμου, όσο και η εξίσου αφηρημένη έννοια του έθνους, τίθενται σε αναφορά με ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, δηλαδή τον αστό και το σύνολο αυτών που συγκεντρώνουν στο πρόσωπό τους το δικαίωμα στην ιδιοκτησία και κατ' επέκταση τα πολιτικά δικαιώματα¹⁹⁹.

Προς επίρρωση της αντινομικής σχέσης που εντοπίσαμε ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, ο MacPherson καταλογογραφεί επτά συστατικές του κτητικού (όπως τον ονομάζει) ατομικισμού θέσεις. Καταρχάς, αναφέρει πως αυτό που κάνει ένα άτομο ελεύθερο είναι η μη εξάρτησή του από τη βούληση των άλλων και ότι αυτή η ανεξαρτησία συνεπάγεται ελευθερία από όλες τις σχέσεις με τα υπόλοιπα άτομα εκτός από εκείνες στις οποίες το άτομο εισέρχεται εκούσια, έχοντας προσωπικό συμφέρον. Στη συνέχεια, το άτομο παρουσιάζεται ως ο ιδιοκτήτης του προσώπου του και των δυνατοτήτων του για τα οποία δεν χρωστά απολύτως τίποτα στην κοινωνία και ενώ δεν μπορεί να απαλλοτριώσει πλήρως την ιδιοκτησία του προσώπου του, μπορεί να το πράξει αναφορικά με την δυνατότητά του προς εργασία. Έπειτα, ο MacPherson αναφέρει πως η κοινωνία υπό το ατομικιστικό πρίσμα είναι μόνο μία σειρά από εμπορικές σχέσεις. Τέλος, η ελευθερία καθενός μπορεί να οριοθετηθεί μονάχα από αναγκασμούς και κανόνες που εξασφαλίζουν την ίδια ελευθερία για τους άλλους, καθώς η κοινωνία είναι μία ανθρώπινη επινόηση με σκοπό την προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας και τη διατήρηση εύτακτων σχέσεων συναλλαγής μεταξύ των ατόμων ως κυρίων του εαυτού τους²⁰⁰.

Αυτό που διαπιστώνουμε στο παραπάνω σχήμα είναι η θεωρητική έκφανση της διαδικασίας αυτονόμησης του ατόμου – αστού από τις ιδεολογίες και πρακτικές του φεουδαρχικού παρελθόντος και η αυτοπραγμάτωσή του ως υποκείμενο της αλλαγής

¹⁹⁸ Μανιάτης, Γιώργος, «Κοινωνική Ατομικότητα – Ένα Ζητούμενο», *Περιοδικό Διαλεκτική*, σ. 2. Η αρίθμηση είναι δική μου και ενδέχεται να μην αντιστοιχεί με την πραγματική. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Βιβλιογραφία.

¹⁹⁹ Αυτ.

²⁰⁰ Macpherson, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press Canada, Ontario, 2011, σ. 263 – 264.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

της κοινωνίας²⁰¹. Το γεγονός αυτό, όμως, προκάλεσε όπως είδαμε μια ουσιαστική άρνηση της κοινωνίας ως μια ουσιαστική κοινωνία και πρόκρινε στη θέση της μια κοινωνία οικονομικά δρώντων ατόμων, μία κοινωνία πολιτών. Αυτή η άρνηση πιστεύουμε πως επηρέασε καθολικά τη διαμόρφωση του τοπίου της αστικής κοινωνίας στην οποία προκρίνονται δύο τύποι θεμελιωδών δικαιωμάτων, τα ατομικά και τα πολιτικά. Τα ατομικά δικαιώματα συγκροτήθηκαν ως μία ασπίδα προστασίας της ελευθερίας του προσώπου έναντι απειλών που στρέφονται κατά της ιδιωτικότητάς του και της συμμετοχής του στη δημόσια διαβούλευση, ενώ τα πολιτικά δικαιώματα είναι το «[...] προστατευτικό πλέγμα του πολιτικού σώματος απέναντι σε μορφές εξουσιασμού, που εμποδίζουν την αυτοκυβέρνηση των πολιτών»²⁰². Από όλο αυτό φάσμα των δικαιωμάτων η προσοχή της αστικής πολιτικής κοινότητας έχει επικεντρωθεί στην ατομική πράξη που εκπορεύεται από το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Υπό την πίεση ενός περί ελευθερίας ιδεολογήματος συντελείται μία κατά κάποια έννοια αντιστροφή της πορείας του δικαιώματος της ιδιοκτησίας, το οποίο αποσπάται από το δημόσιο πλαίσιο του. Δημιουργείται έτσι ένας δογματισμός του δικαιώματος αυτού έναντι κάθε άλλης πολιτικής και κοινωνικής έκφρασης²⁰³. Για να γίνουμε πιο σαφείς, το δικαίωμα της ιδιοκτησίας τίθεται κατά απόλυτο τρόπο πάνω από την κοινωνία και το κράτος που πλέον τυποποιούνται με βάση μια εμπράγματα εξήγηση του ορθού πράττειν. Η ιδιοκτησία προκρίνεται έναντι της (μισθωτής) εργασίας η οποία τίθεται εν αποκλεισμό από τη συμμετοχή στον διαμοιρασμό των πολιτικών δικαιωμάτων και τη διανομή του κοινωνικού πλούτου²⁰⁴. Ο δογματισμός αυτός είναι τόσο ισχυρός δε που σε κατάσταση αστικής κανονικότητας είναι πρακτικά αδύνατο να ατονήσει. Προς μία τέτοια κατεύθυνση χρειάζεται μία εξαιρετική περίπτωση, όπως είναι η κατάσταση έκτακτης ανάγκης του Σμιτ, κατά την οποία ο κυρίαρχος δύναται να καρπωθεί από τις κτήσεις των υπηκόων ό,τι κρίνει πως είναι απαραίτητο για τη συντήρηση και συνέχεια του κράτους²⁰⁵, αλλά δίχως να καταλύει ουσιαστικά αυτόν τον δογματισμό, αφού ναι μεν δρα με απόλυτη δύναμη, αλλά στη βάση της διατήρησης του πυρήνα των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων. Αυτό που συντελείται, με μια διαφορετική έκφραση, είναι η συγκέντρωση κάθε ιδιοκτησιακού δικαιώματος στο πρόσωπο του κυρίαρχου, ο οποίος χρησιμοποιεί τις κτήσεις όλων προς όφελος του κράτους και της κυριαρχίας. Ζητούμενο γίνεται εδώ το ποιος είναι ο κυρίαρχος και ποιους κυριαρχεί· εν προκειμένω, κυρίαρχη είναι η αστική τάξη η οποία, καθώς έχει εξασφαλίσει για τον εαυτό της τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα των μέσων παραγωγής, θέτει τον εαυτό της πάνω από το υπόλοιπο κοινωνικό σώμα.

²⁰¹ Μανιάτης, *Κοινωνική Ατομικότητα...*, ό.π., σ. 5.

²⁰² Αγγελίδης, Μανόλης, *Δικαιώματα και Κανόνες στην Πολιτική*, Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα, 2008, σ. 17.

²⁰³ Αυτ., σ. 37 – 38.

²⁰⁴ Αυτ., σ. 48. Για τον κοινωνικό χαρακτήρα του πλούτου και της παραγωγής βλ. Ένγκελς, Φρίντριχ, *Αντι-Ντύρινγκ*, μτφ. Άνγκε Ιωαννάτου – Visée, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010, σ. 419.

²⁰⁵ Τέγος, *Οι Έννοιες...*, ό.π., σ.154.

4.4. Η Πολιτική Σημασία του Δικαιώματος στην Ιδιοκτησία

Από όλα αυτά που αναφέραμε στην προηγούμενη ενότητα, γίνεται φανερό το γεγονός της ιδιαίτερης πολιτικής σημασίας που έχει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Με τον όρο «πολιτική σημασία» αναφερόμαστε στις διάφορες επιδράσεις που έχει η ιδιοκτησία πάνω στις συστατικές και λειτουργικές αρχές του κράτους και στις σχέσεις που αυτό αποκτά, διαμέσου της, με την κοινωνία. Αυτή η επίδραση που έχει ο δεσποτισμός του δικαιώματος της ιδιοκτησίας γίνεται φανερός τόσο στο έργο του Ρουσσώ, όσο και σ' αυτό του Σμιτ, ενώ αμφότεροι μέμφονται κατά μία έννοια τον ατομικισμό για τις παθογένειες που γεννά στο εσωτερικό του κράτους και της κοινωνίας και αποτελούν μία συνεχή απειλή για την ίδια την ύπαρξη του συλλογικού σώματος, μία δυσκολία στη διακυβέρνηση του κράτους και μία πηγή έντασης και τριβών μεταξύ των μεμονωμένων ατόμων και των επιμέρους ομαδοποιήσεών τους,, που σχηματίζονται και δρουν στο εσωτερικό της κοινωνίας.

Για τον Ρουσσώ, ο ατομικισμός δημιουργεί προβλήματα τόσο στο ιδεατό κομμάτι του κράτους, δηλαδή στις σχέσεις στις οποίες βασίζεται και την μετάφρασή τους στην παράγωγή της έννομης τάξης, όσο και στο πρακτικό μέρος, δηλαδή τη διακυβέρνηση της πολιτείας. Πιο συγκεκριμένα, όταν στο εσωτερικό της πολιτικής κοινότητας υπερισχύουν οι διαφορές που γεννούν την ανισότητα, τότε κάνει την εμφάνισή του ο δεσποτισμός που εκπορεύεται από τη μεγάλη συγκέντρωση ισχύος (οικονομικής και πολιτικής). Γενικά, στις θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου, η σύσταση της πολιτικής κοινότητας απαιτεί την εκχώρηση φυσικών δικαιωμάτων ούτως ώστε το άτομο να συμμετέχει σ' αυτή και να απολαμβάνει την προστασία της. Αυτή η εκχώρηση, η ωφέλεια που παράγει για το άτομο και η απόκτηση των νέων δικαιωμάτων (πολιτικών και ατομικών) που δημιουργούνται εντός της πολιτικής κοινότητας, αποτελούν τη βάση παραγωγής της πολιτικής υποχρέωσης του μέλους απέναντι στην κοινότητα²⁰⁶. Για να έχει, όμως, βάση αυτή η υποχρέωση πρέπει να τηρούνται οι αρχές της ισότητας και της ελευθερίας οι οποίες, όπως είδαμε παραπάνω, επί της ουσίας περιορίζονται μονάχα σε μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα και τοιουτοτρόπως προκαλείται μία γενική ανισότητα και ένα κλίμα ανελευθερίας στο εσωτερικό του κράτους. Από τη στιγμή λοιπόν που οι μη έχοντες ιδιοκτησία δεν είναι φορείς της πολιτικής ελευθερίας και ισότητας, τότε αυτοί επί της ουσίας δεν υποχρεούνται κατά κανέναν τρόπο και δεν οφείλουν καμία υπακοή απέναντι στο κράτος. Συνεπώς, το κράτος χάνει τον ρόλο του συνδέσμου μεταξύ του συνόλου των επιμέρους ατόμων²⁰⁷ και ως εργαλείο στα χέρια των κατεχόντων πολιτικά δικαιώματα, αναγκάζεται να βρει κάποιον τρόπο να κρατήσει την κοινωνία ενωμένη έτσι ώστε να έχουν τη δυνατότητα να συνεχίσουν της δράση τους τα ατομικά συμφέροντα που εκπορεύονται από την ιδιοκτησία. Ο τρόπος που βρέθηκε

²⁰⁶ Macpherson, *The Political Theory...*, ό.π., σ. 70 – 71.

²⁰⁷ Βλ. Γκιούρας, «Ιδιοκτησία και Ελευθερία...», ό.π., σ. 230 – 231.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

για να γίνει αυτό είναι η επιστροφή στον δεσποτισμό, ο οποίος σύμφωνα με τις εξαγγελίες του φιλελευθερισμού έπρεπε να είχε ξεπεραστεί μαζί με τη φεουδαρχία. Γενικά, για τον Ρουσσώ, όσο πλουσιότερο είναι ένα έθνος, τόσο πιο αδύναμο γίνεται το κράτος και η κυβέρνηση που το διαχειρίζεται, κι όσο οι ανισότητες πληθαίνουν και γίνονται μη διαχειρίσιμες με πολιτικά μέσα, τόσο η κυβέρνηση πρέπει να καταφεύγει στη βία για να μπορεί να διατηρήσει το κράτος την υπάρχουσα μορφή του²⁰⁸. Ως συνέπεια αυτών που μόλις αναφέραμε, παρατηρούνται εντός του κράτους τρία είδη υποχρέωσης. Καταρχάς, γίνεται λόγος για την ηθική υποχρέωση η οποία είναι αυτή που περιγράψαμε προηγουμένως, η υποχρέωση δηλαδή που εκπορεύεται από την εκχώρηση των φυσικών δικαιωμάτων με σκοπό την απόλαυση της πολιτικής ελευθερίας. Ο δεύτερος τύπος είναι εκείνος του λεγόμενου λογικού εγωισμού. Η υποχρέωση του λογικού εγωισμού είναι η υποχρέωση που πηγάζει από την εξέταση του εγωιστικού συμφέροντος. Δεν πρόκειται για υποχρέωση *per se*, αλλά για μία σχέση όπου το εγωιστικό άτομο κρίνει πως η διατήρηση της κρατικής μηχανής είναι προς το συμφέρον του και για τον λόγο αυτό λαμβάνει μία δράση προληπτικής εποπτείας, ώστε να μπορέσει να συνεχίσει να υπάρχει αυτή η εργαλειακή σχέση. Τέλος, παρουσιάζεται εντός του αστικού κράτους η υποχρέωση του αναγκασμού, εκείνη η κατάσταση, δηλαδή, κατά την οποία ο έχων το δικαίωμα άσκησης της νόμιμης βίας εξαναγκάζει τους μετέχοντες στην πολιτική κοινότητα να ακολουθούν τους κανόνες αυτής, κανόνες τους οποίους εν πολλοίς εκείνος καθορίζει²⁰⁹.

Μπορούμε να διακρίνουμε ότι στο αστικό κράτος προκρίνεται μία εφαρμογή του συνδυασμού του δεύτερου και του τρίτου τύπου πολιτικής υποχρέωσης, αφού, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, το άτομο στο αστικό κράτος λειτουργεί με γνώμονα την κατοχή και την επιδίωξη κατοχής ιδιοκτησίας, ενώ το επίσημο κράτος απλώς ρυθμίζει το πλαίσιο που είναι απαραίτητο για την ελεύθερη ανάπτυξη των εμπορευματικών και χρηματιστικών σχέσεων μεταξύ των κατεχόντων κτήσεις. Παράλληλα, η ένταση της ανισότητας μεταξύ της τάξης των ιδιοκτητών κι όλων εκείνων που αναγκάζονται να διαθέτουν την εργατική τους δύναμη με αντάλλαγμα χρηματικούς πόρους που εξασφαλίζουν την απλή επιβίωσή τους, όλο και μεγαλώνει, γεγονός το οποίο δυσχεραίνει τις σχέσεις που το εργαλειακό κράτος καλείται να διευκολύνει. Για τον λόγο αυτό, καταφεύγει στην άσκηση της νομιμοποιημένης βίας, ώστε να καταστείλει τις δυνάμεις αντίθεσης στην κρατικά θεσπισμένη ανισότητα, τις δυνάμεις που μέσα από την αντίθεση αυτή απειλούν με αναταράξεις και ανατροπή την αστική κρατική οντότητα. Σε συνάφεια με όλο αυτό το πλαίσιο, αναφέρει ο Λένιν πως «[τ]ο κράτος είναι προϊόν των ανειρήνευτων ταξικών αντιθέσεων. Το κράτος εμφανίζεται εκεί, τότε και καθόσον, όπου, όταν και εφόσον οι ταξικές αντιθέσεις είναι ανειρήνευτες. Και αντίστροφα: η ύπαρξη του κράτους αποδειχνει ότι οι ταξικές αντιθέσεις είναι ανειρήνευτες».²¹⁰

²⁰⁸ Ρουσσώ, *Σχέδιο Συντάγματος...*, ό.π., σ.88.

²⁰⁹ Macpherson, *The Political Theory...*, ό.π., σ. 72 – 74.

²¹⁰ Λένιν, Βλαντιμίρ Ίλιτ Ουλιάνοφ, *Κράτος & Επανάσταση, Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα, 2007, σ. 13.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Για τον Σμιτ, δεν καθίσταται δυνατό να αναπτυχθεί μέσα από την καθαρή και συνεπή έννοια του ατομικιστικού φιλελευθερισμού μια ειδικώς πολιτική ιδέα. Αυτό συμβαίνει καθώς ο ατομικισμός υποστασιοποιείται ως μία άρνηση του Πολιτικού (δηλαδή του κράτους) η οποία μπορεί να οδηγήσει μονάχα σε μια δυσπιστία απέναντι σε όλες τις νοητικές πολιτικές δυνάμεις και μορφές του κράτους. Αυτό που δεν μπορεί να κάνει είναι να δημιουργήσει μια δική του θεωρία του κράτους²¹¹. Σε συνέχεια, «[μ]ε έναν οπωσδήποτε συστηματικό τρόπο, η φιλελεύθερη σκέψη αποφεύγει και αγνοεί το κράτος και την πολιτική και κινείται αντ' αυτού σε μια τυπική, συνεχώς επανερχόμενη πολωτικότητα δύο ετερογενών σφαιρών, συγκεκριμένα ηθικής και οικονομίας, πνεύματος και εμπορίου, μόρφωσης και περιουσίας»²¹². Με άλλα λόγια, ο διαχωρισμός που συντελείται εντός του φιλελεύθερου αστικού κράτους μεταξύ οικονομίας και κράτους αποτελεί για τον Σμιτ μία καθολική άρνηση της κρατικής οντότητας. Μέσα στον πλήρη διαχωρισμό μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας και την πρόθεση της πρώτης έναντι της δεύτερης, δημιουργούνται συνθήκες αποπολιτικοποίησης του κράτους, γεγονός το οποίο συνεπάγεται κατά τη σμιτιανή θεωρία και καταστροφή του. Αυτό που προκρίνει ο Σμιτ στον αντίποδα του φιλελευθερισμού, είναι ένα ισχυρό κράτος όπου ο κυρίαρχος θα αποφασίζει και θα ρυθμίζει επί όλων των σφαιρών δράσης των κοινωνικών υποκειμένων. Επειδή ακριβώς, το φιλελεύθερο ιδεολόγημα της ελευθερίας αφήνει περιθώριο για άρνηση της πολιτικής, ο Σμιτ θέλει να συνδέσει άρρηκτα τον πολιτικό χαρακτήρα του κράτους με την κοινωνική του έκφανση. Για τον λόγο αυτό προκρίνει μια ολοκληρωτική κυριαρχία, ένα ολοκληρωτικό κράτος το οποίο θα εξυπηρετεί την πολιτική όπως τη νοηματοδοτεί ο Σμιτ, δηλαδή θα εξυπηρετεί την ύπαρξη και συντήρηση του κράτους και κατ' επέκταση της κυριαρχίας. Ταυτόχρονα, παρόλο που διαφοροποιείται από τον φιλελευθερισμό, βάση για τη θεωρία αυτή παραμένει η κυριαρχία στην οποία η συμμετοχή παραμένει περιορισμένη και βασίζεται στην ήδη υπάρχουσα νομιμότητα. Με άλλα λόγια, στο σμιτιανό θεώρημα η αστική τάξη παραμένει κυρίαρχη και συνεπώς το ολοκληρωτικό κράτος παρουσιάζεται ως μία αντίδραση στις ανεπάρκειες του φιλελευθερισμού οι οποίες δημιούργησαν και άφησαν να αναδυθούν αντιθέσεις που δύνανται να απειλήσουν υπαρξιακά το κράτος.

²¹¹ Σμιτ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, ό.π., σ. 136.

²¹² Αστ., σ. 137.

5. Η Ιδιότητα του Πολίτη

Κρίνουμε πως είναι δυνατό να ισχυρισθούμε ότι το Κοινωνικό Συμβόλαιο αναπαράγεται στη βάση δύο γεννήσεων. Η πρώτη είναι η φυσική γέννηση του ατόμου (η γέννηση του παιδιού), ενώ η δεύτερη είναι η μεταφορική γέννηση του πολίτη²¹³. Η σημασία αυτής της θέσης έγκειται στο γεγονός ότι, από τη μία πλευρά, για να γίνει πραγματικότητα το Κοινωνικό Συμβόλαιο απαιτείται τουλάχιστον μία φορά η ομοφωνία (η συγκατάθεση βέβαια μπορεί να είναι και σιωπηρή, όπως παρατηρούμε από όλα όσα είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια). Από εκεί και πέρα το κοινωνικό σύμφωνο ανανεώνεται συνεχώς με τον καθένα ατομικά από τη στιγμή που γίνεται η επιλογή της ζωής μέσα στην πολιτική κοινότητα και κάτω από τους νόμους της. Εντούτοις, όπως είδαμε παραπάνω, στη συγκροτησιακή βάση της πολιτικής κοινότητας ενυπάρχει η ανισότητα και ο εξαναγκασμός και απ' ό,τι φαίνεται αυτή η επιλογή συμμετοχής στην πολιτική κοινότητα δεν διέπεται από τη μεγαλύτερη ελευθερία, αλλά, αντίθετα, ειδικά από τη στιγμή που έχουν δημιουργηθεί τα διάφορα κράτη προκύπτει ως αναγκαιότητα. Σε παράλληλο χρόνο, έχουμε αναφέρει σε διάφορες περιστάσεις στο παρόν κείμενο ότι ο Ρουσσώ δέχεται τον ταξικό διαχωρισμό στο εσωτερικό του κράτους και μάλιστα έχει εκφράσει ρητά κάτι τέτοιο²¹⁴. Καλούμαστε λοιπόν στο σημείο αυτό να απαντήσουμε στο ερώτημα του ποιος είναι εν τέλει ο Πολίτης στη ρουσσική πολιτική οντότητα, ένα ερώτημα με μεγάλη σημασία, αφού στη βάση αυτού κρίνεται κατά μεγάλο μέρος η εκφορά και η τροπή του φιλελεύθερου αστικού κράτους.

Σε συνάφεια με τα παραπάνω, οφείλουμε επίσης να εξετάσουμε το ρομαντικό χαρακτήρα που αποδίδει ο Σμιτ στην φιλελεύθερη αστική τάξη και στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που της προσδίδονται, καθώς ο ρομαντισμός ως πρόταγμα του συναισθήματος έναντι της λογικής, έχει ιδιαίτερα μεγάλη σημασία στην εξέταση τόσο του θεωρητικού πλαισίου που περιγράφει ο Ρουσσώ, και το οποίο (στην πρακτική του μορφή²¹⁵) φαίνεται να βαίνει προς την επικράτηση ενός είδος συναισθήματος, όσο και για τη θέση του Σμιτ περί κράτους, της οποίας η πρόταξη της γυμνής ισχύος ως απαραίτητης ουσίας για τη διατήρηση της κρατικής οντότητας και την άμυνα μπροστά στον μέγιστο κίνδυνο, φαίνεται να αντιτίθεται θεμελιακά με την οποιαδήποτε μη απόλυτα βασισμένη στον ορθολογισμό πράξη από μέρους του κυρίαρχου. Με λίγα λόγια, η διευκρίνιση της ουσίας που κάνει και στα δύο

²¹³ Βλ. Ρουσσώ, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, ό.π. σ. 101.

²¹⁴ Βλ. Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής...*, ό.π., σ. 61, όπου ως τάξεις αναφέρονται α) οι πολίτες, β) οι αστοί, γ) οι ιθαγενείς και δ) οι κάτοικοι. Επίσης, βλ. Ρουσσώ, *Ζαν – Ζακ, Γράμματα από το Βουνό*, μτφ Κατερίνα Κέη, εισ. Αλέξανδρος Χρύσης, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2002, σ. 32, όπου ο Ρουσσώ αναφέρεται στις τάξεις α) των “patriciat” (πατρικίων), β) των “citoyens et bourgeois” (πολιτών και αστών) και γ) των “natifs et habitants” (ιθαγενών και κατοίκων).

²¹⁵ Τονίζουμε το γεγονός αυτό γιατί στην προσπάθειά του να δείξει πως θα έπρεπε να είναι η κοινωνία, ο Ρουσσώ καταδεικνύει ότι το συναίσθημα δεν έχει θέση στην πολιτική και την εξυπηρέτηση του κοινού σκοπού. Δες στην επόμενη παράγραφο όπου αναφερόμαστε στο συγκεκριμένο ζήτημα.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

συστήματα το άτομο άνθρωπο, είναι ένα ζήτημα ζωτικής σημασίας στη συνολική κατανόηση των κρατικών θεωριών των Σμιτ και Ρουσσώ και της πιθανής συνέχειας μεταξύ των δύο.

5.1. Ο Διαχωρισμός Μεταξύ Πολίτη και Αστού

Μέσα στη προσπάθεια του να αναδείξει τις αδυναμίες της αστικής κοινωνίας και να τις αντιστρέψει, ο Ρουσσώ χώρισε τα άτομα που αποτελούν την πολιτική κοινότητα (αυτούς που κατέχουν πολιτικά δικαιώματα δηλαδή) σε δύο μεγάλες κατηγορίες, αυτές των Αστών και των Πολιτών. Ένας τρόπος για να καταλάβουμε τη διαφορά μεταξύ των δύο ομαδοποιήσεων είναι εξετάζοντας σε τι συνίστανται τα διακριτά αλλά συνδεδεμένα φαινόμενα της Γενικής Βούλησης και της αλληλεγγύης²¹⁶. Όπως έχουμε ήδη δείξει, η Γενική Βούληση είναι το αποτέλεσμα της συνένωσης όλων των επιμέρους βουλήσεων κάτω από έναν κοινό σκοπό, τη διατήρηση της ζωής και της ιδιοκτησία διαμέσου της πολιτικής κοινότητας. Η Γενική Βούληση προσφέρει στα άτομα έναν ανώτερο (εννοείται από το προσωπικό συμφέρον, αλλά σε συνάρτηση με αυτό) σκοπό κι έτσι μετριάζει τις μεταξύ τους αντιθέσεις μεταξύ των ατόμων και τις οριοθετεί μέσω της νομοθεσίας της οποίας αποτελεί τη μοναδική πηγή. Συγχρόνως, η σύσταση της Γενική Βούληση καθίσταται δυνατή λόγω δύο έμφυτων χαρακτηριστικών του ανθρώπου, δηλαδή της αγάπης για τον εαυτό και της αλληλεγγύης²¹⁷. Λόγω της πρώτης τα άτομα επιζητούν την συγκέντρωση σε κοινωνίες καθώς έτσι γίνεται ευκολότερο να εξασφαλίσουν τις απαραίτητες φροντίδες που απαιτούνται για τη διατήρηση του εαυτού τους. Λόγω της δεύτερης, μετριάζεται ο έμφυτος εγωισμός του ατόμου και γίνεται ευκολότερο να συστήσει ομάδες με άλλους ανθρώπους, αφού η δυσκολίες που αντιμετωπίζει κάποιος, κατά τον Ρουσσώ, μπορούν να γεννήσουν συναισθήματα και ψυχολογικές καταστάσεις ταύτισης μεταξύ των ατόμων, γεγονός το οποίο τα οδηγεί να βοηθούν το ένα το άλλο. Παρόλα αυτά, όμως, μέσα στην αστική κοινωνία, όπου όπως είδαμε θεσμοθετείται η ανισότητα, η αλληλεγγύη τείνει να φθίνει, αφού το άτομο προστατευμένο μέσα από την έννομη τάξη και την ιδιοκτησία στρέφεται προς τον ατομικισμό και κατ' αυτόν τον τρόπο απομακρύνεται από τη Γενική Βούληση και τον κοινό σκοπό. Έτσι, προχωράμε στον διαχωρισμό μεταξύ δύο ομάδων, αυτών δηλαδή που από τη μία δρουν με τρόπο εγωιστικό μέσα στην πολιτική κοινότητα δίχως να ενδιαφέρονται για την ευημερία όλων, και από την άλλη αυτών που μένουν πιστοί στην Γενική Βούληση και τις επιταγές της. Πρόκειται για εκείνα τα άτομα που έχοντας λάβει τα πολιτικά και

²¹⁶ Λεβίν, *Η Γενική Βούληση*., ό.π., σ. 101.

²¹⁷ Σε προηγούμενο σημείο του κειμένου έχουμε αναφερθεί σε αυτό το χαρακτηριστικό του ανθρώπου ως συμπόνια.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

αστικά τους δικαιώματα ακολουθούν την ηθική υποχρέωση απέναντι στο κράτος, και, στην αντίθετη πλευρά, για τα άτομα που ακολουθούν την υποχρέωση που προκύπτει από τον λογικό εγωισμό.

Κατά μία έκφραση, η διαφορά μεταξύ Πολίτη και Αστού έγκειται στον βαθμό κατά τον οποίο συμμετέχουν ενεργά στην πολιτική κοινότητα. Ο Αστός είναι ο «μη ενεργός πολίτης» που ζει μέσα και βασιζέται πάνω στην κοινωνία, αλλά δεν ζει για αυτή όπως κάνει ο (ενεργός) Πολίτης²¹⁸. Με άλλα λόγια, θα λέγαμε ότι εδώ παρουσιάζεται μία αντίθεση στη βάση της ενεργού πολιτικής συμμετοχής και της αντιπροσώπευσης. Ο Αστός είναι το προϊόν της κοινωνίας των ιδιωτών, αυτό το μέρος όπου ασχολείται μονάχα με τις λεγόμενες ιδιωτικές υποθέσεις και αφήνεται να αντιπροσωπεύεται αναφορικά με την πολιτική δραστηριότητα. Αντίθετα, ο Πολίτης αποτελεί το προϊόν της πολιτικής κοινωνίας, δηλαδή εκείνο το άτομο το οποίο παίρνει ενεργό ρόλο στην κυρίαρχη εξουσία²¹⁹ και ορίζεται από το κατά πόσο ακολουθεί το δίκαιο που του προσφέρει η πολιτική ελευθερία. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, «[ό]ποιος στην πολιτική τάξη θέλει να διατηρήσει τα πρωτεία των συναισθημάτων της φύσης, δεν γνωρίζει τι θέλει. Πάντα σε αντίφαση με τον εαυτό του, πάντα παραπαίοντας ανάμεσα σε κλίσεις και τα καθήκοντά του, δεν θα είναι ποτέ ούτε άνθρωπος, ούτε πολίτης. Δεν θα είναι καλός ούτε για τον εαυτό του ούτε για τους άλλους. Θα είναι ένας από τους ανθρώπους των ημερών μας, ένας Γάλλος, ένας Άγγλος, ένας αστός. Δεν θα είναι τίποτα»²²⁰.

Η αντίθεση, εν τέλει, μεταξύ Ενεργού Πολίτη και Αστού βρίσκεται στη συνάρτηση μεταξύ ελευθερίας και ιδιοκτησίας. Ο Αστός χρησιμοποιεί κι επιδιώκει την ελευθερία ως μέσο ανεμπόδιστης απόκτησης και ασφαλούς κατοχής. Αντίθετα, ο Ενεργός Πολίτης χρησιμοποιεί το δικαίωμα στην ιδιοκτησία (τόσο το δικό του όσο και αυτό των υπόλοιπων μελών της πολιτικής κοινότητας) ως μέσο για την εξασφάλιση της ελευθερίας του κι αυτής των άλλων συμπολιτών του, που αποκτάται με την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας (της κοινωνικής ελευθερίας)²²¹. Ο Αστός, προσκολλημένος στην ιδιοκτησία και το ατομικό συμφέρον, φαίνεται να διατηρεί ένα μέρος της φυσικής του ελευθερίας²²², καθώς μέσω της μονοπωλιακού (εν αναφορά με την κοινωνική του δράση) χαρακτήρα της επιδίωξης του προσωπικού συμφέροντος και των άρρηκτων σχέσεων με την διακυβέρνηση, την οποία χρησιμοποιεί ως μέσο αντιπροσώπευσης του στο πολιτικό γίγνεσθαι ώστε να μπορεί να επικεντρωθεί στις οικονομικές, κατά κύριο λόγο, και άλλες μη πολιτικές του δραστηριότητες, τίθεται κατά μία έννοια πάνω από την κοινωνία και το κράτος. Προφανώς, μία τέτοια σχέση

²¹⁸ Meltzer, Arthur M., «Rousseau and the Problem of Bourgeois Society», *The American Political Science Review*, τόμος. 74, τεύχος 4 (Δεκ., 1980), σ. 1018.

²¹⁹ Λεβίν, *Η Γενική Βούληση..*, ό.π., σ. 122 – 126.

²²⁰ Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Αιμίλιος ή περί Αγωγής. Τόμος 1*, μτφ. Πολυτίμη Γκέκα, επ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα, 2001, σ. 42. Γενικά, ο Ρουσσώ μέμφεται τους ανθρώπους της εποχής του ως μαλθακούς και πολιτικά άπραγους, ενώ θαύμαζε ιδιαίτερα τους πολίτες των αρχαίων πόλεων – κρατών. Βλ. σχετικά, Ρουσσώ, *Γράμματα από το Βουνό*, ό.π., σ. 412 και Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2006, σ. 180.

²²¹ Ρουσσώ, *Γράμματα από το Βουνό*, ό.π., σ. 412 – 413.

²²² Λεβίν, *Η Γενική Βούληση..*, ό.π., σ. 232.

με το κράτος, από τη στιγμή που η ανισότητα είναι μια υπαρκτή κατάσταση, είναι άκρως προβληματική και γενεσιουργός αιτία πολλών παθογενειών, στη βάση της διάσπασης της ανθρώπινης φύσης την οποία προσπάθησε να αντιστρέψει ο Ρουσσώ.²²³

5.2. Ρομαντισμός και Αστική Κοινωνία

Ο Σμιτ έβλεπε στο πρόσωπο του φιλελεύθερου αστικού κοινοβουλίου μία επίφαση δημοκρατίας, ένα πολίτευμα που βασίζεται στον ατέλειωτο και δίχως ουσιαστικό νόημα διάλογο. Δημοκρατία και φιλελευθερισμός, καθώς για τον Σμιτ δεν συνδέονται, οφείλουν να διαχωριστούν ώστε να φανούν ξεκάθαρα οι ανεπάρκειες της σύγχρονης φιλελεύθερης δημοκρατίας και του κοινοβουλευτισμού²²⁴. Στη σφαίρα της απτής πολιτικής πραγματικότητας οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται ο ένας τον άλλο ως αφηρημένες έννοιες, αλλά ως πολιτικά καθορισμένες και στρατευμένες οντότητες, χωρισμένες σε συγκεκριμένες πολιτικές κατηγορίες (για παράδειγμα πολίτες, κυβερνήτες και κυβερνώμενοι, πολιτικοί σύμμαχοι ή αντίπαλοι κτλ). Κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν μπορεί κανείς να αφαιρέσει από τη σφαίρα της πολιτικής αυτό που είναι ουσιαστικώς πολιτικό (δηλαδή τον εταιρισμό και τον απεταιρισμό) και να ισχυριστεί πως το αποτέλεσμα μιας τέτοιας αφαίρεσης είναι μια οικουμενική ανθρώπινη ισότητα²²⁵. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Σμιτ μέμφεται την φιλελεύθερη δημοκρατία για την προβολή μιας καθολικής ισότητας η οποία βασίζεται σε δικαιώματα που προβάλλονται ως οικουμενικά και αφαιρούν με αυτό τους τον χαρακτήρα την πολιτική ιδιότητα από τα δρώντα υποκείμενα. Ο διάλογος του αστικού κοινοβουλίου, βρίσκεται για τον Σμιτ σε αντίθεση με τη δημοκρατία η οποία, για εκείνον, πρέπει να βασίζεται στην ομοιογένεια και όχι σε αυθαίρετους δογματισμούς.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η αστική τάξη χαρακτηρίζεται ως η «συζητούσα τάξη»²²⁶, της οποίας βασικό χαρακτηριστικό είναι η ενασχόληση με δραστηριότητες που δεν υπάγονται στην άμεση σφαίρα του πολιτικού, και η αποφυγή λήψης της καθοριστικής πολιτικής απόφασης²²⁷. Είναι η τάξη που, όπως σημειώνει και ο Ρουσσώ, προτιμά να αντιπροσωπεύεται από το να συμμετέχει ενεργά στην πολιτική

²²³ Για τη θεώρηση του Αστού και του Πολίτη ως ιστορικές αναπτύξεις της διάσπασης της ανθρώπινης φύσης βλ. Αγγελίδης, Μανόλης, «Κοινωνική Ανισότητα και Κοινωνικό Συμβόλαιο: Μεταβάσεις», *Αξιολογικά*, τεύχος 28, Αθήνα, 2012, σ. 102.

²²⁴ Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy, The MIT Press, Massachusetts, 1988, σ. 8 – 9.

²²⁵ Αὐτ., σ. 11.

²²⁶ Εδώ ο Σμιτ επηρεάζεται από τον Juan Donoso Cortés.

²²⁷ Schmitt, *Political Theology...*, ό.π., σ. 59.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

σκηνή του κράτους. Ούτως ειπείν, ο Σμιτ αναγνωρίζει στο πρόσωπο της αστικής τάξης τον φορέα ενός ρομαντικού ρεύματος το οποίο νοηματοδοτείται από την απολιτική στάση των αστών²²⁸.

Η αστική τάξη αναδύθηκε ως μια επαναστατική δύναμη η οποία «τράβηξε» τον κόσμο από τη φεουδαρχία στην αστική κοινωνία, αλλά χωρίς να παραμείνει επαναστατική για πολύ καιρό αφού, κυρίως σε στιγμής κρίσης, ο φιλελεύθερος αστός στράφηκε σε ένα είδος συντηρητισμού²²⁹. Ο συντηρητισμός αυτός έγκειται στην επιστροφή σε παρελθοντικές μεταφυσικές φόρμες οι οποίες βοηθούσαν την αστική τάξη να εδραιώσει τη θέση της και να συνεχίσει την ύπαρξη του κράτους της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εμφανίζεται μία ρομαντική στάση απέναντι στον κόσμο, αφού χαρακτηριστικό του ρομαντισμού είναι, κατά τον Σμιτ, το γεγονός ότι μπορεί να προσδεθεί πάνω σε οτιδήποτε και να λάβει νόημα από αυτό. Έτσι, προτείνει μια έννοια υποκειμενοποιημένου ρομαντισμού κατά τον οποίο το ρομαντικό υποκείμενο βλέπει τον κόσμο ως μία ευκαιρία για τη «ρομαντική παραγωγή του»²³⁰. Με αυτό εννοείται ότι λαμβάνει χώρα μία διαδικασία κατά την οποία οι παλαιές, σχετικές με τη θρησκεία και τον Θεό, μεταφυσικές θεωρήσεις αλλάζουν περιεχόμενο και νοηματοδοτούνται πλέον από τα βασικά προτάγματα²³¹ της αστικής τάξης· αυτά είναι η ιστορικότητα του ατόμου και της κοινωνίας και η έννοια της ανθρωπότητας²³². Αλλιώς διατυπωμένο, οι διάφορες κρατικές και κοινωνικές δομές που εκκοσμικεύτηκαν κατά τη μετάβαση από τη φεουδαρχία στην αστική κοινωνία, πλέον λαμβάνουν ένα μεταφυσικό περιεχόμενο το οποίο προέρχεται από τις έννοιες της ιστορικής θεμελίωσης της ατομικότητας και της έννοιας της ανθρωπότητας ως σώμα που διέπεται λίγο πολύ από κοινά χαρακτηριστικά και αξίες κοινής εφαρμογής.

Στη βάση αυτών των εννοιών, ο ρομαντικός αστός αποτραβιέται από την πολιτική σκηνή και στρέφει το ενδιαφέρον του μονάχα σε αυτούς τους τομείς που τον ενδιαφέρουν σε υποκειμενικό επίπεδο. Δημιουργείται κατ' αυτόν τον τρόπο μία κατάσταση κατά την οποία αναδύεται μια περιπτωσιολογία η οποία, ξεφεύγοντας από τα στενά μεταφυσικά πλαίσια του όρου, μεταφράζεται σε ένα ηθικό πρόβλημα που έχει να κάνει με την ελεύθερη βούληση· με το ερώτημα της κατάστασης και του περιεχομένου της ανθρώπινης δραστηριότητας²³³. Για τον ρομαντικό αστό, κάθε γεγονός, όσο σημαντικό κι αν είναι, από μόνο του δεν παρουσιάζει κανένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Αντίθετα, γίνεται κάτι άξιο πραγμάτευσης μονάχα όταν μπορεί να προσφέρει κάτι στο ρομαντικό υποκείμενο²³⁴. Έτσι, η πραγματικότητα γίνεται κάτι το επίπλαστο που μπορεί να νοηματοδοτηθεί από οποιαδήποτε σφαίρα του πράττειν, γεγονός που επί της ουσίας αποτελεί άρνηση της πραγματικότητας και κυρίως της

²²⁸ Schmitt, Carl, *Political Romanticism*, trans. Guy Oakes, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, 1986, σ. 12.

²²⁹ Αυτ., σ. 13.

²³⁰ Αυτ., σ. 17.

²³¹ Τα προτάγματα από τα οποία εκπορεύονται όλα τα άλλα, όπως η ελευθερία, η ισότητα, η ιδιοκτησία, τα ατομικά δικαιώματα κτλ.

²³² Schmitt, Carl, *Political Romanticism*, ό.π., σ. 59 – 61.

²³³ Αυτ., σ. 94.

²³⁴ Αυτ., σ. 96 – 97.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

πολιτικής πραγματικότητας, αφού τα ρομαντικά, αστικά υποκείμενα αφήνονται να άγονται και να φέρονται από οποιαδήποτε δύναμη (πολίτευμα, κόμμα κτλ)²³⁵ αρκεί να εκπληρώνεται ο υποκειμενικός τους σκοπός. Ταυτόχρονα, λόγω ακριβώς αυτής της στάσης, κάθε θέσπιση συγκεκριμένου και σταθερού ηθικού και νομικού κανόνα καθίσταται επί της ουσίας άτοπη²³⁶ αφού η συμπεριφορά του ρομαντικού υποκειμένου αλλάζει κατά περίπτωση, σύμφωνα με τις επιταγές του συμφέροντος. Συνεπώς, σταθερό κανόνα αποτελεί μονάχα το ατομικό συμφέρον και το κανονιστικό πλαίσιο της δράσης του αλλάζει κατά περίπτωση, έτσι ώστε να συνάδει στην όσο καλύτερη εξυπηρέτησή του²³⁷.

5.3. Παραγωγή Πολιτών και Πολιτική Ηθική

Η ύπαρξη των θεμελιωδών νόμων είναι μία αναγκαία συνθήκη για το λεγόμενο ενάρετο πράττειν, αλλά δεν είναι επαρκής για να το εξασφαλίσει²³⁸. Προς αυτόν τον σκοπό χρειάζεται κάτι περισσότερο από απλές νομικές εκφράσεις, όσο δυνατές κι αν είναι αυτές. Το κατάλληλο εργαλείο για να έρθει εις πέρας ένα τέτοιο έργο, είναι η κατασκευή και χρήση ενός κώδικα ηθικής, στη βάση του οποίου το ίδιο το κράτος θα φτιάχνει τους πολίτες που θέλει και χρειάζεται. Αυτό ακριβώς προσπάθησε να κάνει ο Ρουσσώ με το μεγάλο εκπαιδευτικό του έργο, τον *Αιμίλιο*, δηλαδή να αναμορφώσει τον τύπο του Αστού στον τύπο του Πολίτη, ενώ ακόμη κι αν δεν μίλησε άμεσα για έναν ηθικό κώδικα, ο Σμιτ μας δίνει κι αυτός ενδείξεις για τον τύπο πολιτών που απαιτεί το κράτος που οραματίζεται και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να τους αποκτήσει.

Σύμφωνα με τον Σμιτ, η ανθρωπολογία (εννοείται η γερμανική ανθρωπολογία των αρχών του 20ου αιώνα) έχει πολιτικό προσανατολισμό και οι έννοιες του ανθρώπινου όντος και της ανθρώπινης κοινωνικότητας έχουν αποτελέσει σημείο εκκίνησης για πάρα πολλές και διαφορετικές θεωρητικές συλλήψεις. Η δική του

²³⁵ Αυτ., σ. 106.

²³⁶ Αυτ., σ. 124.

²³⁷ Σε γενικές γραμμές, αυτά που περιγράφει ο Σμιτ στο βιβλίο του για τον Πολιτικό Ρομαντισμό, αναφέρονται στο άρθρο του για τις Ουδετεροποιήσεις και Αποπολιτικοποιήσεις, όπου περιγράφεται το πώς ο κεντρικός τομέας, από τον οποίο εκπορεύεται ο τρόπος σκέψης και δράσης των ατόμων κάθε εποχής, αλλάζει φτάνοντας κατά την αστική κοινωνία να μην υπάρχει ένας σταθερός τέτοιος τομέας, αλλά να υπάρχει μία πλουραλιστική εναλλαγή η οποία, για τον Σμιτ, είναι κάτι τι ευκαιριακό και επικίνδυνο, αφού θεωρεί ότι αλλάζει τη φυσιογνωμία του κράτους και αλλοιώνει την πολιτική του φύση. Βλ. Schmitt, Carl, «The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929)», στο Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, μτφρ. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2007, σ. 80 – 96.

²³⁸ Γιούρας, «Ιδιοκτησία και Ελευθερία...», ό.π., σ. 232.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

θεωρητική σύλληψη περί ανθρώπου ήταν ότι αυτός αποτελεί ένα επικίνδυνο και παράτολμο ον το οποίο δεν μπορεί να ζήσει τη ζωή του χωρίς μια σταθερή καθοδήγηση²³⁹. Αυτή τη καθοδήγηση επιχειρεί να δώσει ο Σμιτ με δύο τρόπους. Ο πρώτος είναι μέσω της ομοιογένειας του κοινωνικού σώματος. Όπως είδαμε παραπάνω, για να αποκτήσει γερά θεμέλια η πολιτική κοινότητα, πρέπει να υπάρχει μεταξύ των ατόμων που την απαρτίζουν ένας κοινός τρόπος σκέψης και δράσης, μία κοινή κουλτούρα η οποία θα τους αποδώσει, από τη μία πλευρά, σαφείς, αν και ανεπίσημους, κανόνες ορθοπραξίας κατά τη διάρκεια της ζωής τους, και από την άλλη, μία ψυχολογική αίσθηση του ανήκειν η οποία είναι πολύ σημαντική για τη διαδικασία ενσωμάτωσης των επιμέρους ατόμων στην κοινωνία και κατ' επέκταση στην πολιτική κοινότητα. Είναι στη βάση αυτής της ενσωμάτωσης που το άτομο αναγνωρίζεται ως Φίλος και κατά συνέπεια ως συστατικό στοιχείο του κράτους, ενώ παράλληλα ο ψυχολογικός παράγοντας δημιουργεί μία συνέπεια απέναντι στο σώμα, η οποία βασίζεται σε δεσμούς εμπιστοσύνης αφοσίωσης και πίστης, αλλά κυρίως στο αίσθημα της φυσικής θέσης, δηλαδή στο αίσθημα πως το άτομο δεν μπορεί να υπάρξει έξω από την ομάδα μέσα στην οποία αποκτά την υπόστασή του. Με άλλα λόγια, ο Σμιτ, επί της ουσίας υποκαθιστά τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου με μία σε εθνικά πρότυπα κοινωνική κατάσταση, κατά την οποία δεν είναι απαραίτητο ότι αλλάζει την ίδια τη φύση του ατόμου, αλλά την χαλιναγωγεί, σε ένα πρώτο στάδιο, ώστε να υπάρχει το κατάλληλο υλικό για την περαιτέρω διαχείριση του συνόλου της κοινωνίας.

Ο δεύτερος τρόπος για να καθοδηγηθούν οι άνθρωποι μακριά από την επικίνδυνη φύση τους και να σχηματιστεί έτσι ένα ισχυρό και σταθερό κράτος, είναι διαμέσου μιας παντοδύναμης κυριαρχίας. Ο κυρίαρχος, ως η πηγή του νόμου είναι υπεύθυνος να δώσει στο κράτος τέτοια ποινή ώστε όλες οι εκφάνσεις του να είναι σαφώς οριοθετημένες και να είναι ξεκάθαρο στον καθένα το ποια είναι η λειτουργία του νόμου και το τι ακριβώς πρέπει να γίνεται. Παράλληλα, ο νόμος του κυρίαρχου είναι ο μόνος τρόπος, σύμφωνα με τον Σμιτ, να γίνει πλήρως κατανοητό ποιος είναι ο Φίλος και κυρίως ποιος είναι ο Εχθρός στην εκάστοτε περίπτωση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο κυρίαρχος έχει στα χέρια του ένα μοναδικό εργαλείο συσπείρωσης των ατόμων γύρω από τον πυρήνα του κράτους, πράγμα το οποίο συντελεί στην περαιτέρω εδραίωση και σταθερότητά του. Επιπλέον, ο κυρίαρχος, ως ο αρμόδιος για να λάβει αποφάσεις επί της περιπτώσεως εκτάκτου ανάγκης, θέτει ακριβώς τα όρια του κράτους και δείχνει πως έξω από αυτά που αποτελούν και τα όρια της κυριαρχία του, το άτομο όχι μόνο τίθεται εκτός της ομαδοποίησης των ομοειδών του, αλλά εισέρχεται μία κατάσταση απομόνωσης και υπαρξιακού κινδύνου.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι επί της ουσίας, το σύστημα του Σμιτ απαιτεί την ταυτόχρονη ύπαρξη δύο ειδών ηθικής: μία εθνική ηθική η οποία προέρχεται από μια

²³⁹ Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2007, σ. 58 – 60, υπ. 22 και Croce, Mariano, «Does Legal Institutionalism Rule Out Legal Pluralism? Schmitt's Institutional Theory and the Problem of the Concrete Order», *Utrecht Law Review*, τόμος. 7, τεύχος 2, Utrecht, 2011, σ. 49.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

πολιτιστική – παραδοσιακή θέαση του κράτους και της κοινωνίας, και μία κρατική ηθική η οποία ενσταλάζει στις συνειδήσεις των ατόμων την ένταση και το μέγεθος της κρατικής δύναμης. Ο τύπος πολίτη που προδιαγράφει ο Σμιτ για την κρατική υπόσταση που κατασκευάζει στη θεωρία του είναι εκείνος του ανθρώπου, του οποίου η αυτοσυνείδηση προέρχεται όχι τόσο μέσα από τον προσωπικό στοχασμό και την επιλογή, αλλά μέσα από το παραδεδομένο εθιμικό κι επίσημο δίκαιο. Είναι εκείνος ο άνθρωπος ο οποίος υποτάσσεται πλήρως στο κράτος, στο οποίο χρωστάει την υπόστασή του, και είναι έτοιμος να προχωρήσει σε κάθε πράξη που επιβάλει η κυριαρχία ώστε να διατηρηθεί το κράτος. Ο Σμιτ λοιπόν κατασκευάζει μια τέτοια ηθική η οποία κατευθύνεται αποκλειστικά και μόνο στην κατάσταση εκτάκτου ανάγκης η οποία, αν και εξαίρεση στο νομικό κανόνα, φαίνεται πως παρουσιάζεται ως μια συνεχώς ανακινούμενη διαδικασία προς ανανέωση της κυριαρχίας και των όρων της.

Οι καιροί του Σμιτ αποτέλεσαν καιρούς αναδίπλωσης του αστικού κράτος απέναντι σε μια υπαρκτή για την υπόστασή του απειλή, η οποία ξεκίνησε με το αίτημα για εκδημοκρατισμό και κορυφώθηκε με το πέρασμα του σοσιαλισμού από την ουτοπία στην επιστήμη και από εκεί στην κοινωνική πραγμάτωση. Ο Σμιτ, ανταποκρινόμενος στις απαιτήσεις της διασφάλισης του αστικού κράτους δημιούργησε μια ολοκληρωτική θεωρία και μια ολοκληρωτική ηθική για να αντιμετωπίσει όπως νόμιζε καλύτερα τον διπλό κίνδυνο από τα έξω του κράτους, αλλά και από τα μέσα του, με τις ανεπάρκειες του φιλελευθερισμού²⁴⁰. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο Ρουσσώ, μέσα σε μια περίοδο πολύ μεγάλων ανακατατάξεων κι αυτό, προσπάθησε να προσφέρει διπλή υπηρεσία στο αναδυόμενο αστικό κράτος και την κοινωνία. Από τη μία, προσπάθησε να του προσδώσει την απαραίτητη νομιμοποίηση που ήταν αναγκαία ώστε να ξεπεραστούν τα κατάλοιπα και οι πρακτικές του απολυταρχικού παρελθόντος, κυρίως η άκρατη θρησκευτικότητα που κρατούσε δέσμιους τους περισσότερους ανθρώπους. Από την άλλη, προσπάθησε να εξυγιάνει τις παθογένειες που εντόπιζε εντός του φιλελεύθερου επιχειρήματος κατά την έμπρακτη εφαρμογή του. Προς τον σκοπό αυτό έκρινε πως έπρεπε να δώσει στον κόσμο ένα σύστημα ηθικής το οποίο θα κατασκεύαζε τον άνθρωπο όπως, κατά τον Ρουσσώ, θα έπρεπε να είναι.

Προς τον σκοπό αυτό, ο Ρουσσώ, ο οποίος δεν προσδίδει στον άνθρωπο κάποια ιδιαίτερη φυσική καλοσύνη ή κακία, εισάγει στη θεωρητική του κατασκευή τη λεγόμενη πολιτική θρησκεία η οποία είναι η με μεταφυσικό τίτλο προσπάθεια δημιουργίας μίας δημόσιας διακήρυξης πίστης προς το κράτος, ενός πλέγματος «δογμάτων» τα οποία είχαν ως σκοπό να αναδείξουν τη κοινωνικότητα του ατόμου και να τη συνδέσουν με τη Γενική Βούληση, τον κοινό σκοπό και το κράτος εν γένει²⁴¹. Τα άρθρα αυτής της ομολογίας πίστεως αποτελούν τη σκιαγράφηση των

²⁴⁰ Εδώ χρειάζεται προσοχή, καθώς οι ταραγμένοι καιροί κατά τους οποίους δραστηριοποιήθηκε ο Σμιτ δεν μπορούν να αποτελέσουν σε καμία περίπτωση δικαιολόγηση των θεωρητικών του κατασκευών και των προσωπικών επιλογών που έκανε, όπως η εισχώρηση στο κόμμα των Ναζί.

²⁴¹ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 208 – 209.

τρόπων δράσης εντός του κράτους στη βάση των οποίων συμβιβάζεται το ατομικό με το δημόσιο, ενώ την εκπόνησή τους αναλαμβάνει αποκλειστικά ο κυρίαρχος²⁴². Η πολιτική θρησκεία του Ρουσσώ είναι θα λέγαμε ένας ημιεπίσημος κρατικός κώδικας, στη βάση του οποίου το άτομο γίνεται κοινωνός της πολιτικής υπόστασης του εντός του κράτους και συνδέεται με τη δημιουργία ενός ηθικού συναισθήματος υποχρέωσης απέναντι στο νόμο, ενώ συνειδητοποιεί την άμεση σύνδεσή του με εκείνον, αφού ο νόμος είναι δημιούργημα της κυρίαρχης δύναμης της οποίας είναι μέλος κάθε πολίτης. Παράλληλα, προκρίνεται μέσα στα πλαίσια αυτής της άτυπης θρησκείας μια αγάπη για τους εθνικούς θεσμούς οι οποίοι διαμορφώνουν, κατά τον Ρουσσώ, τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του κάθε λαού και εμπνέουν αυτή την αγάπη για την πατρίδα η οποία γίνεται προσπάθεια να ενσταλαχτεί στα άτομα μέσω της πολιτικής θρησκείας²⁴³. Η πολιτική θρησκεία από μόνη της δεν είναι αρκετή για να στήσει ένα ηθικό πλέγμα ικανό να άρει τις όποιες αντιθέσεις ανακύπτουν από την διαπάλη μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου. Η πολιτική θρησκεία κατασκευάζει πολίτες πιστούς απέναντι στο κράτος, τον νόμο και την πατρίδα, αλλά για να γίνει αυτό εφικτό, πρέπει πρώτα οι άνθρωποι να απελευθερωθούν από παλαιά και σύγχρονα δεσμά. Έτσι, ο Ρουσσώ προτάσσει ένα εκπαιδευτικό σύστημα του οποίου σκοπός είναι, από τη μία πλευρά, η απομάκρυνση του ατόμου από τις προκαταλήψεις και τις δεισιδαιμονίες, οι οποίες θεωρούνται δύο από τα μεγαλύτερα δεσμά του ατόμου²⁴⁴, ενώ, από την άλλη, θα του δώσει αρκετές γνώσεις ώστε να μπορεί να συντηρήσει τον εαυτό του, να μπορεί να λειτουργήσει και να προβλέπει τους κινδύνους που κρύβονται εντός της αστικής κοινωνίας και να αναπτύξει το πνεύμα του τόσο όσο χρειάζεται για να είναι λειτουργικός και ενεργός πολίτης, αλλά όχι τόσο ώστε να διαφθαρεί²⁴⁵.

Στην προσπάθεια δημιουργίας μίας συγκεκριμένης πολιτικής ηθικής από τον Ρουσσώ, μπορούμε να δούμε κάποιες ομοιότητες και κάποιες σημαντικές διαφορές με την αντίστοιχη προσπάθεια του Σμιτ. Έτσι, ο Ρουσσώ προσπαθεί να πλάσσει τέτοια άτομα, τα οποία να ταυτίζονται με το νόμο και το κράτος λαμβάνοντας την κοινωνική τους υπόσταση από τη σχέση τους με την πολιτική κοινότητα και την αλληλεπίδρασή τους με την κοινωνία, ενώ προτάσσει ως προσφορότερο μέσο για τη διδασκαλία της αρετής στους πολίτες τη φιλοπατρία²⁴⁶. Παράλληλα, το σημαντικότερο όπλο στη δημιουργία της κρατικής ηθικής είναι η εκπαίδευση η οποία θα κατασκευάσει τέτοια άτομα που θα είναι απαλλαγμένα από κάθε ιδιοτελή επιθυμία και θα είναι αρκετά καλλιεργημένα ώστε να λαμβάνουν μέρος σε όλες τις πτυχές της οργανωμένης ζωής. Εν τέλει, όλη η ιδεατή πολιτική ηθική του Ρουσσώ βασίζεται στην ελευθερία της σκέψης και της πράξης που πηγάζουν από την αγάπη για τον εαυτό, για τον συνάνθρωπο και για το κράτος. Οι πολίτες τη ρουσσωικής πολιτείας είναι ενεργά

²⁴² Αυτ., σ. 214.

²⁴³ Ρουσσώ, *Σχέδιο Συντάγματος...*, ό.π., σ. 157.

²⁴⁴ Ρουσσώ, *Γράμματα...*, ό.π., σ. 112 – 113.

²⁴⁵ Για τη διαφθορά που, κατά τον Ρουσσώ, μπορεί να επέλθει από την έκθεση στις επιστήμες και τις τέχνες βλ. Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, μτφ Τάσος Μπέτζελος, εισ. Άρης Στυλιανού, Νήσος, Αθήνα, 2012.

²⁴⁶ Ρουσσώ, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, ό.π., σ 89.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

δρώντα υποκείμενα και συνδιαμορφωτές της κοινωνίας, του κράτους και της κυριαρχίας. Σε αντίθεση με τους αστούς που μέμφεται ο Ρουσσώ και με τους πειθήνιους πολίτες του Σμιτ, οι ιδεατοί πολίτες του Κοινωνικού Συμβολαίου είναι η προσωποποίηση του πνεύματος που ήθελε να προσδώσει ο Ρουσσώ στην αστική επανάσταση, ένα πνεύμα, όμως, που δεν πραγματώθηκε ποτέ σε πρακτικό επίπεδο.

6. Αστικός Φιλελευθερισμός και Αστικός Συντηρητισμός. Ένα Ζήτημα Συνέχειας και Ασυνέχειας (Συμπεράσματα)

Φτάνοντας στο τέλος αυτής της σύντομης και σε καμία περίπτωση εξαντλητικής πραγματείας, πρέπει να απαντήσουμε, όπως αυτό καθίσταται εδώ δυνατό, στα ερωτήματα τα οποία θέσαμε στις πρώτες σελίδες του κειμένου. Να θυμίσουμε πολύ συνοπτικά πως στην εισαγωγή είχαμε θέσει ως στόχο την εξέταση της ρουσσωικής ιδέας περί ακαταμάχητου της Γενικής Βούλησης και σε συνάρτηση με αυτή, εκφράσαμε ως υπόθεση εργασίας τη θέση ότι μεταξύ του αστικού φιλελευθερισμού και του αστικού συντηρητισμού και της αντιδραστικότητας βρίσκεται μία σχέση συνέχειας και ασυνέχειας η οποία εκτείνεται τόσο στο θεωρητικό όσο και στο πρακτικό φάσμα.

Κατά τον Ένγκελς, «[η] αστική κοινωνική επιστήμη, η κλασική πολιτική οικονομία, καταπιάνεται προπαντός μόνο με τα άμεσα επιδιωκόμενα αποτελέσματα των ανθρώπινων πράξεων που προσανατολίζονται στην παραγωγή και την ανταλλαγή»²⁴⁷. Είδαμε στο κυρίως μέρος ότι όντως οι ατομική ανθρώπινη πράξη παίζει σημαντικό ρόλο στη φιλελεύθερη αστική θεωρία ενώ τείνει να δογματίζει μπροστά στην απονομή των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Παράλληλα «[η] αστική τάξη δεν μπορεί στην ουσία ούτε καν να διατηρηθεί, δεν μπορεί να παγιώσει τη θέση της, δεν μπορεί να κατακτήσει απεριόριστη εξουσία, αν δεν προστατεύσει και δεν προωθήσει με τεχνητά μέσα τη βιομηχανία και το εμπόριό της»²⁴⁸. Στην περίπτωση του Σμιτ είδαμε πως το αστικό κράτος ακολούθησε μια πορεία αναδίπλωσης μπροστά στον κίνδυνο του μετασχηματισμού του. Μένει τώρα να δούμε κατά πόσο επηρεάζουν τα γεγονότα αυτά τα ερωτήματα που θέσαμε και τις υποθέσεις που κάναμε αρχικά. Ξεκινάμε με την απάντηση στο ερώτημα περί του ακαταμάχητου της γενικής βούλησης μιας και λειτουργεί ως σημείο εκκίνησης της παρούσας εργασίας και επειδή η απάντηση στο ερώτημα αυτό, κρίνουμε ότι θα δώσει ώθηση στην διαδικασία επικύρωσης ή απόρριψης της υπόθεσης περί της συνέχειας και ασυνέχειας που αναφέραμε.

²⁴⁷ Ένγκελς, *Η Εξάνθρωπιση...*, ό.π., σ. 161.

²⁴⁸ Ένγκελς, Φρίντριχ, *Κείμενα για την Οικονομία και την Πολιτική*, μτφ. Χρήστος Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2012, σ. 148.

6.1. Εν τέλει, Είναι η Γενική Βούληση Ακαταμάχητη;

Υπό τους όρους που τέθηκαν στο κυρίως μέρος της ανά χείρας εργασίας, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το συγκεκριμένο ερώτημα είναι πλασματικό. Η φύση αυτή του αποδίδεται καθώς η θεωρία του Κοινωνικού Συμβολαίου του Ρουσσώ, όπως έχουμε αναφέρει και στο κυρίως κείμενο, δεν είναι μια θεωρία η οποία έχει ως στόχο την άμεση πρακτική εφαρμογή της. Αντίθετα, είναι μία παρουσίαση του δρόμου που, κατά τον συντάκτη της, θα έπρεπε να ακολουθήσει η αστική κοινωνία της εποχής του για να εξέλθει των παθογενειών της και να οδεύσει προς ένα ειρηνικό μέλλον με προοπτικές για περαιτέρω εξέλιξη. Όλα τα παραπάνω, όμως, δεν σημαίνουν ότι δεν μπορούμε να δώσουμε μία απάντηση. Για την ακρίβεια, μπορούμε να δώσουμε δύο απαντήσεις στο συγκεκριμένο ερώτημα, ανάλογα με το από ποια σκοπιά, την πρακτική ή τη θεωρητική, επιλέγουμε να εξετάσουμε το θέμα.

Έτσι, αν δούμε το ζήτημα από την καθαρά θεωρητική σκοπιά στην οποία το θέτει ο Ρουσσώ, τότε η απάντηση μπορεί να είναι θετική: η Γενική Βούληση είναι ακαταμάχητη. Εφόσον ένας σχετικά ομοιογενής λαός με κοινές καταβολές και συνήθειες συνέρχεται σε οργανωμένη κοινωνία, η οποία διέπεται από ορθοπρακτικούς κανόνες που ρυθμίζουν τη δέουσα, για την καλή λειτουργία της πολιτικής κοινότητας, πρακτική έκφραση της ατομικής και της γενικής βούλησης, μπορούμε να κάνουμε λόγο για τη σύσταση μιας ισχυρής κυρίαρχης δύναμης. Αυτή η δύναμη στηριζόμενη στην ελευθερία, την ισότητα, την ισονομία και την καλή διακυβέρνηση, και προερχόμενη από το άθροισμα όλων των ατομικών δυνάμεων και κτήσεων, κατασκευάζει μια τέτοια νομική τάξη η οποία διασφαλίζει κάθε μέλος της ξεχωριστά και την ίδια ταυτόχρονα. Ακόμα, εξαλείφει κάθε πιθανή εσωτερική απειλή και σε περίπτωση που για κάποιον λόγο αναγκαστεί να μπει για ένα χρονικό διάστημα στο παρασκήνιο, τότε δεν χάνεται αλλά παραμένει αναλλοίωτη. Η Γενική Βούληση ενυπάρχει μέσα στους νόμους που αποτελούν την έκφρασή της και κυρίως ενυπάρχει εντός των ανθρώπων που οι βουλήσεις τους τη συνθέτουν. Η ηθική παραγωγή του κράτους έχει φροντίσει για τη βιωματική ενστάλαξη του κοινού σκοπού και του κοινού καλού στο μυαλό και την ψυχή των ανθρώπων, οι οποίοι καθίστανται αδιαίρετες οντότητες διαμέσου της ουσιαστικής κατάργησης του διαχωρισμού σε Αστούς και Πολίτες.

Παρόλα αυτά, αν εξετάσουμε το ζήτημα από την πρακτική του πλευρά, πράγμα το οποίο το έχει κάνει και ο ίδιος ο Ρουσσώ κυρίως στον *Λόγο περί της Ανισότητας* αλλά και σε διάφορα άλλα σημεία του έργου του, η απάντηση, όχι μόνο πρέπει να είναι αρνητική, αλλά πρέπει να αναρωτηθούμε αν μπορεί να γίνεται λόγος για μια γενική βούληση. Από τη στιγμή που στη βάση της σύστασης της πολιτικής κοινότητας εντοπίζεται η ιδιοκτησία και η ουσιαστική ανισότητα που αυτή προκαλεί, τότε είναι εύλογο να δυσπιστεί κανείς απέναντι σε διακηρύξεις περί μίας, μοναδικής και γενικής βούλησης που διέπει το κράτος και τα μέλη του. Φαίνεται λογικότερο να υποθέσουμε

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

ότι η σύσταση της πολιτικής ενότητας δεν έγινε απολύτως ελεύθερα, αλλά αποτελεί ένα είδος εξαναγκασμού ο οποίος οφείλεται στις διαφορές αναφορικά με την ιδιοκτησία την οποία ξεκίνησαν (με τον οποιονδήποτε τρόπο) να κατέχουν τα μεμονωμένα άτομα. Μπορούμε να πούμε ότι, τελικά, το Κοινωνικό Συμβόλαιο δεν είναι καν ένα συμβόλαιο με την καθεαυτή έννοια του όρου, αλλά μονάχα ένας συμβιβασμός στον οποίο προχωρούν τα επιμέρους άτομα, είτε για να εξασφαλίσουν μέσα από τη συνένωση την κατοχή της ιδιοκτησίας τους, είτε για να κάνουν όσο πιο σίγουρο γίνεται ότι, συμμετέχοντας στην αστική κοινωνία, θα καταφέρουν να επιβιώσουν²⁴⁹. Με άλλα λόγια, το κράτος τίθεται ως ένα προϊόν αντιθέσεων το οποίο αποτελεί μονάχα μια νομιμοποιητική αρχή των ατομικών δικαιωμάτων όσων δύνανται να έχουν δικαιώματα, ως ένα προϊόν συμβιβασμού μεταξύ των αρχομένων και της νέας άρχουσας δύναμης. Τέλος, ο δογματισμός που ακολουθεί συγκεκριμένα δικαιώματα και κυρίως αυτό της ιδιοκτησίας, κάνουν τα άτομα να δρουν ιδιοτελώς, ενώ κανένας νόμος και κανένας ηθικός κώδικας δεν τα δεσμεύει κατά απόλυτο τρόπο ή δεν δύνανται να αλλάζουν την ατομιστική φύση με την οποία εισέρχεται το υποκείμενο εντός της πολιτικής κοινότητας, στο εσωτερικό της οποίας η φύση αυτή βρίσκει μια νομική και νομιμοποιητική έκφραση και εντείνεται σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι στην προηγούμενη κατάσταση. Δεν μπορούμε, λοιπόν, υπό αυτές τις συνθήκες να κάνουμε λόγο για την ύπαρξη Γενικής Βούλησης, αλλά μάλλον για μια μέση οδό η οποία επιτρέπει στα άτομα να επιβιώσουν και να συνυπάρξουν μέχρι το σημείο όπου οι διαφορές τους πλέον θα είναι ακαταμάχητες. Είναι στο σημείο αυτό όπου πλέον αρχίζουν να εφαρμόζονται οι διάφορες αντιδραστικές πρακτικές.

²⁴⁹ Στο σημείο αυτό ανακύπτει το ζήτημα της εξήγησης της ρουσσωικής ιδέας περί εξαναγκασμού στην ελευθερία, εκείνων που δεν επιθυμούν να συμμετάσχουν στην πολιτική κοινότητα. Η ιδέα αυτή, κρίνουμε ότι, μπορεί να εξηγηθεί στη βάση της νομιμοποίησης και της διατήρησης της ιδιοκτησίας και εν σχέσει με τον πλουραλισμό των κρατών. Αυτό που εννοούμε είναι ότι όσοι κατέχουν ιδιοκτησία σχηματίζουν την πολιτική κοινότητα έτσι ώστε να διατηρήσουν και να εξασφαλίσουν τις κτήσεις τους, ενώ όσοι κάτοχοι ιδιοκτησίας δεν επιθυμούν να συμμετέχουν σε μια τέτοια ένωση, εν τέλει, αναγκάζονται να το κάνουν, αφού δεν μπορούν να ξεφύγουν από τα φυσικά όρια του ενός ή του άλλου κράτους και δεν μπορούν να αντιπαλέψουν τις δυνάμεις οποιουδήποτε από αυτά τα κράτη. Το γεγονός αυτό, οδηγεί τα άτομα με ιδιοκτησία να συμμετάσχουν θέλοντας και μη στην πολιτική κοινότητα και κατά συνέπεια στην αστική ελευθερία που εξασφαλίζει γι' αυτά η κατοχή κτήσεων. Παράλληλα, όπως έχει πει ο Σμιτ, από τη στιγμή που υπήρξε ένα κράτος, τότε αναγκαστικά δημιουργήθηκαν και άλλα, ενώ την ίδια στιγμή δεν μπορεί να υπάρξει ένα κράτος μόνο του. Το γεγονός αυτό μας οδηγεί στην υπόθεση ότι το μόνο που μπορούν να κάνουν τόσο οι έχοντες ιδιοκτησία όσο και οι μη έχοντες, είναι, αν υπάρχουν οι κατάλληλες συνθήκες προς κάτι τέτοιο, να διαλέξουν σε ποιο κράτος θα εναποθέσουν τον εαυτό τους.

6.2. Περί Συνέχειας και Ασυνέχειας

Η αστική τάξη αναδύθηκε μέσα από την αποσύνθεση της φεουδαρχίας, ως μία επαναστατική δύναμη η οποία σχεδόν αμέσως μετά την εδραίωσή της στράφηκε σε συντηρητικές και αντιδραστικές πρακτικές. Αρχικό θεωρητικό επικάλυμμα της αστικής επαναστατικότητας ήταν ο φιλελευθερισμός, ο οποίος κωδικοποίησε τις απαιτήσεις της αστικής τάξης έναντι της παλιάς ηγεμονίας. Σκοπός του φιλελευθερισμού ήταν η νομιμοποίηση της αστικής εξουσίας και η αντικατάσταση των ιδεολογημάτων που είχε επιβάλει το παλαιό καθεστώς. Έτσι, ήρθαν στο προσκήνιο τα προτάγματα της ελευθερίας, της ισότητας, της αδελφοσύνης και της ισονομίας. Προκρίθηκαν τα γενικευμένα (αλλά όχι γενικά) ατομικά και πολιτικά δικαιώματα, σε μια προσπάθεια να αποκοπεί ο άνθρωπος από την παλαιά θέαση κατά την οποία ήταν μονάχα ένα εργαλείο στα χέρια μιας θεικά νομιμοποιημένης εξουσίας. Δημιουργείται λοιπόν ένα νέου τύπου κράτος το οποίο στις παραπάνω θεωρητικές βάσεις έχτισε τα θεμέλιά του και πορεύθηκε μέχρι τη στιγμή που νέες επαναστατικές δυνάμεις εμφανίστηκαν στο προσκήνιο. Στο σημείο αυτό, το αστικό κράτος ξεκινά μια πορεία αναδίπλωσης, η οποία σε θεωρητικό επίπεδο εκφράζεται με τη στροφή σε πιο συντηρητικές ιδέες και μάλιστα την κατά κάποιον τρόπο επιστροφή σε ιδέες του παρελθόντος. Όσο δε, οι τριβές και οι εντάσεις εντείνονταν, τόσο η αστική θεωρία του κράτους στρεφόταν προς την αντιδραστικότητα. Συνεπώς, μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι πρέπει να υπάρχει μία σχέση μεταξύ της αρχικής θεωρητικής επικάλυψης του αστικού κράτους και της θεωρίας με την οποία προσπάθησε να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο που στρεφόταν υπαρξιακά εναντίον του. Κρίνουμε πως η παρακολούθηση της σκέψης των Ρουσσώ και Σμιτ, οι οποίοι έδρασαν, ο μιν, κατά τη νιότη του αστικού κράτους, και ο δε, κατά την μεγαλύτερη μέχρι στιγμής αναδίπλωση που χρειάστηκε να κάνει το αστικό κράτος, μας οδηγεί στο να εκφέρουμε τη γνώμη πως υπάρχουν σημεία σύμπτωσης των φιλελεύθερων και αντιδραστικών αστικών θεωρημάτων. Υπάρχουν ασυνέχειες, αλλά ταυτόχρονα υπάρχουν και εμφανείς συνέχειες.

Ξεκινάμε την υποστήριξη αυτής της θέσης συνοψίζοντας τα όσα είδαμε στο κυρίως μέρος του κειμένου, αναφορικά με τη γένεση και την εξέλιξη του αστικού κράτους, το οποίο αρχικά αποτέλεσε μια ένωση για την θεμελίωση και προάσπιση των δικαιωμάτων της αναδυόμενης αστικής τάξης. Όλες οι διατυπώσεις περί συμβολαιακής συγκρότησης του κράτους έχουν σκοπό τη δημιουργία και σχηματοποίηση μιας νέου τύπου κοινωνίας, η οποία δεν θα βασίζεται στη σχέση μεταξύ της απόλυτης εξουσίας ενός μονάρχη και των – αδιάφορων για οτιδήποτε άλλο πέρα από την απλή επιβίωση – υπηκόων του. Νέες σχέσεις σχηματίστηκαν (κυρίως στον οικονομικό τομέα) και αναπροσδιορίστηκε ο κοινωνικός ιστός στη βάση, πλέον, κοινών οικονομικών επιδιώξεων, κοινών γνωρισμάτων και κοινής κουλτούρας. Έτσι, γεννήθηκε το κράτος – έθνος το οποίο από τότε και στο εξής αποτελεί έννοια σταθμό για το αστικό κράτος, αφού, όπως είδαμε στο κυρίως μέρος,

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

από τη μία, ο φιλελευθερισμός του Ρουσσώ, και, από την άλλη, ο ολοκληρωτισμός του Σμιτ, αναφέρονται κανονιστικά ο μὲν και υπαρξιακά ο δε στην έννοια του κράτους και το τοποθετούν σε άμεση σχέση, αφενός με τη γένεση της απτής πολιτικής κοινότητας και τη μορφοποίησή της, και αφετέρου, με τη προσπάθεια διασφάλισής της ύπαρξης της οντότητας αυτής. Επιπλέον, γίνεται κοινή αναφορά στο έθνος που τίθεται αξιακά σε άμεση σχέση με μία ισχυρή κυριαρχική δύναμη, η οποία έχει τον ρόλο ενός παντοδύναμου επόπτη, ο οποίος, από τη μία, διασφαλίζει την ύπαρξη του κράτους και, από την άλλη, κατασκευάζει την έννομη τάξη που δίνει ζωή και κίνηση σ αυτό.

Αναφορικά με τα πολιτικά και ατομικά δικαιώματα, βλέπουμε πως αυτά αποτελούν ένα πεδίο συνεχούς εκθετικού αναπροσδιορισμού του κοινωνικού και του πολιτικού και για τις δύο πλευρές. Στη μία, ενώ θεωρούνται βάση για την ανάπτυξη και συνέχιση της κοινωνικής ζωής, την ίδια στιγμή αποτελούν πηγή ανισότητας η οποία δημιουργεί τριγμούς στο αστικό κατασκεύασμα. Στην άλλη, θεωρείται ότι τα ατομικά δικαιώματα, μέσα από τον πλουραλισμό που δημιουργούν, αναφορικά με τα κέντρα, που προσδίδουν στα άτομα χαρακτηριστικά και μορφές δράσης, και του ατομικισμού που επιφέρουν, αποτελούν ουσιαστικά σημεία άρνησης της πολιτικής και μια έναντι της επικυριαρχίας των λεγόμενων κοινωνικών όρων της κρατικής κατασκευής. Παρόλα αυτά, η αντιδραστικότητα δεν έχει να επιδείξει κάποια ουσιαστική αλλαγή ως προς αυτά τα δικαιώματα, παρά μόνο την αυστηροποίηση του ελέγχου και των όρων αναφοράς τους. Έτσι, ειδικά ιδωμένη υπό το πρίσμα της δημοκρατίας, η αντιδραστικότητα απαντά στην – εκπορευόμενη εκ των αποτελεσμάτων του δογματισμού των δικαιωμάτων – άρνηση του πολιτικού με μία άλλη πολιτική άρνηση, αυτή απέναντι στο αίτημα του εκδημοκρατισμού.

Τέλος, αναφορικά με την πραγματική ηθική που παράγουν, παρατηρούμε, όπως ήδη είπαμε, την ανάδυση εντός του φιλελεύθερου αστικού κράτους, του ατομικισμού, ο οποίος συνεπάγεται τη μεταστροφή της κοινωνίας και του κράτους σε εργαλείο για την προώθηση του ατομικού συμφέροντος. Το γεγονός αυτό αποκόπτει τα άτομα από οποιαδήποτε ηθική υποχρέωση απέναντι στο κράτος, του οποίου ο ρόλος υπονομεύεται τόσο ώστε να αρχίσει να κινδυνεύει απέναντι σε οποιαδήποτε σχεδόν κοινωνική αναταραχή. Η λύση που προτείνει η ολοκληρωτική σκοπιά δεν έχει να κάνει με οποιαδήποτε συμπερίληψη του ατόμου στην κυρίαρχη εξουσία και την πολιτική, αλλά κατ' ουσίαν αποτελεί τη υπαγωγή του κάτω από τη δύναμη του κράτους και του κυρίαρχου. Το άτομο, με άλλα λόγια, συνεχίζει να δρα ατομικά, και το κράτος συσπειρώνεται γύρω από την ιδέα του έθνους²⁵⁰ και κρατιέται ενωμένο, όχι χάρη σε μια πολιτική ενότητα που βασίζεται σε μια ηθική σχέση, αλλά κάτω από την εκδήλωση της γυμνής ισχύος του κυρίαρχου, ο οποίος πλέον αγγίζει τα όρια ενός μεταφυσικού μετασχηματισμού. Μπορούμε να πούμε ότι εμφανίζεται μία μετάβαση

²⁵⁰ Εδώ πρέπει να αναφερθεί ότι το έθνος δεν αποτελεί από μόνο του μια αρκετά δυνατή έννοια για να κρατήσει τα ατομικώς δρώντα υποκείμενα σε μια σχέση ομαλής συμβίωσης. Αντίθετα, είναι μια «χαλαρή» εννοιολογική κατασκευή η οποία ενδυναμώνεται μονάχα σε περιπτώσεις ακραίες περιπτώσεις όπου είναι απαραίτητη η προβολή μιας ενότητας, ώστε να υποχωρούν συνειδησιακά οι όποιες διαφορές μεταξύ των ατόμων που συναπαρτίζουν τον κοινωνικό σχηματισμό.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

από τον «χαλαρό» φιλελεύθερο εθνικισμό προς τον ισχυρό συντηρητικό – αντιδραστικό εθνικισμό.

Εν τέλει, από τις περιπτώσεις των Ρουσσώ και Σμιτ, κρίνουμε ότι παρά τις επιμέρους ασυνέχειες και ασυμφωνίες, υπάρχει μεταξύ φιλελευθερισμού και συντηρητισμού – αντιδραστικότητας ένα σαφές σημείο επαφής. Ο συντηρητισμός και η αντιδραστικότητα ήρθαν να καλύψουν τα κενά που άφηγε στη λειτουργία και την άμυνα του αστικού κράτους ο φιλελευθερισμός, κενά τα οποία έγιναν εμφανή με τον αναπροσδιορισμό των κοινωνικών τάσεων και των δυνάμεων που τις εξέφραζαν. Ο φιλελευθερισμός ως εργαλείο θεωρητικής νομιμοποίησης ήταν, ως ένα σημείο, ακόμα χρήσιμος, αλλά ως πρακτική έκφραση του αστικού κράτους ήταν πλέον ξεπερασμένος και δεν μπορούσε να ανταποκριθεί στις ανάγκες της αστικής τάξης μπροστά στους κινδύνους που αντιμετώπιζε και αντιμετωπίζει. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι δεν έχουμε μπροστά μας μια σχέση αντινομική, αλλά αντίθετα μια σχέση φυσικής εξέλιξης, ενώ, αν και μια τέτοια διατύπωση - διαπίστωση οφείλει να είναι μέρος μια πολύ μεγαλύτερης και πιο εις βάθος έρευνας, κατά το μαρξικό πρότυπο, ίσως δεν είναι λάθος να πούμε ότι η εναλλαγή της θεωρητικής βάσης της κρατικής πολιτικής είναι απότοκο των κοινωνικών αλλαγών και των νέων προταγμάτων που αυτές επιφέρουν και ότι αυτό το φαινόμενο έχει μια κυκλική περιοδική εμφάνιση²⁵¹.

²⁵¹ Ο Μαρξ και ο Ένγκελς ανέπτυξαν τις έννοιες της υλικής βάσης και του πνευματικού εποικοδομήματος, όπου η πρώτη επηρεάζει και εν πολλοίς δημιουργεί το δεύτερο. Κατά αυτό το πρότυπο, συγκεκριμένες οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες παράγουν συγκεκριμένες ιδέες. Σε αναφορά με την εξέλιξη του αστικού κράτους, η όλο και χειρότερη (οικονομική και πολιτική) θέση των μεγάλων μαζών έφερε στο προσκήνιο το αίτημα του εκδημοκρατισμού, ενώ παράλληλα έλαβε χώρα η έμπρακτη εμφάνιση του σοσιαλισμού/κομμουνισμού. Απέναντι σε αυτά τα παράγωγα του πνευματικού εποικοδομήματος της εποχής έγινε αισθητή η ανάγκη αναδίπλωσης του αστικού κράτους από τις φιλελεύθερες ιδέες σε αντιδραστικές θεωρίες, ώστε να αντιμετωπιστεί η επερχόμενη απειλή. Αν συνδυάσουμε όλα αυτά με τη μαρξική θεωρία των κρίσεων του καπιταλισμού, τη μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο στροφή στον νεοφιλελευθερισμό και τη σημερινή πραγματικότητα (όπου και πάλι διαφαίνεται μια αναδίπλωση σε αντιδραστικές θεωρίες και πρακτικές μεθόδους), τότε μπορεί να γίνει λόγος για μια κυκλική επανεμφάνιση της συγκεκριμένης θεωρητικής εναλλαγής. Για τα ζητήματα αυτά βλ. Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Γερμανική Ιδεολογία. Τόμος 1^{ος}*, μτφ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα, 1997, Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Γερμανική Ιδεολογία. Τόμος 2^{ος}*, μτφ. Γ. Κρητικός & Κ. Φιλίνης, Αθήνα, 1989, Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2011 και Μαρξ, Καρλ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα 1844*, μτφ. Απόστολος Λυκούργος, Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, Αθήνα, 2012.

7. Βιβλιογραφία

Στην εκπόνηση της παραπάνω εργασίας έγινε προσπάθεια να μελετηθούν όσες περισσότερες πηγές (πρωτογενής και δευτερογενής) ήταν δυνατό, για την πιο σφαιρική κατανόηση του ζητήματος και την πιο έγκυρη και ορθή εξαγωγή συμπερασμάτων και την υποστήριξη αυτών. Επιπλέον, έχουν ληφθεί υπόψη κι άλλα έργα (ή εκδόσεις έργων) των οποίων όμως δεν ήταν δυνατή η εις βάθος μελέτη και γι' αυτό ούτε αναφέρονται μέσα στο κυρίως σώμα του κειμένου, ούτε μνημονεύονται στην παρούσα βιβλιογραφία.

7.1. Πηγές

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Αιμίλιος ή περί Αγωγής. Τόμος 1*, μτφρ. Πολυτίμη Γκέκα, επιμ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα, 2001

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Αιμίλιος ή περί Αγωγής. Τόμος 2*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, επιμ. Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα, 2002

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Γράμματα από το Βουνό*, μτφρ. Κατερίνα Κέη, εις Αλέξανδρος Χρύσης, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2002

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, μτφρ Τάσος Μπέτζελος, εις Άρης Στυλιανού, Νήσος, Αθήνα, 2012

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Λόγος περί Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Κατερίνα Γεωργοπούλου, εις Θανάσης Γκιούρας & Δημήτρης Γράβαρης, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2004

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας Ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφρ. Μέλπω Αλεξίου – Καναγκίνη & Κώστας Σκορδύλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Σχέδιο Συντάγματος για την Κορσική. Στοχασμοί για τη Διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη Σχεδιαζόμενη Μεταρρύθμισή της*, Πολύτροπον, Αθήνα, 2006

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου & Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2004

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Σμιτ, Καρλ, *Η Έννοια του Πολιτικού*, μτφρ. & εις Αλίκη Λαβράνου, επιμ. Γιώργος Σταμάτης, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2009

Σμιτ, Καρλ, *Η Θεωρία του Ανάρτη. Παρεμβολή στην Έννοια του Πολιτικού*, μτφρ. Σίσσυ Χασιώτη, επιμ. Κώστας Καλφόπουλος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 1990

Σμιτ, Καρλ, *Ο Λεβιάθαν στην Πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*, μτφρ. & επιμ. Γιώργος Σαγκριώτης, εις. Δημήτρης Καρύδας & Γιώργος Σαγκριώτης, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2009

Σμιτ, Καρλ, *Σχετικά με τα Τρία Είδη της Νομικής Σκέψης*, μτφρ. & εις. Χάρης Παπαχαράλαμπους, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2009

Schmitt, Carl, *Constitutional Theory*, μτφρ. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London, 2008

Schmitt, Carl, *Dictatorship*, μτφρ. Michael Hoelzl & Graham Ward, Polity Press, Cambridge & Malden, 2014

Schmitt, Carl, *Legality and Legitimacy*, μτφρ. Jeffrey Seitzer, εις John P. McCormick, Duke University Press, Durham & London, 2004

Schmitt, Carl, *Political Romanticism*, μτφρ. Guy Oakes, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, 1986

Schmitt, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, μτφρ. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2005

Schmitt, Carl, *Political Theology II. The myth of the Closure of any Political Theology*, μτφρ. Michael Hoelzl & Graham Ward, Polity Press, Cambridge & Malden, 2008

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, μτφρ. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2007

Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, μτφρ. Ellen Kennedy, The MIT Press, Massachusetts, 1988

Schmitt, Carl, *Writings on War*, μτφρ. Timothy Nunan, Polity Press, Cambridge & Malden, 2011

7.2. Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Αγγελίδης, Μανόλης, *Δικαιώματα και Κανόνες στην Πολιτική*, Εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα, 2008

Αγγελίδης, Μανόλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα Σύστασης του Πολιτικού σε Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. ThomasHobbes – JohnLocke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994

Αγγελίδης, Μανόλης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέο, Ζητήματα Συνέχειας και Ασυνέχειας στο Φιλελεύθερο Επιχείρημα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2004

Αγγελίδης, Μανόλης & Γκιούρας, Θανάσης (επ.), *Θεωρίες του Κράτους και της Πολιτική. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2005

Ανανιάδης, Γρηγόρης, *Ιδέα, Απόφαση, Πολιτική. Τρία Δοκίμια για τον CarlSchmitt*, Νήσος, 2006

Βέμπερ, Μαξ, *Θεωρία της Θρησκευτικής Αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση Θεώρηση*, μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2002

Βίνκλερ, Χάινριχ, *Βαϊμάρη. Η Ανάπηρη Δημοκρατία*, μτφρ. Αντζη Σαλταμπάση, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2011

Ένγκελς, Φρίντριχ, *Αντι-Ντύρινγκ*, μτφρ. Άννεκε Ιωαννάτου – Visée, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010

Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Διαλεκτική της Φύσης*, μτφρ. Ευτύχης Μπιτσάκης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2008

Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Καταγωγή της Οικογένειας, της Ατομικής Ιδιοκτησίας & του Κράτους*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010

Ένγκελς, Φρίντριχ, *Κείμενα για την Οικονομία και την Πολιτική*, μτφρ. Χρήστος Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2012

Καντ, Ιμμάνουελ, *Δοκίμια*, μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσος, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1971

Κόουλμαν, Τζάνετ, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης. Τόμος 1^{ος}. Από την Αρχαία Ελλάδα μέχρι τους Πρώτους Χριστιανικούς Χρόνους*, μτφρ. Γιώργος Ε. Χρηστίδης, επιμ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2005

Λεβίν, Άντριου, *Η Γενική Βούληση. Ρουσσώ – Μαρξ – Κομμουνισμός*, μτφρ. Γιώργος – Ίκαρος Μπαμπασάκης, επιμ. Χρήστος Βαλλιάνος, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2000

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Λένιν, Βλαντιμίρ Ίλιτς Ουλιάνοφ, *Κράτος & Επανάσταση*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2007

Λένιν, Βλαντιμίρ Ίλιτς Ουλιάνοφ, *Οι Θέσεις του Απρίλη*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2012

Μακιαβέλι, Νικκολό, *Ο Ηγεμόνας*, μτφρ. Μαρία Κασωτάκη, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 1991

Μακφέρσον, Κρόφορντ Μπ., *Η Ιστορική Πορεία της Φιλελεύθερης Δημοκρατίας*, μτφρ. Ελένη Κασίμη, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1994

Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Γερμανική Ιδεολογία. Τόμος 1^{ος}*, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα, 1997

Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Η Γερμανική Ιδεολογία. Τόμος 2^{ος}*, μτφρ. Γ. Κρητικός & Κ. Φιλίνης, Αθήνα, 1989

Μαρξ, Καρλ & Ένγκελς, Φρίντριχ, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2011

Μαρξ, Καρλ, *Για το Εβραϊκό Ζήτημα*, μτφρ. Θεοφύλακτος Παπακωνσταντίνου, επιμ. Γιώργος Ρούσσης, Εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα, 2010

Μαρξ, Καρλ, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Χρήστος Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2011

Μαρξ, Καρλ, *Μισθωτή Εργασία και Κεφάλαιο*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010

Μαρξ, Καρλ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα 1844*, μτφρ. Απόστολος Λυκούργος, Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, Αθήνα, 2012

Μπιτσάκης, Ευτύχης, *Τι Είναι Φιλοσοφία*, Εκδόσεις ΚΨΜ, Αθήνα 2013

Ντυμόν, Λουί, *Δοκίμια για τον Ατομικισμό*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Εκδόσεις Ευρύλαος, Αθήνα 1988

Σαργέντης, Κωνσταντίνος, *Το Πρόβλημα της Ελεύθερης Βούλησης*, Νήσος, Αθήνα, 2012

Στέρνχελ, Ζέεβ, *Ο Αντι-Διαφωτισμός*, μτφρ. Άννα Καρακατσούλη, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2009

Στυλιανού, Άρης, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2006

Συλλογικό, *Οι Βασικές Αρχές της Μαρξιστικής Φιλοσοφίας (Διαλεκτικός Υλισμός)*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2012

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Φρόντ, Σίγκμουντ, *Βασικές Αρχές της Ψυχανάλυσης*, μτφρ. Τα. Κοσμά, Δίοδος, Αθήνα, 1990

Χέιγουντ, Άντριου, *Εισαγωγή στην Πολιτική*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2006

Χομπς, Τόμας, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης & Αμίλιος Μεταξόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2006

Χομπσμπόμ, Έρικ, *Η Εποχή των Άκρων. Ο Σύντομος Εικοστός Αιώνας 1914 – 1991*, μτφρ. Βασίλης Καπεταγιάννης, Θεμέλιο, Αθήνα, 2010

Χομπσμπόμ, Έρικ, *Η Εποχή των Αυτοκρατοριών 1875 – 1914*, μτφρ. Κωστούλα Σκλαβενίτη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2007

Χρύσης, Αλέξανδρος, *Εισαγωγή στην Κοινωνική Φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2002

Macpherson, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press Canada, Ontario, 2011

Mouffe, Chantal (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999

Neumann, Franz, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933 – 1944*, εις. Peter Hayes, Ivan R. Dee, Chicago, 2009

Riley, Patrick (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, New York, 2001

Wokler, Robert, *Rousseau. A Very Small Introduction*, Oxford University Press, New York, 2001

7.3. Άρθρα

Αγγελίδης, Μανόλης, «Κοινωνική Ανισότητα και Κοινωνικό Συμβόλαιο: Μεταβάσεις», *Αξιολογικά*, τεύχος 28, Αθήνα, 2012, σ. 99 – 106

Αγγελίδης, Μανόλης, «Κυριαρχία και Απόφαση», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 16 – 25

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Αγγελίδης, Μανόλης, «Ο Λεβιάθαν του Χομπς ή του Σμιτ;», *Αξιολογικά*, τεύχος 25, Αθήνα, 2011, σ. 75 – 105

Αγγελίδης, Μανόλης, «Το Πρόβλημα των Ιστορικο – Θεωρητικών Προϋποθέσεων του Φιλελευθερισμού», *Αξιολογικά*, τεύχος 2, Αθήνα, 1991, σ. 7 – 77

Βάκη, Φωτεινή, «Ο Ρουσσώ Εναντίον του Μάντεβιλ», *Αξιολογικά*, τεύχος 28, Αθήνα, 2012, σ. 89 – 97

Βανδώρος, Σωτήρης, «Ζαν-Ζακ ο Συντηρητικός, Ρουσσώ ο Επαναστάτης», *Αξιολογικά*, τεύχος 28, Αθήνα, 2012, σ. 75 – 87

Γιούρας, Θανάσης, «Ιδιοκτησία και Ελευθερία στις Θεωρίες του JustusMöser και του Jean – Jacques Rousseau», *Αξιολογικά*, τεύχος 10, Αθήνα, 1997, σ. 206 – 247

Γρηγορίου, Χρήστος, «Ο Ρουσσώ υπό το Πρίσμα του Μπερκ και η Γαλλική Επανάσταση», *Αξιολογικά*, τεύχος 17, Αθήνα, 2007, σ. 153 – 185

Θανασάς, Παναγιώτης, *Carl Schmitt: Ένας Επίκαιρος Ρομαντικός*, <<http://www.thanassas.gr/schmitt.pdf>>, 12/11/2014

Λαβράνου, Αλίκη, «Κυριαρχία, Φυσική Κατάσταση και Φύση του Ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: Παρατηρήσεις Πάνω στη Σμιττιανή Ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 162 – 181

Μανιάτης, Γιώργος, «Κοινωνική Ατομικότητα – Ένα Ζητούμενο», *Περιοδικό Διαλεκτική*²⁵²

Πατέλη, Ιόλη, «Η Επανάσταση στον Χομπς», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 19 – 25

Παυλίδης, Περικλής, «Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ως Θεωρία του Κοινωνικού Γίνεσθαι και ως Ιδεώδες», *Ουτοπία*, τεύχος 41, Αθήνα, 2000, σ. 37 – 48

Σαργέντης, Κωνσταντίνος, «Ελευθερία και Βούληση στον Ρουσσώ», *Αξιολογικά*, τεύχος 28, Αθήνα, 2012, σ. 47 – 73

Σεβαστάκης, Νικόλας, «Για τον Ατομικισμό. Νεότερα και Σύγχρονα Μορφώματα», *Αξιολογικά*, τεύχος 17, Αθήνα, 2007, σ. 95 – 121

Στυλιανού, Άρης, «Η Έννοια του Κοινωνικού Συμβολαίου στην Πολιτική Φιλοσοφία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 101 – 111

²⁵² Το τεύχος έκδοσης και οι σελίδες έκτασης του άρθρου δεν κατέστη δυνατό να διασταυρωθούν. Η λήψη του άρθρου έγινε από την ιστοσελίδα <<http://kokkinhshmaia.wordpress.com/1992/03/17/κοινωνικη-ατομικοτητα-ενα-ζητουμενο/>>. Τελευταία επίσκεψη 13/11/2014.

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Τέγος, Σπύρος, «Οι Έννοιες της Ιδιοκτησίας, του Εαυτού και του Κτητικού Ατομικισμού: Αναγνώσεις της Πολιτικής Ανθρωπολογίας του Χομπς», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Αθήνα, 2006, σ. 149 – 159

Armstrong Kelly, George, «A General Overview», στο Riley, Patrick (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 8 – 56

Bates, David, «Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution», *Modern Intellectual History*, 3, 3, Cambridge University Press, 2006, σ. 415 – 442

Bertram, Christopher, «Jean Jacques Rousseau, Stanford Encyclopedia of Philosophy», <<http://plato.stanford.edu/entries/rousseau/#PriWorRou>>, 15/11/2014

Croce, Mariano, «Does Legal Institutionalism Rule Out Legal Pluralism? Schmitt's Institutional Theory and the Problem of the Concrete Order», *Utrecht Law Review*, τόμος 7, τεύχος 2, Utrecht, 2011, σ. 42 – 59

Croce, Mariano & Salvatore, Andrea, «Ethical Substance and the Coexistence of Normative Orders. Carl Schmitt, Santi Romano, and Critical Institutionalism», *Journal of Legal Pluralism*, τεύχος 56, 2007, σ.1 – 32

Hirst, Paul, «Carl Schmitt's Decisionism», στο Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 7 – 17

Kervégan, Jean – François, «Carl Schmitt and World Unity», στο Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 54 – 74

Meltzer, Arthur M., «Rousseau and the Problem of Bourgeois Society», *The American Political Science Review*, τόμος 74, τεύχος 4 (Dec., 1980), σ. 1018 – 1033

Mouffe, Chantal, «Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy», στο Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 38 – 53

Mouffe, Chantal, «Introduction: Schmitt's Challenge», στο Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 1 – 6

Parry, Geraint, «Émile: Learning to Be Men, Women and Citizens», στο Riley, Patrick (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 247 – 271

Peled, Yoav, «Rousseau's Inhibited Radicalism: An Analysis of His Political Thought in the Light of His Economic Ideas», *The American Political Science Review*, τόμος 74, τεύχος 4, 1980, σ. 1034 – 1045

Το Ακαταμάχητο της Γενικής Βούλησης

Riley, Patrick, «Introduction: Life and Works of Jean – Jacques», στο Riley, Patrick (επ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 8 – 56

Riley, Patrick, «Rousseau’s General Will», στο Riley, Patrick (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 124 – 153

Schmitt, Carl, «Ethic of State and Pluralistic State», στο Mouffe, Chantal (επιμ.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London & New York, 1999, σ. 195 – 208

Schmitt, Carl, «The Age of Neutralizations and Depoliticizations (1929)», στο Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, μτφρ. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2007, σ. 80 – 96

Shklar, Judith N., «Rousseau’s Images of Authority (Especially in La Nouvelle Héloïse)», στο Riley, Patrick (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, σ. 154 – 192

Vinx, Lars, «Carl Schmitt», Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/entries/schmitt/#Aca>>, 15/11/2014